Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (EECR)
Universidad Nacional

Informe final de proyecto de investigación

RETOS DE LA CONVIVENCIA EN FAMILIAS INTERRELIGIOSAS O INTERCONVICCIONALES

(2018-2021)

Investigadores:

Dra. Laura Fuentes Belgrave
MSc. Marco Antonio Quesada Chaves
Dr. Juan Manuel Fajardo Andrade

Asistente de investigación:
Arantxa León Carvajal

Resumen

El proyecto: Retos de la convivencia en familias interreligiosas o interconviccionales, pretendió caracterizar y analizar las condiciones presentes en la convivencia interreligiosa o interconviccional en las familias mixtas, al considerar que en sus relaciones cotidianas tanto las creencias religiosas como las convicciones, emergen a la superficie en determinados momentos, respondiendo a diferentes tipos de negociación que implican la puesta en práctica de políticas de la creencia correspondientes a un entorno en transformación.

El reconocimiento y estudio de las mutaciones familiares y sus vínculos con la reelaboración de las creencias religiosas y los roles de sexo/género, facilitó la realización de entrevistas en profundidad a integrantes de familias interreligiosas o interconviccionales, entrevistas que permitieron conocer tradiciones étnico-culturales, estrategias de creencia o increencia, conversiones, prácticas religiosas, influencia de las creencias en relaciones de pareja, filiales o parentales y consistencia de lealtades religiosas o conviccionales. El análisis de las entrevistas en profundidad posibilitó establecer cuáles son los factores de confrontación, negociación y convergencia dentro de la convivencia interreligiosa.

Los hallazgos del proceso de investigación descrito, permitieron analizar las consecuencias de la convivencia interreligiosa o interconviccional sobre el tipo de crianza recibida en las familias mixtas, así como analizar los elementos que conforman las políticas de la creencia interconviccional aplicadas en el seno familiar, para su empleo en el entorno social.

Palabras clave: Interreligiosidad, interconviccionalidad, familias mixtas, creencias, increencia.

Agradecimientos

Esta investigación fue posible realizarla gracias a la apertura y colaboración de 21 personas entrevistadas que narraron parte importante de sus vidas al equipo de investigación, así como al trabajo logístico y de redacción, de los asistentes de investigación: Andrés Gutiérrez Trigueros, Cristian Castro Hidalgo y Arantxa León Carvajal.

Tabla de contenido

I. Introducción 6

II. Matriz de logros con respecto a objetivos propuestos 9

1. Productos esperados de la investigación 10

III. Metodología 11

1. Tipo de investigación y enfoque 11

2. Población y unidad de análisis 11

3. Muestra 12

4. Técnicas e instrumentos de investigación 13

5. Recolección de datos 19

IV. Antecedentes teóricos 23

1. Religión, secularización y modernidad plural en América Latina 23

1.1. Modernidad en América Latina: Un continente en transformación 25

1.2. Cambios en el ámbito de la cotidianidad 26

1.3. Cambios en la estructura de sentido religioso 28

1.4. Lo interreligioso y lo interconviccional como agenda de encuentro y diálogo 31

2. Estructuras del creer e identidades múltiples en la modernidad plural 33

2.1. Identidades religiosas 34

2.2. Emancipación religiosa o vinculación con una religión institucionalizada 35

3. La familia: modelo para desarmar 37

3.1. Nociones “familiares” 38

3.2. Factores estructurales de cambio familiar y su abordaje contemporáneo 42

3.3. Transformaciones en los roles de sexo/género 46

4. Parejas y familias mixtas: definición y caracterización 51

4.1. Familias mixtas 54

4.2. Parejas mixtas: Dinámica y ciclo vital 56

5. Socialización religiosa y dinámica familiar: instituciones educativas y transmisión intergeneracional 59

V. Contexto familiar y de crianza 63

1. Síntesis del contexto biográfico de los participantes 65

2. Análisis según categorías elaboradas 73

2.1. Abandono de la creencia 73

2.2. Insatisfacción en transmisión de la fe traducida en aprendizaje de la negociación familiar 80

2.3. Ruptura familiar 81

2.4. Distanciamiento familiar 84

2.5. Identificación familiar (o cultural) 90

2.6. Continuación de linaje religioso reelaborado 96

2.7. Divorcios, separaciones propias o de padres, madres 101

2.8. Abusos y violencia (sexual, verbal, psicológica, física, simbólica, patrimonial) 103

2.9. Figura masculina machista (padre, pareja, militar, agresor, etc.) 105

2.10. Dimensión estética de lo religioso 107

VI. Vivencia y conceptualización subjetiva de lo religioso a partir de la historia de vida 109

1. Autonomía versus Institución 110

2. Trayectorias experienciales según categorías de análisis 111

2.1. Trayectoria de continuación reelaborada 113

2.2. Trayectoria de nomadismo religioso 117

2.3. Reelaboración de la creencia y práctica a partir de la fe de conversión 121

2.4. Reelaboración de las prácticas religiosas o conversión circunstancial 130

2.5. Ateísmo o indiferencia o desinterés: la religión como totalmente *lo otro* 135

3. Ejes transversales presentes en las trayectorias 137

3.1. Concepción de creencia vinculada a formación profesional o vocacional 138

3.2. Liderazgos fuertes relacionados con práctica religiosa de crianza 144

3.3. Activación de la fe/espiritualidad 146

VII. Estrategias de juego ante el conflicto 149

1. Confrontación: romper su propio reflejo 150

1.1. Agresiones y rupturas familiares: detonantes del conflicto interreligioso 162

2. Negociaciones tácitas o implícitas 176

2.1. Ajustes interreligiosos en el post-divorcio y la soltería 194

3. Convergencia: ¿Imposición o sumisión? 211

VIII. Sexo y religión: Repensar los derechos sexuales y reproductivos 235

desde la creencia 235

1. Autonomía con pertenencia religiosa 236

2. Autonomía y abandono de la pertenencia religiosa 249

3. Adhesión a la institucionalidad 259

IX. Conclusiones 267

X. Referencias bibliográficas 283

XI. Índice de cuadros y gráficos 302

I. Introducción

Las familias diversas en su conformación de miembros, y plurales en sus creencias religiosas o en sus convicciones, constituyen la unidad de análisis de esta investigación, al constituir eventuales modelos de reproducción social de diferentes tipos de convivencia interreligiosa o interconviccional, en tanto se conforman como familias mixtas.

Así, este estudio pretendió responder; ¿qué consecuencias tiene la diversidad de creencias religiosas o de convicciones éticas sobre la convivencia familiar en la cotidianidad?, ¿cómo afecta la convivencia interconviccional o interreligiosa las relaciones entre progenitores, descendientes u otros miembros de la familia?, ¿cuáles son las características, estrategias y prácticas que conlleva este tipo de convivencia en la familia?, ¿qué implicaciones tiene este modelo en las relaciones que establecen los miembros de la familia con el resto de la sociedad?

La diversidad religiosa que se encuentra actualmente en la sociedad costarricense, responde a un pluralismo religioso limitado y minoritario –que siempre ha existido pero ha sido invisibilizado- (Fuentes Belgrave, 2012), cuyo estudio a través de la determinación de instituciones religiosas intermedias en comunidades localizadas (Fajardo Andrade y Fuentes Belgrave, 2017), permitió vislumbrar la ingente necesidad de conocer las estrategias prácticas en la convivencia interrreligiosa o interconviccional (Torradeflot, 2012), que incorpora un carácter intercultural, interétnico o intersexual, para estudiar sus implicaciones en el desarrollo de los individuos en la colectividad. Esto frente a un escenario global donde la discriminación hacia cualquier tipo de diferencia (religiosa, de sexo/género, étnica, etaria, de clase, física, etc.), puede desembocar en crímenes de odio, legislación opresiva y violaciones a los derechos humanos.

Desde el año 2014, el Estado costarricense reformó el artículo 1° de la Constitución Política, declarando a la República como: “democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural”, por lo cual era impostergable analizar el núcleo mismo de la convivencia primaria en Costa Rica, y las formas en que repercuten y se afrontan los cambios en el ámbito de las creencias y las prácticas dentro de la familia.

Asimismo, esta investigación se justifica en los resultados obtenidos en el estudio sobre cambios en las creencias religiosas en Costa Rica (Fuentes Belgrave, 2015: 123), donde en la muestra encuestada se determinó, en cuanto al papel de la religión en la familia:

> "Las personas convertidas representan aproximadamente un 15,8%, las personas que no comparten la religión de sus padres y no son convertidas a una nueva religión constituyen un 8,1%, y quienes continúan tratando de transmitir con dificultades su práctica religiosa a sus hijos o nietos conforman apenas un 3,3% (...) Los datos relacionados con las creencias y las prácticas de las personas entrevistadas muestran que la identidad religiosa de las personas costarricenses se encuentra en movimiento, y pese a que se afirma una influencia contundente de valores religiosos en la cotidianidad, se nota que existe un descenso general en las prácticas religiosas así como su paradójica realización de parte de sectores minoritarios declarados no practicantes o sin ninguna afiliación".

Desde esta perspectiva, que apuntaba hace un lustro a una paulatina transformación del proceso de transmisión de las creencias religiosas dentro de las familias, se analizaron específicamente las condiciones presentes en la convivencia interreligiosa o interconviccional en el contexto familiar, puesto que tanto las creencias religiosas como las convicciones, son negociadas cotidianamente, lo cual implica la puesta en práctica de políticas de la creencia identificadas y analizadas en esta investigación.

Para ello, es necesario comprender la amplitud de la mixidad o heterogamia religiosa propia de estas familias, en el contexto socio-cultural costarricense, caracterizado históricamente por la confesionalidad católica del Estado, así como por una afiliación religiosa mayoritariamente católica, donde los matrimonios mixtos, entre distintas afiliaciones religiosas, no son reconocidos –ni legal ni socialmente- hasta la entrada en vigencia del matrimonio civil en 1888, lo cual, evidentemente no significaba que no existieran este tipo de uniones, pero no se encontraban legitimadas en Costa Rica.

Históricamente, reconoce Varro (2003), la mixidad se define en relación con la unión de dos elementos de naturaleza distinta, polémica idea que se origina en un criterio religioso –puesto que todas las parejas provienen de contextos de socialización distintos-, y se le añaden posteriormente los criterios de nacionalidad y de etnia, como principales -aunque también discutibles y controversiales- características que acompañan el desarrollo

de los estudios iniciales sobre matrimonios mixtos, posteriormente parejas mixtas, y en la contemporaneidad, familias mixtas, cuyos valores en común y transmitidos a la progenie, como señala la autora, continúan siendo poco explorados.

Igualmente, como lo expone Burkart (en Varro, 2003: 113), aunque la homogamia cultural y religiosa parece retroceder, es reemplazada por una homogamia más fuerte en el plano educativo, profesional y social, no obstante, concentrarse en el estudio de la homogamia, puede convertirse en una forma de evitar la confrontación científico-social con "las mitologías e ideologías que subyacen la noción de mixidad y así evitar entrar en la intimidad de las parejas". Por este motivo, los autores recomiendan el enfoque cualitativo para comprender el impacto de la mixidad sobre el modo de vida de las personas, tal como se ha planteado en esta investigación. En este sentido, es fundamental reconocer que los criterios que nutren las mixidades estudiadas, se construyen en y a partir del discurso de quien los enuncia, en una convivencia que puede implicar tanto el compartir un espacio común de residencia, como vincularse familiarmente con otras personas de distinta convicción y/o religión.

La propuesta analítica retoma el concepto de "religión vivida", utilizado por Nancy Ammerman (2007) e interpretado por Roldán y Pérez (2020: 23), como: "Esta perspectiva del estudio de la religiosidad "desde abajo" [que] pone el acento en las prácticas cotidianas de individuos comunes y se distancia de las miradas exclusivas de aquella comprensión del fenómeno religioso desde los líderes y especialistas religiosos legitimados por las instituciones".

De forma general, este estudio visibiliza vidas comunes en interacción con sus otros significativos con alguna mediación suprahumana (surgida de la creencia propia o de los otros), poniendo en relieve lo que siempre ha estado ahí; la mixidad familiar y religiosa, comúnmente ignorada por su carácter eventualmente minoritario, difuso o deslegitimado, tanto por cientistas sociales de la religión como de la familia, en el contexto costarricense. Este proceso de investigación se hace eco de Frigerio (2018: 76) cuando sugiere entender la religión como "una red de relaciones que involucra a los humanos con una serie de diferentes seres y poderes suprahumanos", una definición que se muestra "de utilidad para visibilizar la diversidad religiosa, particularmente en sociedades complejas y en nuestro

contexto regional latinoamericano", proclive a la mezcla, al mestizaje y a la mixidad en su cultura.

De esta forma, en los resultados expuestos a continuación, se analiza el contexto de crianza familiar y los itinerarios de creencia o increencia, en relación con los grados de combinaciones y posibilidades de mixidad en la convivencia, donde también se identifican mixidades etno-religiosas, etarias, de recomposición familiar y de sexo/género, lo cual aunado a procesos de conversión, abandono de las creencias religiosas y búsquedas espirituales, ofrece una conflictividad gradual en las familias, según la complejidad de los factores diferenciadores, así como según las estrategias de confrontación, negociación o convergencia, elegidas para su puesta en práctica como políticas para la gestión de la creencia interconviccional.

II. Matriz de logros con respecto a objetivos propuestos

Objetivo general

Analizar las características, estrategias y prácticas que conlleva la convivencia interreligiosa o interconviccional para miembros de familias plurales.

Cuadro 1. Matriz de logros

Objetivos específicos	Indicadores	Porcentaje de cumplimiento
1. Construir categorías relacionadas con las transformaciones en el concepto de familia y sus vínculos con la reelaboración de las creencias y los roles de sexo/género.	Un documento redactado que exponga las principales nociones teóricas estudiadas que contribuirán al desarrollo de la investigación.	100%
2. Indagar sobre los itinerarios de creencia de miembros de familias interreligiosas o interconviccionales.	Un documento redactado que contenga una matriz de sistematización conceptual del total de las entrevistas en profundidad realizadas al término de esa actividad.	100%
3. Identificar para el análisis posibles factores de confrontación así como de convergencia, entre distintas creencias religiosas o convicciones, compartidas por los miembros de las familias estudiadas.	Un documento redactado que resuma las minutas del equipo de investigación.	100%
4. Determinar las repercusiones de la convivencia interreligiosa o interconviccional sobre el marco	Un borrador de artículo o ponencia redactado que analiza las implicaciones para el ámbito social y	100%

educativo y de crianza brindado o recibido en las familias plurales.	educativo de las consecuencias de la convivencia interreligiosa e interconviccional.	
5. Analizar los elementos que conformarían las políticas de la creencia interconviccional aplicadas en el seno familiar para su empleo en el entorno social.	1. Un documento redactado que contenga el informe de investigación. 2. Un conversatorio realizado con académicos y estudiantes de la UNA para la discusión del informe de investigación y sus resultados.	100%

1. Productos esperados de la investigación

a. Participación como conferencistas con ponencia y la certificación respectiva, en el conversatorio titulado: "Transmisión intergeneracional de las creencias en la sociedad contemporánea", realizado el día 29 de julio de 2020, a través del canal de YouTube y redes sociales de la Red de Estudios sobre el Fenómeno Religioso en Chile. Esta actividad fue organizada por el Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile y contó con el patrocinio del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Universidad Alberto Hurtado, el Proyecto FONDECYT Regular n° 1180359, la Red de Estudios sobre el Fenómeno Religioso en Chile, la Universidad Nacional de Costa Rica, El Observatorio de lo Religioso y la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión. Conversatorio disponible en:
https://www.youtube.com/watch?v=lnAFRTUeSBM

b. Desarrollo de metodologías de trabajo colaborativas, virtuales y digitales, para el análisis de resultados y la redacción del informe final de investigación, de los datos recolectados por el equipo de investigación, durante la pandemia de COVID-19.

c. Un informe final de investigación de 300 páginas, con los resultados y respectivo análisis de los datos, para su publicación digital en el sitio web del Observatorio de lo Religioso: http://www.observatoriodeloreligioso.org/informes/

d. Contribución a la formación en investigación de tres estudiantes que al contar con horas de asistencia, pudieron apoyar en labores de coordinación de actividades, seguimiento, análisis y redacción.

e. Organización de un conversatorio académico para la difusión de los resultados de investigación, vía virtual, el 24 de marzo de 2021 a las 6 p.m., convocado por el Observatorio de lo Religioso de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, y disponible en su Facebook: https://www.facebook.com/ObservatoriodeloReligioso

III. Metodología

1. Tipo de investigación y enfoque

La investigación realizada inició el 1 de enero de 2018 y finalizó el 31 de marzo de 2021[1], tuvo un enfoque cualitativo, así como un ánimo exploratorio y explicativo, al convertirse en la primera investigación costarricense en abordar el tema de las familias mixtas, con énfasis en la interreligiosidad y la interconviccionalidad, desde un ángulo de estudio interdisciplinar, donde se articularon la mirada sociológica, la psicológica y la teológica.

2. Población y unidad de análisis

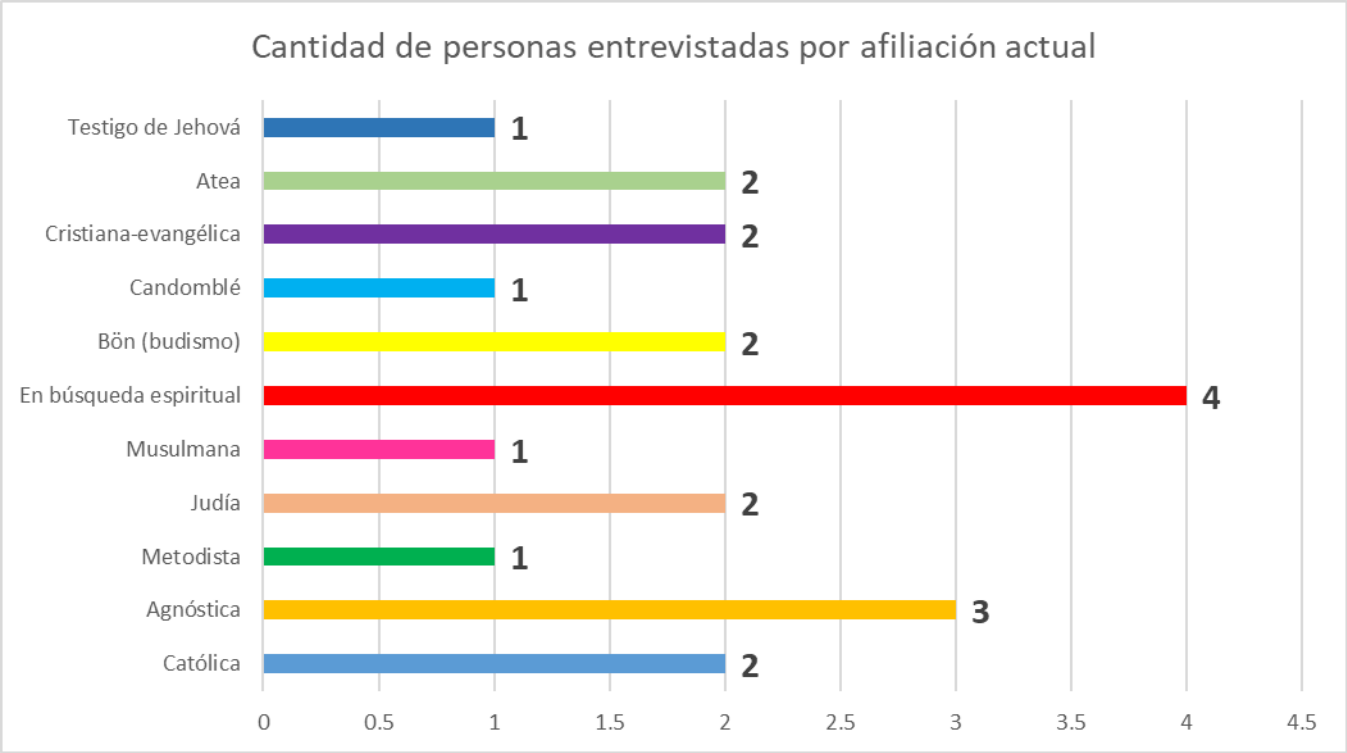
La población de análisis estuvo constituida por familias interreligiosas o interconviccionales residentes en zona rural y zona urbana de Costa Rica. Las unidades de análisis están constituidas por los casos entrevistados de cada familia, así como por los significados, prácticas y roles sociales desempeñados por cada persona entrevistada.

[1] Debido a la pandemia de COVID-19 y las correspondientes secuelas en la vida pública y privada, el equipo de investigación solicitó una prórroga de 3 meses, tanto para finalizar la redacción del informe de investigación, como para organizar un conversatorio académico virtual, para presentar los hallazgos de la investigación. El tiempo acordado fue del 31 de diciembre de 2020 al 31 de marzo de 2021.

3. Muestra

La muestra tuvo un carácter dirigido y se diseñó a partir del contacto con informantes clave de proyectos de extensión social de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, así como de otras instancias relacionadas, con quienes a partir de la técnica de muestreo por "bola de nieve", se consiguió localizar a personas que conformaran familias mixtas en términos de religión o convicción. Se entrevistó a 21 personas que integran familias interreligiosas o interconviccionales, de las cuales 14 residen en zona urbana y 7 en zona rural, 5 de ellas residen en Heredia, 2 en Cartago, 8 en San José, 3 en Alajuela y 3 en Puntarenas. De estos casos, 10 personas se auto-perciben como mujeres, 10 se identifican como hombres y 1 se identifica como un hombre trans no binario. En cuanto a su creencia religiosa o increencia actual, en el siguiente gráfico se muestra su afiliación al momento de la entrevista.

Gráfico 1. Afiliaciones de casos entrevistados



4. Técnicas e instrumentos de investigación

La técnica metodológica empleada fue la entrevista en profundidad semi-estructurada, para la cual se realizó una revisión bibliográfica previa y se creó un cuestionario base para su aplicación posterior, según las principales categorías teóricas determinadas. En el siguiente cuadro se puede apreciar el proceso y la forma en que fueron organizados la técnica y los instrumentos a través del tiempo, según los objetivos propuestos.

Cuadro 2. Aplicación de metodología

	Cronograma		
Objetivo específico	**Actividades**	**Fecha de inicio**	**Fecha de término**
1. Construir categorías relacionadas con las transformaciones en el concepto de familia y sus vínculos con la reelaboración de las creencias y los roles de sexo/género.	- Revisión de bibliografía interdisciplinaria relacionada con las transformaciones contemporáneas en los siguientes conceptos: familia, creencias y roles de sexo/género. - Redacción de un documento descriptor de los resultados teóricos encontrados en la revisión bibliográfica mencionada.	Enero 2018	Junio 2018
2. Indagar sobre los itinerarios de creencia de miembros de familias interreligiosas o interconviccionales.	- Contacto de informantes clave que proporcionaran datos para la búsqueda de personas pertenecientes a familias interreligiosas o interconviccionales. - Preparación de guía de entrevista en profundidad semi-estructurada. - Organización de giras de trabajo para las entrevistas fuera del Gran Área Metropolitana.	Julio 2018	Diciembre 2018
	- Realización de 21 entrevistas en profundidad a personas que formaran parte de familias interreligiosas o interconviccionales.	Julio 2018	Septiembre 2019
3. Identificar para el análisis posibles factores de confrontación así como de convergencia, entre distintas creencias religiosas o convicciones, compartidas por los miembros de las familias estudiadas.	- Discusión y elaboración en las reuniones del equipo de investigación de las categorías definidas en la matriz de sistematización según factores de confrontación y convergencia encontrados en las entrevistas en profundidad. - Transcripción con el apoyo de estudiantes asistentes, de las entrevistas realizadas.	Julio 2019	Diciembre 2019
4. Determinar las repercusiones de la convivencia interreligiosa o interconviccional sobre el marco educativo y de crianza	- Continuación de la discusión en las reuniones del equipo de investigación, sobre la relación entre las categorías definidas en la matriz de sistematización y los tipos de educación y crianza experimentados por las	Enero 2020	Diciembre 2020

brindado o recibido en las familias plurales.	personas entrevistadas en la convivencia interreligiosa o interconviccional.		
5. Analizar los elementos que conformarían las políticas de la creencia interconviccional aplicadas en el seno familiar para su empleo en el entorno social.	- Análisis de los datos recolectados y procesados. - Examinación de las discusiones del equipo de investigación en relación con la matriz de sistematización categorial de las entrevistas en profundidad, los elementos transversales (factores de confrontación y convergencia, tipos de educación y crianza).	Enero 2020	Diciembre 2020
	- Redacción del informe final de investigación.	Enero 2020	Marzo 2021
	-Organización de un conversatorio académico para la difusión de los resultados de la investigación.	Enero 2021	Marzo 2021

A continuación, se incluye tanto la guía de preguntas para entrevistas en profundidad semi-estructuradas, como la fórmula de consentimiento informado, utilizadas en los casos entrevistados para esta investigación.

Cuadro 3. Guía de preguntas para entrevistas en profundidad semi-estructuradas

	PARENTESCO IDENTIFICADO		
Religión/Convicción/Increencia	**Pareja mixta**	**Padres, madres, abuelos/as**	**Hijos/as**
¿Cómo vive su religión o increencia para adaptarse a las condiciones de su vida en términos de trabajo, familia, recreación, u otros?	¿Alguna vez la religión ha tenido alguna repercusión en sus relaciones de noviazgo? ¿Por qué?	¿Cuál era la religión de sus padres/madres y abuelos/abuelas? ¿Hasta qué edad convivió con las personas que lo criaron (padres/madres u otros/otras)?	¿Ha tenido algún embarazo (si corresponde) o alguna pérdida? ¿A qué edad y en qué condiciones?
¿Ha sido discriminado/a por color de piel, sexo, nacionalidad, condición de discapacidad, orientación sexual, tatuajes, creencia o increencia? ¿Puede relatar alguna de estas experiencias?	¿Cuál ha sido su estado civil a lo largo del tiempo (persona casada, divorciada, viuda, unión libre, soltera)? ¿La religión ha tenido alguna influencia en ello?	¿Alguna persona de su familia extendida (tíos tías, primos, primas, etc.), pertenecía a otra fe?	¿Tiene hijos/as? ¿Cómo es su relación con ellos/as?
¿Su religión o increencia le ha causado algún tipo de acoso en su lugar de residencia?	¿Cómo conoció a su pareja actual? ¿Qué semejanzas encuentra entre su religión y la de su pareja? ¿Cuáles son las	¿Hay diferencias entre la forma en que asumen la religión sus nietas en relación son sus nietos? (Si la persona	¿Qué ha pesado más en la crianza de sus hijos/as; las semejanzas o las diferencias religiosas con su pareja? ¿Por

	principales diferencias?	entrevistada es abuela/abuelo)	qué?
¿Tiene prácticas religiosas o espirituales cotidianas? (oración, estudio, asistencia a centro religioso, ayuno, no comer ciertas carnes, observancia del día de reposo). Si es una persona agnóstica o atea, ¿guarda algunas prácticas como tradición cultural?	Si formalizaron su unión, ¿alguna persona se opuso por motivos religiosos? ¿Quién y por qué?	¿Hay diferencias entre la forma en que asumía la religión su abuelo en relación son su abuela? ¿Con quién se identificaba más? ¿Por qué?	¿En qué aspectos está de acuerdo y en cuáles está en desacuerdo con sus hijos/hijas en cuanto a lo religioso?
¿En qué cree o en qué no cree? (Leer si cree en: Dios, Jesucristo, alguna divinidad no cristiana, en los santos, el diablo, la astrología, el tarot, el I Ching, la reencarnación, los ángeles, la magia, el chamanismo, la brujería).	Si está casada la persona, ¿se casó por la vía civil o tuvo también una ceremonia religiosa? ¿Por qué y de tipo fueron las ceremonias?	¿Cómo era su relación con sus padre y madre? ¿Cómo se adaptaban sus personalidades y formas de actuar? ¿Han discutido por motivos religiosos (se aplica también al vínculo con otros familiares)? ¿Cómo se han reconciliado?	¿Qué conductas no permite que sus hijos/as tengan en casa? ¿Qué está prohibido hacer en casa? ¿Hay diferencias entre lo que pueden hacer las niñas y los niños? ¿Cuáles son y por qué?
¿Alguna de estas prácticas es contraria a su fe: beber alcohol, fumar, ver televisión, escuchar música, bailar, revelar partes de su cuerpo, trabajar el día de descanso, comer carne, comer carne no halal o no kosher?	Si ha vivido en unión libre, ¿por qué motivo no se casó?	¿Hay diferencias entre la forma en que asumía la religión su padre en relación con su madre? ¿Con quién se identificaba más, con su padre o madre? ¿Por qué?	¿Hay diferencias entre la forma en que asumen la religión sus hijos en relación son sus hijas? ¿Por qué?
¿Qué importancia tiene la filiación a su fe desde la madre biológica o el padre biológico?	¿Ha utilizado en sus diferentes relaciones de pareja, algún método anticonceptivo? ¿Cuál y por qué?	¿Por quiénes está conformada su familia actualmente? ¿Convive con estas personas? ¿Con quiénes convive actualmente?	¿En su familia han existido jefas de familia? ¿Mujeres sin pareja que se han ocupado de sus hijos/hijas? ¿En qué tipo de situaciones?
¿Participa en celebraciones religiosas de su comunidad? (Navidad, Semana Santa, o bien, Bar mitsva, Kippour, Roch Hachana, Hanouca, Pourim, Ramadán, o sino, Eid Al-Fitr:, Eid El-Kebir:, Año nuevo musulmán, Mes de Muharram, u otras…)	¿Han discutido por motivos religiosos (se aplica también al vínculo con otros familiares)? ¿Cómo se han reconciliado?	¿Cómo son los encuentros familiares? ¿Hay conflictos debido a ciertas celebraciones religiosas?	¿Han discutido por motivos religiosos (se aplica también al vínculo con otros familiares)? ¿Cómo se han reconciliado?
¿Cada cuánto se congrega en su centro de reunión? ¿Lo hace en familia? ¿En una sola congregación,	¿Quién realiza el trabajo doméstico en su casa? ¿Por qué?	En relación con los familiares con quienes convive (o ha convivido), ¿quiénes toman o	¿Y sus hijos/as estudiaron en un colegio religioso? ¿Cómo definieron usted y su pareja

o tiene varios puntos de reunión?		tomaban las decisiones más importantes en la casa? ¿Por qué? ¿Cómo caracterizaría este proceso de tomar decisiones familiares?	dónde estudiarían sus hijos/as? ¿Qué piensan sus hijos/as de esa elección?
¿El asistir a la congregación, iglesia, sinagoga, mezquita, centro espiritual, ha sido una tradición familiar o es algo que nació en su familia, o a raíz de una motivación personal?		¿Podría mencionar algunas de esas decisiones importantes que ha tomado su familia? ¿Alguna se relaciona con lo religioso?	¿Sus hijos/as utilizan símbolos religiosos sobre sí mismos o en su casa?
¿Cuál es la relación que tiene con sus líderes religiosos (pastor, rabino etc.)? ¿Considera que es su amigo, un padre espiritual, su líder espiritual?		¿Su padre y/o madre se congregan con usted?	¿Su religión le ha causado a sus hijos/as algún tipo de acoso escolar o en su lugar de residencia?
¿Participa en algún grupo religioso particular (ministerio, pastoral, catequesis, catecúmenos, de reflexión, otros no cristianos)? ¿Por qué?			¿Sus hijos/as se congregan con usted o su pareja? ¿Por qué razón creen que se congregan o no, sus hijos/as con ustedes?
¿Usted ha buscado o explorado otras opciones religiosas distintas a la de su familia? ¿Cuáles y por qué?			¿Su familia ha utilizado algún programa estatal para mejorar sus condiciones de vida? (IMAS, MEP, CCSS)
¿Usted utiliza símbolos religiosos sobre sí mismo/a o en su casa?			
¿Tiene recuerdos de su infancia relacionados con la (su) religión? ¿Cuáles? ¿Qué sentimientos le provocan hoy al recordarlos?			
¿Hasta qué grado asistió al sistema educativo? ¿Recuerda alguna característica de las clases de religión? ¿Estudió en una escuela o colegio religioso? ¿Por qué?			

¿Su religión tiene alguna influencia en su opinión política? ¿Por qué?			

Cuadro 4. Fórmula de consentimiento informado utilizada

Nombre del proyecto: Retos de la convivencia en familias interreligiosas o interconviccionales

Código de proyecto: 0250-17
Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión
Universidad Nacional de Costa Rica

Nombre de los investigadores:
Laura Fuentes Belgrave (coordinadora). Céd. 110230288
Marco Antonio Quesada Chaves. Céd. 113250510
Juan Manuel Fajardo Andrade. Céd. 132000008808

Nombre de la persona participante: _____

A. PROPÓSITO DEL PROYECTO:

Este proyecto de investigación pretende caracterizar y analizar las condiciones presentes en la convivencia interreligiosa o interconviccional en familias residentes en Costa Rica, al considerar que en sus relaciones cotidianas tanto las creencias religiosas como las convicciones, son materia de negociación. Esto implica el ejercicio de prácticas y estrategias para evitar la confrontación y beneficiar la coexistencia, por lo que este proyecto procura el conocimiento de estas experiencias familiares para plantear su proyección al entorno social, y así contribuir a la calidad de vida de todas las personas.

Este es un proyecto interdisciplinario, que cuenta con la participación de profesionales en sociología, psicología y teología, el cual se encuentra en vigencia del 1 de enero de 2018 al 31 de diciembre de 2020.

B. PROCEDIMIENTO DE ENTREVISTA

1. A las personas que decidan participar en este estudio se les realizará una entrevista que será grabada en audio. Si se necesitara información adicional, la persona entrevistada podría ser contactada de nuevo.

2. La entrevista se realizará en un espacio físico donde la persona se sienta cómoda y segura. La entrevista se realizará en el espacio que la persona entrevistada elija. Si la persona entrevistada necesitara una persona testigo que le acompañe durante la entrevista, tiene el derecho de solicitarlo.

3. La información que la persona entrevistada decida compartir con los investigadores está bajo su criterio y responsabilidad, no se le puede obligar a brindar ninguna información que no desee compartir. Esta investigación no implica ningún riesgo para la persona entrevistada, la cual puede detener la entrevista si presentan alguna molestia, sin ninguna consecuencia legal por ello.

4. El audio de la entrevista será digitalizado y susceptible de ser editado para su presentación exclusiva en actividades de investigación y docencia de la Universidad Nacional que den cuenta de los resultados de este estudio.

5. El contenido de la entrevista podrá ser citado por escrito en el informe final de esta investigación, así como en publicaciones nacionales o internacionales relacionadas con el estudio. El nombre de la persona entrevistada será citado mediante sus iniciales, para así garantizar su anonimato.

6. Los investigadores mostrarán respeto a las creencias y experiencias relatadas por la persona entrevistada.

7. El informe final de esta investigación será un documento escrito que será entregado a la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Omar Dengo, Heredia) durante el I semestre del año 2021.

8. Para autorizar la participación de la persona entrevistada en este estudio, ella debe haber hablado con los investigadores, quienes deben haber contestado satisfactoriamente todas sus preguntas.

9. La persona entrevistada recibirá una copia de esta fórmula de consentimiento firmada por ella misma y por los investigadores.

10. Una segunda copia de este formula también será firmada por la persona entrevistada y por los investigadores, para uso de estos últimos.

11. La participación de la persona entrevistada en este estudio es voluntaria y confidencial, no perderá ni lesionará ningún derecho legal por firmar este documento.

12. Al ser voluntaria su participación, puede negarse a participar en cualquier momento de la investigación o bien, no contestar algunas de las preguntas que se le harán, si no lo desea.

C. CONSENTIMIENTO

He leído, o se me ha leído, toda la información descrita en esta fórmula antes de firmarla. Se me ha brindado la oportunidad de hacer preguntas y éstas han sido contestadas en forma adecuada. Por lo tanto, accedo a participar como sujeto(a) de investigación en este estudio.

_____ _____ _____ _____

Nombre de sujeto(a) de investigación	Firma	Cédula	Fecha
_____	_____	_____	_____
Nombre de testigo(a) de investigación (sólo aplica si fuera solicitado)	Firma	Cédula	Fecha
_____	_____	_____	_____
Nombre de investigador/a	Firma	Cédula	Fecha
_____	_____	_____	_____
Nombre de investigador/a	Firma	Cédula	Fecha

5. Recolección de datos

En este apartado se incluye el registro de datos de las 21 entrevistas[2] en profundidad de tipo semi-estructurado realizadas, las cuales permitieron conocer y recabar información sobre la cotidianidad de las familias mixtas, así como los tipos de mixidad o heterogamia encontradas.

Cuadro 5. Registro de entrevistas realizadas

Fecha	Afiliación	Edad
19/08/18	Católica	67 años
19/08/18	Agnóstica	18 años
01/08/18	Metodista	66 años
17/08/18	Judía	54 años
26/09/18	Católica	32 años
01/08/18	Judía	56 años
20/09/18	Musulmana	45 años

[2] Los identificadores alfanuméricos de cada caso únicamente se utilizan en las citas de los extractos de entrevista, con el fin de resguardar la confidencialidad de los datos.

28/08/18	Búsqueda Espiritual	36 años
11/10/18	Bön (budismo)	30 años
04/09/18	Candomblé	56 años
20/09/18	Cristiana-evangélica	69 años
11/10/18	Bön (budismo)	30 años
05/09/18	Cristiana-evangélica	23 años
17/02/19	Búsqueda espiritual	39 años
17/02/19	Agnóstica	25 años
29/03/19	Atea	30 años
29/03/19	Testigo de Jehová	40 años
30/03/19	Búsqueda espiritual	23 años
10/09/19	Agnóstica	76 años
16/09/19	Búsqueda espiritual	35 años
11/09/19	Atea	25 años

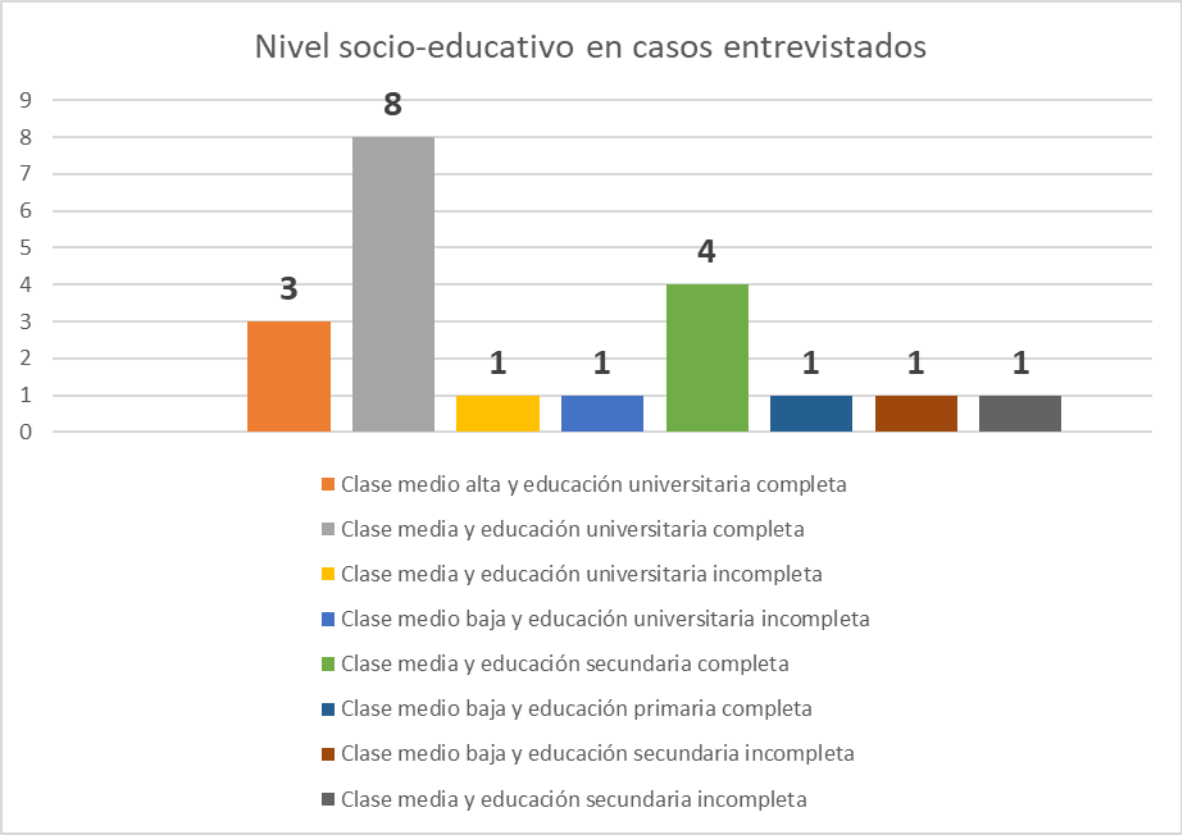
Como se observa, la mayoría de la muestra se encuentra en los rangos etarios entre 35 a 44 años y mayores de 55 años, cada uno con 6 personas entrevistadas, le sigue el rango de 25 a 34 años con 4 personas entrevistadas, luego el de 18 a 24 años, con 3 personas y finalmente, el de 45 a 54 años, con 2 personas.

De los 21 casos entrevistados, 6 conviven entre ellos y 4 tienen lazos consanguíneos, igualmente, se encuentran en cada caso otros tipos de mixidad o heterogamia familiar, además de la religiosa o conviccional, presentes en su ámbito familiar.

Gráfico 2. Mixidades presentes en cada caso entrevistado

Por otra parte, la mayoría de las personas entrevistadas cuenta con un nivel social y educativo alto, así como una variedad de nacionalidades, creencias religiosas e identidades de género, sexuales y orientación sexual no heterosexuales, como se aprecia en ambos gráficos.

Gráfico 3. Nivel socio-educativo en casos entrevistados



Es visible que en la muestra de casos predominan la clase media y la clase medio alta, ambas con educación universitaria completa, así como la clase media con educación secundaria completa, en detrimento de otros casos con menor escolaridad y correspondientes con clase media o medio baja.

IV. Antecedentes teóricos

1. Religión, secularización y modernidad plural en América Latina

Entender lo religioso en la modernidad conlleva analizar este proceso en su relación con la secularización. Para algunos autores, modernidad y secularización constituyen un binomio inseparable. Como lo señala Tamayo (2009), la secularización implica un mundo en el que Dios deja de ser una hipótesis necesaria, además de asistir a un desencantamiento del mundo. Por su parte, Robles (2001) considera el fin de las religiones, en tanto que las mismas responden a una época axial en la que cumplían la función de programar la totalidad de la vida.

Tales lecturas comprenden la modernidad desde la perspectiva de la crisis de la religión. En consecuencia, lo que sucedería es que hay modernidad en tanto se observa la pérdida religiosa. Por otra parte, la pérdida religiosa se lee desde la crisis del cristianismo, y en especial del catolicismo, lo que conlleva una dificultad crítica al realizar la lectura. Otra lectura que se impone respecto a dicho binomio es aquella que analiza la modernidad en sus características, y desde dicho proceso, considera el lugar de lo religioso. En esta línea, Berger y Luckmann (1997) consideran que la modernidad se caracteriza básicamente por dos cosas: una diferenciación estructural, que consiste en la separación de esferas de la vida; y la potencialización del pluralismo moderno. Para estos autores, las relaciones entre diferenciación y pluralismo, propician condiciones de vida y de relación humana, caracterizadas por el colapso de sistemas universales y omnicomprensivos de sentido. De ahí, que la hipótesis fundamental de la que parten es que la modernidad se caracteriza por una crisis de sentido.

La crisis de sentido característica de la modernidad, en términos de Berger y Luckmann (1997), marca las pautas para un pluralismo de sentidos y recomposiciones sociales, con altos niveles de incertidumbre, donde las grandes instituciones (como es el caso de la religión) pierden su validez general, pero se redimensionan como posibilidades de sentido.

Como señala Hervieu-Léger (2004), la modernidad es el proceso caracterizado por la separación de ámbitos sociales (esferas de actividad), así como por la racionalidad y la centralidad que toma el sujeto. El lema central del proyecto moderno es que el ser humano es el encargado de su propia historia, su propio destino. En esta consideración, lo que se hace presente es el proceso por medio del cual se reclama la autonomía de la naturaleza (humana) frente al orden divino. Se rompe así con el dominio de la religión que se constituía en la organización que garantiza el sentido, el cosmos y los comportamientos. La modernidad significa un proceso de emancipación respecto a dicho orden divino.

Desde la perspectiva propuesta, la secularización no se entiende como el fin de la religión, o la muerte de Dios, sino como:

> El conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectaciones que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerla. (Hervieu-Léger, 2004, p. 43).

Lo que define la secularización en la modernidad "es que la pretensión de la religión de regir la sociedad entera y de gobernar toda la vida de todo individuo se ha tornado ilegítima, incluso a los ojos de los creyentes más convencidos y fieles" (2004, p. 33). En este proceso, la religión se desplaza hacia la individuación y la subjetivación, como criterio de garantía. Desde aquí, se establecen procesos de reacomodo y remiendo de lo religioso, lo que propicia una diversidad de formas religiosas, tanto en creencias como en prácticas. El criterio de validación es, en esta perspectiva, el nivel de experiencia, y con ello, el sentido, que ofrece lo religioso.

Sin embargo, el "sentido" religioso moderno acusa una paradoja. Por una parte, se pluralizan las ofertas y opciones, incluso las pertenencias a las instituciones pasan por ser una "preferencia" (Berger y Luckmann, 1997, pp. 90-93), lo cual implica una "crisis" de las grandes instituciones, y se refleja en un número de fieles que se reducen, o fieles que acomodan las doctrinas y creencias; por otra parte, hay una proliferación de creencias que se diversifican y diseminan (Hervieu-Léger, 2004). Esta diversificación atraviesa también

lo que Hervieu-Léger ha denominado “competencias remendonas socialmente diversificadas”:

> No todos los individuos disponen de los mismos medios y de los mismos recursos culturales para producir su propio discurso creyente. Los remiendos se diferencian según las clases, los medios sociales, los sexos, las generaciones. Se observa, por un lado, una tendencia a metaforizar e intelectualizar las creencias tradicionales, en la que participan teólogos de las grandes iglesias a fin de restaurar la credibilidad cultural de su mensaje en un entorno secular… por otro lado, una tendencia inversa a la de-simbolización de las creencias, especialmente, pero no exclusivamente, entre individuos procedentes de capas sociales desprovistas económica y culturalmente, confrontados con la opacidad del mundo y lo imprevisible amenazador de su propio porvenir. (Hervieu-Léger, 2004, pp. 49-50).

La pluralización moderna de lo religioso conduce a la pregunta por la identidad y la memoria. Como lo señala Gutiérrez, “las identidades están en todos lados, y en ninguno al mismo tiempo” (2007, p. 64). O como lo describe Hervieu-Léger: “las identidades religiosas ya no pueden ser consideradas como identidades heredadas… La identidad se analiza como el resultado, siempre precario y susceptible de volver a ser cuestionado, de una *trayectoria de identificación* que se realiza en la duración” (2004, p. 72).

1.1. Modernidad en América Latina: Un continente en transformación

Afirmar que América Latina acusa cambios y transformaciones, no es nuevo. Desde finales del s. XX se venía pronosticando la llegada de un nuevo paradigma cultural, donde nos encontramos a las puertas de una nueva época. Este paradigma, estaría caracterizado por la emergencia, entre otros factores, de una nueva conciencia antropológica, una extendida sociedad de conocimiento, la aparición de la brecha generacional, así como por el surgimiento de temas, sensibilidades, actores y reivindicaciones.

Contrastar las condiciones en las que se encuentra América Latina en esta segunda década del siglo XXI permite ser críticos de la excesiva confianza de aquellos que veían que la articulación entre el nuevo paradigma cultural y la entrada al nuevo siglo,

significaría relaciones más humanas, y con alto grado de desarrollo técnico, científico y social. La realidad es que las condiciones sociales y humanas, en aspectos como la riqueza y distribución de la misma, apenas han cambiado o apenas han producido una leve mejoría en la vida de la mayoría de los habitantes de la región. Negar el cambio, por el contrario, tampoco es acertado, y menos cuando los hechos muestran un creciente cambio en muchos ámbitos de la vida personal, sociopolítica y cultural. Es cierto que el cambio es desigual, y a ritmos diferentes, pero es un hecho su naturaleza mutante, que se muestra en nuevas formas de organización, conciencias, sensibilidades y reivindicaciones.

¿Qué es lo que realmente ha cambiado en nuestro continente? Una adecuada comprensión de lo que sucede en América Latina debe considerar que hablar de cambio o transformación es aludir a dos ámbitos de la vida que se encuentran profundamente interconectados: el ámbito de la cotidianidad, en el sentido de prácticas y relaciones sociales, y el ámbito de la comprensión, en el sentido de interpretaciones y, por ende, de visiones de mundo.

1.2. Cambios en el ámbito de la cotidianidad

Hablar de cambios en el ámbito de la cotidianidad es aludir a las transformaciones que se dan en el plano sociopolítico y cultural. Pretender un análisis de todos los aspectos es inviable, pues es intentar abarcar la rica y compleja red de relaciones e interacciones que conforman parte de la vida cotidiana de todas las personas en la región. Sin embargo, estudios como los elaborados por el proyecto Latinobarómetro permiten identificar algunas tendencias. En el último informe del Latinobarómetro, 2013, se afirma:

> [se puede] confirmar que esa década le está trayendo a la región un nivel de prosperidad que no había visto antes. Si bien los países centroamericanos están en una situación muy distinta a los de Sudamérica, y podemos hablar de dos américas latinas, la región como tal está en un momento positivo de su historia. Ha dejado atrás los golpes militares que se mantienen como fantasmas y amenazas, pero que la población claramente desecha como alternativa válida. La democracia es el único sistema que se desea. La satisfacción de vida […] tiene que ver con el reconocimiento de esta situación inmejorable de la región como un todo (p. 43).

El análisis realizado por el equipo de Latinobarómetro valora positivamente los cambios acontecidos en nuestro continente, resaltando la tendencia de una mejoría generalizada, aunque no homogénea, con un nivel de prosperidad y mayor satisfacción de vida. Ahora bien, ¿con respecto a qué se compara el nivel de prosperidad? ¿Cuáles son los componentes considerados para estas conclusiones? El informe es cuidadoso al afirmar que los análisis contemporáneos no pueden realizarse considerando únicamente un indicador, como puede ser el de ingresos-egresos. Otros indicadores son importantes, tales como el mundo de percepciones y sentimientos, las actitudes, así como también las agendas consideradas por los distintos países. Es el conjunto de estos factores el que permite dibujar una mejoría en las condiciones de la región.

Esta mejoría general no debe anular las diferencias particulares, como tampoco ocultar la brecha entre pobres y ricos, resultado de una injusta distribución de la riqueza, lo que lleva a hablar de "dos américas latinas, la que disfruta de los beneficios del crecimiento y la que mira como disfrutan los otros". Si bien los estudios realizados permiten dilucidar un cambio positivo en la región, también es cierto que la dinámica cotidiana se transforma a ritmos desiguales y diferenciados, y con muchos temas que aún son el talón de Aquiles, como la precariedad, la pobreza, la desigualdad, la discriminación.

Lo anterior permite pensar una América Latina del siglo XXI inscrita en las dinámicas de internacionalización, globalización, urbanización y en nuevas formas de relación y conocimiento, mucho de ello determinado por el acceso y uso de las tecnologías de la información y la comunicación (TICs). En este sentido, el cambio notado es respecto a sociedades que hasta hace poco eran primordial y fundamentalmente agrarias y rurales. Esto no significa la inexistencia de amplios sectores profundamente agrarios, pero sí, que muchos de ellos viven en situación de transición entre las formas de producción y reproducción agraria, y la participación de formas nuevas de relación, de identidad y de valores.

Este fenómeno también se observa en la tensión existente en distintos grupos indígenas, para los cuales el dilema es entre la conservación de modos y formas de vida

tradicional, y la participación y aprovechamiento de los recursos y bienes “del capitalismo” occidental. Tensión que se extiende más allá de los bienes materiales, como puede ser el uso de las TIC, a bienes más preciados como la educación y la salud, es decir, los mismos derechos humanos. Esta tensión no ocurre necesariamente como “rechazo” o aceptación del “bien” sin más, sino en el acceso y uso que debe hacerse de los mismos desde la perspectiva de la autonomía y la autogestión.

Otro factor que ha adquirido importancia en la nueva configuración sociocultural es la brecha generacional. Al igual que otros factores, el aspecto generacional aparece en escena, propiciando configuraciones institucionales y sociales diversas. Se observa ampliamente en la participación política, pero también adquiere importancia respecto al mundo de valores y preferencias. Uno de los lugares donde se observa la importancia de este factor es en la recomposición del mapa religioso. La brecha entre jóvenes y adultos marca tendencias importantes respecto al desarrollo de las religiones.

Parte fundamental del universo sociocultural de América Latina actual, es la emergencia de lo plural y diverso. Aun cuando hay elementos que hacen pensar en la unidad cultural de la región a partir del dominio del español como lengua común, y del catolicismo como religión dominante, la región se descubre cada vez más como un mosaico de culturas, valores, búsquedas y reivindicaciones. Este mosaico “pluri-verso” rompe la pretendida unidad homogénea con la que se pensaba América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Con todo ello, tenemos rasgos que permiten perfilar la cotidianidad de América Latina que se construye en diversidad de caminos y búsquedas. Cotidianidad que evidencia un universo en tensión, y con muchas paradojas, entre lo diverso y plural.

1.3. Cambios en la estructura de sentido religioso

La primera investigación sociológica que examinó integralmente el fenómeno religioso en Costa Rica (Fuentes Belgrave, 2015), concluye que:

> Los resultados de la investigación no revelan necesariamente una pérdida de creencias religiosas, sino una reelaboración personal, un *bricolaje*, o incluso indiferencia ante algunas creencias, más muy poca ante los principios doctrinales, que principalmente entre los estratos o afiliaciones practicantes (católicos y evangélicos) se conservan sin mayor cuestionamiento. (Fuentes Belgrave, 2015, p. 379).

La conclusión a la que llega el estudio realizado por la autora citada, aporta datos para Costa Rica sobre las tendencias analizadas para la región latinoamericana (Bastian, 2012). Para Bastian, desde mediados del siglo XX, América Latina viene experimentando una transformación religiosa sin precedentes, con el surgimiento de lo que denomina "nebulosa de heterodoxia" (p. 6). El autor señala que durante las décadas de 1960 y 1970, en América Latina se realizaba una lectura desde el paradigma de la secularización, que anunciaba algo más que la crisis de la institucionalidad católica. Sin embargo:

> Esta explicación se vio modificada recientemente por la irrupción de nuevos movimientos religiosos en el contexto europeo secularizado. Se planteó la cuestión de saber si los nuevos movimientos religiosos eran fruto de la crisis de la modernidad y expresión de una nueva conciencia religiosa dentro de la propia modernidad, o sea consecuencia de esta misma modernidad. La modernidad estaría produciendo sus propias formas religiosas, sin que hubiera cambio estructural del papel de la religión, pero con un proceso de recomposición de lo religioso. (Bastian, 2012, p. 8)

Lo que se impone, desde los estudios empíricos, es que América Latina no escapa a los procesos de pluralización moderna. Es cierto que se trata de una "modernidad latinoamericana", la cual puede ser entendida como "periférica" (Bastian, 2012), pues en ella se relacionan características heredadas de la historia colonial, con otras asociadas al poder simbólico y político con el que cuentan algunos grupos religiosos. En el caso costarricense, este contexto se particulariza en aquello señalado por Fuentes Belgrave:

> El carácter confesional del Estado costarricense aunado a la colaboración visible entre autoridades políticas y religiosas (católicas y evangélicas) pondría en duda el alcance

> institucional de la laicidad política y de la laicidad jurídica dentro del proceso de secularización. (Fuentes Belgrave, 2015, p. 14).

Aun en la perspectiva de un cristianismo evangélico o protestante que se impone políticamente en América Latina (Bastian, 2007; Pérez, 2017), es importante tener presente el alcance religioso del mismo. Al respecto, Pérez (2017) señala una diferencia importante entre el "protestantismo" europeo del siglo XVI y el actual, en América Latina:

> Existe una diferencia radical entre el 'primer' Cisma de Occidente y este nuevo, y es que hace cinco siglos primaba el *cuius regio, eius religio* ('de quien [es] la región, de él [es] la religión', es decir, 'a tal rey, tal religión'), mientras que ahora cada persona es el propio rey de su vida, de sus opciones y de su elección religiosa. (Pérez, 2017, p. 33).

En el entramado religioso latinoamericano, como lo ha señalado Fuentes Belgrave para el caso costarricense, posiblemente encontramos un "pluralismo religioso limitado" (Fuentes Belgrave, 2015). Sin embargo, lo característico tanto del dominio evangélico-protestante, como del pluralismo limitado, es su carácter moderno, en los términos que hemos venido desarrollando. Incluso, si tenemos en cuenta las trayectorias de identificación propuestas por Hervieu-Léger (2004), se puede considerar, como hipótesis, la existencia de procesos de identificación moderna en amplios sectores católicos y evangélicos de tradiciones históricas (especialmente en el segmento no practicante, pero que se identifica con tales sectores).

Los procesos de identificación han sido formulados por la mencionada socióloga francesa en los siguientes términos: "Los procesos de identificación en nuestras sociedades modernas pasan por la libre combinación de cuatro dimensiones típicas de la identificación, que la regulación institucional ya no articula, o lo hace cada vez menos" (Hervieu-Léger, 2004, p. 74). Las cuatro dimensiones de identificación son: la comunitaria, la ética, la cultural y la emocional.

El aporte analítico señalado permite complementar la lectura histórica y sociopolítica que realiza Pérez (2017) respecto a la incursión político-partidaria de sectores

evangélicos en política, como también de políticos que se vinculan con trayectorias religiosas, en el escenario Latinoamericano.

En el caso evangélico, la participación política "tiene que ver con su nueva visión teológica respecto a la relación 'Iglesia-mundo', y sus consecuencias éticas en las actitudes y conductas sociales" (Pérez, 2017, p. 190). Dicha constatación remite nuevamente a la lectura de Berger y Luckmann (1997), de que en el pluralismo moderno (aun cuando sea limitado), la cotidianidad se vive con altos niveles de incertidumbre, crisis de sentido latente, que provoca reacciones tanto de tipo fundamentalista, como también relativistas.

1.4. Lo interreligioso y lo interconviccional como agenda de encuentro y diálogo

El reconocimiento del pluralismo religioso moderno, y de una secularización entendida como el reacomodo de las creencias, se relaciona con los esfuerzos éticos globales por asegurar el respeto a la Declaración de los Derechos Humanos. Como señala Torradeflot:

> En el ámbito de las Naciones Unidas el "derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión" favorece una lectura muy inclusiva que recomienda una interpretación amplia del término religión. Así pues, quedarían fuera del ámbito de la creencia y de la religión sólo quienes explícita y legítimamente prefieran mantenerse al margen. Si bien su derecho a la libertad de pensamiento y conciencia siga legitimando el valor fundamental de sus convicciones. (2012, p. 30)

En este contexto, y sin duda que vinculada con preocupaciones como la transmisión del linaje creyente, y la existencia de sociedades "laicizadas" (Hervieu-Léger, 2004), se vienen promoviendo iniciativas, tanto desde sectores sociales y políticos locales, como también de las Naciones Unidas, por promover el reconocimiento de la pluralidad, el encuentro y el diálogo entre distintas tradiciones y convicciones.

En este marco, la categoría "interreligioso" alude tanto a esfuerzos por reflexionar académicamente o desde disciplinas como las filosóficas y sociales sobre los

requerimientos y exigencias culturales, epistémicas y morales, de reconocimientos y articulación entre lo religioso y lo cultural, desde principios tales como respeto por la diversidad y el diálogo. También se refiere a los movimientos sociales, políticos y redes internacionales que vienen impulsando agendas de diálogo a partir de principios y acuerdos alcanzados en distintas iniciativas interreligiosas modernas, así como a iniciativas de profundización o intercambio espiritual. Como señala Torradeflot:

> El término "interconviccional" aparece, de momento, como el menos inapropiado. No entra a discutir si las convicciones son o no creencias, o si pueden considerarse incluidas en el concepto de religión, sino que simplemente pretende describir una realidad en la que religiosos de distintas tradiciones y personas no religiosas dialogan y procuran edificar puentes de comprensión y colaboración mutuas. (2012, p. 30)

Desde esta perspectiva, expresa el catalán, "lo conviccional" e "interconviccional", son neologismos de conveniencia:

> El término se utiliza para incluir las convicciones no religiosas, tales como el humanismo secular, al que en ocasiones se denomina laico y agrupa a personas agnósticas, ateas, seekers ("buscadores") e indiferentes. Puede incluir al humanismo secular de cultura anglosajona, la laicidad y el librepensamiento de raíces francesas, órdenes y sociedades iniciáticas, e incluso a los movimientos de la nueva espiritualidad. Se trata de un movimiento de espiritualidad secular transversal. Estas personas son consideradas por muchos como no creyentes o no religiosas. (Torradeflot, 2012, p. 29).

El uso de las categorías "interreligioso e interconviccional" tiene, por ahora, importantes alcances en el plano de la convivencia socio-política, ¿qué sucede, sin embargo, cuando las diferencias se dan en el seno de la convivencia familiar? ¿Qué repercusiones tiene el pluralismo religioso moderno, incluso el periférico latinoamericano, respecto a la convivencia, las negociaciones sobre las trayectorias de transmisión, y el linaje religioso heredado?

2. Estructuras del creer e identidades múltiples en la modernidad plural

Como se comentó en la sección anterior, en la modernidad plural se introducen múltiples y nuevas formas de vivir en sociedad, incluida la forma en que se vive cotidianamente la religión. La socióloga Danièle Hervieu-Léger (2005: 43) plantea en este sentido, que es en la modernidad "en donde la religión cambió totalmente su forma y manera de existir en sociedad. La revolución de la coyuntura histórica modificó profundamente la situación de la religión en muchas sociedades".

En la modernidad plural conviven elementos heterogéneos, por ello, parafraseando a Hervieu-Léger (2005), es posible afirmar que las creencias y la participación religiosa se convierten en "asignaturas optativas", que restan como asuntos privados que dependen del impulso y la conciencia individual, sin que los individuos sufran de la imposición de ninguna institución religiosa, a diferencia de épocas anteriores en las que la religión era un elemento que daba sentido a esferas de la vida tan importantes como la educación o la política.

Fuentes Belgrave (2015) sostiene que incluso el escenario religioso costarricense comienza a insertarse en este nuevo paradigma de cambios globales, ubicado en un contexto latinoamericano con unas coordenadas históricas donde se entrelazan condiciones de existencia de carácter pre-moderno, moderno y post-moderno. Esta situación resulta en una pluralidad que incide en los estilos de vida, en las formas de vivir la religión y de la religión misma.

En línea con la anterior, una pregunta más concreta sale a la luz ¿Qué fue aquello propio de la religión que específicamente cambió? A esta interrogante, Hervieu-Léger (2004) y Gutiérrez (2007) comentan que fundamentalmente fueron dos elementos: las estructuras del creer y la forma en que las personas se identifican con la religión; ambos supuestos pertenecientes a los creyentes (no a las instituciones religiosas), quienes son los que verdaderamente le dan sentido a la religión; si estos, por factores que iremos definiendo en este trabajo, deciden vivir la religión de otras formas, la instituciones irremediablemente deberán hacer algún viraje para ajustarse a las nuevas exigencias.

En relación con las estructuras del creer, Hervieu-Léger (2004) menciona que estas son el conjunto de convicciones individuales que en determinado momento se convierten en colectivas y que encuentran su razón de ser en el hecho de que le dan sentido y coherencia a las experiencias subjetivas de quienes las mantienen. Al mutar las estructuras del creer, surgieron nuevas identidades múltiples que reorganizaron los contenidos socio-simbólicos de los creyentes.

En cuanto a las identidades múltiples, Gutiérrez (2007) menciona que estas tienen determinantes en el marco psicológico y subjetivo de las personas, construidas a partir de la experiencia singular y estratégica en donde no se puede perder de vista que el individuo está inserto en las instituciones o grupos de pertenencia que canalizan su accionar y le brindan esas nuevas justificaciones simbólicas.

Si relacionamos las identidades múltiples con las estructuras del creer, comprendemos que estas últimas han empezado a diseminarse; se ajustan cada vez menos a las instituciones o a los modelos establecidos. En este sentido, Hervieu-Léger (2004) señala que los individuos construyen su propia identidad socio religiosa a partir de los diversos recursos simbólicos puestos a su disposición, y/o a los cuales pueden tener acceso en función de las diferentes experiencias en las que están implicados: prácticas cotidianas, pertenencias vividas, formas de concebir el mundo y de inscribirse activamente en las diferentes esferas de acción que lo constituyen.

2.1. Identidades religiosas

Esta conceptualización da origen a tres identidades religiosas que son demarcadas por Hervieu-Léger (2004) y que nos ayudan a comprender desde un marco general la identificación religiosa en la modernidad plural. La primera forma de identificación es el fiel observante, quien conforma su vida al ritmo de las obligaciones fijadas por la institución religiosa; es decir que su forma de identificación religiosa se encuentra ligada a una estructura sólida, que no sufre variaciones debido al ligamen con la institución religiosa.

Un concepto que alimenta a la figura del fiel observante es la tradición. Hervieu-Léger (2005) citando a Balandier (1971) sostiene que esta: expresa la relación con el pasado y su coacción, impone una conformidad que resulta de un código de sentido y, por tanto, de valores que rigen las conductas individuales y colectivas transmitidas de generación en generación. Es una herencia que define y mantiene un orden.

La segunda forma es el peregrino, quien aparece en efecto, en la historia religiosa mucho antes que el practicante regular, ya que esta caracteriza a un practicante voluntario, autónomo, modulable, individual y móvil. A esta forma del peregrino se añade el concepto de plasticidad formulado también por Hervieu-Léger (2005), queriendo rescatar con este la maleabilidad con que las personas logran ajustarse a una creencia u otra dependiendo de las circunstancias a lo largo de su recorrido como creyente.

Finalmente, aparece la figura del convertido. Como menciona Hervieu-Léger (2004), esta figura sin duda es la que ofrece una mejor perspectiva para identificar los procesos de la formación de las identidades religiosas en la actualidad: pasar de una religión a otra, el gran alto nivel de movilidad y pluralidad, caracteriza a la figura del convertido quien pasa de un grupo a otro sin mayor dificultad.

2.2. Emancipación religiosa o vinculación con una religión institucionalizada

El contexto religioso en Occidente ha experimentado importantes cambios durante las últimas décadas, siendo así que, en América Latina, y según estudios como el del Pew Research (2014), se han presentado una serie de transformaciones importantes a nivel de la composición religiosa de las poblaciones, donde un 69% de la población se declara católica, mientras que un 19% se declara protestante, habiendo un 8% que no se considera religioso ni vinculado a las religiones institucionalizadas, destacando un amplio espectro de corrientes religiosas, espirituales, ateos, agnósticos, entre otros. Algunos como Duch (2012) plantean que dichas transformaciones se originaron en Occidente a partir del surgimiento de la Modernidad en los siglos XV y XVI, profundizándose en los ambientes burgueses hacia los siglos XIX y XX con los procesos de secularización, los cuales en principio, supusieron

un retroceso de lo religioso en el ámbito público (Pérez, 2007; Blancarte, 2012), sin que esto significara su desaparición de las sociedades occidentales, sino más bien una reconfiguración en la manera de ser entendido, asumido y vivido. Pérez (2007) por ejemplo, siguiendo la premisa del escritor Carlos Fuentes, plantea la existencia de una tensión histórica en las sociedades latinoamericanas entre el *país legal* y el *país real*, es decir mientras que el modelo político de los Estados latinoamericanos es la importación de los modelos europeos secularizados, donde lo religioso es ubicado en el ámbito privado, las sociedades latinoamericanas mantienen todavía una importante religiosidad que tiene incidencia a nivel público; religiosidad que es determinada por una visión providencialista del mundo.

Para Duch (2012), con los procesos de secularización emerge un sujeto religioso individualista, intimista, que no se vincula con las religiones institucionalizadas y su discurso, sino que asume y vive de manera personal sus creencias religiosas o sus convicciones. Este sujeto estaría en contraposición a un sujeto colectivo que todavía se mantiene en tradiciones religiosas como el cristianismo, específicamente en la Iglesia Católica y en las Iglesias ortodoxas. Dichas transformaciones en la forma de entender y vivir lo religioso han provocado un resurgimiento de lo religioso, pero con la particularidad de que un creciente sector en las sociedades occidentales manifiesta un distanciamiento y desvinculación de las religiones institucionalizadas, a la vez que busca una resignificación desde lo personal, tesis que también es sostenida por Hervieu-Léger (2005):

> En la situación de "alta modernidad", los individuos intentan recuperar por sí mismos el hilo del sentido y lo hacen a través de un retorno reflexivo a las múltiples experiencias que les han llevado a vivir en una especie de presente continuo. Esta disparidad de modalidades de las que el individuo se vale está en el origen de la explosión de lo religioso. (p. 272)

En este sentido y desde América Latina surge una situación en la cual el catolicismo, otrora sustrato histórico, religioso, cultural y simbólico (Legorreta, 2013), se ha ido convirtiendo en un fenómeno cultural, el cual históricamente ha permeado todos los

estratos de las sociedades latinoamericanas: la política, la educación, la familia, la moral, la sexualidad, las relaciones interpersonales, entre otros. Sin embargo, dados los procesos de secularización que se vinieron a instalar en la región a partir del siglo XIX, el catolicismo ha ido retrocediendo paulatinamente en el ámbito público y político en cuanto institución aglutinadora de los distintos sectores sociales (Núñez y Núñez, 2012), pero conservando todavía su impronta en lo social, cultural, moral, lingüístico y simbólico.

Lo anterior, sumado al creciente pluralismo religioso y cultural impulsado sobre todo por la globalización, viene a configurar un panorama donde las personas, a la vez que personalizan lo religioso según sus propias inclinaciones e inclusive se abren a otras corrientes religiosas, siguen siendo culturalmente católicas, dado que según el Pew Research (2014), hasta un 84% de los latinoamericanos fueron bautizados y probablemente educados como católicos. Así, el fenómeno del catolicismo cultural en América Latina responde a las recientes transformaciones de lo religioso en Occidente a partir de los procesos de secularización y globalización (Quesada, 2016), donde las personas han crecido en una sociedad y cultura históricamente constituidas bajo la influencia de la cosmovisión católica, pero que posteriormente pueden haber migrado a otras iglesias cristianas, otras religiones, o bien desvincularse de cualquier forma de religión institucional, manteniendo sus propias creencias o convicciones. Para mayor claridad terminológica, se trata de un catolicismo cultural dada la fuerte herencia histórica y colonial ibérica en la región, de matriz católica, lo cual la diferenciaría de Norteamérica y Europa del Norte, donde el protestantismo ha sido en sus distintas vertientes, la institución religiosa que aglutinó a los distintos sectores sociales.

3. La familia: modelo para desarmar

Los enfoques tradicionales con respecto a la familia (Carreño, 2010) tienden a naturalizar esta unidad como una "sociedad" (sociedad natural) que permite el ejercicio de derechos fundamentales, a la cual se traslada el proceso de formación en valores. Dichos enfoques tradicionales no sólo se desarman con la modernidad, sino que desconocen las

dinámicas de negociación que se dan al interior de las relaciones familiares, y con ello, el ejercicio de aprendizajes para la convivencia. En dicho proceso, las opciones religiosas y las convicciones propias de las sociedades contemporáneas, juegan un papel fundamental. Esto conlleva la necesidad de redefinir la perspectiva de abordaje de la familia, y analizarla desde sus perspectivas sociológicas actuales, y por lo tanto, dinámicas, cambiantes, acordes a los distintos contextos.

Si bien la familia constituye una institución social, cuyo fin es la reproducción según los análisis más restringidos, al ser un grupo primario que integra la incorporación de normas, roles y valores, también se comprende como un grupo de referencia normativo (Asch, S.E., 1952). La perspectiva social y de convivencia desde la que se enfoca hoy la familia, permite considerarla como un tipo de grupo en el que se establecen relaciones interpersonales primarias, y que en los contextos sociales y culturales contemporáneos, se ve impulsado a reconstruirse constantemente.

Para su comprensión, es necesario detallar algunas de las principales definiciones sociológicas que han orientado a lo largo del tiempo el análisis de la familia y su estudio.

3.1. Nociones "familiares"

Desde la perspectiva sociológica clásica, Engels (trad. en 1986) establece la familia monogámica como el primer tipo de familia mediada por condiciones económicas y políticas que responde a la división de clases instaurada por la propiedad privada, la herencia y el sistema patriarcal, elementos legitimados por la religión y la moral, en los cuales se sustenta esta unidad familiar. Este pensamiento configura una corriente crítica al capitalismo desarrollada posteriormente en su devenir histórico por Max Horkheimer y Max Weber.

Por otra parte, la teoría funcionalista expuesta por Parsons (1966) comprende la familia nuclear burguesa, propia de la sociedad industrial, cuyo modelo es el estadounidense, como una *comunidad* con roles diferenciados por sexo, sostén del sistema

patriarcal heteronormativo, con un sistema de parentesco abierto, eminentemente conyugal, por ende de carácter procreativo, y multilineal.

Esta concepción es compatible con la visión estructuralista de Lévi-Strauss (1949), quien en su análisis desde la antropología cultural del sistema de parentesco, extiende la figura de la familia monogámica a sociedades complejas y simples, las cuales ilustran la ley básica de la prohibición del incesto, la naturaleza inconsciente de los sistemas de parentesco y la división sexual del trabajo, puntualizando el origen de la familia en el matrimonio, lo cual incluye a sus descendientes, así como derechos y obligaciones específicos para cada miembro de la familia.

Posteriormente, Foucault (1982) pone en entredicho la convergencia entre Parsons y Lévi-Strauss, poniendo en relieve que la familia no genera un liderazgo compartido entre sus miembros, -puente conceptual entre la sociología comprensiva del primer autor y los sistemas de parentesco del segundo-, sino una emancipación de la autoridad paterna y un conflicto intergeneracional, como producto de su fracaso formativo, asimismo, dentro de esta perspectiva, la familia procura el control estatal sobre la sexualidad, y posteriormente se muestra que también la familia determina la creación de una identidad de género binaria y dicotómica, tal como se conceptualiza actualmente, partiendo del pensamiento post-estructuralista.

En un corte socio-histórico del mundo familiar, Roudinesco (2003) distingue en primera instancia; la familia tradicional, la cual asegura el patrimonio y se somete de forma directa a la autoridad patriarcal, en segundo lugar se encuentra la familia moderna, que entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XX aparece como fundada en el amor romántico y con una autoridad compartida entre el Estado y los progenitores, y finalmente, la llamada familia contemporánea, más bien característica de la segunda mitad del siglo XX, la cual por un período cuya extensión es relativa y relativizable, une a dos individuos en busca de relaciones íntimas, con una autoridad difícilmente atribuible al Estado o a los progenitores, lo cual se corresponde con el creciente número de separaciones y recomposiciones conyugales.

Para Giddens (1995), la revolución sexual del siglo XX, las reivindicaciones del movimiento feminista, el control de la natalidad y las técnicas de reproducción asistida en

Occidente, subvierten el orden de los valores en cuanto a la concepción de la familia, introduciendo un nuevo código amoroso, centrado en la transformación de la intimidad dentro de la relación de pareja, lo que a su vez sitúa a mujeres y hombres en un plano de igualdad que habría arrasado con los procesos de diferenciación funcional del género y del parentesco, propuestos y analizados por Parsons y Lévi-Strauss.

Según Giddens, esto conlleva la democratización de la familia, aunque es necesario resaltar que el autor parte de una visión que se concentra en familias socialmente integradas, presumiblemente de clases medias y altas, una tesis, que como señala Cordero (2001), evade las condiciones de vida de las familias consideradas "disfuncionales", de las personas que sufren de violencia en el seno de la familia, particularmente mujeres y niñez en situación de pobreza, así como invisibiliza las jefaturas familiares de las mujeres en el contexto socio-cultural latinoamericano, cuya complejidad y diversidad en torno a las relaciones familiares han sido estudiadas por González de la Rocha (1988) y por Fauné (1995). En este sentido, Cordero (2001) aporta conceptualmente lo que denomina "los nuevos arreglos familiares" en la región, cuya lógica subyacente apunta más a la sobrevivencia económica, que a la democratización de la familia.

No obstante, Montaño (2007) reconoce que, desde la perspectiva feminista en el análisis sociológico, se ha buscado superar la disociación simbólica entre las esferas pública y privada, planteando su articulación para incorporar en la familia los principios de la democracia y de la ley, así como del análisis de las relaciones de poder, por ejemplo, a través de la penalización de la violencia contra las mujeres en el ámbito doméstico.

Del desarrollo de la sociología de la familia, es posible convenir con Lahire (2002) en que la familia se constituye aún como un:

> Universo relativamente autónomo, que posee su propia lógica de funcionamiento, la familia es una configuración de relaciones de interdependencia entre seres que nunca son totalmente intercambiables (a diferencia de una empresa, por ejemplo, que puede conservar sus puestos, pero también puede modificar regularmente el estado de su personal) y que es relativamente estable en el tiempo. A diferencia del campo -incluso si los adultos de este universo pertenecen a campos- la familia es, las más de las veces, el marco en el cual se nace y se descubre el orden social, el marco que imprime su influencia en el individuo, una gran fuerza socializadora porque no especializa su "influencia". (p. 17)

En términos históricos, como indica Jelin (2007), los cambios y tendencias en los comportamientos matrimoniales y reproductivos han sido parte de los procesos de urbanización, modernización y secularización. A lo largo del siglo XX, la región latinoamericana experimentó transformaciones estructurales que afectaron la organización social y los patrones familiares. Especialmente en la segunda mitad del siglo, la urbanización acelerada, el aumento de la tasa de participación femenina en la fuerza de trabajo, las migraciones, la discriminación étnica y el incremento en los niveles de educación de las mujeres, son algunas de estas transformaciones substanciales.

No obstante, hay un asidero común en este grupo, pues pese a las mutaciones sufridas en todos los campos, comprendiendo en la línea de Bourdieu (1993) al *cuerpo familiar* como un espacio –si bien, no como un campo-, donde también se establecen relaciones de fuerza que permiten aumentar distintos tipos de capital simbólico y económico mediante la aplicación de diversas estrategias, por parte de agentes dominantes y dominados, la familia conserva una particularidad de interés para su estudio, como lo señalaba Durkheim (1991):

> Los miembros de la familia tienen en común la totalidad de su existencia, los miembros de la corporación las solas preocupaciones profesionales. La familia es una especie de sociedad completa cuya acción se extiende tanto sobre nuestra actividad económica como sobre nuestra actividad religiosa, política, científica, etc. Todo lo que hacemos con algo de importancia incluso fuera de la casa, produce un eco en ella y provoca las reacciones adecuadas. La esfera de influencia de la corporación es, en ese sentido, más limitada. (pp. 289-290)

El sentido del presente estudio, busca explorar esa ruta, al interesarse por la construcción de la sociedad familiar; de ese mundo común y complejo para al menos dos personas que comparten una lógica simbólica mutua, en vínculo directo con las prácticas y percepciones depositadas en su *habitus*, que desde la perspectiva de Lahire (2002), al problematizar la noción de Bourdieu (1993), permitiría diferenciar entre las disposiciones familiares para actuar y aquellas disposiciones para creer, en relación con una religión, o bien, con una convicción determinada.

3.2. Factores estructurales de cambio familiar y su abordaje contemporáneo

La reducción de las familias, la inserción laboral de las mujeres en el campo profesional, los avances en la reproducción asistida, así como “la ruptura del binomio: matrimonio-procreación” y la socialización secundaria prioritaria a través de medios de comunicación y nuevas tecnologías, en un universo compuesto por una mayor diversidad de tipos de familia, son factores identificados por Garzón (2014) como elementos explicativos de las transformaciones familiares desde la perspectiva estructural. A su vez, esta autora plantea una serie de modelos de familias propias del siglo XXI; la familia nuclear, la familia extensa, monoparental, reconstruida o ensamblada, homoparental, familia o pareja de hecho y unidad afectiva. Esta clasificación permite, tal como lo expone Grosman (1994), referirse al plural "familias" en lugar de una sola forma familiar conceptualizada como normal, o a otras como patológicas, para incorporar tanto los modelos mencionados como otras posibles configuraciones.

Garzón (2014) al igual que Giddens (1995), hace hincapié en la relevancia de la individualización y privatización de la familia, abocada a funciones afectivas, donde la construcción de personalidades cuyo fin es la autorrealización de los miembros de la familia, se impone sobre el tradicionalismo de épocas anteriores. Estas tesis, en efecto, reflejan la evolución de los modelos familiares europeos, no obstante, en América Latina la discusión debe involucrar la noción de familia desde la polisemia geo-cultural y vivencial de la región, donde coexisten esquemas sociales de pre-modernidad, modernidad y ultra-modernidad incluso en un mismo municipio.

Para Ariza y De Oliveira (2003), en Latinoamérica aún existe una prevalencia de la unión marital –con matrimonio religioso en descenso y unión civil en ascenso-, seguida de la unión libre, la prolongación del período de residencia con los padres, el aumento de embarazos no deseados, de divorcios, separaciones y nuevas uniones, entre los principales aspectos observados, que permiten distinguir algunos patrones familiares para la región. Las autoras indican que los hogares nucleares son predominantes, mientras que las familias

extensas y compuestas todavía tienen peso, los arreglos familiares no residenciales, como ya lo han estudiado otras autoras citadas, especialmente las familias con jefatura femenina, lo cual obedece a factores multivariados, tales como procesos de disolución familiar, maternidades adolescentes e incremento en niveles de violencia contra las mujeres y de mujeres en situación de pobreza, así como por otra parte, debido al aumento de la escolaridad femenina y de una mayor independencia económica de algunas mujeres, donde parece determinante la condición de clase.

Si bien, la discusión sobre las transformaciones familiares, aún si debe contextualizarse, no puede sustraerse de las orientaciones que continúan siendo relevantes en materia de sociología de la familia, de las cuales da cuenta Déchaux (1995), al preguntarse si la sociología de la familia debe tener por objeto el grupo conyugal o la parentela y si las mutaciones familiares contemporáneas se podrían resumir en un proceso mayor de desinstitucionalización.

Al cariz de los análisis actuales, es posible determinar que en el eje de análisis clásico se ubicó dentro de las sociedades industriales a la familia con énfasis conyugal, y en las denominadas sociedades "simples", a la familia ampliada, cuyo punto central de estudio se basaba en el parentesco. El eje de análisis contemporáneo se concentra en las mutaciones familiares, donde priva el descenso de la unión conyugal y la interrogante es si la desinstitucionalización es radical o moderada.

Según la interpretación de Déchaux (1995) el énfasis en lo conyugal desde una versión más desinstitucionalizada pone en relieve la confianza en la orientación de las costumbres modernas, especialmente en el valor otorgado a la libertad. Este es el caso del análisis de Singly (1993), donde prima la lógica conyugal y su psicologización, a partir de la construcción de la familia contemporánea como una entidad cada vez más dependiente del Estado y más autónoma en relación con el parentesco, al tiempo que mujeres y hombres desarrollan mayor independencia frente a su familia. Para Singly (1993) se manifiestan así, como principales características de las familias modernas; la primacía del afecto, la autonomización de cada actor familiar, particularmente en el caso de hijas e hijos en relación con su progenitura, el aumento del capital escolar de los miembros de la familia,

así como el repliegue familiar en el espacio de la vivienda y el ocultamiento de la dependencia de los progenitores ante su descendencia.

Ahora bien, para Déchaux (1995) el énfasis en lo conyugal también es posible abordarlo desde una versión menos desinstitucionalizada que enfatiza la coexistencia de la institución familiar transformada y el resurgimiento de papeles tradicionales para cada miembro, a través de normas interiorizadas, tal como lo desarrolla Kaufmann (1992; 1993), concentrándose posteriormente en la pareja. De esta forma, Kauffmann (1993), expone la materialización de un ciclo conyugal, caracterizado por la búsqueda de la estabilización conyugal, donde se manifiestan tres etapas, la primera, relativa a los descubrimientos emocionales de cada cónyuge sobre la otra persona, la segunda, identificada por la sensación de ambigüedad en ligamen directo con la cohabitación, y la tercera, representada por la percepción de "confort" producto de la rutinización de la pareja. La búsqueda de la estabilización conyugal se produce mediante "injoctiones", o prácticas repetidas e interiorizadas por cada cónyuge, donde no se expresa la desregulación, sino más bien la normalización a través de la interpretación de papeles conyugales pre-construidos, lo cual suscita problemas para la condición de igualdad de las mujeres, quienes tienden a asumir roles de sexo/género, más tradicionales (limpieza, cocina, etc.), pese a su desacuerdo discursivo con tal asignación.

Desde otra perspectiva, donde más bien predomina el parentesco apostando a una desinstitucionalización mayor, se encuentra una crítica profunda a la modernidad, donde la familia se traslada del lazo formado por la afiliación biológica, al parentesco electivo, una tesis formulada por Théry y Meulders-Klein (1993). Estas autoras encaran la desinstitucionalización familiar a partir de la recomposición de los lazos familiares signados por el “démariage” o el desmatrimonio, donde predomina el modelo de divorcio pacífico y constructivo; pues solamente se manifiesta la separación de la pareja conyugal, porque la denominada "pareja paternal" o progenitora, se mantiene en el tiempo, en el interés mayor del hijo o la hija. Se impone así un tipo de divorcio exitoso que fragiliza a las personas más débiles, provocando una brecha entre lo vivido y este tipo de modelo, pues en el sentido jurídico el divorcio pierde su sentido social y cultural produciendo una confusión de orden simbólico, al imponer un sentido ideológico: el ideal de deber ser.

En las familias recompuestas la desunión perjudica de esta forma a los actores más desprovistos de economía y relaciones, y a su vez, produce una refundación simbólica del parentesco, que se transfiere así de la alianza, mediante una ruptura exitosa, a la afiliación, cuyo carácter se vuelve indisoluble, de esta forma, el desmatrimonio anunciaría el regreso del familiarismo biológico.

No obstante, el parentesco también ha sido estudiado desde una versión menos desinstitucionalizada, como afirma Déchaux (1995), a través del análisis de las transmisiones y continuidades familiares bajo formas cambiantes donde se puede reintegrar lo conyugal, característico del trabajo de Segalen (1993), quien desde la década de 1970 con su investigación pionera retomada actualmente, ha analizado las formas del parentesco, a partir de la integración de la óptica histórica y etnológica a la sociología de la familia, para prevenir los sesgos universalizantes de la academia. En este sentido, Segalen (1993) se ha interesado en mostrar la plasticidad de la institución familiar en diferentes épocas y contextos, así como ha interrogado la supuesta transculturalidad de la noción de familia. En su análisis reciente ha cuestionado si lo que priva en la relación de parentesco es el compromiso moral o la afiliación, así como ha abordado las relaciones intergeneracionales y los modelos de transmisión, el espacio familiar como un lugar de intersección entre lo privado y lo público, y la relativización del repliegue sobre lo privado, en una crítica hacia Singly (1993), así como ha evidenciado el despliegue del Derecho, o de la juridización de las familias en el enfoque contemporáneo.

Es probable que la relativización de los cambios estructurales, como posición propia de las apuestas de estudio sociológico de la familia, que conciben a ésta última desde una versión moderadamente desinstitucionalizada, como las de Singly y Segalen, sean más acordes para la exploración del universo de las familias plurales en Costa Rica, en razón de su interconviccionalidad o de su interreligiosidad.

Tal como lo expresan Gros, Mathieu y Nizard (2011), todas las transformaciones que atañen a las instituciones religiosas y las familiares, signadas por la desinstitucionalización, la pluralización y la individualización promueven nuevas formas de compromiso, tanto relativo a la creencia como vinculado a la formación familiar, lo cual

está indisolublemente ligado a las mutaciones en las normas familiares, cuyo eje más relevante se articula alrededor del género y la sexualidad.

3.3. Transformaciones en los roles de sexo/género

Desde la perspectiva del género, Rubin (1986) ofrece desde la década de los años setenta, un abordaje interpretativo a los aportes de Claude Lévi-Strauss y Sigmund Freud, para empezar un ejercicio analítico sobre el sistema de relaciones que oprime a las mujeres y provoca su domesticación. A diferencia de Marx y su teoría de la vida social, Lévi-Strauss y Freud hacen un reconocimiento de la importancia de la sexualidad en la sociedad, y resaltan que las mujeres viven la experiencia social de forma diferente a la de los hombres.

Rubin (1986) relaciona las teorías de Lévi-Strauss sobre los sistemas de parentesco como organizadores de la sexualidad humana, con el psicoanálisis de Freud, específicamente en cuanto a la descripción de los mecanismos por los cuales la sexualidad es transmitida, aprendida e incorporada en la primera fase de la niñez. En este ejercicio analítico, la autora busca construir una teoría de la opresión hacia las mujeres. De esta forma, apunta que el sistema de parentesco de Lévi-Strauss es la conceptualización de la sexualidad biológica social, y el psicoanálisis freudiano describe la transformación de la sexualidad biológica en los individuos en el proceso de transmisión y asimilación cultural.

Las construcciones sociales relacionadas con el género son de carácter obligatorio, motivadas por la predominancia de la masculinidad. Cuando hay una posición de poder y dominio, la obligatoriedad se hace regla y costumbre. Como parte de la domesticación, la mujer se convence a sí misma que su papel, su función y finalmente, su forma de vivir, es la subordinación. El sistema sexo/género, Rubin (1986) lo presenta como:

> El conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas (…) el sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. (p. 97)

El sistema sexo/género se puede entender como un modo de producción en el campo del sistema sexual, lo cual significa mucho más que relaciones de procreación o reproducción en su sentido biológico, pues para Rubin (1986), Engels muestra el método para describir la organización social de la sexualidad, al examinar los sistemas de parentesco, considerados por Rubin como formas empíricas del sistema sexo/género.

En cuanto a Levi-Strauss, Rubin recupera la idea del matrimonio como una forma básica del intercambio de regalos, en el que las mujeres representan el más valioso de ellos, pues es en ese intercambio es donde se ubica la opresión de las mujeres en sistemas sociales antes que en la biología. Hacer regalos representa la creación de un vínculo de confianza y de compromiso. El intercambio de mujeres, permite entender asimismo, el tabú del incesto como una forma de promover las uniones entre grupos familiares diferentes para acrecentar los bienes materiales, instaurar estabilidad social y contribuir al ejercicio de poder o búsqueda de prestigio de algún grupo, pero en términos generales se constituye una estructura de parentesco a costa de la entrega recíproca de las mujeres, donde como evidencia Rubin (1986), las mujeres son el objeto de una transacción social, los hombres las dan y las toman para vincularse entre ellos. El matrimonio se constituye así entre dos linajes, dos familias, o dos grupos de hombres, de tal forma que la opresión de las mujeres reside en el tráfico de las mujeres, no en el tráfico de mercancías.

Las teorías de Lévi-Strauss permiten arribar a generalizaciones básicas sobre la organización de la sexualidad humana, en relación con el tabú del incesto, la heterosexualidad impuesta y la división asimétrica de los sexos, que conducen al sostén de la interdependencia económica y reproductiva entre hombres y mujeres, lo cual presupone no solamente la negación implícita de las uniones lésbicas y homosexuales, sino que también constriñe la sexualidad ignorando los deseos individuales.

La lectura sobre las estructuras psíquicas de la formación del sexo/género desde el psicoanálisis pone en evidencia que la opresión de las mujeres es muy profunda, Rubin (1986) muestra cómo la heterosexualidad obligatoria es resultado del interés de mantener los sistemas de parentesco que se fundamentan en una diferencia radical entre los derechos de los hombres y los de las mujeres.

Por otra parte, Chodorow (1984) muestra que las capacidades parentales, son determinadas de forma diferenciada en niñas y niños porque dada la construcción social de la masculinidad de los padres y la de la feminidad de las madres, los procesos de identificación son distintos para ambos sexos. La identificación de la niña tiende predominantemente a favorecer la aparición de un ser capaz de cuidar de los otros, lo cual se basa en una relación muy estrecha con la madre. Esto determina lo propio de lo que se considera femenino. La identificación del niño es una identificación de género y rol con el padre, pero como no se crea un vínculo afectivo de peso con el padre, hay un elemento de masculinidad que se define negativamente, y es la parentalidad, el cuido de los otros. La niña en cambio, conserva las capacidades parentales establecidas en la relación madre-hija.

Es por este motivo, que Chodorow (1984) sustenta como tesis principal la necesidad de promover la parentalidad compartida, la cual permitiría también desarrollar capacidades parentales al varón, e identificarse con el padre con base en un vínculo afectivo real. La mujer no quedaría atrapada en aspectos de separación e identificación primaria y renunciaría a la hija con mayor facilidad. La identidad de género sería más libre en la medida en que ambos sexos podrían escoger qué rol quieren desempeñar, contando con las mismas capacidades en su crianza.

Según la autora, el factor social de parentalidad compartida haría que tanto hombres como mujeres pudieran ejercer el maternaje, al diferenciar el ser mujer de ser madre, es decir, que tanto unos como las otras podrían hacer su tarea como madres, como en la actualidad ya algunos hombres lo han demostrado. Si bien, las características de la maternidad no son universales, y ésta se constituye a través de diversos conjuntos de prácticas cuyos efectos son diversos, la expectativa social de maternidad depositada en la psique de las niñas desempeña un papel importante en la opresión en las vidas de las mujeres adultas, a lo cual se podría contraponer la parentalidad compartida, que incluso posibilitaría a los hombres el compartir vínculos más estrechos con sus hijos e hijas, dando otra posible configuración a los roles de sexo/género en las familias.

En virtud de las transformaciones expuestas, Therborn (2007) considera tres dimensiones fundamentales de la institución familiar para su análisis; la regulación del

orden sexual, la estructura de poder interno –patriarcado y poder familiar- y los resultados en cuanto a hijos o fecundidad, concibiendo los sistemas familiares como:

> Un conjunto mínimo de disposiciones institucionales, definidas por sus valores y normas sobre matrimonio/sexualidad, procreación y filiación, ubicadas en un espacio geopolítico definido en que se puedan observar y analizar los procesos de cambio y de resistencia al cambio. (p. 33)

Coincide Jelin (2007) al afirmar que la familia regula la sexualidad legítima, los patrones matrimoniales, la conyugalidad y la fecundidad, al tiempo que le son transversales los patrones de divorcio y separación, así como las normas de transmisión intergeneracional de capital social y económico, es decir, las normas de la herencia. De los análisis mencionados, es posible concluir que la familia nuclear no es la única forma de institución familiar, sino un producto histórico, lo cual es observable tanto en el caso centroamericano como costarricense, a partir de la investigación realizada en este último país, principalmente por Vega (1996), así como por Vega y Cordero (2001), Claramut (1997), Rodríguez (2001) y Reuben (1986), entre los más destacados.

Es importante la contribución de Nancy Piedra (2007) quien sistematiza los análisis más destacados para el caso de Costa Rica, para concluir, con base en el lazo conyugal, que:

> Si bien las familias nucleares siguen siendo mayoritarias, tal y como lo muestran las estadísticas y que los cambios a diferencia de otros países latinoamericanos son más paulatinos; las relaciones familiares, y en específico las relaciones de pareja se están transformando. A pesar de que el “esquema” o conformación sigue siendo el “mismo”, las relaciones, las interacciones y las costumbres pueden variar en su interior, promoviendo así modificaciones cotidianas que luego repercutirán en la estructura social, existe una destradicionalidad de las relaciones de pareja y familiares. (p.45).

Las estadísticas utilizadas por Piedra (2007), revelan los tipos de familias imperantes en Costa Rica en la época, como se observa en los siguientes cuadros:

Cuadro 6. Estadísticas de Costa Rica para tipos de hogares y familias (1984)

COSTA RICA: TOTAL DE HOGARES Y FAMILIAS POR TIPO, SEGÚN SEXO Y ESTADO CONYUGAL DE JEFATURA, CENSO 1984 (EN PORCENTAJES)

Sexo y estado conyugal de jefatura	Total	Hogares uniper-sonales	Hogares nucleares				Hogares extendidos				Hogares ampliados				Hogar sin núcleo
			Total	Conyugal sin hijos(as)	Conyugal con hijos(as)	Monopa-rental nuclear	Total	Conyugal sin hijos(as)	Conyugal con hijos(as)	Monopa-rental extendido	Total	Conyugal sin hijos(as)	Conyugal con hijos(as)	Monopa-rental ampliado	
Costa Rica	100,0	5,6	67,2	12,6	71,4	16,0	19,5	8,9	58,6	32,6	4,6	15,3	57,8	26,9	3,1
Unido(a) o juntado(a)	13,5	1,6	13,8	18,3	15,1	2,4	13,8	29,9	16,6	2,7	30,5	53,6	31,2	6,4	1,7
Casado(a)	66,0	10,4	75,4	81,7	84,9	12,1	61,9	70,1	83,4	10,8	54,1	46,4	68,8	12,1	6,2
Separado(a)	3,9	12,6	2,8	-	-	21,8	5,2	-	-	18,3	3,2	-	-	16,9	6,2
Divorciado(a)	2,0	7,5	1,4	-	-	11,0	2,0	-	-	7,2	2,2	-	-	11,8	3,8
Viudo(a)	6,1	20,9	3,3	-	-	26,1	9,7	-	-	34,4	4,4	-	-	23,1	18,6
Soltero(a)	8,6	47,1	3,4	-	-	26,6	7,5	-	-	26,6	5,6	-	-	29,8	63,5
Jefatura masculina	100,0	4,1	71,9	14,6	83,5	1,9	17,7	12,3	81,6	6,1	4,6	19,7	74,6	5,6	1,7
Unido o juntado	15,5	1,9	15,0	18,0	14,8	2,7	16,7	29,4	16,0	4,4	35,0	53,5	30,9	17,7	2,7
Casado	77,7	13,7	83,7	82,0	85,2	28,4	78,6	70,6	84,0	19,0	62,5	46,5	69,1	24,2	8,4
Separado	1,1	14,5	0,3	-	-	16,4	0,7	-	-	12,3	0,5	-	-	12,5	4,9
Divorciado	0,5	7,7	0,1	-	-	6,4	0,3	-	-	5,2	0,3	-	-	7,6	3,9
Viudo	1,5	9,9	0,7	-	-	36,8	2,6	-	-	42,5	0,9	-	-	22,0	6,0
Soltero	3,7	52,3	0,2	-	-	9,3	1,0	-	-	16,5	0,7	-	-	16,0	74,1
Jefatura femenina	100,0	13,0	44,9	2,9	11,1	86,0	28,1	1,6	10,0	88,3	4,3	3,3	11,8	84,9	9,6
Unida o juntada	4,2	1,1	5,1	45,7	49,6	2,3	4,9	50,6	46,7	2,3	7,1	61,7	55,4	3,8	1,0
Casada	10,3	5,4	12,1	54,3	50,4	9,6	11,7	49,4	53,3	9,2	11,3	38,3	44,6	9,2	4,3
Separada	17,4	9,9	21,3	-	-	22,7	18,3	-	-	19,5	16,8	-	-	17,9	7,3
Divorciada	8,8	7,1	11,0	-	-	11,7	7,2	-	-	7,6	12,0	-	-	12,8	3,7
Viuda	27,6	37,3	22,9	-	-	24,4	31,0	-	-	32,9	21,9	-	-	23,3	29,2
Soltera	31,7	39,3	27,6	-	-	29,4	26,9	-	-	28,5	30,9	-	-	32,9	54,6

Fuente: UNICEF. *IV Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia en Costa Rica*. Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica. 2004.

Cuadro 7. Estadísticas de Costa Rica para tipos de hogares y familias (2000)

COSTA RICA: TOTAL DEL HOGARES Y FAMILIAS POR TIPO, SEGÚN SEXO Y ESTADO CONYUGAL DE JEFATURA, 2000 (en porcentajes)

Sexo y estado conyugal de jefatura de hogar	Total	Hogares uniper-sonales	Hogares nucleares				Hogares extendidos				Hogares ampliados				Hogar sin núcleo
			Total	Conyugal sin hijos(as)	Conyugal con hijos(as)	Monopa-rental nuclear	Total	Conyugal sin hijos(as)	Conyugal con hijos(as)	Monopa-rental extendido	Total	Conyugal sin hijos(as)	Conyugal con hijos(as)	Monopa-rental ampliado	
Costa Rica	100	8,1	70	12,6	71,4	16	15,9	8,9	58,6	32,6	2,9	15,3	57,8	26,9	3,1
Unido(a) o juntado(a)	18,8	1,8	20,9	26,7	24,1	2,2	18,6	29,5	26	2,4	33,2	52,9	40,9	5,5	2,5
Casado(a)	55,3	6,3	64,5	73,3	75,9	6,4	51,8	70,5	74	6,7	43,4	47,1	59,1	7,6	4,9
Separado(a)	5,8	16,1	4,2	-	-	26,5	7	-	-	21,5	6,4	-	-	23,7	8,7
Divorciado(a)	4,2	12,9	3	-	-	19	4,2	-	-	12,8	4,4	-	-	16,5	6,6
Viudo(a)	6,1	19,5	3,3	-	-	20,7	9,7	-	-	29,9	5,1	-	-	18,8	16,7
Soltero(a)	9,9	43,5	4,1	-	-	25,3	8,7	-	-	26,7	7,5	-	-	27,9	60,6
Jefatura masculina	100	6,2	75,2	14,6	83,5	1,9	13,9	12,3	81,6	6,1	2,7	19,7	74,6	5,6	1,9
Unido o juntado	22	2,3	23,2	25,6	23,2	2,3	23,3	27,9	24	5,1	40,4	51,6	39,3	15	4
Casado	68,6	7,9	75,1	74,4	76,8	8,6	71,6	72,1	76	12	55,7	48,4	60,7	15,1	6,3
Separado	1,8	18,6	0,5	-	-	24,9	1	-	-	17	1,2	-	-	21	7,7
Divorciado	1,3	13,7	0,3	-	-	16,3	0,6	-	-	9,8	0,7	-	-	11,6	6,3
Viudo	1,6	9,1	0,7	-	-	36,9	2,5	-	-	41,2	1,1	-	-	20	4,8
Soltero	4,7	48,5	0,2	-	-	11,1	0,9	-	-	14,9	1	-	-	17,2	70,9
Jefatura femenina	100	14,7	52	2,9	11,1	86	22,7	1,6	10	88,3	3,4	3,3	11,8	84,9	7,3
Unida o juntada	7,7	1	9,6	55,8	55,7	2,1	8,6	55,4	59,4	2	13,6	73,8	67,4	3,8	1,2
Casada	9,4	4,1	11,5	44,2	44,3	6,1	10,1	44,6	40,6	5,9	10	26,3	32,6	6,2	3,6
Separada	19,6	12,5	22,9	-	-	26,7	19,6	-	-	22,2	20,6	-	-	24,2	9,6
Divorciada	14	11,7	16,6	-	-	19,3	11,7	-	-	13,3	14,7	-	-	17,3	6,9
Viuda	21,7	34,6	16,3	-	-	18,9	24,9	-	-	28,2	15,8	-	-	18,6	27,3
Soltera	27,6	36,1	23,1	-	-	26,9	25,1	-	-	28,4	25,3	-	-	29,8	51,4

Fuente: UNICEF. *IV Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia en Costa Rica*. Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica. 2004.

A la luz de los cambios registrados en la conformación de las familias, donde ascienden las separaciones, las jefaturas femeninas y otros tipos de arreglos familiares, es significativo considerar el argumento de Jelin (2007), quien explica que:

> Lo que está ocurriendo es un proceso de crisis del modelo patriarcal de familia, un modelo que ciertamente encierra fuertes tendencias autoritarias (…) En estas condiciones, algunas voces se alzan reclamando intervenciones urgentes para "salvar" a la familia. Estas voces son usualmente las de la tradición y la religión, con un sentido muy agudo de "policiamiento" moral de la vida privada, que reclaman políticas para "fortalecer" a "la" familia, entendida esta como la pareja monógama, heterosexual y sus hijos, establecida de una vez para siempre. Otros modelos de familia serían desviaciones que manifiestan la crisis. Esta visión simplificada de la realidad debe, sin embargo, ser cambiada. Nuevas formas de familia deben ser interpretadas como expresión de la posibilidad de elección, de mayor libertad por parte de los miembros que tradicionalmente eran subordinados, y son sus libertades y los principios de igualdad democrática lo que debe ser fortalecido. (p. 119)

Desde esta perspectiva, se comprende a la familia en esta investigación como una unidad de análisis donde priva la diversidad, en cuanto puede ser una familia extendida (convivencia con abuelos, tíos, etc.), no heterosexual, no reproductiva, o de diferente clase social, etnia, nacionalidad, expresión e identidad de género, etc. En esa dinámica, la negociación de convicciones y opciones entre los miembros es fundamental, y permite ejercitar el aprendizaje y desarrollo de capacidades para la convivencia. Las familias plurales en este sentido, se comprenden como aquellas donde existen al menos dos creencias religiosas, espiritualidades o convicciones distintas, entre las personas que conviven como familia.

4. Parejas y familias mixtas: definición y caracterización

Se definen los matrimonios mixtos como aquellas relaciones que involucran un contacto interpersonal íntimo y afectivo entre personas que pertenecen a distintas confesiones religiosas, tales como el cristianismo, islam, judaísmo, budismo, entre otras (Yahya y Boag, 2014). En muchos casos, dichas relaciones pueden incluir o no una

dimensión transcultural, es decir, las personas involucradas pueden provenir de contextos culturales distintos, o bien pueden compartir el mismo bagaje cultural. De esta forma un matrimonio mixto es una relación conyugal, formalizada vía religiosa o civil, en la cual los cónyuges pertenecen a distintas confesiones religiosas. Por lo general, y según Yahya y Boag (2014), son tres las entidades que ejercen la influencia más preponderante hacia este tipo de matrimonios en Occidente, y ellas son: la familia, la Iglesia, y el Estado. Sin embargo, algunos autores como LeGall (2003) afirman que el término "matrimonio mixto" como tal puede ser ambiguo, abarcando debates aún sin resolver en torno a conceptos como raza, cultura y etnicidad.

Empero, no en todos los contextos socioculturales dichos matrimonios son vistos de manera negativa; por ejemplo, en países como Irlanda del Norte, donde la segregación social está determinada principalmente por la separación entre católicos y protestantes, los matrimonios entre miembros de ambas denominaciones cristianas son vistos como una oportunidad de negociación entre ambas comunidades religiosas que puede ser fructífera, abriendo las posibilidades de alcanzar una mayor integración en la sociedad (McAloney, 2013). En otros países como los de Medio Oriente o Indonesia en Asia, mayoritariamente musulmanes, los matrimonios mixtos son un tema delicado, problemático a nivel social y cultural, especialmente en lo que respecta a la situación de la mujer, que por lo general es desigual respecto al estatus que posee el hombre (Buisson, 2016). Desde el ámbito norteamericano, McCarthy (2007), afirma que las diferencias en materia religiosa en dichos matrimonios pueden ser un espacio constructivo para el desarrollo de habilidades sociales necesarias para la convivencia en sociedades civiles cada vez más diversas, lo cual tiene importantes implicaciones a nivel político y económico.

Dentro de la dinámica psicosocial de dichas relaciones matrimoniales, es importante tomar en cuenta la importancia que adquieren factores como el tamaño del grupo, donde Davidson y Widman (2002), basándose en la tesis de Blau (1977), sostienen que el matrimonio mixto está inversamente relacionado con el tamaño de un grupo religioso en relación con otros grupos religiosos dentro de la misma zona geográfica. Es decir, entre más pequeño es el grupo religioso al que se pertenece, más probable es que sus miembros se casen con miembros de otros grupos religiosos; entre más grande es el grupo, más

probable es que sus miembros se casen con personas que comparten su misma fe, al haber más posibilidades de interacción social con miembros de la misma confesión religiosa.

Otro factor importante son las circunstancias históricas que atraviesa dicha religión, siendo así que, por ejemplo, en el caso del catolicismo, y durante el período pre-Vaticano II, la postura de la Iglesia Católica y sus fieles eran más prohibitivas hacia la interacción y casamiento con miembros de Iglesias protestantes o de otras religiones cuando se la compara con la posición de mayor apertura y diálogo que predominó después del Concilio Vaticano II. De igual forma en el caso del islam, la postura más reciente de varios eruditos musulmanes ha sido la de revisar la interpretación coránica en torno a dichos matrimonios (Buisson, 2016).

Otro factor importante es la influencia que puede tener la red social de los miembros que conforman la pareja o el matrimonio mixto, donde por ejemplo Yahya y Boag (2014), afirman que sí existe una influencia importante de los padres y las amistades a la hora de aprobar o desaprobar dichas relaciones, y cuya opinión puede ser determinante para que las personas continúen o descontinúen la relación. En este sentido, se ha observado que aquellas personas que están más involucradas en su tradición religiosa muestran menor probabilidad de llegar a involucrarse en una relación mixta, y mucho menor probabilidad que lleguen a contraer un matrimonio con las mismas características.

Existen también una serie de tendencias psicosociales que juegan un papel importante a la hora de conformar un matrimonio con estas características, como lo es primeramente la tendencia a mantener la tradición religiosa, en cuanto que las personas se sienten influenciadas por su familia y amigos a mantener la homogeneidad de su tradición religiosa en lo que respecta a las relaciones heterógamas. Ello podría explicarse a través de lo que Scheitle y Smith (2011) llaman el “principio de homofilia”, el cual plantea que las personas, al estar mezcladas con personas de otras religiones en el ámbito público, tienden a buscar miembros de su propia religión.

Al mismo tiempo, algunos autores (Scheitle y Smith, 2011) han observado el surgimiento de una segunda tendencia como lo es un giro generacional, en cuanto que las nuevas generaciones mantienen actitudes de mayor apertura hacia las relaciones de pareja y los matrimonios mixtos, y al mismo tiempo consideran que sus padres o abuelos mantienen

actitudes discriminatorias respecto a las personas de otras culturas y religiones. Esto lleva a considerar una tercera tendencia y es la visualización que las personas tienen sobre su futuro familiar cuando contraen matrimonios mixtos, en lo referente a la educación que se les brindará a los hijos y cuáles serán las actitudes que se enseñarán respecto a las relaciones heterógamas.

De esta forma, Heard y Batson (2011) afirman, basándose en la literatura académica sobre el tema, dichos matrimonios conllevan la unión de dos contextos histórico-personales, familiares y religiosos distintos. La relación entre familia y religión es así una de las piedras angulares de las religiones institucionales, dándose que la frecuencia o infrecuencia de los matrimonios mixtos pueden revelar el nivel de declinación o de reforzamiento de las fronteras sociales entre uno u otro grupo religioso, pero también el nivel de involucramiento o distanciamiento de las personas en su tradición religiosa.

4.1. Familias mixtas

Se entiende en un primer momento como familia aquel sistema orgánico y relacional en el cual coexisten diversos subsistemas que interactúan entre sí, los cuales se hallan conformados por los miembros que integran la familia. Según Valladares (2008), la familia es también un sistema abierto, sujeto a constantes cambios, pues es también producto del sistema social y de la cultura circundante, viéndose influenciada por el contexto histórico, político, económico y sociocultural. Es considerada también un grupo social primario, sobre el cual Torres *et al*., (2008) ofrecen la siguiente definición:

> La familia es un sistema de interrelación biopsicosocial que media entre el individuo y la sociedad y se encuentra integrada por un número variable de individuos, unidos por vínculos de consanguinidad, unión, matrimonio o adopción; desde el punto de vista funcional y psicológico, implica además compartir un mismo espacio físico; desde el punto de vista sociológico no importa si se convive o no en el mismo espacio para ser considerado parte de la familia. (p. 32).

De esta forma y en un segundo momento, se entendería como familia mixta aquel sistema de interrelación biopsicosocial que se halla conformado por miembros que profesan creencias religiosas distintas, los cuales comparten una relación de consanguinidad, unión, matrimonio o bien por adopción, entre otras formas de asociación. Para el contexto de la presente investigación, el término "mixta" se refiere a familias conformadas por personas que profesan creencias religiosas distintas, las cuales pueden convivir o no bajo un mismo techo. La precisión del término y uso se hace en vista de que el término "familia mixta" ha sido definido en el ámbito investigativo con criterios distintos, refiriéndose también a otras variables como origen étnico, cultural, o nacionalidad (Albert y Masanet, 2008).

Tal y como se mencionó anteriormente, a nivel histórico, la relación entre familia y religión ha sido muy estrecha en el mundo occidental, sobre todo en los países latinoamericanos y de la zona mediterránea, donde los vínculos familiares poseen un gran valor a nivel cultural y religioso (Vignoli y Salvini, 2014), y donde según autores como Sansonetti (2009), los procesos de secularización no se han extendido de forma tan amplia, por ejemplo en países como Italia, con una fuerte influencia histórica de la Iglesia Católica. En la mayoría de países de América Latina, el catolicismo ha sido el sustrato histórico, cultural y religioso de las sociedades (Legorreta, 2013). Empero, existe cada vez más evidencia de que a partir de los procesos de secularización en Occidente, el catolicismo ha ido convirtiéndose en lo que algunos llaman una "religión difusa" (Cipriani, 2015), es decir, una religión que ha sido y sigue siendo determinante en la socialización primaria de los sujetos a nivel familiar y comunitario, pero quienes posteriormente pueden trasladarse a otras Iglesias cristianas, a otras religiones, o bien dejar de ser religiosos, una tendencia creciente en la región latinoamericana según el último estudio del Pew Research (2014), el cual denota también que las sociedades latinoamericanas atienden a una creciente pluralización a nivel confesional.

El surgimiento de un mayor pluralismo religioso en las sociedades occidentales incrementa, por tanto, las posibilidades de que las personas se relacionen con miembros de otros credos religiosos, donde en regiones como Norteamérica ya se considera común la interacción interreligiosa (Scheitle y Smith, 2011). Por ende, son mayores las posibilidades de que surjan familias mixtas. Entre las características de dichas familias se ha demostrado

que, en contextos socioculturales donde la religión sigue poseyendo una importante influencia a nivel público, las personas que se casan reciben una aprobación social elevada por parte de su red familiar y social más cercana (Kalmijn, 2004). Pero aunado a esto, se observa que también han venido surgiendo nuevas formas de relación y configuración de los vínculos afectivos que no necesariamente responden a un modelo matrimonial de raíces religiosas, lo cual se aprecia en el incremento de la tasa de divorcios en varios países, así como en el aumento del número de personas que cohabitan sin estar casadas, entre otras nuevas formas de comportamientos a nivel familiar, lo cual para algunos autores se halla relacionado con una progresiva secularización que ha desplazado a las religiones históricas del ámbito público (Vignoli y Salvini, 2014). Se da, por tanto, una mayor pluralidad de comportamientos a nivel familiar que no necesariamente se adecúan al discurso y a la moral sostenidos por las religiones históricas e institucionalizadas.

4.2. Parejas mixtas: Dinámica y ciclo vital

Las parejas, y en el caso del presente proyecto, las parejas mixtas, constituyen sistemas de interrelación al igual que las familias. Dentro de la dinámica de las parejas mixtas se da lo que se entiende por ciclo vital, es decir, aquel proceso de evolución que ocurre en el seno de las familias y de las parejas (Ríos, 2005), las cuales, como sistemas de interrelación, poseen una serie de hitos o vivencias fundamentales que marcan su desarrollo a lo largo del tiempo. Varios autores mencionan que tanto las parejas como las familias están sujetas a cambios permanentes, siendo así que pueden distinguirse en ellas etapas, transiciones, ritos de paso o crisis de desarrollo (Ríos, 2005).

En este sentido se encuentran los denominados ciclos vitales normativos de la pareja, los cuales abarcan desde la formación de la pareja en el noviazgo, lo cual involucra la transición del Sistema Familiar de Origen a un Sistema Familiar Creado que puede o no forjarse con el tiempo, dependiendo de una multiplicidad de motivos, circunstancias, entre otros. En el caso de las parejas mixtas, la elección del compañero sentimental es un proceso complejo, que involucra una multiplicidad de factores, todos interrelacionados entre sí

(Rodríguez, 2004, citado por Albert y Masanet, 2008), predominando factores demográficos (estado civil, edad, lejanía/cercanía geográfica), factores psicosociales (auto-percepción, percepción de los otros, pertenencia al mismo grupo social). En este sentido, Kalmijn (1998, citado por Albert y Masanet, 2008) menciona que los modelos matrimoniales surgen de la interacción entre tres fuerzas sociales, como son: "las preferencias individuales para ciertas características en el cónyuge, la influencia del grupo social del que son miembros y las limitaciones del mercado matrimonial en que ellos buscan un cónyuge." (p. 51).

De esta forma, la elección y formación de la pareja conlleva un proceso, caracterizado por un crecimiento interno y la búsqueda de estabilidad, como la transición a otros ciclos vitales donde, por ejemplo, puede darse o no darse el matrimonio, pueden concebirse o no hijos, o bien darse lo que se llama una disolución evolutiva. Sin embargo, y dadas las recientes transformaciones a nivel psicosocial en las sociedades occidentales (Vignoli y Salvini, 2014), existen también una serie de ciclos vitales de la pareja donde aquello que es normativo entra en crisis, o se transforma su dinámica:

> Cada vez hay más hombres y mujeres que no se casan, más matrimonios que no tienen hijos, más matrimonios que se separan o divorcian (reajustando una y otra vez los propios ciclos vitales o llevando simultáneamente varios ciclos según las edades de los hijos tenidos en dos o más relaciones maritales) y cada vez hay más parejas "de hecho" y más parejas homosexuales, por citar algunas de las modalidades más frecuentes en el momento actual. (Ríos, 2005, p. 23)

Dichos cambios han provocado una reconfiguración importante en las dinámicas tanto familiares como de pareja, y en el caso de las parejas mixtas, ya Schnapper (1998, citada en Le Gall, 2003) afirma que el carácter mixto no es algo dado como realidad objetiva, siendo así que toda pareja es mixta en la medida en que se trata de dos personas que no son idénticas. En este contexto, lo religioso es un factor determinante tanto a la hora de conformar una pareja como para el sostenimiento y crecimiento del vínculo a través del tiempo, incidiendo también en el grado de satisfacción de los miembros, incluso en parejas mixtas donde hay una diversidad religiosa también predomina la "homofilia" mencionada por Scheitle y Smith (2011) u "homogamia" (Albert y Masanet, 2008).

En continuidad con lo anterior, autores como George *et al.* (2015) afirman que las discrepancias en torno a la religión pueden conllevar niveles importantes de insatisfacción en una relación de pareja, como una fuente de problemáticas a largo plazo si dichas discrepancias no son negociadas de manera resolutiva. Según McAlooney (2013), existe un relativo consenso en cuanto al hecho de que tanto las relaciones de pareja como las relaciones maritales o de cohabitación pueden verse negativamente afectadas cuando los miembros presentan importantes desacuerdos en las creencias y tradiciones religiosas que profesan o no profesan (Barbara, 1989; Fiese y Tomcho, 2001 citados por McAloney, K., 2013), implicando múltiples dificultades a nivel práctico y en la vida cotidiana, donde los familiares y amistades cercanas constituyen una influencia importante, generando presiones sociales en diversas formas, según las creencias e intereses familiares.

En el presente contexto, algunas investigaciones han mostrado que existe una correlación entre los matrimonios mixtos y unas tasas bajas de participación religiosa (Iannaccone, 1990, citado por McCarthy, 2007), es decir, dichas relaciones serían más sostenibles cuando ninguno de los miembros es un practicante activo de su religión. Esto estaría vinculado a lo mostrado por algunas investigaciones en cuanto a que en dichos matrimonios la tasa de divorcios es más alta cuando se la compara con matrimonios homógamos o donde las creencias religiosas son compartidas (Sherkat, 2004, citado por McCarthy, 2007). La negociación de las diferencias como el aprendizaje de la convivencia a partir de las mismas son, por tanto, habilidades psicosociales necesarias para la estabilidad del vínculo afectivo en la pareja y su maduración a lo largo del tiempo. En esta línea, algunos como Chinitz y Brown (2001) enfatizan también en la importancia de distinguir los contextos resultantes de las distintas uniones mixtas a la hora de investigar dichas correlaciones. Así, por ejemplo, el nivel de homogamia religiosa y satisfacción marital sería más alto en una unión católico-protestante que en una unión católico-judío, o protestante-judío, entre otras posibles uniones donde habría una mayor heterogeneidad no sólo religiosa, sino también cultural y en lo referente al estilo de vida, moral, concepción de mundo, entre otros aspectos.

5. Socialización religiosa y dinámica familiar: instituciones educativas y transmisión intergeneracional

Dentro de los procesos de socialización religiosa, tanto Bálity y Duráczky, (2016) como Voas y Storm (2012) consideran que existe una importancia decisiva de la familia en la socialización religiosa, la cual es más fuerte y constante cuando existe una homogamia religiosa en los padres a la hora de transmitir las creencias y valores. Otros miembros como los grupos de pares, o instituciones como las escuelas o las iglesias cumplen una función moderadora de aquella socialización que se da inicialmente en el ámbito familiar, destacando el hecho de que la religión desinstitucionalizada es más difícil de ser socializada y transmitida que la religión institucionalizada, debido a la carencia de un sistema de creencias más coherente.

La literatura académica respecto a dicho tema muestra que si bien dos generaciones sucesivas de una misma familia poseen similitudes en la visión que se tiene sobre la religión, no hay claridad, sin embargo, en qué tan cercana es esta correlación, y qué factores pueden afectarla; sólo se han identificado el tipo de familia o los métodos de crianza. Por ello, y según Bader y Desmond (2006), la consistencia entre las actitudes de los padres es un factor importante. No existen, por otra parte, muchas investigaciones donde se haya abordado la transmisión religiosa en familias mixtas, predominando estudios en torno a la transmisión de la religión cristiana respecto a otras religiones. No obstante, Hoge, Petrillo y Smith (1982) afirman que en las familias mixtas los hijos(as) reciben mensajes diferenciados, siendo así que la única variable consistente fue el asentimiento en cuanto al credo. La inconsistencia en lo religioso tiene, por tanto, efectos diferenciados en hombres y mujeres que crecieron en familias mixtas, siendo así que los hombres son más propensos a afiliarse a una religión mientras que las mujeres son menos propensas. Bader y Desmond (2006) expresan, siguiendo a Myers (1996), que cuando los padres comparten el mismo nivel de religiosidad, los hijos(as) no reciben mensajes mezclados o discrepantes.

En el presente contexto, otro factor que es fundamental es la dinámica familiar en las familias mixtas. Torres *et al*. (2008) definen la dinámica familiar como “el conjunto de relaciones de cooperación, intercambio, poder y conflicto que, tanto entre hombres como

mujeres, y entre generaciones, se establecen en el interior de las familias, alrededor de la división del trabajo y de los procesos de toma de decisiones". (P. 33).

En esta línea, el abordaje de la dinámica familiar permite ir más allá de las posibles idealizaciones que se han construido en torno a la familia en el imaginario social, constatando la existencia de conflictos, roles asignados y aprendidos como también una serie de imaginarios sociales, tradiciones culturales y religiosas que participan en la construcción y mantenimiento de esa dinámica, la cual incide en otro concepto importante como lo es el de la transmisión intergeneracional.

Se entiende la transmisión intergeneracional de lo religioso como aquella práctica sociocultural en la cual dentro del ámbito familiar se educa a los hijos e hijas en la cosmovisión religiosa (creencias, valores, prácticas) de sus padres, abuelos y otros miembros de la familia. En esta pueden participar no sólo los padres, sino también otros familiares como los tíos, y principalmente los abuelos. Según varios autores, existe un consenso relativo respecto al hecho de que, hasta la actualidad, la familia constituye el campo más importante para la socialización de la religión (Bálity y Duráczky, 2016), siendo así que cuando existe una homogamia religiosa entre los padres, la transmisión de las creencias y valores religiosos es más predominante, coherente y constante. La influencia del padre o la madre según sugieren algunos estudios, puede ser más influyente en uno u otro caso, no encontrándose mayor diferenciación. Sin embargo, es importante acotar que tanto la homogamia como la heterogamia religiosa no son extremos opuestos, ni realidades absolutas, sino que más bien existirían grados de consenso entre los padres y entre la familia en cuanto a creencias y valores, así como grados de desacuerdo.

En otros casos, cuando los hijos son varones, puede darse una identificación con el miembro del mismo sexo en el padre, predominando así la religiosidad paterna sobre la materna. Sin embargo, cuando existen diferencias en la religiosidad de ambos padres, tiende a predominar la religiosidad materna (Bálity y Duráczky, 2016). Por otra parte, la religiosidad de otros familiares como los abuelos y abuelas, puede llegar a ser particularmente relevante, sobre todo en el caso de los abuelos(as) que son muy religiosos, en los cuales se ha identificado un vínculo emocional e interacciones sociales más amplias

con sus nietos(as) cuando se lo compara con aquellos abuelos(as) que no son religiosos (King y Elder, 1999).

Empero, es importante considerar que los cambios sociales y culturales en las familias acaecidos en las últimas décadas del siglo pasado y del presente han reconfigurado el escenario psicosocial desde el cual se lleva a cabo dicha transmisión intergeneracional, viéndose ésta afectada por la alta tasa de divorcios en varios países, lo cual incidiría en la transmisión o no transmisión de las creencias o valores religiosos, sobre todo en el caso de las madres a sus hijos(as), pero no así en el caso de los padres y los abuelos. Dentro de este contexto, Voas y Storm (2012) afirman que una causa importante del declive de la identidad y prácticas religiosas institucionalizadas es justamente el fracaso en la transmisión de dichas creencias, valores y prácticas. Por ello, resulta interesante notar que lo que Copen y Silverstein (2007) llaman la "continuidad religiosa" es más factible entre miembros familiares del mismo sexo, ya sea entre madres e hijas o entre padres e hijos. Himmelfarb (1980, citado en Bality y Duráczky, 2016), plantea en esta dirección lo que se conoce como la "hipótesis de la canalización", según la cual la homogamia religiosa padre-hijos es creada cuando los padres "canalizan" sus propias creencias en sus hijos(as) a través de su inserción en grupos de pares e instituciones que son consistentes con dichas creencias.

Es importante mencionar también que en algunos casos destaca el rol de las abuelas como *portadoras independientes* de las creencias o valores religiosos, sobre todo cuando los padres no son religiosos. La transmisión intergeneracional se ve reforzada cuando existe una sinergia entre madres y abuelas, operando la familia como un sistema de socialización que logra transmitir creencias y valores en una forma constante (Copen y Silverstein, 2007).

No obstante, dicha transmisión intergeneracional puede ser también asumida por el Estado, a través del sistema de enseñanza pública. Por ejemplo, en los países post-soviéticos, según Bality y Duráczky (2016), las sociedades y sus distintas instituciones no han podido brindar un contexto fuerte para la socialización y transmisión religiosa, al no haber estado ésta históricamente respaldada por las autoridades estatales durante el período soviético, concentrándose dicha práctica sociocultural en las familias y en las comunidades

religiosas afines. Voas y Storm (2012) explican cómo entonces es determinante para la transmisión religiosa la vinculación religiosa entre la primera generación familiar constituida por los abuelos y la segunda generación conformada por los padres de la sucesiva tercera generación. Cuando dicha vinculación es estrecha, dicha socialización/transmisión se mantiene inclusive en ausencia de la segunda generación, dándose una influencia importante de los abuelos sobre los nietos.

Sin embargo, la literatura académica en torno a la transmisión religiosa en familias inter-fe o mixtas es escasa, pero entre las pocas investigaciones al respecto, se ha demostrado que existe una menor participación religiosa en los niños(as) de familias mixtas.

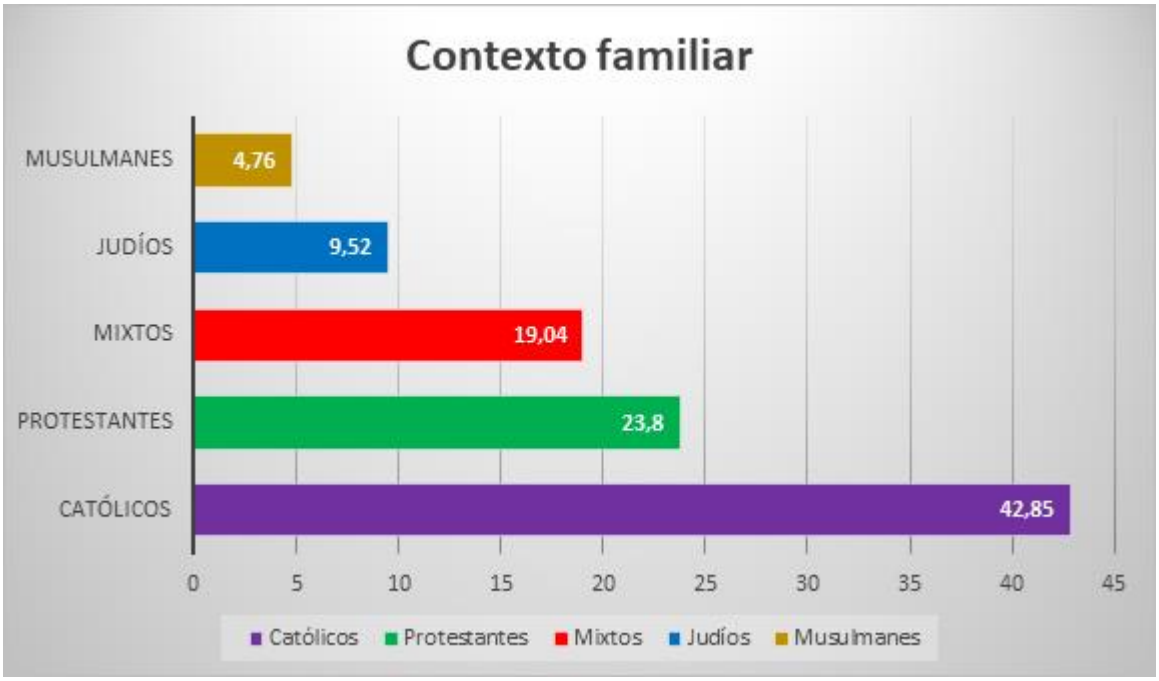
De esta forma, se han identificado tres factores que son determinantes en la transmisión intergeneracional como lo son la familia, las instituciones religiosas/estatales y los pares. En esta dirección se debe considerar también un cuarto factor como lo es el lenguaje, el cual según Caneva y Pozzi (2014), es particularmente relevante en religiones como el islam, en la cual el árabe es indispensable para la comprensión del Corán, pero es también fundamental en contextos de inmigración, donde la lengua se convierte en un vehículo para la transmisión y mantenimiento de la religiosidad, así como de la identidad cultural.

V. Contexto familiar y de crianza

En el presente capítulo se llevará a cabo un análisis –desde los presupuestos del marco teórico– en el cual se profundice en los distintos aspectos biográficos, psicológicos, sociales, culturales y religiosos que constituyen el contexto familiar y de crianza de los participantes. De esta forma, el análisis de los datos se estructuró en distintas categorías que guiarán la comprensión y seguimiento del substrato histórico-biográfico de los participantes.

De los 21 participantes entrevistados, 9 provienen de una familia totalmente católica, representando una mayoría del 42,85%, 4 personas provienen de familias mixtas en distintas combinaciones, constituyendo un 19,04%, por otro lado, 5 participantes provienen de familias protestantes de distintas denominaciones, siendo un 23,80%, mientras que 2 provienen de familias judías, lo que conforma un 9,52%. Finalmente, 1 participante proviene de una familia musulmana, lo que equivale a un 4,76%, respectivamente. Lo anterior se puede visualizar mejor en el siguiente gráfico.

Gráfico 4. Contexto familiar



La prevalencia de familias de índole homogámica[3], es decir, conformada por miembros que pertenecen a la misma religión, ocurre más frecuentemente en el caso de las familias católicas. Ello se corresponde con la tendencia identificada por el sondeo del Pew Research[4], el cual mostró que hasta un 84% de los latinoamericanos fueron bautizados y criados en el catolicismo, independientemente de si después se vincularon a otra comunidad religiosa.

En este sentido, los resultados de la pertenencia familiar entre los participantes son similares a la tendencia estadística identificada en un estudio reciente realizado en el contexto costarricense[5], en la que actualmente alrededor de un 52% de los costarricenses se consideran católicos, un 22% (hombres) y un 29% (mujeres) se identifican como protestantes en distintas denominaciones en el caso de los hombres.

Empero, un 19,04% de los participantes entrevistados provienen de familias heterogámicas o mixtas, un dato importante aunque no explorado por los estudios citados, que sólo se limitaron a explorar el creer entre los encuestados. Por ello, y junto a los resultados ya mencionados, se profundizará en sus distintas dimensiones según las categorías de análisis propuestas. A partir de estos datos que permiten tener una visión más global de la situación de lo religioso en la región, se puede entonces pasar al contexto costarricense.

Teniendo presente lo anterior, en el presente capítulo, se abordará el contexto familiar y de crianza en relación con lo religioso en las historias de vida de los participantes que colaboraron con la investigación realizada. Dada la complejidad, profundidad e influencia de la religiosidad, espiritualidad o convicciones asumidas y transmitidas por la familia en los primeros años de vida de un ser humano, se realizará un sondeo en los casos recopilados a través de una serie de categorías que fueron construidas a partir de las principales tendencias identificadas. En este sentido, se analizarán una serie de aspectos biográficos, psicoemocionales y experienciales desde una perspectiva sistémica, pero

[3] María Carmen Albert, Erika Masanet, "Los matrimonios mixtos en España, ¿espacios de construcción intercultural?" Revista OBETS 1, (2008): 45-71.
[4] Pew Research Center. "Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica." Pew Research Center, (2014): 1-29.
[5] Ronald Alfaro y otros. "Informe de resultados de la encuesta de opinión sociopolítica realizada en febrero de 2018". Universidad de Costa Rica, (2018): 1-16.

también vincular y sociocultural, atendiendo a otros elementos que rodean el contexto religioso familiar.

1. Síntesis del contexto biográfico de los participantes

En relación con lo anterior, se plantea una breve síntesis de los principales aspectos biográficos de cada participante en lo que se refiere a su contexto familiar y de crianza religiosa, espiritual, o conviccional.

a) <u>L1</u>

L1 es una mujer de 67 años, residente en la provincia de Heredia, quien se define como católica. Proveniente de una familia conformada por su madre y su padre, así como por cinco hermanos varones, donde ella es la única mujer. Esto último implicó para ella -según lo narró- el ocupar un lugar especial en su familia, teniendo acceso a una confianza con su madre que ella no le brindó a sus otros hijos. Sus padres eran católicos muy practicantes, especialmente su padre, de quien manifiesta haber recibido una importante influencia en lo religioso.

b) <u>H2</u>

H2 es nieta de L1, y una mujer de 18 años, residente también en la provincia de Heredia, quien se considera agnóstica. En el caso de H2, ella manifiesta que no se define como perteneciente a alguna religión. Su padre es también agnóstico, y no le impartió una formación en alguna religión particular, por ejemplo, el catolicismo de su madre. Más bien le enseñó sobre distintas religiones, siendo así que en el hogar no se practica ninguna religión en particular, o espiritualidad alguna.

c) <u>C3</u>

C3 es una mujer de 66 años, residente en la provincia de Cartago, quien se considera metodista. Su contexto familiar y de crianza estuvo permeado por el

catolicismo, ya que sus padres eran personas muy devotas, y según narra, su vida familiar era muy estructurada y disciplinada, lo cual llegó a rechazar con el tiempo, atravesando distintas etapas de nomadismo espiritual, desde el evangelismo, pasando por el ateísmo, hasta llegar al metodismo.

d) <u>E4</u>

E4 es una mujer de 54 años, residente en la provincia de San José, de nacionalidad peruana y costarricense, quien también es judía, tanto de crianza como por convicción. Su familia, como es de apreciarse, es también judía, siendo así que su madre es sefardí, y su padre es askenazí, lo cual según narró, no era muy bien visto en la comunidad judía. Su familia por ende, sería mixta a lo interno de la misma religión judía. Su niñez y adolescencia está marcada por un fuerte sentimiento de pertenencia familiar, de identificación con el judaísmo. Ella continúa su linaje familiar judío, pero reelaborado, pues no practica ni se identifica con todas las tradiciones.

e) <u>Y5</u>

Y5 es una mujer de 32 años, residente en San José, quien se considera católica. Su familia es igualmente católica, siendo así que la figura de su madre tuvo una fuerte influencia en ella, más que su padre, una figura más bien ausente, tanto en lo familiar como en lo religioso. La madre de Y5 es una mujer muy devota, según narró la participante, y su niñez y adolescencia estuvieron muy permeadas por el catolicismo, vinculándose desde muy temprana edad con la Juventud Franciscana. Ella continúa el linaje religioso pero de manera reelaborada, ya que ha reinterpretado varias creencias católicas según su formación académica, como también ha rechazado la postura oficial de la Iglesia católica en ciertas temáticas morales y políticas.

f) <u>A6</u>

A6 es un hombre de 56 años residente en San José, de nacionalidad peruana y costarricense, quien es judío por crianza y por convicción. El caso de A6 es particularmente interesante, pues al igual que E4, ambos son judíos pertenecientes a la misma familia mixta,

de madre sefardí y padre askenazí. Sin embargo, A6 considera que su familia es de la rama liberal del judaísmo, lo cual dejó una notoria impronta en su forma de pensar, pues se considera un judío cultural, no tanto un practicante religioso o devoto. Así mismo, continúa el linaje religioso de la familia de manera reelaborada, incorporando creencias de otras religiones como el budismo, así como las teorías del psicoanálisis.

g) <u>HM7</u>

HM7 es un hombre de 45 años, residente en San José, quien es de ascendencia egipcia y se considera musulmán. De condición inmigrante, vive en Costa Rica desde el año 2001. Sobre su contexto familiar no se reveló mucha información, sin embargo, puede constatarse que su familia es musulmana, y ello tuvo una fuerte influencia en él, especialmente por la figura de su padre, con quien entabló un vínculo afectivo y religioso perdurable. Con su madre existe una relación importante, pero no se ahondó mucho en este aspecto. Su niñez según afirma, estuvo imbuida por la formación tradicional islámica, visitando la mezquita, y recibiendo una educación igualmente musulmana en Egipto.

h) <u>P8</u>

P8 es una mujer de 36 años, residente en San José, quien actualmente se encuentra en una búsqueda espiritual, ella proviene de una familia mixta, conformada por una madre Testigo de Jehová, y un padre que se define como ateo. El contexto familiar y religioso de P8 es particularmente complejo, dado que en su historia de vida se cuenta con el divorcio de sus padres, entre otros motivos, por diferencias religiosas. Asimismo, su madre es la figura primaria con la cual se identifica más, siendo educada en la doctrina de los Testigos de Jehová, lo cual le generó múltiples dificultades personales al distanciarse posteriormente de dicha agrupación. En dicho contexto, la participante manifiesta su orientación sexual lésbica, situación que provocó importantes conflictos con su familia, desembocando incluso en agresiones físicas por parte de su hermano. En ese proceso inicia una búsqueda espiritual, en la que actualmente se encuentra inmersa.

i) <u>M9</u>

M9 es un hombre de 30 años, residente en San José, quien actualmente profesa la llamada religión bön, la cual es un conjunto de creencias y cultos chamánicos y animistas, provenientes de la región del Tíbet. El contexto familiar de M9 se caracterizó por un fuerte arraigo evangélico, al ser hijo de un pastor, cuya figura fue predominante en sus primeros años de vida, pero más como un líder espiritual que como un padre, según narró. Por ello, su relación con sus padres estuvo muy mediada por lo religioso. Posteriormente sufre el divorcio de sus padres, principalmente debido al escrutinio religioso al que es sometido por su iglesia a raíz de dicha situación. Llegada la adolescencia, M9 comienza a distanciarse del cristianismo evangélico, para iniciar una búsqueda espiritual que lo llevaría a él y a su pareja a la religión Bön.

j) <u>S10</u>

S10 es una mujer de 56 años, residente en San José, pero oriunda de Brasil. Se considera a sí misma una practicante del candomblé, pero en su contexto familiar y de crianza recibió una formación católica por parte de sus padres. Ella se identifica más con su madre, una mujer católica devota, pero contestataria hacia las autoridades religiosas, lo cual dejó una impronta profunda en su personalidad. A los 16 años se consagró como religiosa de la Congregación de las Franciscanas de la Inmaculada Concepción de María. Sin embargo, posteriormente abandonaría la vida religiosa para iniciar una búsqueda espiritual, que la llevaría al candomblé, como una forma de recuperar los orígenes étnicos y religiosos de su familia, donde predomina una importante mixidad.

k) <u>N11</u>

N11 es una mujer de 69 años que reside en la provincia de Alajuela, y es cristiana evangélica. Sin embargo, proviene de una familia católica, en la que su padre no era un hombre practicante, mientras que su madre sí lo era. En su contexto familiar predomina la figura materna, pero en ella destaca un fuerte vínculo con el catolicismo, lo cual la lleva incluso a desear convertirse en monja a los 14 años, lo cual le fue negado por un sacerdote debido a su condición de “hija natural”. Se casa a los 15 años y sufre de agresiones físicas,

verbales y psicólogicas por parte de su esposo, quien la abandona y muere años después. En dicho contexto, ella se convierte al cristianismo evangélico.

l) <u>SF12</u>

SF12 es una mujer de 30 años, residente en San José, quien practica la religión bön, al igual que M9, de quien es pareja. El contexto familiar de SF12 es uno católico, en el que recibió una educación religiosa de sus padres, quienes eran practicantes. Sin embargo, por conflictos conyugales y diferencias irreconciliables, sus padres se divorcian posteriormente, y su madre se convierte en una psicoanalista. SF12 comenta cómo su madre se fue distanciando paulatinamente del catolicismo hasta explorar otros rumbos, situación que influyó en ella, quien emprendió una búsqueda espiritual hasta vincularse con la religión que actualmente practica.

m) <u>D13</u>

En el caso de D13, una mujer de 23 años residente en Cartago, el cristianismo evangélico es la denominación cristiana con la cual se identifica. El entorno familiar de D13 es mixto, ya que su madre es católica y su padre es evangélico, situación que influyó en ella desde sus comienzos. En su relato, D13 menciona cómo al inicio se vinculó con la Iglesia católica, por iniciativa de su madre, pero llegó un momento en el cual se acercó también a una Iglesia evangélica, por lo cual asistía a ambas congregaciones, provocando algunos conflictos en su familia. Con el tiempo, se decanta por la Iglesia evangélica, donde se bautiza. El ser hija mayor en su familia representó una responsabilidad mayor, a lo cual respondió asumiendo más tareas en la Iglesia evangélica a la que asistía. Por otra parte, esta mixidad de denominaciones cristianas en el entorno familiar la motivarían a estudiar teología como carrera universitaria, lo cual le hace replantearse varias de sus creencias, pero se mantiene como cristiana evangélica.

n) <u>S/N14</u>

En lo que respecta a S/N14, es un hombre de 39 años, residente en Alajuela, quien se encuentra en una búsqueda espiritual, y mantiene una mentalidad abierta a otras

creencias, aunque en él prevalece el legado de una crianza familiar evangélica. Su contexto familiar estuvo marcado por la violencia de parte de las figuras masculinas cercanas, primero su padre biológico y luego su padrastro, quien deja evidencia de una situación de abuso sexual. La relación con su madre, una cristiana evangélica, es estrecha. Es la figura primaria con la que mantiene una relación que oscila entre el conflicto y el afecto/tolerancia, debido entre otros motivos, a que ella se niega a aceptar su orientación homosexual, así como su distanciamiento del cristianismo evangélico.

o) <u>NC15</u>

NC15 es un hombre de 25 años, residente también en Alajuela, quien se considera agnóstico, y mantiene una perspectiva crítica hacia lo religioso. Sobre su contexto familiar no se dispone de mucha información, ya que no reveló mayor detalle en la entrevista realizada. Sin embargo, admitió que su familia es mayoritariamente cristiana evangélica, pero desde los 12 años él se distanció de dicha denominación, al cuestionar las creencias heredadas de su familia, especialmente las de su madre, hasta asumir una postura agnóstica.

p) <u>CL16</u>

La historia de vida de CL16 está llena de transformaciones radicales en cuanto a lo religioso. Se trata de un hombre de 30 años, oriundo y residente en la provincia de Puntarenas, quien se considera ateo. Sin embargo, su contexto familiar y de crianza dista mucho de su ateísmo, ya que fue criado en un ambiente católico muy devoto, donde destaca su madre como una figura primaria con la cual mantiene un vínculo afectivo estrecho. Sus primeros recuerdos están imbuidos en el universo simbólico católico, a través de su participación en rituales católicos familiares y comunitarios. CL16 asumió desde muy joven una fuerte identidad católica, e inicia un proceso de noviciado con las congregaciones religiosas de frailes franciscanos y benedictinos. En dicho proceso, sin embargo, emergen una serie de contradicciones propias, motivadas inicialmente por su disconformidad con el estilo de vida de los frailes, lo cual lo llevó a abandonar el proyecto concebido desde su adolescencia de convertirse en monje. En este contexto, CL16 define su orientación sexual como homosexual, y paulatinamente asume una postura atea. Ambas cuestiones constituyen

un tabú en su sistema familiar, siendo considerado de mayor gravedad el hecho de ser ateo. Sin embargo, mantiene una relación activa con su familia, que oscila entre el distanciamiento y la cercanía.

q) <u>AT17</u>

El caso de AT17 se encuentra marcado por la búsqueda espiritual. Se trata de un hombre de 40 años, residente en la provincia de Puntarenas, quien actualmente se define como Testigo de Jehová. Esta identificación religiosa es producto de la influencia de su tercera esposa, con quien habita actualmente. Sin embargo, el contexto familiar de AT17 es muy distinto. Proviene de una familia mixta, constituida por un padre católico y una madre evangélica, el entorno de sus primeros años se caracterizó por algunos conflictos interreligiosos entre sus padres, pues cada uno prefería asistir a sus respectivas congregaciones. Pero su padre no era -según comenta- un católico practicante, sino más bien tenía una noción de obligatoriedad consustancial con la religión. Por ello, entre otros motivos, como la mayor vinculación con su madre, él se inclina por el cristianismo evangélico, al no representar el catolicismo una fuente de motivación o sentido. No obstante, hacia su adolescencia, inicia un proceso de cuestionamiento de sus creencias religiosas, y se convierte en un buscador espiritual, lo cual, sumado a sus dos matrimonios anteriores, le llevó por influencia de su esposa, a adoptar las creencias de los Testigos de Jehová.

r) <u>J18</u>

J18 es un hombre de 23 años, residente en Puntarenas, quien actualmente se encuentra en una búsqueda espiritual. Su familia es pentecostal y la figura de su padre es la predominante, constituyéndose en un referente moral, que para él resultaba en una fuente de conflictos, dada su orientación homosexual. Esta situación ocasionó problemas en su familia, como en la iglesia a la cual asistía, dado que ni en un entorno ni en el otro aceptaron su homosexualidad. J18 abandona sus creencias religiosas, así como la iglesia a la cual él y su familia asistían, dadas las problemáticas mencionadas. Actualmente, su

relación con su familia es inestable, pues sus padres se niegan a aceptar su orientación sexual.

s) <u>AD19</u>

AD19 es un caso particular, pues tanto en su historia de vida como en su identidad confluyen varias corrientes de pensamiento contemporáneo, como creencias religiosas y posturas filosóficas. Se trata de un hombre de 76 años, residente en Heredia, pero quien es oriundo de España, el cual se define como agnóstico. En sus primeros años de vida creció en un pueblo de la España rural de mediados del siglo XX, en una familia y comunidad católicas. No obstante, su convivencia familiar fue corta, ya que a los 12 años entró al Seminario para convertirse en sacerdote, al ser dicho estilo de vida una posibilidad de dejar las limitaciones del mundo rural de la época. Su familia era igualmente numerosa, conformada por 7 hermanos, dos de los cuales dos hermanas también entraron a la vida religiosa como monjas. Así, su contexto familiar temprano se localiza en dos sistemas; su familia unida a la comunidad rural y la Iglesia católica. Sus años de adolescencia y adultez temprana están influenciados por las reformas del Concilio Vaticano II, así como por las corrientes de pensamiento sociológico, filosófico y teológico de la era contemporánea, que sumados a sus propias experiencias de vida, lo llevaron a un proceso de cuestionamiento y distanciamiento de sus creencias religiosas. De esta forma, asume una posición agnóstica, pero se mantiene como sacerdote católico retirado.

t) <u>EB20</u>

EB20 es un hombre de 35 años, proveniente de Guatuso, de la etnia indígena maleku, pero quien actualmente reside en Heredia y es un buscador espiritual. Sobre su contexto familiar hay poca información, debido a que el participante fue muy reservado durante la entrevista con dichos datos. Sin embargo, se pudo constatar que su familia incorpora creencias religiosas, con miembros cristiano-evangélicos, judíos mesiánicos, y practicantes de la religión maleku. En este sentido, la relación de EB20 con sus padres es una incógnita, pues comentó que fue cristiano evangélico, pero al ingresar a una universidad pública, se distancia de dichas creencias, para iniciar un proceso de

recuperación de sus orígenes étnicos, culturales y religiosos, donde predomina la nostalgia hacia la idealización de su identidad indígena.

u) <u>NH21</u>

Finalmente, se cuenta con el caso de NH21, quien se define como un hombre trans no-binario, de 21 años, residente en la provincia de Heredia. Asimismo, se considera ateo, pero su contexto familiar es católico, su padre es un exseminarista, y su madre una teóloga. Su entorno familiar inmediato, desde sus primeros años, estuvo caracterizado por una vida religiosa activa, donde participó en rituales de la Iglesia católica, a nivel familiar y en su círculo cercano de amistades. Sin embargo, el proceso de definición de su orientación sexual y de su identidad de género le lleva a vivir conflictos que recuerda con desagrado, al sufrir violencia simbólica en el colegio católico donde estudió, así como distanciamiento con sus familiares, con quienes no aborda el tema de forma directa, sino que lo evita, convirtiéndose en un secreto familiar, o en un tabú. En este contexto, abandona sus creencias religiosas al ingresar a la universidad, y adopta una postura atea.

2. Análisis según categorías elaboradas

Una vez expuestos los principales elementos de las historias de vida y los ambientes familiares de los participantes, se discuten en profundidad los distintos aspectos que constituyen su contexto familiar y de crianza religiosa, espiritual o conviccional.

<u>2.1. Abandono de la creencia</u>

El abandono de la creencia se puede comprender en dos formas, manifestadas en los participantes. En primer lugar, se encuentra la *renuncia a las creencias religiosas o a las convicciones de la familia de origen*. De los 21 participantes entrevistados, 15 manifestaron haber abandonado las creencias religiosas de su familia de proveniencia, en las cuales fueron criados, es decir, un 71,43%. En todos estos casos los participantes consideraron que

sus familias eran practicantes activas de su religión, lo cual reafirma lo hallado en cuanto a que la homogamia religiosa en las familias conlleva una socialización religiosa más intensa; las creencias y los valores transmitidos son más enfatizados[6].

No obstante, por diversas circunstancias que atañen a la historia personal de cada uno, en los once casos se aprecia un rechazo hacia la crianza religiosa de origen familiar, que varía tanto en intensidad como en perspectiva. El rechazo y abandono de las creencias religiosas, a la vez que comunica sentimientos de desagrado, disgusto o aprensión, no excluye la apreciación de ciertos elementos que son valorados positivamente. Por ejemplo, una de las participantes expresó lo siguiente sobre la fe católica en la que fue criada por su familia:

> *"Mi familia, mis abuelos y mis bisabuelos tenían creencias católicas sumamente arraigadas, aún más dicen que venían o eran españoles de descendencia, entonces era peor; mi abuelo esculpía lindos santos que todavía permanecen dentro de la familia. Muy hábil con sus manos. Y entonces fuimos criados, enfocados, en ese ambiente sumamente católico, poco permisivo y muy exigente. Más bien sumamente castigador, verdad, y mi abuela era la persona que ponía la autoridad, en la persona que, que decía y hacía, verdad"*. (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/18, Cartago).

La apreciación estética de ciertos elementos artísticos o culturales, paradójicamente va de la mano con el rechazo a la religiosidad como un todo. En el caso de otros participantes, uno de ellos, de proveniencia evangélica, afirma que su rechazo empezó a gestarse desde la niñez, pero al mismo tiempo manifestó que valoraba algunas vivencias particulares:

> *"Para uno cuando es niño, uno vive bajo lo que los papás le enseñan a uno, verdad. Entonces, para mí en ese tiempo, si era como una emoción los domingos, porque hay un segmento del culto que le llaman la "escuelita dominical". A mí me encantaba, me gustaba, me alegraba lo que era la distracción de no estar metido totalmente, en que a uno, ya sea de niño o de adulto, los cristianos quieren*

[6] Para mayor referencia, véase Csaba Bality y Bálint Duráczky, "Intergenerational transmission of different types of religiosity among family members." Religion and Society in Central and Eastern Europe 9 (2016): 37-51. Otro estudio útil al respecto es el de David Voas e Ingrid Storm, "The Intergenerational Transmission of Churchgoing in England and Australia." Review of Religious Research 53 (Enero 2012): 377-395.

educarte como adulto en lo que es el cristianismo. Te lo meten de pequeñito que todo es pecado. Yo siempre sentí desde pequeño que no compartía muchas cosas". (Entrevista realizada a S/N14, buscador espiritual, 39 años, 17/02/19, Alajuela).

En ambos casos ejemplificados, la valoración de algunos aspectos particulares está emocionalmente muy ligada a vivencias concretas que son evocadas y descritas como un recuerdo positivo, en el que se aprecia la presencia de figuras primarias como los abuelos o la mamá, que son significativas. En el primer caso, la participante destacó la influencia de sus abuelos, lo cual es corroborado por varios estudios, donde se mostró que por lo general aquellos abuelos que son muy practicantes de su religión desarrollan vínculos emocionales más estrechos con sus nietos que aquellos que no lo son[7]. En el segundo caso, el participante resaltó de manera positiva el espacio de la formación doctrinal para niños en la iglesia a la que asistía, pero dicho recuerdo se halla muy ligado a la relación con su madre, una evangélica conversa, proveniente del catolicismo, con quien mantiene una relación estrecha.

En otros casos, en el abandono de las creencias de la familia de origen median rupturas o separaciones a nivel familiar como divorcios, sumados a la heterogamia religiosa o conviccional entre los padres, sobre todo entre los participantes que provienen de familias mixtas, las cuales constituyen el 23,80% de la muestra. Por ejemplo, una de las participantes, criada por su madre en la denominación cristiana de los Testigos de Jehová, relató cómo el ateísmo de su padre fue una fuente de conflicto entre él y su madre, que finalmente llevó al divorcio:

"Aunque mi papá no se metía mucho, él nos dejaba pero…él decía: "Yo dejé a esa mujer por ser Testigo de Jehová". O sea, como que ellos se separaron cuando yo tenía 9 años, pero sí había como una molestia, había una tensión clara y tajante con la realidad familiar en relación a eso. Entonces yo supongo que le aporté de mi papa como un poco miráramos en otras cosas, pero no sé si conscientemente". (Entrevista realizada a P8, buscadora espiritual, 36 años, 28/08/18, San José).

[7] Se puede consultar por ejemplo, el estudio de Valarie King y Glen Elder, "Are religious grandparents more involved grandparents?" Journal of Gerontology: Social Sciences, 54 (1999): 317-328.

Otros motivos para el abandono de las creencias se pueden encontrar en conflictos familiares y a nivel de la comunidad religiosa por la negativa a aceptar la orientación sexual o bien, también la identidad de género de algunos de los participantes. La orientación sexual y la identidad de género autopercibida son situaciones abordadas por las familias de algunos entrevistados desde una perspectiva religiosa, y ello provoca situaciones de conflicto, exclusión y sufrimiento psicológico para los participantes, lo cual contribuye a su percepción negativa de la religión familiar. Uno de los entrevistados, de proveniencia evangélica, relató cómo su orientación homosexual fue un tema de conflicto en su familia, así como también en su comunidad religiosa, lo cual motivó su separación y abandono del pentecostalismo:

> *"Eso fue más una experiencia personal completamente, fue más que todo por mi sexualidad, porque yo soy homosexual y tuve una situación muy fuerte una vez con la iglesia en la que ellos me atacaron a mí directamente por eso, e hicieron toda una cacería de brujas por mí y ahí fue cuando yo dije "no, ya basta, esto es suficiente, esto es demasiado"*. (Entrevista realizada a J18, buscador espiritual, 23 años, 30/03/19, Puntarenas).

Puede considerarse que el abandono de las creencias religiosas aprendidas en la familia no es sólo un fenómeno que involucra procesos de discernimiento intelectual, sino que también está motivado por conflictos con el grupo familiar, que como grupo social primario[8], ejerce una fuerte influencia a nivel socioemocional, cognitivo, moral, social y cultural sobre las personas. La vinculación entre transmisión religiosa y dinámica familiar es así, fundamental para comprender el hilo narrativo que una persona desarrolla respecto a sus creencias religiosas, sus convicciones existenciales, morales, como también, los conflictos, dilemas y transformaciones en ese sentido.

Por otra parte, se encuentra la *renuncia explícita a alguna creencia religiosa (Agnosticismo/Ateísmo)*, en este apartado se encuentran 5 participantes, es decir, un 23,8%, que mantiene una postura atea (3 casos), o bien, agnóstica (2 casos), fruto del abandono de las creencias religiosas de su familia, sin ninguna conversión o reelaboración posterior. En

[8] Para una profundización en la dinámica familiar y su influencia como grupo social primario, véase Laura Velásquez, Patricia Ortega, Adriana Garrido y Adriana Reyes, "Dinámica familiar en familias con hijos e hijas." Revista Intercontinental de Psicología y Educación 10 (Julio-Diciembre 2008): 31-56.

este aspecto median variedad de situaciones ligadas a la historia personal, pero en tres de los cuatro casos, dicha postura filosófica se sustenta en un componente fuertemente emocional, el cual emerge de un conflicto familiar, que también involucra una orientación sexual no-heterosexual. Uno de los participantes, por ejemplo, comentó lo siguiente sobre cómo en su familia resulta un tabú no sólo su orientación homosexual, sino mucho más de su ateísmo:

"No, eso nunca nadie sabe, de hecho, es vacilón porque para mí ha sido más fácil salir del closet gay, que del closet ateo digamos, eso otro no lo imagino cómo reaccionaría mi familia". (Entrevista realizada a CL16, ateo, 30 años, 29/03/19, Puntarenas).

Otro de los participantes, quien se define como un hombre trans no-binario, se considera a sí mismo ateo: *"Si, creo que paso de un lado a otro, sí. Usualmente, me digo ateo"* (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/19, Heredia). En su caso existe una situación de tensión latente con su familia, de fe católica, en la cual el tema evita ser abordado directamente, posiblemente como una estrategia para prevenir posibles conflictos.

En el caso de otro participante, de orientación homosexual y criado como evangélico por su madre, el comienzo del distanciamiento de dichas creencias se dio conforme fue creciendo, según afirma, hasta llegar a una postura que oscila entre el agnosticismo y la búsqueda espiritual, en la cual expresa que ha desarrollado su propio concepto de Dios, pero sin asumirlo como creencia propia:

"Con mami, no me lo imponía, pero yo ya con el tiempo y conforme iba creciendo, me daba cuenta de que, digamos eso no era lo mío". (Entrevista realizada a NC15, agnóstico, 25 años, 17/02/19, Alajuela).

La influencia del padre o la madre, es así, diferenciada[9], responde en buena parte a los patrones de crianza y a la transmisión intergeneracional de lo religioso dentro de una historia familiar compartida. Lo religioso no sólo se transmite como contenidos doctrinales, morales o rituales, sino que al igual que la cultura, también modela la subjetividad, las

[9] Csaba Bality y Bálint Duráczky, "Intergenerational transmission of different types of religiosity among family members." Religion and Society in Central and Eastern Europe 9 (2016): 37-51.

interacciones, las vivencias compartidas con otros y los recuerdos; constituye por decirlo así, un horizonte narrativo de sentido desde el cual las personas se definen a sí mismas, y ello puede implicar el surgimiento de conflictos, abandono de dicho horizonte por otro, una reelaboración de lo aprendido, o una identificación profunda con aquello que se ha heredado del entorno familiar. La mente y la cultura se constituyen mutuamente, es decir, las personas, a la vez que se desarrollan y son conformadas por su entorno sociocultural, no son agentes pasivos, sino que también inciden en él, y lo moldean según sus propias experiencias de vida. Algo similar sucede en este caso con lo religioso[10].

En este sentido, algunos estudios han mostrado que parte del fracaso de lo que se llama la "continuidad religiosa"[11] se debe a que dicha transmisión es más factible entre miembros familiares del mismo sexo, por ejemplo: padres-hijos, o madres-hijas, abuelas-nietas, y viceversa. En el caso de los participantes, varios no se identifican con el miembro parental del mismo sexo, sino que más bien existen relaciones conflictivas con la figura parental del sexo opuesto, y algunos de ellos definen en su adultez una orientación sexual no heterosexual.

Otro entrevistado, criado en una familia católica practicante, y con una formación académica universitaria, se considera agnóstico. En su caso, el contexto familiar-rural en que creció y se desenvolvió en sus primeros años de vida fue determinante en su elección vocacional:

> *"Yo nací en 1944, entonces mi niñez transcurre en los años siguientes de los cuarenta y cincuenta, en un pueblecito campesino, en el norte de una provincia al norte de España que se llama León. Pueblecito todo el católico. De aquellos pueblecitos de aquel entonces en el que tenían un cura para cada pueblo que vivía ahí permanentemente. Todas las familias eran católicas. Mi familia también es católica, y piadosa. No es que lo fuesen mucho, pero si piadosas. Mis padres también, católicos practicantes, como se practicaba entonces".* (Entrevista realizada a AD19, agnóstico, 65 años, 10/09/19, Heredia -origen España-).

[10] Jerome Bruner, Actos de significado: más allá de revolución cognitiva. (Madrid: Alianza Editorial, 2015).

[11] Para profundizar en este concepto, véase el trabajo de Casey Copen y Merrin Silverstein, "The Transmission of Religious Beliefs across Generations: Do Grandparents Matter?" Journal of Comparative Family Studies (2007): 59-71.

Al mismo tiempo, este contexto familiar de homogamia religiosa fue decisivo para el desarrollo de sus aspiraciones vocacionales dentro de la Iglesia católica, donde llegaría a vivir el acontecimiento del Concilio Vaticano II (1962-1965) y todo el ambiente de pretendida renovación de ese momento, lo cual según afirma, caló profundamente en su manera de entender y vivir las que para ese momento eran sus creencias religiosas. La influencia de un contexto familiar homogámico en lo religioso se combina también con un proceso de discernimiento intelectual, en una relación constante con las circunstancias históricas, tanto personales, como sociales, políticas y culturales. En el caso del participante, fruto de la formación superior recibida, este fue relativizando las creencias adquiridas desde su niñez hasta su adultez temprana:

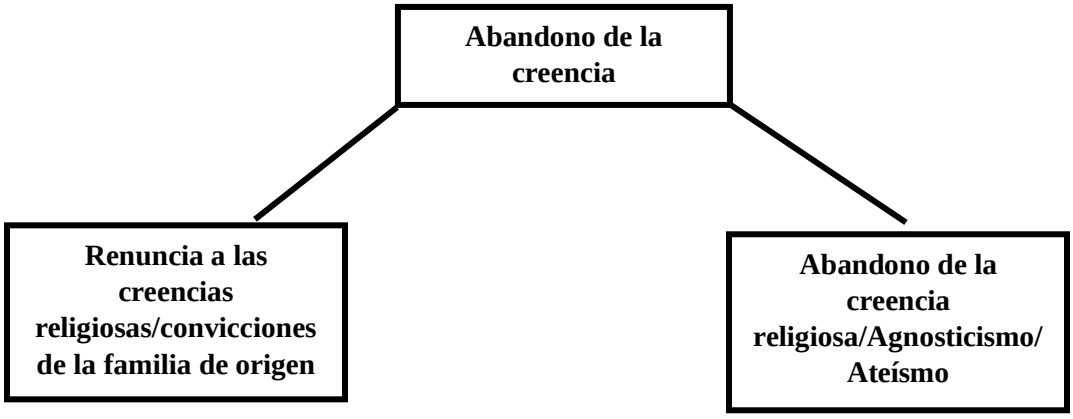
> *"Yo después, ha sido, a partir fundamentalmente de los ochenta, a partir de mi doctorado que comienzo a cambiar. Vía también la sociología, la formación sociológica, comienzo a relativizar ciertos planteamientos de una manera muy normal, muy fluida, de carácter dogmático, de la iglesia, en general, de la visión de mundo que yo tenía. Sin trauma fui cambiando, de tal manera que yo, sinceramente y sin ningún exhibicionismo, yo tengo, soy de tradición cristiana, bien no puedo quitar ni me quito tantos años de formación en esa tradición, pero yo hoy día, para mí, lo importante es la espiritualidad que va más allá de creer o no creer en Dios".* (Entrevista realizada a AD19, agnóstico, 65 años, 10/09/19, Heredia -origen España-).

Así, considera que mantiene una identidad cristiana, posiblemente por el vínculo emocional con su contexto familiar, pero también por el significado cultural que fue adquiriendo en los ambientes en que inicialmente se desenvolvió.

Finalmente, en el caso de H2 (agnóstica, 18 años, 19/08/18, Heredia), no media mayor conflicto con la renuncia a una creencia religiosa, que es transmitida por su abuela, no por su madre y padre, quienes tardíamente se definen como agnósticos y promueven un ambiente de tolerancia y respeto hacia las creencias de la abuela, así como al agnosticismo en el cual educan a sus descendientes, pues conviven con la abuela.

De manera conclusiva, las tendencias expuestas se pueden sintetizar en el siguiente esquema.

Cuadro 8. Tendencias de abandono de la creencia



2.2. Insatisfacción en transmisión de la fe traducida en aprendizaje de la negociación familiar

Esta categoría se refiere a casos como el de una participante católica, adulta mayor, quien convive con la familia de su hijo, un hombre agnóstico quien a su vez ha transmitido dicha perspectiva filosófica a su hija, también participante en el estudio, quien también se definió como agnóstica. La adulta mayor comentó lo siguiente respecto a su relación con sus hijo, en referencia al tema de la transmisión de su fe católica:

"El menor…Bueno, yo no sé si agnóstico porque si llevo como esa insatisfacción, como un dolor, como una frustración de que yo creyendo como yo creo, no logré cómo inculcarles eso". (Entrevista realizada a L1, católica, 67 años, 19/08/19, Heredia).

La insatisfacción comunicada se interrelaciona a su vez con la necesidad, surgida del contexto familiar, de negociar con su hijo –el padre de la participante agnóstica–, las diferencias en las creencias o convicciones que cada uno mantiene, y cuál va a ser su rol como abuela en cuanto a esa temática. Sin embargo, la influencia de la entrevistada católica, abuela de la participante agnóstica, fue notable durante la entrevista, revelándose un vínculo emocional que hunde sus raíces en la niñez temprana de esta última. Su

identidad como agnóstica está permeada por elementos de la religiosidad católica, lo que constituye un grado de reelaboración de la creencia, fruto de la mixidad. Esto reafirma los hallazgos de algunos estudios, los cuales demostraron que cuando los hijos reciben mensajes diferenciados en lo religioso, ya sea de sus padres o abuelos, ello tiene efectos diferenciados en hombres y mujeres[12]. Los hombres son más propensos a adoptar una religión, mientras que las mujeres no, como sucede en el caso de la participante que se define como agnóstica.

Otro aspecto, aparte de la insatisfacción comunicada y la negociación de la creencia, es la ausencia de una sinergia de la entrevistada católica con su nuera, es decir, la madre de la participante agnóstica. Como lo muestran algunos autores, la transmisión intergeneracional de lo religioso se ve reforzada cuando se da esta sinergia entre las madres y las abuelas[13]. Al no darse en este caso, la familia no puede operar como un sistema de socialización que logre transmitir creencias y valores de manera clara y constante. Por ende, el único escenario posible es la negociación de las discrepancias en cuanto a las creencias, en aras de mantener lo que Watzlawick, Beavin y Jackson denominan la "homeóstasis familiar"[14], es decir, el fenómeno en el cual la familia, entendida como un sistema, desarrolla una serie de patrones de comunicación, conducta y de interrelación socioemocional entre sus miembros con el fin de mantener un estado interno constante y estable.

2.3. Ruptura familiar

Cuando se habla de ruptura familiar, se refiere a un distanciamiento significativo de los participantes con su familia de origen, lo cual aparte de significar un antes y un después en la historia personal, puede generar entre otras consecuencias un quiebre en la identidad

[12] Dean Hoge, Gregory Petrillo Ella Smith, "Transmission of religious and social values from parents to teenage children." Journal of Marriage and the Family 44 (1982): 569–580.
[13] Casey Copen y Merrin Silverstein, "The Transmission of Religious Beliefs across Generations: Do Grandparents Matter?" Journal of Comparative Family Studies (2007): 59-71.
[14] Paul Watzlawick, Janet Beavin y Donald deAvila Jackson, "Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas." (Barcelona: Editorial Herder, 1995).

hasta entonces construida por el sujeto. Lo anterior, dependiendo de la etapa del ciclo vital en que se encuentre la persona, puede tener diversas implicaciones presentes y posteriores.

La separación del sistema familiar genera no sólo una afectación en la homeóstasis de la familia[15], sino también en el sujeto; puede desencadenar un conflicto o confusión sobre el rol a desempeñar, cuáles patrones de relación establecer o reestablecer con los miembros de su familia, generando diversos estados emocionales como angustia, ansiedad, tristeza, enojo. Ello puede incluso producir trastornos como las crisis de ansiedad o la depresión. Lo anterior, aparte de generar un gran sufrimiento psicoemocional, puede llegar a tener consecuencias inclusive a nivel del sentido de vida, produciendo lo que Frankl denominó "vacío existencial"[16].

Una persona que ha roto los vínculos con su familia se ve ante un doble desafío: el de darle un significado a dicho acontecimiento en su historia personal, y el de construir una nueva normalidad a partir de la ausencia de la familia. En ambos casos, dicha significación y construcción de una nueva vida, dependiendo de las circunstancias que medien en cada caso, no siempre se logra de manera emocionalmente satisfactoria.

La ruptura familiar puede referirse también a una desintegración de los vínculos familiares, especialmente la comunicación, la cual se ve reducida a pocas o ninguna interacción. Ello provoca una grave afectación en el desarrollo psicoemocional de sus miembros, al verse incapaces de cumplir sus roles familiares de manera consciente[17].

Tomando en cuenta lo anterior, en ninguno de los casos analizados se puede considerar que haya habido una ruptura familiar total, pero sí rupturas temporales, así como desintegración familiar, las cuales tuvieron repercusiones en la religiosidad de los participantes.

En un primer caso, uno de los participantes, originario de una familia cristiana evangélica, y cuyo padre es pastor, comentó lo siguiente sobre el divorcio de sus padres y su incidencia en sus visitas a la iglesia y su posterior distanciamiento del cristianismo:

---

[15] Paul Watzlawick, Janet Beavin y Donald deAvila Jackson, "Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas." (Barcelona: Editorial Herder, 1995).

[16] Para mayor referencia, véase los desarrollos teóricos en Logoterapia por parte de Víctor Frankl, *Ante el vacío existencial* (Barcelona: Editorial Herder, 2003).

[17] July Galarza Santander y Nancy Solano Jara, "Desintegración familiar asociada al bajo rendimiento escolar" (tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca, 2010).

"Entonces, bueno, cuando se acaba toda esta fase del divorcio, digamos dónde es mi papá quien se va de la casa y yo me quedo más con mi mamá, porque mi hermana se casa al año que ellos se divorcian, ahí fue como que ya no había que ir a la iglesia porque era la iglesia de mi papá, ¿verdad? Entonces también yo me quedé más del lado a mi mamá. Entonces ya esa posibilidad no estaba tanto, y mi mamá se iba a otras iglesias, pero ya no era lo mismo, aparte que yo estaba en la U, entonces era otra dinámica". (Entrevista realizada a M9, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

Como puede apreciarse, el rol del participante se vio alterado en ese momento histórico de su vida; su biografía y la vinculación a su sistema familiar se hallan íntimamente entrelazadas. El mismo participante comentó que luego se distanció del cristianismo evangélico, y ello puede estar fundamentado en la experiencia de desintegración de su familia de origen. Los dos sistemas que conforman su familia: el conyugal y el parental, se vieron profundamente alterados al momento de darse el divorcio, reestructurándose en nuevos patrones de relación.

En un segundo caso, esta vez de una participante, criada como Testigo de Jehová, las diferencias en cuanto a la religión fueron determinantes en el divorcio y desintegración de su familia de origen.

Según algunos autores, las diferencias en cuanto a religión en algunas ocasiones pueden provocar la desintegración familiar, lo cual genera divorcios o separaciones de los padres y tiene profundas consecuencias en el desarrollo psicoemocional en la niñez[18].

En este sentido, hay que tener presente que la ruptura o la desintegración son dos constructos que definen dos momentos que pueden estar o no implicados; en algunos casos la desintegración familiar, al ocurrir en etapas tempranas del desarrollo de una persona, puede provocar luego una ruptura de la persona con su familia de origen. En este último caso, por ejemplo, lo religioso fue un factor de peso para que se diera la separación de los padres de la participante, algo que a nivel psicoemocional incidió en su historia personal.

[18] Sonia María Castillo Costa y Zonia Gladis Merino Armijos, "La desintegración familiar: impacto en el desarrollo emocional de los niños." Journal of Science and Research: Revista Ciencia e Investigación 3 (2017): 10-18.

Al ser dos constructos que definen distintos momentos en la vida de una persona, puede haber un estado de distanciamiento familiar, que se abordará en la siguiente categoría. Sin embargo, en algunos casos lo religioso puede ser un medio de empoderamiento para romper con una relación que se convierte en fuente de conflictos, violencia y abusos de diversa índole.

En un tercer caso, uno de los participantes entrevistados se refirió a la separación de su madre y de su padre, después de vivir ella en un círculo de violencia donde sufrió diversas formas de agresión física y psicológica. Su separación estuvo motivada por cuestiones religiosas, al convertirse al cristianismo evangélico:

"Ella fue donde tomó la decisión de dejar a mi papá, continuar una vida ella con mi hermano mayor y conmigo en el cristianismo. Y desde entonces ella está en el cristianismo, se puede decir con 39 años, que yo me acuerde eso fue a los 3, entonces tiene 36 años de estar en el cristianismo. Mi mamá es lo que le llaman: muy devota, ella es muy entregada, ella está casada con Dios y ahora que ella está viuda hace 4 años, todavía está más casada con Dios. Pero le voy a decir la verdad, me gusta que mi mamá esté ahí, no sé por qué." (Entrevista realizada a S/N14, búsqueda espiritual, 39 años, 17/02/2019, San José)

A partir de lo anterior, la relación del participante con su figura materna ha oscilado en momentos de ruptura temporal, pero no total, relacionados con otras circunstancias de su historia personal, su orientación homosexual, así como su distanciamiento del cristianismo como tal.

2.4. Distanciamiento familiar

Esta es una categoría afín a la ruptura y la desintegración familiar, pues el distanciamiento de la familia de origen está mediado por lo religioso en varios participantes. En el caso del último participante mencionado en la categoría anterior, este ha mantenido una relación ambivalente con su figura materna, la única persona de la familia con quien mantiene un vínculo, según se desprende de la entrevista. Por otra parte, situándolo en su contexto de vida, S/N14 probablemente desarrolló el vínculo con su madre debido a las agresiones sufridas por parte de las figuras masculinas de su familia. Tanto su

padre biológico como su padrastro cometieron abusos contra su persona, así como un familiar cercano cometió abusos sexuales en contra de su integridad física, psicológica y espiritual. En este sentido, a nivel sistémico y psicoemocional, se puede considerar que S/N y su madre conformaron una díada[19], es decir, una vinculación entre dos personas que forman parte del sistema familiar. Esta formación pudo haberse configurado para protegerse de las agresiones de otro miembro del mismo sistema, como es el caso de ambas figuras paternas.

Empero, la relación que S/N14 desarrolla con su madre en el marco de su historia de vida, atraviesa distintas etapas, de mayor cercanía o de distanciamiento, dentro de lo cual lo religioso juega un papel fundamental. Según se atisba en lo conversado, S/N14 revela un conflicto con la religiosidad evangélica de su madre, dada la postura que mantienen dichas iglesias hacia las personas con una orientación homosexual; perspectiva que también es adoptada por su madre y por la cual han tenido conflictos.

Por otra parte, S/N14 se distancia debido a que no se considera a sí mismo un evangélico practicante, sino un buscador espiritual, que incorpora elementos diversos en la vivencia de su espiritualidad. Por ende, la relación con la figura materna es distante en lo religioso, pero cercana en lo emocional por la historia compartida y los vínculos afectivos.

En otras historias de vida, se encuentra la situación de CL16 y la relación de distanciamiento con su familia, cruzada también por conflictos de índole religioso, como moral, dado que al igual S/N14, CL16 es homosexual, y ello ha sido un factor de ambivalencia y conflicto con su familia.

Sin embargo, en su opinión, para su familia resulta más complejo y difícil aceptar su increencia que su orientación homosexual. Así manifestó lo siguiente sobre cómo su ateísmo constituye un tabú para su familia, sobre el cual solamente su hermana está enterada:

Solo le dije a una hermana, a una de mis hermanas, recuerdo que fue justamente cuando yo le dije a ella "mirá, soy gay" y me dijo "bueno, usted sigue siendo mi

[19] Virginia Satir por ejemplo, desarrolló todo un enfoque en Psicología Familiar Sistémica, por medio del cual identifica los patrones de relación entre madre e hijo. Sin embargo, la formación diádica puede referirse a toda vinculación entre dos personas dentro de un sistema familiar.

hermano, mirá", toda la habladita así "lo apoyamos ahora solamente hay ponerse en manos de dios", y yo "es que eso tampoco", y me dice:-"ah, entonces ahí sí estamos mal". (ríe). Sí, entonces yo creo que en mi familia es más difícil el tema religioso que eso. (Entrevista realizada a CL16, ateo, 30 años, 29/03/2019, Puntarenas).

A nivel del sistema familiar, el lugar que ocupa CL16 por su historia de vida es divergente; él es fundamentalmente un miembro cuya identidad sexual y posición filosófica es un tabú para sus familiares. Ello posiblemente se debe a su historia de vida, dentro de la cual hubo una vinculación temprana con el catolicismo, al punto de hacerse religioso:

Digamos en mi caso siempre fui como muy dado a esas cosas ¿verdad? Entonces yo nunca tuve problema con eso, a mi hermano sí no le gustaba nada de eso e incluso ¿verdad? Cuando decidían rezar el rosario en la casa que era como muy también estaban los Cenáculos ¿verdad? Entonces una familia muy religiosa, entonces digamos mi hermanillo sí siempre tenía problemillas con eso y así pero, pero yo personalmente no, porque más bien siempre me gustaba, empecé a dar catecismo como a los 12 años y a los 18 me fui para un convento (ríe), entonces en mi caso ya fue como que yo mismo tendía hacia eso. (Entrevista realizada a CL16, ateo, 30 años, 29/03/2019, Puntarenas).

Esta primera etapa abarca una identificación profunda con el catolicismo practicado por su familia de origen, especialmente por su madre, con quien el entrevistado manifiesta, tuvo una profunda vinculación. Esto se vio reforzado por la homogamia católica de los padres, la cual se tradujo en una transmisión religiosa constante, coherente y predominante de dicha fe, como lo demuestran otros estudios[20]. Sin embargo, ¿por qué el vínculo madre-hijo es tan importante en el caso de CL16? Ahí es donde la Teoría del Apego de Bowlby resulta útil para complementar la perspectiva sistémica familiar, pues esta perspectiva "recalca la importancia de la interacción que se produce entre el niño y el adulto responsable de la crianza"[21]. Así, para Bowlby: "esta relación se convierte en el primer ambiente o clima emocional que vive el niño, introduciéndole en el grupo familiar."

[20] Csaba Bality y Bálint Duráczky, "Intergenerational transmission of different types of religiosity among family members." Religion and Society in Central and Eastern Europe 9 (2016): 37-51.
[21] Dávila Yolanda, "La influencia de la familia en el desarrollo del apego." Anales. Revista de la Universidad de Cuenca 57 (2015): 122.

En el caso de CL16, ese primer ambiente emocional y la formación de su vínculo materno, estuvo profundamente permeado por el universo simbólico, teológico y moral católico. Aunado a esto, predomina una perspectiva sacramental, de abnegación, que adquiere una dimensión vital, la cual motiva su ingreso a la Orden de los Capuchinos:

> *"Buscando el sentido de la vida, digamos para mí trabajar… gastar todas mis fuerzas para hacer a otra persona más rica y salir todo viejillo y sin fuerzas y sin ganas y ya, para mí eso no tiene sentido, entonces yo vi en la vida religiosa una forma de tener una vida más auténtica, de uno dejar algo para el mundo, entregada a dios ¿verdad? También, era como un sentido también de heroísmo."* (Entrevista realizada a CL16, ateo, 30 años, 29/03/2019, Puntarenas).

De manera contradictoria, su familia católica -especialmente su madre- no aprobó la vocación sacerdotal de CL16, lo cual narra en su relato, y no sería improbable que dicha oposición dificultara la apropiación de su vida religiosa. Por ello, en una segunda etapa, a raíz de una serie de conflictos existenciales y desencantos con la vida religiosa de las congregaciones en las que estuvo, se da un distanciamiento cuyo eje es justamente, lo materno/religioso/espiritual.

Es en este contexto cuando inicia la segunda etapa, donde paradójicamente, la influencia de su madre fue fundamental para el progresivo abandono de sus creencias religiosas, así como para hacer pública su orientación homosexual, e identificarse con el ateísmo que eventualmente asumió -aunque no públicamente-, tanto por las circunstancias de su vida, como por una decisión personal. Lo anterior produjo el distanciamiento con su familia al que se ha hecho alusión, y como el eje de su involucramiento inicial en el catolicismo fue la figura materna, el eje de su conflicto y distanciamiento de la familia en cuanto a lo religioso, también se relaciona con la misma figura.

En el caso de AT17, se da una fuerte heterogamia en su familia de origen según narró en la entrevista que se le realizó, es decir, su padre era católico, y su madre pertenecía al cristianismo evangélico, lo cual fue una situación que llegó a provocar conflictos a nivel familiar:

Bueno, lo que yo recuerdo de la infancia es que bueno, mi papá era católico, mi mamá evangélica ¿verdad? y ahí sí había como un conflicto porque alguno quería ir para la católica y el otro para la evangélica, pero nosotros nos dirigíamos más al credo evangélico ¿verdad? Entonces eso es lo que recuerdo, que íbamos con mi mamá a la iglesia evangélica. (Entrevista realizada a AT17, Testigo de Jehová, 40 años, 29/03/2019, Puntarenas).

Este caso confirma lo planteado por Bálity y Duráczky[22] sobre la relación entre la heterogamia religiosa y el predominio de la religiosidad materna; cuando existen diferencias significativas en la religiosidad de ambos padres, existen más probabilidades de que los hijos se identifiquen con la figura materna y la religión que ésta profesa.

No obstante, su distanciamiento de la religión familiar comienza en la adolescencia, según relata, donde también se aprecia la ausencia de la figura paterna en lo religioso, pues no era practicante y solamente veía la misa transmitida por televisión. Por ello, podría plantearse que durante su niñez, predomina el modelo de la figura materna, mientras que al llegar a la adolescencia, hay una identificación -consciente o no- con la figura paterna y su distanciamiento de lo religioso. Su padre, a quien califica como muy "callado" y "aparte en todo", parece haber dejado una impronta en él.

A partir de este contexto en la adolescencia, AT17 se empieza a distanciar de la religión familiar hasta entrar en una etapa de "no-practicante", en la cual sus tres relaciones de pareja influyen. En el caso de su actual relación de pareja, se aprecia como AT17 busca un consenso, una homogamia religiosa, dado que su pareja es Testigo de Jehová, y según narró, acordó con ella convertirse en adepto de dicha religión:

Bueno, nosotros tuvimos como quien dice ennoviando como un año, porque bueno, mi divorcio no había salido y que un Testigo de Jehová no se puede casar con alguien que no sea de su religión, entonces llegamos a un acuerdo, que yo iba a tratar de estudiar la Biblia para ver si me hago de la religión de ella. Entonces fue un convenio que llegamos entre ella y yo, eso es lo que ha pasado. (Entrevista realizada a AT17, Testigo de Jehová, 40 años, 29/03/2019, Puntarenas).

[22] Csaba Bálity y Bálint Duráczky, "Intergenerational transmission of different types of religiosity among family members." Religion and Society in Central and Eastern Europe 9 (2016): 37-51.

Resulta interesante notar cómo el distanciamiento de AT17 del catolicismo y el cristianismo-evangélico de su familia de origen es al mismo tiempo una búsqueda de alcanzar la homogamia religiosa que no conoció entre sus padres, dado que acordó con su pareja el adoptar sus mismas creencias religiosas. Considerar que ello se debió únicamente a la exigencia de los Testigos de Jehová de que quienes forman una pareja deben ser miembros de dicha agrupación sería una perspectiva superficial.

Existen más bien una serie de elementos psicoemocionales, vinculares, familiares y biográficos que rodean la búsqueda de AT17 de alcanzar una homogamia religiosa con su pareja. El distanciamiento de las religiosidades de su familia de origen es también un distanciamiento de esa heterogamia conocida desde la adolescencia, que aún influyen en su adultez, donde busca lo que no tuvo en su juventud.

Por último, se hallan un caso que al igual que el del CL16, ilustra cómo en el distanciamiento con la familia median aspectos religiosos, pero también otros aspectos concernientes a la identidad de género y la orientación sexual. Se trata de NH21, quien se considera un hombre trans no-binario, y proviene de una familia homogámica católica. En este caso particular, y según lo narró la persona entrevistada, en su familia existen una serie de patrones de comunicación que se basan en el silenciamiento de aquellos temas que pueden provocar un conflicto por cuestiones religiosas, identitarias o sexuales. NH21 lo sintetiza de una forma lapidaria: *"no ha sido un tema del que se hable, pero si se sabe, digamos."* (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/2019, Heredia).

El sistema familiar de NH21, para poder mantener su funcionamiento centrado en la identidad religiosa, requiere silenciar aquellas cuestiones de la historia familiar o de algún aspecto de la dimensión personal de sus miembros para mantener la homeóstasis[23]. Esto a su vez constituye una estrategia de negociación, pero cuyas consecuencias en la vida de NH21, entre otras, ha sido la del distanciamiento de su familia. Al igual que CL16, hubo una etapa inicial donde el catolicismo de sus padres fue inculcado de una manera constante, mediante diversas actividades formativas y pastorales en las que fue involucrado de una manera según comenta, obligatoria: *"Digamos que era como catecismo, confirma que casi que no tuve*

[23] Paul Watzlawick, Janet Beavin y Donald deAvila Jackson, "Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas." (Barcelona: Editorial Herder, 1995).

opción de decir que no porque era como lo que tenía que hacer." (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/2019, Heredia).

Dicho contexto de transmisión religiosa, aunado a una serie de experiencias adversas en la Iglesia católica, un proceso de reflexión y cuestionamiento de las creencias heredadas, así como vivencias ligadas a relaciones de pareja, catapultaron su abandono de la creencia, expuesto anteriormente, pero también un distanciamiento con su familia durante su etapa universitaria, lo cual no alteró la cohabitación en el mismo hogar.

2.5. Identificación familiar (o cultural)

En cinco participantes entrevistados se observa una identificación no sólo con la religión de su familia de origen, sino también con la dimensión cultural de dicha confesión. Tres de los participantes provienen de familias de inmigrantes judíos y musulmanes que se instalaron en Costa Rica durante la segunda mitad del siglo XX, por lo cual existe un componente no sólo religioso y cultural, sino también étnico, lingüístico y de vinculación comunitaria que permea la historia personal de cada uno de ellos en la vivencia de sus creencias religiosas.

Conforme a lo planteado por algunos autores[24], la socialización religiosa es más intensa y constante en familias donde existe una homogamia religiosa, pues existe un fuerte sentido de continuidad.

"Me parece que seguimos el ritual o el camino clásico de una familia judía que crece en el seno de una comunidad judía, colegio judío, es decir; todos mis compañeros de colegio, compañeros y compañeras de colegio fueron judíos. Cuando me migramos a Costa Rica igual, nos insertamos dentro de la comunidad judía, es decir: toda mi vida he estado inserto dentro de la tradición y la convivencia judía. Yo en el año 81 migré a Israel y viví durante 7 años en Israel, digamos que ahí se terminó de... no, eso es una afirmación un poco categórica, digamos que se fortaleció mi experiencia como judío con mi experiencia en

[24] Ver los estudios de Csaba Bálity y Bálint Duráczky, "Intergenerational transmission of different types of religiosity among family members." Religion and Society in Central and Eastern Europe 9 (2016): 37-51, y David Voas e Ingrid Storm, "The Intergenerational Transmission of Churchgoing in England and Australia." Review of Religious Research 53 (Enero 2012): 377-395.

Israel". (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/18, San José -origen Perú/Alemania-).

Sin embargo, no es asumido de manera pasiva y totalmente mimética por los participantes; existen matices de interpretación y apropiación de la tradición religiosa y cultural heredada, y en el caso del participante mencionado, él no se considera religioso:

"Yo no soy un judío religioso. Conozco las tradiciones, me gusta respetar y seguir algunas tradiciones pero más por una cuestión, a ver, cuando yo voy a la sinagoga voy en términos meditativos. No es que me voy a encontrar con Dios, para mí la religión judía es una religión psico-socio-antropológica, yo la entiendo en esos términos".(Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/18, San José -origen Perú/Alemania-).

Así, su entendimiento de la religión judía, es resultado de los tres factores que son determinantes para la transmisión intergeneracional de lo religioso, como lo son la familia, las instituciones y los grupos de pares. La experiencia de Israel, en compañía de otros judíos de distinta proveniencia geográfica, atañe al último factor, y le permitió al participante conocer otros contextos socioculturales distintos al latinoamericano.

Si bien su familia comparte una identidad religiosa, cultural, étnica y lingüística, sus padres, según describió, eran judíos más progresistas, del ala liberal judía, por lo cual según sus palabras, no eran "cerrados" en materia doctrinal. Ello posiblemente influyó en la socialización religiosa, brindándole una perspectiva que relativiza aspectos doctrinales que otras congregaciones judías no relativizarían, a lo cual se suman sus experiencias de intercambio cultural en otros países.

Por otra parte, a nivel psicológico, y al no haber aparentemente diferencias religiosas significativas entre los padres, el participante en principio tiende a identificarse más con su figura paterna, según plantean otros estudios[25]. Empero, en el caso del participante, él afirmó identificarse con ambas figuras parentales, mediando registros mnémicos diferenciados, y vinculaciones emocionales propias con cada uno.

[25] El estudio de Csaba Bality y Bálint Duráczky, "Intergenerational transmission of different types of religiosity among family members." Religion and Society in Central and Eastern Europe 9 (2016): 37-51, plantea que si bien, su muestra no es representativa, cuando existen familias homogámicas en lo religioso, los hijos tienden a identificarse con el padre.

En lo que respecta a otra entrevistada, hermana del participante anterior, y también de origen judío, su identificación con la religión de su familia es profunda ya desde su niñez, según lo expresó. Sin embargo, al interior del judaísmo, ella considera, a diferencia de su hermano, que el matrimonio de sus padres era mixto:

"Mi mamá es sefardí y mi papá era ashkenazí, entonces era considerado en esa época un matrimonio mixto, era mixto, y no era muy bien visto porque las tradiciones entre unos y otros eran muy distintas". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José -origen Perú/Alemania-).

No obstante, dicha mixidad no representó un problema en estricto sentido para ella, pues según mencionó, sus recuerdos más importantes de la niñez, y en lo que respecta a la crianza familiar, están permeados por la pertenencia, dado que participaba activamente en las tradiciones y celebraciones judías:

"Pertenencia, pertenencia. Yo pienso que es una sensación de pertenencia sobre todo a la familia, porque son fiestas muy familiares, es el momento para estar juntos". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José -origen Perú/Alemania-).

La homogamia familiar en este caso, es fuente de satisfacción y pertenencia, y sin embargo, ella reelabora su linaje religioso dado que durante su estancia en Israel, afirma que su judeidad se "transformó":

"A mí me gustan las tradiciones, yo trato de hacer alguna que otra vez, digamos yo ya no prendo las velas, a menos que vayamos a hacer Shabbat a algún lado, entonces sí me sé todos los versos y me sé todas las cosas, pero no…". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José -origen Perú/Alemania-).

Por otra parte, al reflexionar sobre su identidad religiosa, afirmó lo siguiente:

"Yo no soy muy religiosa, no soy religiosa. Cada vez que intento ir a la sinagoga por algo por ejemplo, para rezar por mi papá porque se reza una vez al mes, se le recuerda, entonces hay que ir a decir al resto qué se llama el Izkor o sea el recuerdo, voy y me recuerdo por qué nunca voy. Es en serio, es aburrido se repite

lo mismo, se repiten... Ahora es muy raro porque están muy entrelazadas la tradición y la religión, a mí me gusta más la tradición, como lo cultural". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José -origen Perú/Alemania-).

De esta forma, y al igual que el primer participante, ella no se considera religiosa, ni devota, del judaísmo heredado de sus padres, o del judaísmo en general. Se da más bien un proceso de socialización religiosa cuyos resultados tienden a ser impredecibles; es decir, la homogamia religiosa de la familia no garantiza una transmisión homogénea ni constante de las creencias religiosas, dado que entran en juego varios factores de índole biográfico, cultural y que inclusive, tienen que ver con el ciclo vital de la persona.

A nivel del sistema familiar, resulta interesante en este sentido, que la participante posteriormente contrajo matrimonio con un hombre ateo, en lo que sería una posible reproducción de los patrones de conducta ligados a la mixidad de su familia; la imagen del matrimonio mixto de sus padres no le impide adquirir un sentido pertenencia, pero a la vez continúa el linaje familiar inclusive en lo mixto, con la elección de la pareja, quien no comparte sus creencias religiosas.

En el tercer caso, el participante es un hombre de fe islámica, quien afirma haber crecido en una familia musulmana practicante y muy devota, lo cual deja una huella en su niñez y posterior desarrollo de su visión del mundo. Al preguntársele sobre la valoración de su niñez vinculada a su religión, expresa lo siguiente:

"Normalmente como un niño normal, nací y crecí entre una familia musulmana en Egipto y practicante. Siempre mi padre, la paz esté con él, porque ya no está con nosotros, Igual me llevaba casi todo el tiempo a la mezquita para las oraciones, específicamente la oración del viernes en lo que es la oración conjunta". (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José -origen Egipto-).

En su caso, se confirma lo planteado por las investigaciones consultadas[26], en cuanto a que en un contexto de homogamia familiar, los hijos tienden a identificarse con el padre. Su experiencia de vida está muy ligada de manera temprana a su identidad religiosa,

[26] Csaba Bality y Bálint Duráczky, "Intergenerational transmission of different types of religiosity among family members." Religion and Society in Central and Eastern Europe 9 (2016): 37-51

étnica, cultural e inclusive lingüística, dado que en el caso del Islam, existen estudios que muestran cómo el idioma se convierte en un vínculo de transmisión privilegiado, sobre todo en familias de inmigrantes[27]. Si bien el participante no creció en un país diferente al de sus padres, sí existe un componente vivencial ligado a su contexto familiar, y el idioma es un medio privilegiado.

No obstante, en el caso de este participante, no existe mucha referencia a su contexto familiar durante su niñez, si bien, denota una concepción de la sociedad y la familia muy vinculada a la tradición y a los valores islámicos. Su caso no presenta reelaboraciones evidentes, sino más bien una identificación con el sistema familiar que entremezcla lo mnémico, emocional e intelectual, la cual se enfoca en la figura paterna. La relación con su padre permea todo su relato, al punto de que tras la muerte de su progenitor, él comenta cómo su madre no se volvió a casar con ningún hombre, sino que se dedicó a criar a sus hijos:

> *"Mi padre falleció, no me acuerdo el año exactamente, pero yo creo que es antes del ´92, aproximadamente el ´91 o el ´90 todavía. En ese tiempo yo tenía como 16 años de edad, e igual mi madre rechazó volver a casarse otra vez con alguien, para dedicarse a criar a sus hijos de una forma adecuada".* (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José -origen Egipto-).

La visión de su madre que tiene el entrevistado, existe en función del padre, quien como figura primaria con un rol de liderazgo indiscutible en el sistema familiar, queda grabado en la psique del participante. Lo religioso constituye el desarrollo de su estructura de personalidad, lo cual es evidente en su discurso, este sello paterno se corresponde con la visión tradicionalista de la familia islámica, que sostiene el entrevistado, centrada en el protagonismo del hombre, situado en un rol dominante como padre y proveedor.

Otros dos casos donde se presenta una importante identificación familiar son los de S10 y EB20, quienes en su historia de vida mostraron un vínculo consistente entre su identidad religiosa y su identidad cultural.

[27] Elena Caneva y Sonia Pozzi, "The transmission of language and religion in immigrant families: a comparison between mothers and children." International Review of Sociology 24 (2014): 436-449.

Sin embargo, en el caso de S10, su vínculo con la identidad cultural la lleva a realizar un sincretismo religioso entre el catolicismo en el cual fue criada por su familia en Brasil, de origen afrodescendiente, y la religión del candomblé, religión de matriz africana que conoce en su adultez, aunque desde niña, tuvo contacto con el umbanda, también de raíz africana, practicada por un familiar al que si se acercaba, aún de forma intermitente, provocaba tensiones en su sistema familiar, especialmente con su madre:

"Mi tío era de Umbanda y mi mamá no soportaba eso porque ella era católica." (Entrevista realizada a S10, candomblecista, 56 años, 04/09/18, San José -origen Brasil-).

Su madre, practicante del catolicismo, a pesar de ser una mujer militante del Partido de los Trabajadores (PT) y sostener una mentalidad más progresista respecto al catolicismo, veía con recelo tanto al candomblé como al umbanda.

Las discusiones a nivel teológico que se daban en su familia marcaron a S10, quien creció con esa mixidad religiosa y cultural, y a sus 16 años se ordenó como religiosa en la Congregación de las Franciscanas de la Inmaculada Concepción de María. No obstante, situaciones de discriminación racial vividas durante sus años de estudio transformaron su visión de lo religioso, para finalmente abandonar la vida como monja. A partir de ahí se vinculó más activamente con la comunidad afrodescendiente, y se convirtió también en militante feminista; fue en este momento donde hizo sus primeros contactos con la religión del candomblé.

En este sentido, puede considerarse que al igual que en casos anteriores, la mixidad religiosa de su familia sin duda influyó en la concepción de su experiencia de lo religioso, pues se mantiene una importante vinculación psicoemocional al catolicismo como fe materna, a la vez que se incorporan elementos religiosos del candomblé, fruto de sus experiencias adultas.

En su sistema familiar de origen, dicha mixidad religiosa dio origen a una mixidad que también abarcó los patrones de comunicación en su familia[28]. En este sentido, la identidad religiosa fruto de la niñez, se entremezcla con la identidad religiosa fruto de su

[28] Paul Watzlawick, Janet Beavin y Donald deAvila Jackson, "Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas." (Barcelona: Editorial Herder, 1995).

adultez, y se denota en S10 un intento de integrar ambas identidades religiosas a nivel biográfico, experiencial, emocional, intelectual y lingüístico, actividad que continúa hasta la fecha.

En el caso de EB20, la identificación familiar es selectiva, pues el participante se vinculó con lo que se presenta como una versión idealizada de la cultura maleku que también forma parte de su historia familiar. Se da un rechazo implícito a la parte familiar que se identifica como cristiana, y así EB20 busca recuperar la herencia maleku, por ejemplo, afirma:

"Es que en mi familia hay católicos y cristianos, bueno, católicos creo que solo una, los demás son cristianos, y sin embargo...yo estoy decepcionado sinceramente" (Entrevista realizada a EB20, buscador espiritual, 35 años, 16/09/19, Heredia-origen Maleku-).

Mientras que por otra parte, el entrevistado manifiesta rasgos de idealización y se puede admitir que alguna forma de mitomanía en cuanto a la percepción y valoración de su cultura maleku sobre cuestiones como la violación o el aborto, puesto que expresó lo siguiente:

"En mi cultura, nunca existió la violación, verdad, entonces no se podría decir que en diferentes circunstancias hubieran aprobado el aborto, porque no existió, por eso le digo, mi cultura es una cultura casi perfecta." (Entrevista realizada a EB20, buscador espiritual, 35 años, 16/09/19, Heredia-origen Maleku-).

En ese sentido, la identificación de EB20 pasa por una reconstrucción a nivel intelectual e imaginario de su cosmovisión, donde confronta la identidad cristiana y más tarde judío-mesiánica de algunos de sus familiares, contrastando aspectos de las distintas religiones y culturas, para llegar a una especie de síntesis idílica de su etnia, cargada de aspectos nostálgicos, y envuelta en un hermetismo que prevaleció durante toda la entrevista que se le realizó.

2.6. Continuación de linaje religioso reelaborado

La continuación del linaje religioso de manera reelaborada se refiere al proceso donde una persona asume la identidad religiosa o el conjunto de convicciones que su familia le ha transmitido, pero no de manera pasiva y totalmente mimetizada, sino que reelabora esa identidad transmitida en función de sus inclinaciones personales y sus experiencias de vida, las cuales le llevan a desarrollar sus propias perspectivas religiosas, morales, políticas y demás.

Este fenómeno puede explicarse desde dos perspectivas: la primera la aportan las investigaciones realizadas desde la psicología cultural, que por ejemplo, plantean cómo el ser humano y la cultura, al constituirse mutuamente, no resulta esto en una reproducción pasiva de la cultura por cada persona, sino que los seres humanos son agentes activos de su cultura, transformándola, a la vez que son transformados por ella[29].

La segunda perspectiva estaría relacionada con lo que Beck llama la *individualización de lo religioso*[30], es decir, la cultura contemporánea, con un fuerte énfasis en el individualismo y en una concepción privatizadora e intimista de lo religioso, la cual propicia que las personas asuman lo religioso de una forma donde predomina lo personal, pudiendo ser modificadas las creencias o los principios morales de forma acorde a las necesidades e inclinaciones del individuo.

Tomando en cuenta lo anterior, se puede apreciar que en un primer caso, se encontraría Y5, una mujer católica, quien en el relato que compartió, afirmó que desde muy joven se identificó con la fe católica de su familia:

Bueno mi familia es bastante católica y crecí en una familia católica desde el inicio, estuve en grupos juveniles, estuve en la Juventud Franciscana, de ahí la pertenencia a esta institución (risas). Este…formé parte de la JUFRA por 6-7 años de mi vida. (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José)

Esta tendencia es afín a la identificación familiar expuesta anteriormente; la participante hasta el día de hoy mantiene su identidad y prácticas católicas, y labora

[29] Jerome Bruner, Actos de significado: más allá de revolución cognitiva. (Madrid: Alianza Editorial, 2015). También puede consultarse el trabajo de Jan Valsiner y Alberto Rosa, The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology. (New York: Cambridge University Press, 2018).

[30] Ulrich Beck, El Dios personal: La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo. (Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2009).

inclusive en un centro educativo católico. Su contexto familiar era homogámico y católico, sin embargo, su padre fue una figura ausente, no practicante del catolicismo, mientras que su madre fue lo opuesto, por ende, es comprensible que la participante afirme que la figura materna ha sido más significativa para ella.

Sin embargo, su apropiación del catolicismo es selectiva, es decir, la participante no acepta la totalidad del corpus de creencias de la Iglesia católica, sino que disiente en ciertas cuestiones metafísicas y morales como el problema del mal o la existencia de Satanás. En otras temáticas, no comparte la postura institucional de la Iglesia católica en cuanto al rechazo de las uniones entre personas del mismo sexo, el aborto, o la adopción de niños por parte de parejas homosexuales. En el hilo discursivo de la entrevista, llega a afirmar que no es totalmente practicante:

Sí, como le digo, o sea, no soy una fiel devota que se cree todo lo que le digan, pero críticamente, he aceptado que la Iglesia Católica es lo que lo que yo quiero seguir en mi vida. (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José)

Esto se conjuga a su vez con una identidad católica que predominó durante toda la entrevista, en la que reafirmó en distintas formas su autopercepción como tal. Su postura incorpora ideas que en principio, serían opuestas, pero que a su vez se pueden explicar como parte del proceso de individualización de lo religioso que expone Beck[31].

Por otra parte, en su familia se habría dado una heterogamia tácita, es decir, si bien sus padres eran ambos católicos, su padre no era un hombre practicante, sino más bien distante de lo religioso, pero se percibía a sí mismo como católico. Esto puede haber dejado una huella en ella, la cual, una vez desarrollado el vínculo con su madre, habría emergido en su adultez, para cuestionar varios elementos de la religiosidad transmitida por la figura materna.

En otras historias de vida, se encuentran los casos de dos participantes, E4 y A6, ambos de ascendencia religiosa judía y expuestos anteriormente. Ellos, como se pudo apreciar, se identifican con la identidad religiosa y cultural de su familia de origen. Sin

[31] Ulrich Beck, El Dios personal: La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo. (Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2009).

embargo, su apropiación de dicha herencia es, al igual que la de Y5, selectiva. En su caso, pesa el hecho de que el contexto familiar en el que fueron criados se caracteriza por ser una familia judía del ala liberal, progresista:

La verdad que no, la verdad que no. Yo no soy y no vengo de esas familias religiosas judías al pie de la letra donde hay un Dios omnipresente que te observa, te ve y te amenaza. Yo no vengo de esa, no crecí en el seno de una familia que tiene esa, este, somos más liberales. (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/18, San José)

Al igual que E4, A6 no fue criado en una ortodoxia religiosa que fuese más hermética, como lo sería el caso de otras agrupaciones como los judíos jasídicos. En este sentido, las perspectivas de Bruner como la de Watzlawick se pueden complementar para comprender cómo en el sistema de comunicación familiar existe una fuerte influencia de la cultura judía -dentro de la cual la religión forma parte- que constituye la identidad y desarrollo psicológico de sus miembros. No obstante, esta mutua constitución no es pasiva, sino activa, por ello, E4 y A6 asumen la herencia y "linaje" religioso que les ha sido transmitido de sus padres, con quienes según se desprende en la entrevista, mantenían una relación cordial y cercana. Pero esta herencia es reelaborada y modificada por ellos según su estructura de personalidad, inclinaciones intelectuales y emocionales, así como según sus experiencias de vida, donde hubo un importante intercambio cultural con personas de otras latitudes geográficas. De hecho, en ambas entrevistas puede apreciarse una personalidad madura, con una individualidad definida en sus aspiraciones y perspectiva de vida, donde tanto E4 como sobre todo A6, incorporan elementos de otras religiones como el budismo, así como también presentan una importante identificación con la perspectiva psicoanalítica. Se puede ver el siguiente ejemplo, en el que el participante, considerándose judío, asume creencias del budismo y al final expresa una perspectiva de la muerte según criterios psicoanalíticos:

En la reencarnación creo más en... ahí sí que soy 100% budista. Aunque ojo, de budismo no sé nada pero así es como yo me lo imagino. No es que voy a reencarnar sino que mis partículas subatómicas cuando nos vayamos se combinarán juntas mis partículas subatómicas, y bueno tengo mi propio delirio en relación a la muerte. (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/18, San José)

La herencia religiosa es así, reinterpretada y adaptada a la propia historia, experiencias y personalidad de quien la asume. Por tanto, es una apropiación selectiva y condicionada. Esto se puede comprender de manera conclusiva con el caso de AD19, cuya historia de vida fue expuesta anteriormente cuando se habló del abandono de la creencia. El contexto familiar y religioso en que AD19 fue criado y educado fue totalmente católico, tomando en cuenta que también se trataba de una zona rural en la España de mediados de siglo XX, por lo cual estos elementos sociohistóricos y culturales permean lo familiar y biográfico.

Sin embargo, el caso de AD19 es sugestivo para el análisis, puesto que a la vez que realiza un abandono de muchas de sus creencias católicas, en aras de una perspectiva crítica en la que asume una posición filosófica agnóstica, mantiene todavía la identidad católica, pues es un sacerdote que sigue desempeñando funciones en la Iglesia católica. El abandono de creencias en su caso no ha implicado una ruptura total con la institución y la comunidad en que se ha desenvuelto durante prácticamente toda su vida.

El sistema familiar en que nació y se desenvolvió hasta los doce años fue rápidamente sustituido por el sistema familiar, institucional y comunitario católico, pero por sus rasgos de personalidad y por la perspectiva crítica que desarolló conforme vivió determinadas experiencias, se permite a su vez disentir de dicho sistema permaneciendo en él. A lo largo de la entrevista, la individualidad cosmopolita que menciona Beck es predominante[32], y conserva pocos elementos mnémicos y vinculares con su niñez en el pueblo y familia católica donde creció.

Por ello, en lo que respecta a la identidad religiosa o conviccional que es transmitida por la familia, y asumida por la persona, median una serie de factores biográficos, vinculares, psicoemocionales, intelectuales y socioculturales que interactúan de maneras diferenciadas según el contexto familiar y personal. Sin embargo, el énfasis de la cultura contemporánea en la individualidad es sin duda un aspecto que influye en el fenómeno de individualización de lo religioso, lo cual marca una distancia histórica con los siglos

[32] Ulrich Beck, El Dios personal: La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo. (Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2009).

anteriores, donde todo aquello que constituía la identidad religiosa era asumido de forma apegada a la institución.

2.7. Divorcios, separaciones propias o de padres, madres

En el caso de los divorcios o separaciones de los padres, existen una serie de casos que merece la pena explorar, pues el impacto de dicho acontecimiento tanto a nivel familiar como en la crianza religiosa de los participantes es relevante.

En primera instancia, se encuentra la historia de P8, cuyo caso es donde se hace más evidente la influencia de lo religioso en la separación de madre y padre. Su madre, una Testigo de Jehová, y su padre, un hombre ateo, llegan a un divorcio después de diferencias irreconciliables, entre esas, las discrepancias en lo confesional. De esta forma, puede apreciarse en este evento una posible causa que subyace en el rechazo posterior que ella siente hacia lo religioso, y su consiguiente distanciamiento. Su situación es relativamente afín a la de M9, cuyos padres, evangélicos devotos, también se divorcian y causan un conflicto en la iglesia en la cual su padre era pastor.

La principal consecuencia a nivel sistémico de un divorcio, es la alteración profunda de la homeóstasis familiar; el equilibrio que una familia puede desarrollar, en ocasiones patológico pero funcional, se comienza a derrumbar para dar paso a una nueva normalidad que no siempre es satisfactoria para todos los miembros de la familia, pues implica un cambio de roles que pueden entrar en conflicto con los roles desempeñados anteriormente.

La narrativa construida hasta ese momento sufre una ruptura que cada miembro debe subsanar recurriendo a diversas estrategias para afrontarlo emocionalmente, algunas de las cuales no siempre son saludables para el mismo sujeto. En este sentido, las consecuencias a nivel psicoemocional pueden ser permanentes, como bien lo reflejan los entrevistados en sus relatos.

El contexto religioso que media en la crianza puede adquirir diversos significados. Por una parte, los entrevistados pueden rechazar la religión de los padres debido al divorcio, o bien no encontrarle mayor sentido a su práctica, como por ejemplo para M9,

quien tras el divorcio de sus padres, se vincula más con su madre, pero rechaza el cristianismo evangélico de ambos.

En coincidencia con algunos autores[33], la familia no sólo regula la sexualidad, los patrones matrimoniales, la conyugalidad y la fecundidad, sino también la experiencia temprana de lo religioso, espiritual o conviccional de sus miembros. Por ello, acontecimientos como un divorcio, ciertamente tendrán un fuerte impacto en la percepción que tengan las personas de la religión familiar.

Por otra parte, ya sea que exista una heterogamia religiosa entre los padres, o bien, que surjan conflictos a nivel del sistema conyugal, el divorcio incide directamente en el éxito o fracaso de la transmisión de las creencias religiosas familiares[34].

A este respecto, los casos de P8, M9 y SF12 tienen todos en común el nomadismo espiritual en algún momento de sus vidas, de forma posterior al divorcio de sus padres, lo cual conlleva el abandono de las creencias religiosas de la familia, a las cuales nunca retornan, sino que integran una nueva etapa en sus historias de vida. Esto podría confirmar el fracaso en la transmisión de las creencias religiosas, si se valora dicha transmisión en función de la continuidad o no continuidad. Es decir, transmisión religiosa y lo que en este trabajo se ha llamado continuación del linaje religioso podrían estar vinculados, ya que ninguno de los tres participantes mantuvo ni continuó la identidad religiosa de origen familiar.

En el caso de N11 y AT17, ambos participantes no experimentaron la separación de sus padres, pero sí separaciones en sus propios matrimonios, lo cual podría haber influido en la elección de su identidad religiosa, sin embargo, no se cuenta con suficiente evidencia para afirmar que el divorcio haya influido en su nomadismo espiritual, pues N11, criada originalmente como católica, se convirtió al cristianismo evangélico, mientras que AT17, cristiano evangélico en sus primeros años, se decantó posteriormente por los Testigos de Jehová por influencia de su actual pareja, quien pertenece a dicha agrupación religiosa.

---

[33] Elizabeth Jelin, Las familias latinoamericanas en el marco de las transformaciones globales, en Irma Arriagada (Coord). Familias y políticas públicas en América Latina: una historia de desencuentros. (Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2007).

[34] David Voas e Ingrid Storm, “The Intergenerational Transmission of Churchgoing in England and Australia.” Review of Religious Research 53 (Enero, 2012): 377-395.

2.8. Abusos y violencia (sexual, verbal, psicológica, física, simbólica, patrimonial)

La violencia, como una forma de relacionarse que genera una asimetría en el poder y daños físicos y psicológicos para una de las partes en la relación, es también descrita como un evento emocionalmente doloroso y adverso en el relato de los participantes. Son varias las experiencias de violencia que se hallan presentes en las historias de vida de algunos participantes.

Por ejemplo, en el caso de N11, criada como católica, la participante relata haber sufrido agresiones físicas y psicológicas por parte de su esposo. A pesar de dichos acontecimientos, decidió no separarse o divorciarse, sino que se mantuvo casada hasta que su cónyuge falleció. Sin embargo, en el transcurso de su historia, narra haberse convertido al cristianismo evangélico, lo cual según relata, le ayudó a sobrellevar muchas situaciones emocionalmente adversas en su vida matrimonial. En este sentido, la conversión religiosa fungió como una estrategia de afrontamiento, así como una fuente de apoyo psicosocial y afectivo, ya que a la conversión le sigue la constitución de una nueva red social atravesada por las creencias religiosas en común. Así, afirma lo siguiente:

...Tuve más apoyo sinceramente porque casi las que estaban en el grupo todas eran separadas de muchos años, tuve mucho apoyo de vecinos cristianos, tuve mucho apoyo con ellos, iban a la casa y me hacían oración y digamos yo no tuve ningún problema, yo más bien me sentía feliz de que mi esposo se había ido. (Entrevista realizada a N11, cristiana evangélica, 69 años, 20/09/18, Alajuela).

La nueva homogamia religiosa en su vida, compartida con sus amistades de la iglesia a la que asiste, constituye una fuente de apoyo. Por otra parte, de los participantes entrevistados, resalta el caso de S/N14, quien relata haber sufrido abusos sexuales por parte de un familiar cercano, así como violencia física por parte de su padrastro. En este caso particular, su vinculación al cristianismo hasta su adolescencia, estuvo muy relacionada con la cercanía a su madre, ya que las figuras masculinas en su familia son sinónimo de violencia y temor, por las situaciones vividas. En este sentido, su madre, como el cristianismo evangélico que ella practica, representan una especie de zona segura para S/N14, pero con la cual al mismo tiempo no se identifica, ya que no practica esta religión,

en buena parte por el conflicto entre las creencias evangélicas y su orientación homosexual. Hay en su caso, una continuación selectiva de algunas creencias religiosas, que une a su nomadismo espiritual.

En cuanto a J18, su historia es particular, como en otras categorías desde las cuales se han recuperado fragmentos de su vida. Debido a su orientación homosexual, J18 relata haber sufrido violencia psicológica en la iglesia evangélica a la cual asistió desde su niñez hasta la adolescencia. Su padre, una figura de liderazgo, se opuso al hecho de que fuese homosexual, junto al resto de su familia, lo cual provocó un conflicto que terminó involucrando a miembros de la congregación religiosa.

La violencia psicológica que el participante experimentó, y que se desprende de su relato, le motiva a abandonar no sólo la iglesia, sino también sus creencias religiosas, hasta arribar a una búsqueda espiritual independiente. Su caso es similar, en este aspecto biográfico, al de NH21, debido a que este último, por su identidad de género autopercibida, sufrió rechazo e incomprensión en la institución secundaria católica en que estudió. Así mismo, el participante relata haber vivido violencia simbólica, pues recuerda cómo un sacerdote que le impartió el sacramento de la confesión le realizó preguntas de índole sexual, lo cual le resultó aprehensivo y desagradable, según relató. Estas experiencias adversas, sumadas a la poca identificación con la fe católica en su adolescencia, fueron motivo para alejarse y abandonar sus creencias religiosas de origen familiar, asumiendo una postura atea.

Así, puede considerarse que existe una relación -al menos en algunos de los casos entrevistados- entre la violencia religiosa y el abandono de las creencias religiosas, dado que las personas participantes, que independientemente de sus historias de vida, comparten un abandono de las creencias religiosas de su familia, presentan también experiencias de violencia de distinta índole y abuso sexual, entre otras.

El impacto de este fenómeno en el sistema familiar provoca entre otras consecuencias: el desarrollo de unos patrones de comunicación patológicos[35], los secretos familiares que subyacen en la historia familiar, la ruptura de los vínculos entre algunos

[35] Paul Watzlawick, Janet Beavin y Donald deAvila Jackson, "Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas." (Barcelona: Editorial Herder, 1995).

miembros del sistema familiar, así como el sufrimiento físico y psicoemocional de las víctimas como consecuencia más inmediata. Al estar asociadas estas experiencias a la dimensión religiosa de la familia, es razonable hipotetizar que el abandono posterior de dichas creencias se ve impulsado como una forma de afrontar el sufrimiento psicológico padecido por las víctimas de violencia.

2.9. Figura masculina machista (padre, pareja, militar, agresor, etc.)

En lo que respecta a los participantes cuyas figuras masculinas han sido catalogadas como machistas, ello se refiere a un rol masculino cuyas cualidades principales se destacan por ser dominante, violento, promiscuo, así como infiel en su relación matrimonial, entre otras. Sin embargo, el rol de algunos hombres como figura paterna no es una realidad homogénea, en la que únicamente predominen los rasgos de personalidad y las conductas mencionadas. También destacan rasgos y conductas de cuido, afecto, y profunda religiosidad. En este sentido, una de las participantes, L1, menciona, por ejemplo, que su padre era un hombre afectuoso, alegre y preocupado por la formación religiosa de sus hijos, pero a su vez también era machista y "mujeriego":

Él fue una persona como muy alegre, extrovertida, muy agradable. Entonces nos leía historias. Yo lo asimilaba como cuentos, como una historia que me gustaba muchísimo y este papa sí, dentro de los recuerdos como más lejanos, recuerdo que seguro él era el que nos llevaba a misa. Este y ya después por la vida que él llevó fue muy alegre y muy machista también, ¿verdad? Entonces como esa mezcla, también, como en la relación con mamá, verdad que ella le reclamaba porque era mujeriego. (Entrevista realizada a L1, católica, 67 años, 19/08/18, Heredia).

Otras participantes, como C3, cuyo padre era comandante e instructor de la Fuerza Pública, tenían una relación ambivalente con sus figuras paternas. Al igual que L1, C3 afirmó que su padre era machista, mujeriego y violento, pues agredía física y verbalmente a su madre, situación que le provocaba terror y huía. Sin embargo, a diferencia de L1, C3 consideraba que su padre, un hombre católico, no era muy practicante, y era más bien una figura "ausente".

En ambos casos, no podría establecerse una relación directa entre la formación religiosa, la práctica religiosa y el machismo, pero sí es de considerar que dentro de los patrones de comunicación familiar, destaca la pluralidad -incluso contradictoria- de mensajes enviados a los hijos, lo cual al darse en una familia religiosa, puede implicar una asociación entre ambos elementos. Por una parte, esa "mezcla" que L1 destaca en la personalidad de su padre, entre lo alegre, afectuoso y machista, refleja también la dualidad de mensajes que los padres envían a sus hijos[36].

Otro caso afín a los dos anteriores es el S/N14, quien relata cómo las figuras masculinas en su niñez fueron violentas con su madre, en este caso su padre biológico, quien la agredía física y verbalmente. A raíz de esta situación, su madre dejó a su padre, y se convirtió al cristianismo evangélico, lo cual brinda indicios de que para S/N14, lo religioso representó en ese momento un medio de protección para su madre. Sin embargo, su posterior padrastro también le agredió repetidas veces, tanto a él como a su madre, provocando conflictos intrafamiliares.

En el caso de HM7, quien fue criado en la religión islámica, la relación con su padre, a diferencia de las participantes mencionadas, fue estrecha y basada en las creencias, valores e imaginarios islámicos tradicionalistas sobre la masculinidad. En este sentido, los roles del hombre y la mujer están claramente diferenciados, desde una perspectiva dicotómica, abiertamente patriarcal, siendo así que su madre, y la mayoría de mujeres según comenta, se mantenían en las casas realizando las labores domésticas, mientras que su padre, y el resto de los hombres, se dedicaban a la vida pública y a la participación en las mezquitas.

Si bien, para el participante, dichas costumbres y roles diferenciados no constituyen una forma de "machismo"; esto es importante aclararlo, pues dentro del significado que HM7 otorga a sus experiencias de crianza familiar, y a su relación con su madre y padre, él no considera que hubiese machismo en la forma en que su papá le crió, ni en la forma en que trataba a su madre. Más bien, considera como conductas de cuido hacia las mujeres el hecho de mantenerlas en casa, evitándoles peligros y el ser convertidas en objetos por parte

[36] Paul Watzlawick, Janet Beavin y Donald deAvila Jackson, "Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas." (Barcelona: Editorial Herder, 1995).

de otros hombres, aunque a su vez, esta perspectiva objetiviza a las mujeres, al considerarlas seres bajo tutela.

Lo religioso en este contexto está vinculado a una concepción patriarcal de la masculinidad y a algunos valores sostenidos por el islam más tradicionalista, como también a una concepción de la sociedad y la cultura que permean la personalidad y perspectiva de sus integrantes, donde el factor cultural predomina de manera importante en configurar un contexto familiar de crianza, como en la percepción de las figuras parentales, como dominantes y dominadas.

2.10. Dimensión estética de lo religioso

Destaca entre los relatos recopilados una apreciación importante alrededor de la dimensión estética de lo religioso por parte de los participantes, la cual ocurre principalmente en el catolicismo. Analizar la relación entre la dimensión estética de lo religioso y las experiencias tempranas de crianza familiar es una cuestión poco explorada. Por ejemplo, en el caso de C3, destaca cómo en su familia católica, su abuelo "*esculpía lindos santos que todavía permanecen dentro de la familia*", (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/18, Cartago).

Entre otras vivencias vinculadas a lo religioso C3 subraya que durante la catequesis recibida para acceder al sacramento de la comunión, en la residencia de los frailes capuchinos donde recibió la formación, había unas *"imágenes tremendamente grandes, unos altares hechos a mano, así esculpidos preciosos; podíamos ir como a algunos lugares de la casa, a algunos nos permitían entrar, maravilloso"* (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/18, Cartago).

Este caso, junto al de S10, relata vívidos recuerdos de su niñez en torno a las procesiones católicas en Semana Santa, las cuales fueron descritas con una mezcla de asombro y terror, dichas experiencias, y su vinculación con los elementos artísticos de lo religioso, denotan una marca penetrante en el desarrollo tanto de la personalidad y las

convicciones, así como de la perspectiva general que tienen algunos participantes sobre lo religioso en su vida.

El contexto familiar y de crianza en relación con lo religioso, es fundamental en el desarrollo no sólo de la personalidad, sino de las propias experiencias y de los significados que estas adquieren a lo largo del ciclo vital de una persona. Al ser los significados convenciones lingüísticas[37], fruto de la relación entre los sujetos y su entorno familiar y sociocultural, es fundamental comprender de una manera integral cómo se interrelacionan estas variables para dar como resultado una perspectiva de vida y de lo religioso, que es cambiante y dinámica, pero que dependiendo de uno u otro caso, puede responder a una serie de creencias que permean la forma en que las experiencias vitales son significadas.

El sistema familiar, los miembros que lo integran, y las prácticas religiosas que en él se dan, crean una serie de patrones de comunicación, y un lenguaje compartido, que constituye esta significación en las personas, y moldea así biografía, emociones y recuerdos, así como la perspectiva que cada individuo adquiere sobre su niñez y adolescencia, etapas fundamentales en el desarrollo de todo ser humano.

[37] Jerome Bruner, Actos de significado: más allá de revolución cognitiva. (Madrid: Alianza Editorial, 2015).

VI. Vivencia y conceptualización subjetiva de lo religioso a partir de la historia de vida

En el capítulo anterior se ha analizado el papel que juega la familia en la transmisión y conformación de las identificaciones religiosas, los estudios de esta índole ponen el foco de atención en la transmisión, donde el peso de la identificación familiar con respecto a lo religioso, es determinante en los procesos de socialización temprana. Algunos trabajos desde la perspectiva psicológica ofrecen importantes aportes en esta línea[38], donde se analiza, entre otras cosas, el lugar de la religión en la conformación de las identidades en personas adolescentes.

El análisis de las narrativas expresadas por las personas entrevistadas resalta la recuperación simbólica que se hace de lo religioso en la conformación de la propia identidad. Estos enfoques aportan información importante, sobre todo si son valorados desde perspectivas que consideran que lo religioso es "esperable como posibilidad" (Tapia 2019: 58). Por ello, el lugar de la familia y el entorno social de crianza es esencial, puesto que se despliegan varias "posibilidades" de acceder a lo religioso.

Pensar la identidad religiosa desde la perspectiva del despliegue de las posibilidades ofrecidas en los entornos familiares y sociales ha sido, sin duda, la tónica de las aproximaciones religiosas hasta no hace mucho. Desde esta visión, la transmisión adquiere un rol central, pues se vuelve necesaria la coherencia de los entornos de crianza con el resultado esperado. En el caso de las identificaciones religiosas es de esperar que en un entorno religioso se construya un sentido de lo que es "normal" o "anormal", el cual se continúa y reproduce, aún con las propias reelaboraciones; y que se considere anomalía cuando la reelaboración rompe totalmente con la transmisión heredada.

En el presente capítulo se da un paso más, y la perspectiva situará su énfasis en la vivencia y conceptualización subjetiva de lo religioso a partir de las historias de vida. El giro parece imperceptible, pero el acento se pone en la experiencia presente que narra y reelabora la trayectoria personal no desde lo que está determinado por el entorno familiar,

[38] Javier Tapia, "Biopoética de la adolescencia. Identidades. Creencias. Vínculos". (San José: EUCR., 2019).

sino desde la autonomía de la persona que surge luego. Como señalan algunos: "A nivel personal, la transformación principal parece haber sido la conquista de una mayor autonomía de conciencia de las personas creyentes. Los sujetos son los que deciden, y no ponen su libertad en manos de la autoridad religiosa" (Morello 2019:14)

Esto hace pensar que la reelaboración ha de ser una nota característica de la vivencia religiosa en la actualidad, con repercusiones importantes para la vivencia de lo religioso en los contextos familiares y sociales.

1. Autonomía versus Institución

Para abordar en concreto las trayectorias religiosas plasmadas por los participantes en las entrevistas, conviene tener presente un fenómeno que permea el contexto en que se desenvuelven las personas hoy en día. Se trata del binomio Autonomía versus Institución, o bien Autonomía versus Tradición, es decir, la relación entre la autonomía que el individuo ha desarrollado en las sociedades occidentales, y las instituciones sociales, políticas y en este caso, religiosas, que constituyen el sustrato histórico de Occidente. Una relación que oscila entre la ambigüedad, la sinergia o el conflicto.

La socióloga Danièle Hervieu-Léger, con mucha claridad formula una pregunta con respecto a la relación entre autonomía (individuo) frente a institución (y tradición): "¿Cómo, entonces, la representación colectiva de la continuidad del linaje, así como su realización social, puede seguir estando asegurada a través de la subjetivación de los recorridos creyentes y la pluralización de los procesos de construcción de las identidades religiosas que de ahí dimanan?"[39]

América Latina, en general, y Costa Rica, en lo particular, no escapa de las dinámicas de transformación social y cultural que acontecen en la época presente, como se ha abordado en el marco teórico. En estas sociedades modernas y postmodernas donde "impera el inmediatismo frente a la memoria" (Hervieu-Léger 2004: 69), un primer reto que se presenta es la comprensión misma de lo religioso, pues lo cierto es que la forma en

[39] Danièle Hervieu-Léger, "El peregrino y el convertido: La religión en movimiento". (México: Ediciones Del Helénico, 2004), 73.

que las personas entienden y asumen la dimensión religiosa ha variado notablemente en las últimas décadas.

A partir de la reflexión sobre lo religioso, se puede considerar luego la relación que se establece entre la individualidad, la transmisión y la institucionalidad (familiar y religiosa). En el presente capítulo se plantea entonces indagar la conceptualización y vivencia que las personas entrevistadas hacen de su trayectoria de identificación religiosa. Esta perspectiva asume que la identidad o autoidentificación es resultado de la historia de vida, por lo que interesa considerar cómo interpretan "la fuente" de su concepción religiosa presente. El universo de esta autoidentificación religiosa presente está constituido por creencias, prácticas, valores, identificaciones y, sobre todo, trayectorias de ruptura, ambigüedad o continuidad en relación con la identificación religiosa de procedencia.

2. Trayectorias experienciales según categorías de análisis

Al analizar las respuestas brindadas por los participantes, se encontró como resultado de este proceso una serie de tendencias que dan cuenta de los procesos de identificación mencionados anteriormente. Las categorías de análisis consideradas fueron las siguientes, desde las cuales se procuró entender cómo es que las personas representan su propia trayectoria religiosa:

- Continuación del linaje religioso reelaborado.
- Reelaboración de la creencia y práctica a partir del nomadismo espiritual.
- Concepción de creencia vinculada a formación profesional, formación universitaria o vocacional.
- Reinterpretación de la tradición de crianza según la fe de conversión.
- Liderazgos fuertes relacionados con prácticas religiosas de crianza.
- Activación de la fe/espiritualidad.
- Proselitismo producto de la conversión religiosa.

Estas categorías se agruparon en cuatro trayectorias abarcadoras de las historias de vida de los participantes. Así, los cuatro tipos de trayectoria son:

1. Continuación reelaborada.
2. Nomadismo
3. Conversión:
   a) Experiencias determinantes.
   b) Conversión circunstancial.
4. Ateísmo, agnosticismo, indiferencia o desinterés.

Al organizar las 21 entrevistas realizadas se observa la siguiente distribución:

- Seis personas pueden ser consideradas como continuadoras de la tradición religiosa en la que fueron criados a nivel familiar, pero de una manera reelaborada, según sus circunstancias de vida, inclinaciones intelectuales, emocionales, etc.
- Seis personas son catalogadas como nómadas religiosas.
- Cinco personas narran una experiencia de conversión religiosa, que los llevó a adoptar otro sistema de creencias, moral, espiritualidad, etc.
- Una persona narra una conversión circunstancial en el relato de su historia de vida.
- Tres personas se consideran no-religiosas ni espirituales.

El presente capítulo se articula teórica e interpretativamente en torno a aquellos elementos de las historias de vida que fueron significativamente más importantes según las categorías desarrolladas, dando lugar a un análisis sobre lo religioso que brinda una idea más evolutiva sobre cómo va desenvolviéndose a partir de su contexto familiar de crianza, descrito en el Capítulo I. La estructura que organiza el segundo capítulo se sintetiza en el siguiente mapa conceptual sobre el cual se hilvana el análisis.

Cuadro 9. Trayectorias de vida

2.1. Trayectoria de continuación reelaborada

Dentro de cualquier religión, una parte importante es la transmisión de ésta. Transferir sus creencias, moral y prácticas de generación en generación permite conservar las costumbres y la historia de determinado grupo. Por lo tanto, la tradición es la piedra angular dentro de las religiones, lo cual, según algunas autoras[40] no las excluye de la modernidad. Se produce entonces una dinámica compleja, donde se trabaja de forma

[40] Danièle Hervieu-Léger, "El peregrino y el convertido: La religión en movimiento". (México: Ediciones Del Helénico, 2004).

dialéctica entre la estructuración y la desestructuración, entre la heteronomía y la autonomía, y entre el orden y el movimiento.

El nombre de esta trayectoria es el mejor ejemplo de dos fuerzas aparentemente opuestas: la continuación y la reelaboración. Esta dinámica contempla diversas manifestaciones en torno a una relación central: se continúa, con distintos niveles, la vivencia religiosa del entorno familiar, muchas veces dándole un valor central a la tradición. Sin embargo, en sus diversas expresiones se pueden dar relaciones de reinterpretación, apertura o relativismo respecto a las creencias y prácticas religiosas familiares.

En las entrevistas realizadas se encuentran cinco personas pertenecientes a este grupo (HM7, E4, A6, Y5 y L1). Dentro de ellas, se pueden distinguir dos razones principales por las que las personas mantienen un arraigo a las creencias familiares.

La primera de ellas es la importancia de la tradición, entendida como parte de su herencia o linaje familiar y cultural. Esta tendencia se caracteriza por la afirmación del carácter colectivo de la identidad religiosa, en cuanto la religión cumple un papel ético para la convivencia. En nuestro estudio se observa en el caso de las religiones "culturales", como es el caso del islam y el judaísmo.

En el caso del islam, la persona entrevistada (HM7) es la que se considera con un mayor arraigo relativo a su creencia. Aunque su inmigración de Egipto a Costa Rica, debido a su trabajo profesional hace ya varias décadas, influyó en que él tuviera algunos cuestionamientos sobre lo que creía y había aprendido en su niñez, ya que se encontró con una mayor exposición a diferentes religiones, esto no lo hizo cambiar de perspectiva y hasta la actualidad mantiene la religión de su familia. Él es un miembro activo en la mezquita a la que asiste, líder religioso en su familia y enseña a otras personas sobre su religión.

Por otro lado, dentro de las personas entrevistadas pertenecientes al judaísmo se encontró una mayor reelaboración. Por ejemplo, E4 afirma:

> *"Yo sí creo que la pertenencia a una ética es importante transmitirla a los chicos, a los hijos, hijas.(...) Todo es a través de la palabra, yo les digo que eso tiene que ver con mi tradición judía o sea en mi casa no fue así pero yo sí creo que es parte de la ética en la que quiero creer que es el judaísmo por eso a mí me revienta el alma las*

situaciones en Israel excedidas de violación de Derechos Humanos y totalmente en contra, es decir, me duele y me afecta como judía que eso suceda y eso se lo transmito a mis hijos." (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/2018, San José, origen Perú-Alemania).

E4 proviene de una familia judía y ella continúa con la tradición y la creencia, sin embargo, incluye en su judaísmo elementos que no se encontraban presentes en su familia. Es la continuidad de la creencia con la reelaboración respecto a lo que ella considera importante. Por su parte, A6, hermano de E4, sostiene una opinión similar, al argumentar que se deben transmitir los valores y tradiciones del judaísmo a las siguientes generaciones, pero incluyendo temas que quizás en su familia no tenían tanta relevancia, como la tienen para él en este momento.

La segunda razón es por lo que se identificó como un sentimiento de confort, en donde las personas se sienten a gusto con su religión desde un inicio y sienten que es fácilmente acoplable a sus creencias y estilos de vida posteriores. Esto sucede con L1 y Y5, ambas mujeres católicas practicantes.

Si bien, en ambas mujeres se encuentran indicios de reelaboración, la tónica es señalar que "todo está bien", como si se tratase de una continuación casi sin cambios en la creencia, más algunas veces en la práctica. Por ejemplo, L1 reconoce que procede de una familia católica, con vivencia religiosa arraigada, tradicional, pero a la hora de narrar su práctica, la describe con matices de reelaboración, no apegada totalmente a la tradición de la Iglesia católica:

"de ir a la misa, no soy cómo estar muy metida, pero me satisface… (…). Si no es que voy siempre, a veces no me dan ganas y sencillamente no, no voy, pero sí me gusta mucho rezar el Rosario y yo disfruto de eso y creo firmemente en Dios, en su protección alguna, verdad, no lo suelto como decimos". (Entrevista realizada a L1, católica, 67 años, 19/08/19, Heredia).

Esta libertad que ella siente de poder elegir si desea ir a misa o no, le permite continuar con la religión que le fue enseñada en su niñez sin ningún conflicto. En este caso

la clave es la flexibilidad, lo que permite que la fe se acople a sus necesidades. Lo mismo sucede con Y5 y su postura sobre el sacramento de la confesión:

"Pues no en el sentido de creencias, yo sé muy bien lo que creo, pero lo que sí me ha afectado son cosas muy simples como la confesión, el sacramento de la reconciliación, tengo muchos años de no confesarme". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/2018, San José)

Para Hervieu-Léger[41] la continuidad de las creencias no significa inmutabilidad, por el contrario, considera que la continuidad de las creencias depende del cambio. Al heredar una identidad religiosa se encuentra una contraposición de generaciones etarias y es recurrente que, en las generaciones más antiguas, la religión se viva de una forma más rígida que en las más nuevas.

Ese es uno de los reclamos recurrentes dentro de la socialización religiosa, ya que paulatinamente, la vivencia de lo religioso se ha ido "relajando" tanto en costumbres como en piedad, dando pie a lo que la autora denomina una "crisis de transmisión".

Como se puede ver en estas cinco personas entrevistadas, en algunos casos la crisis no ha implicado el cambio de la identidad religiosa, sino una reelaboración en donde se toman varios elementos que fueron enseñados durante su niñez y las modifican según lo que consideran adecuado, respondiendo a "la innovación y adaptación de las nuevas circunstancias de la vida en sociedad", es decir, un bricolage[42]. En otras ocasiones, la crisis implica un cambio más radical, esto cuenta con estrecha relación con la separación generada entre los universos culturales de distintas generaciones. Este tipo de casos serán abordados en las siguientes categorías.

[41] Danièle Hervieu-Léger, "El peregrino y el convertido: La religión en movimiento". (México: Ediciones Del Helénico, 2004).
[42] Ibíd.

2.2. Trayectoria de nomadismo religioso

En esta segunda trayectoria las personas expresan un distanciamiento de la tradición religiosa familiar para reelaborar sus creencias por medio de búsquedas personales que les permiten atravesar por distintas experiencias. A diferencia de la reelaboración de la tradición, estas personas se manifiestan ávidas por valorar lo religioso, tienen experiencias en distintas tradiciones a las que llegan porque les satisface, permanecen un tiempo, y al decaer la satisfacción, se encaminan a otra tradición.

La noción de nomadismo religioso apunta precisamente a esta dinámica. Se trata de procesos en los cuales las prácticas religiosas asumidas por el individuo están en constante cambio, pues la pertenencia institucional no es fuerte, de hecho, tiende a evitarse, lo que hace que se viva de manera transitoria y difusa. Esto conlleva una movilidad importante, siendo así que en la mayoría de los casos el referente es la percepción y sensación de que dicha espiritualidad o religión es satisfactoria.

Empero, en el nomadismo no se establece una relación unidireccional entre individuo y tradición religiosa, sino que se ven mutuamente afectados. Por ello, el nomadismo, según Véronique Lecaros (en Morello, 2019), se refiere también a la dificultad de las instituciones religiosas por lograr el arraigo de los miembros. Esta es una problemática para las tradiciones religiosas propia de la época moderna, debido al debilitamiento generalizado de la legitimidad de las religiones institucionalizadas, así como también, una consecuencia del acrecentamiento del individuo como referente simbólico.

Así, la persona nómada, señala Lecaros, “es quien se traslada siempre de un lugar a otro, sin establecerse permanentemente en un solo lugar” (Morello, 2019: 54). En las entrevistas realizadas se identifican como nómadas a personas que, si bien, se vinculan con lo religioso o espiritual, lo originario de su experiencia es el desarraigo respecto a la tradición de crianza, para luego estar en una constante movilidad según sus inclinaciones personales.

Por otra parte, el nomadismo, o también llamado religiosidades nómadas, se refiere a un sistema religioso que es difuso, dinámico y que es transversal a las estructuras institucionales de una religión. Sin embargo, en los casos analizados, el tipo de nomadismo

que se presenta es más que todo del primer tipo: el de un constante traslado, migración o desplazamiento psicoemocional y social entre creencias religiosas, ya sea de distinta denominación como en el caso del cristianismo, o de una religión a otra.

En este sentido, actualmente, la familia ya no es mayoritariamente la institución socializadora que permite la transmisión de creencias, normas y costumbres entre las generaciones de forma tan contundente como lo hacía en épocas anteriores. Cada generación tiene un universo cultural más escindido, en comparación con las generaciones previas, lo que hace que la familia pierda mucha de la implicación social y psicológica que poseía[43]. La identidad socio-religiosa se construye desde lo individual, a partir de recursos simbólicos que se adquieren por experiencias en las que la persona ha estado implicada[44].

En el caso de los participantes entrevistados, muchos en etapas posteriores de la vida llegan a cuestionarse las creencias aprendidas en su niñez. En su adolescencia y adultez muestran una actitud de mayor apertura a aquello que consideran "diferente", lo cual conlleva la posibilidad de relativizar las creencias y la experiencia religiosa vividas. En otras palabras, dentro del cúmulo de creencias en las cuales fueron socializadas las personas en su niñez, se introducen nuevos elementos espirituales que permiten darle un valor diferente a las mismas. Esto va de la mano con la posibilidad de adquirir nueva información y de acercarse a personas con otras creencias y vidas distintas.

La caracterización de este grupo es compleja, pues en el mismo convergen personas que se autoidentifican como practicantes sin afiliación, lo que les permite valorar un aporte vital de lo religioso, aunque profundamente reelaborado (como en el caso de P8 y S10), así como ateas o agnósticas pero espirituales (como en el caso de A6 y CL16).

Se encuentra que la experiencia nómada está determinada por circunstancias asociadas principalmente a los procesos de formación académica o profesional, pues esta se desencadena a partir del momento en donde la información y el conocimiento que comienzan a adquirir, tanto desde lo académico como en la socialización con pares, permite

[43] Danièle Hervieu-Léger, "El peregrino y el convertido: La religión en movimiento". (México: Ediciones Del Helénico, 2004).
[44] Ibíd.

a las personas entrevistadas cuestionar y reflexionar de forma más crítica sobre sus creencias. Este es el caso de dos de las personas entrevistadas:

> *"Sí, hay cosas que concilio bastante bien. O sea… temas de evolución, de creación que…simplemente no…o sea mis principios y mis creencias en Dios hacen que siga creyendo eso, pero a veces se le incluye la parte científica…".* (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/2018, San José).

El caso de Y5 es interesante, pues también forma parte de la primera trayectoria: la continuación reelaborada. En este sentido, Y5 asume y continúa a su propia manera las creencias y prácticas que conforman la identidad católica aprendida en su niñez. Pero esa forma más personalizada de continuar dicha fe se origina justamente en el proceso de reflexión y cuestionamiento suscitado por su formación académica, por ello, esta entrevistada pertenece a dos de las categorías. De esta manera, lo interesante del nomadismo religioso es su versatilidad para converger en algunos aspectos con otras trayectorias. Simbólicamente es un peregrinaje religioso y espiritual que a nivel de la experiencia del sujeto le lleva a integrar de manera más o menos disímil, una amplia gama de creencias e ideas de distinta proveniencia.

A nivel psicológico, es fundamental tener presente que el nomadismo está vinculado a una individualización de la creencia[45], puesto que es justamente la discrepancia con las creencias institucionales y tradicionales de una religiosidad aprendida lo que lleva al nómada a personalizar, individualizar y reconstruir sus creencias en función del estado de búsqueda en que se encuentra.

Esto implica cuestionamientos constantes no sólo de las creencias aprendidas y construidas, sino de los fundamentos de la identidad religiosa o de las convicciones personales. Así mismo lo expresa D13:

> *"… ya yo solita había dicho: En la Iglesia me dicen esto, en la U me dicen esto, ¿en qué creo yo?".* (Entrevista realizada a D13, evangélica, 23 años, 05/09/2018, Cartago).

[45] María Del Rosario Ramírez, "Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara" Alteridades (2013): 143-145.

La posibilidad de poner en entredicho la fe de crianza ofrece la posibilidad de comenzar a tomar decisiones autónomas, aunque en muchas religiones este cuestionamiento sea visto como poco deseable o inclusive como una transgresión, si ello va en contra de las creencias y prácticas sostenidas. Sin embargo, desde una perspectiva del desarrollo humano, la capacidad de tomar decisiones autónomas se considera un acto esencial dentro de la consolidación identitaria, y es acá donde puede apreciarse la fricción entre los esquemas mentales de una tradición religiosa y los de la modernidad.

La modernidad religiosa no solo permite que el individuo se aleje de la religión que le fue enseñada en su niñez, sino que también brinda la posibilidad de la movilidad y de la búsqueda de lo que se percibe como otros referentes. En este *nomadismo espiritual* las nuevas experiencias espirituales tienen una suerte de hilo conductor que atraviesa el relato biográfico[46]. La movilidad no necesariamente implica la adhesión o pertenencia a una religión o comunidad, pues como se ha mencionado, en la mayoría de los casos el individuo acomoda o ajusta las diferentes creencias a partir de sus vivencias.

> *"yo tuve una transición que recuerdo muy conscientemente, de pasar de la imagen de Dios a la imagen del universo, ¿por qué? Porque yo decía, si Dios es infinito, y esto, lo que más se me ocurre a mí entenderlo es como el cosmos. Entonces también, como que yo siento que fue como la puerta que yo puedo abrir a una espiritualidad más cercana para mí y menos dogmática, por decirlo así. Ya no era el señor de barba larga sentado allá, o este juez, o esta postura más humanocentrista, tal vez, y más hacia una fuerza, una energía o algo así."* (Entrevista realizada a M9, religión Bön, 30 años, 11/10/2018, San José).

Estas transiciones conllevan cambios profundos en la identidad religiosa, pero también en la identidad personal, pues la biografía de los sujetos, sus creencias y prácticas religiosas, así como su forma de presentarse ante la sociedad, varían notablemente.

Sin embargo, y desde una perspectiva psicológica y sociocultural, cabe la pregunta, ¿cuál es el origen del nomadismo religioso? Sus orígenes son complejos, y cabe decir,

[46] Danièle Hervieu-Léger, "El peregrino y el convertido: La religión en movimiento". (México: Ediciones Del Helénico, 2004).

multidimensionales, pues convergen en él una variedad de factores biográficos, familiares, socioculturales, religiosos y especialmente simbólicos.

El nomadismo conlleva una profunda desestructuración/reestructuración simbólica que tiene fuertes implicaciones a nivel biográfico, emocional y cognitivo, con los consiguientes cambios a nivel del entorno familiar. La persona ingresa en un estado indefinido de búsqueda y aprendizaje continuo en función de sus propias inclinaciones subjetivas, las cuales son intransferibles de una persona a otra, pues son el punto de referencia que se actualiza constantemente en la trayectoria de creencia que se va desarrollando.

En tanto los significados son convenciones lingüísticas personal y socialmente definidas[47], las anomalías se negocian, y se reestructuran. Pues bien, el sujeto que emprende el nomadismo inicia una relación cambiante con las creencias y valores religiosos aprendidos en su entorno familiar; relación que discurre entre la plena identificación, convergencia relativa, distanciamiento, o bien la conflictividad y negación.

Esto propicia una apertura de las estructuras de creencia a nuevos elementos lingüísticos y simbólicos fundados también en la experiencia de conocimiento de otras religiosidades, espiritualidades o convicciones, pero que a su vez no definen una identidad de manera estable en el tiempo; esa navegación a través de la propia biografía es lo que marca la pauta del nomadismo religioso.

Tomando en cuenta lo anterior, se profundizará en el fenómeno de la reelaboración de creencias y prácticas a partir del nomadismo espiritual, pues son dos manifestaciones específicas de cómo el nomadismo no es sólo un fenómeno creciente en las sociedades contemporáneas, sino también necesario de ser analizado con detalle.

2.3. Reelaboración de la creencia y práctica a partir de la fe de conversión

En la investigación realizada se identificó que varios de los participantes reelaboran las creencias y prácticas familiares a partir de la fe de conversión, es decir, en el momento

[47] Jerome Bruner, “Actos de significado: más allá de revolución cognitiva”. (Madrid: Alianza Editorial, 2015).

en que se integran a otra comunidad religiosa, y asumen las creencias y prácticas que caracterizan a la misma, inician un proceso de replanteamiento de la cosmovisión aprendida en el seno familiar, lo cual provoca tanto conflictos como convergencias o distanciamientos de quienes conforman su red social.

La individualización de lo religioso o "privatización"[48] apuntada también por Hervieu-Léger[49], crea un entorno sociocultural que fomenta estas transformaciones, ocasionando diversas consecuencias en la red social. Esto es visible en el caso de N11, quien fue criada como católica, pero que, tras su conversión a una iglesia evangélica, a su llegada a la casa de su madre, destruye las imágenes católicas que su progenitora posee, provocando un conflicto intrafamiliar que le resulta muy doloroso a nivel personal y psicoemocional.

Se pueden apreciar una serie de cuestiones en este episodio que la participante comparte: la reelaboración de las creencias no es meramente un ejercicio intelectual, sino que tiene consecuencias prácticas en la vida personal y familiar. En este sentido, el conflicto con la figura materna resulta particularmente importante, pues se trata de un enfrentamiento de significados religiosos, como también es un conflicto simbólico e incluso vincular: "Los sistemas familiares son comunidades creadoras de significado con una direccionalidad y una vida propia."[50]

Dentro de estas comunidades, la evidencia ya ha demostrado ampliamente que las figuras parentales desarrollan un vínculo determinante en la vida de quienes conforman dicho núcleo familiar. N11, habiendo sido criada en una familia católica, reelabora la doctrina católica en lo referente a las imágenes, para asumir la visión anicónica propia de la mayoría de las iglesias protestantes, pero ello no se traduce en una postura puramente intelectual, sino que la mueve psicológica, emocional y familiarmente a enfrentarse a su figura materna. El vínculo materno está fuertemente permeado por lo religioso, por ello;

---

[48] Ulrich Beck, El Dios personal: la individualización de lo religioso y el espíritu del cosmopolitismo. (Barcelona, Paidós, 2009).
[49] Danièle Hervieu-Léger, "El peregrino y el convertido: La religión en movimiento". (México: Ediciones Del Helénico, 2004).
[50] Froma Walsh, "Spiritual Diversity Multifaith Perspectives in Family Therapy". Family Process (2010): 330-348.

entrar en conflicto con lo religioso inevitablemente lleva a enfrentarse a las imágenes interiorizadas de la figura materna, y a provocar una crisis en el vínculo.

Por ello se ha planteado que las familias están "Asentadas en tradiciones culturales, espirituales y multigeneracionales, cada una construye su propia espiritualidad, la cual es transmitida a través de transacciones en marcha." (Walsh 2010: 334). Esta transmisión se da a través de patrones vinculares que tienen una profunda impronta a nivel emocional en el desarrollo temprano de sus miembros. Así, la conversión de N11 implica una ruptura con la religión y la espiritualidad familiar católica, que lleva a su punto más crítico en el episodio de enfrentamiento con su madre.

Sin embargo, en tanto la familia es un organismo que necesita mantener una homeóstasis, a raíz de la crisis, su madre busca renegociar y apaciguar el conflicto para no perder del todo el vínculo con su hija, aunque las ramificaciones de dicho episodio en el sistema familiar son patentes, pues implican un cambio en las relaciones interpersonales. Véase por ejemplo, lo comentado por N11 sobre su transformación en la relación con otros familiares.

"Donde mis hermanas, ¡Dios libre! Porque mi mamá tenía su religiosidad, pero no era así de que vamos a hacerle un rezo al santo este. Mis hermanas sí, yo hubiera hecho eso, esto es así, me tienen apartadita porque ellas siempre dicen: "Vamos a rezar el Rosario" y yo les digo: "Con mucho gusto los puedo acompañar, pero mientras ustedes rezan el rosario yo hago oración". Si se muere alguien, un amigo mío, yo voy al entierro y los acompaño en los 9 días, pero yo no rezo el rosario, yo simplemente oro, pero no, porque yo digo, en ese momento la persona está necesitando apoyo moral, no es, yo no encuentro que sea pecado que uno los acompañe. Bueno, sin embargo, los pastores me han dicho que es pecado, yo sé que Dios a mí no me va a decir que es pecado." (Entrevista realizada a N11, cristiana-evangélica, 69 años, 20/09/2018, Alajuela).

En la reflexión de la entrevistada se expresa una *reelaboración de la reelaboración*. Es decir, mientras que N11 reelabora sus creencias católicas para asumir las evangélicas, también reelabora las evangélicas para poder conciliar con su familia en ciertas ocasiones de reunión social que tienen un matiz religioso que ella ya no comparte. Podría inclusive hablarse de que en sus estructuras del creer, existen niveles de significado que se traslapan

unos sobre otros, conforme va integrando sus experiencias de vida en todas las estructuras de significado de sus experiencias.

Dicha *reelaboración de la reelaboración* podría ser indefinida, pero se requeriría evidencia para determinar si ello es posible en detrimento de la salud mental del sujeto, así como de la estabilidad en el tiempo de su identidad. Lo que sí puede constatarse es que entre más se empeña el nómada en continuar su navegación biográfica, más puede reelaborar las reelaboraciones previas de sus creencias en función de sus circunstancias personales, familiares y socioculturales. Esta tendencia de la *reelaboración de la reelaboración* en N11 es una constante en el contexto de su historia de vida, y funge como un mecanismo adaptativo, para no incurrir en una ruptura total con su familia de origen por motivos religiosos.

A su vez, esta *reelaboración de la reelaboración* conlleva un desafío a la autoridad y discurso del pastor que lidera la iglesia en la que ella se congrega, lo cual plantea una reformulación moral sobre aquello que es considerado pecado, y aquello que no. La noción de pecado del pastor evocado es visiblemente heterónoma y restrictiva, pero la noción que N11 desarrolla, a partir de su reelaboración personal, resulta en una ética heterónoma-autónoma[51]. Así, la breve trayectoria manifestada por N11 resulta en una tensa integración de las creencias católicas y evangélicas, centrada en un "bibliocentrismo" desde el cual se siente segura. Por ello, véase lo que comenta respecto a su madre: *"Sí, de hecho, yo soy una que cuando alguien acepta al Señor de una vez le digo a mami: No se salga de la Iglesia católica, simplemente coja la Biblia y sepa lo que la Biblia dice y usted vive ahí en su fe, pero con Dios."* (Entrevista realizada a N11, cristiana-evangélica, 69 años, 20/09/2018, Alajuela).

Su caso lleva a cierta resolución tensa con la familia de origen, manteniendo su identidad evangélica, pero con prácticas diferenciadas que implican un distanciamiento social e interpersonal.

El otro caso es el de AT17, a quien se le puede considerar como una persona que vive un intenso nomadismo espiritual. Como se expone en el Capítulo I, habiendo sido

[51] Axel Hernández, Fundamentos de ética teológica: una introducción a la moral cristiana. (Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica, 2007).

criado originalmente en una familia mixta, conformada por un padre católico y una madre evangélica, AT17 comenzó desde su adolescencia una continua búsqueda espiritual.

En su trayectoria religiosa se identifica esa "insaciabilidad" de expectativas que genera el reacomodo de creencias[52], siendo así que desde su adolescencia comienza un cuestionamiento, o una "rebeldía" como le llama, ante las creencias y prácticas religiosas de su familia, negándose a asistir a las actividades religiosas con sus padres. A partir de ahí, y muy en relación con los dos matrimonios que tuvo, AT17, hay tres momentos importantes en que el participante reelabora sus creencias:

a) Durante su adolescencia, se cuestiona varias de las creencias católicas y evangélicas aprendidas en su familia de origen.

b) En su primer matrimonio, se define más una identidad evangélica, gracias al hecho de que su madre y su primera esposa son evangélicas.

c) Posterior a su divorcio, y en su segundo matrimonio, migra hacia los Testigos de Jehová, debido a que su esposa pertenece a dicha agrupación religiosa.

Es esta última fase, AT17 comienza a incorporar una serie de creencias y prácticas distintas a las católico-evangélicas que había aprendido en su familia. En este sentido, vale recalcar que dichas creencias son de índole más restrictivo, pues junto a su esposa deja de celebrar cumpleaños, días de la madre y del padre, así como abandona la entonación del himno nacional de Costa Rica, entre otras restricciones pertenecientes a los Testigos de Jehová. En este proceso, AT17 mantiene su propia forma de realizar sus prácticas religiosas como la oración y la lectura de la Biblia:

"Yo las oraciones las hago yo mismo, en parte es uno que ¿cómo le dijera? Cada vez que salgo hago mi oracioncita, la Biblia sí la leo, la tengo en el teléfono, cuando tengo tiempito ahí veo, leo cualquier partecita de la Biblia que es importante, sí." (Entrevista realizada a AT17, Testigo de Jehová, 40 años, 29/03/19, Puntarenas).

[52] Danièle Hervieu-Léger, "El peregrino y el convertido: La religión en movimiento". (México: Ediciones Del Helénico, 2004).

Esta fluidez de la identidad religiosa es particularmente relevante, pues se halla muy en relación con la biografía personal. Es una identidad que se tiende a volver líquida[53], para describir la condición de época de la actualidad, lo cual por supuesto, incide en lo religioso.

¿Existe siempre una identidad líquida en el nómada religioso? No es posible afirmarlo con suficiente evidencia, pues parte de la dinámica del nomadismo es justamente su individualización, y replanteamiento constante de las creencias en función del propio contexto biográfico y sociocultural. Pero lo que sí es evidente es que la identidad religiosa del nómada es versátil según las circunstancias, se halla en una redefinición constante sobre la cual no es posible afirmar si será sostenible en el tiempo.

Por ello, se aprecian discontinuidades con la religión familiar en la biografía de N11 y AT17, las cuales son igualmente observables en el caso de M9 y SF12, ambos provenientes de una tradición religiosa cristiana, pero de distinta denominación (M9 era evangélico pentecostal y SF12 católica). Ambos miembros de la pareja comparten el interés por la indagación religiosa como inquietud existencial, y como nómadas espirituales, su reelaboración de las creencias es posiblemente más radical y profunda que la de N11 y AT17, ya que estos dos últimos casos se mantienen en un horizonte de sentido judeocristiano.

Los entrevistados M9 y SF12 realizan un hondo cambio de la cosmovisión occidental y de su narrativa simbólica judeocristiana, a la oriental, a través del budismo bön. Se opera en principio un cambio de paradigma religioso, que establece, por ejemplo, para SF12, la necesidad de contar con un camino espiritual.

"Yo siempre quise un camino espiritual, siempre. Y yo inclusive ya grande…estoy hablando cuando tenía 19 años cuando entré a la universidad, yo me acuerdo que yo iba a misa y decía, bueno a ver aquí estoy, quién me va a hablar, cómo es la cosa, y yo lo intentaba. Yo intentaba como buscar y encontrar y pues conectarme. Una vez me fui para la playa, llegué me fui a misa, y mamá dijo: "-pero qué vas a hacer yendo a misa-", y yo, déjame yo voy para misa y yo llegaba, me sentaba. Yo tal vez estaba esperando algo revelador, algo… y no lo encontraba, no lo encontraba… algún contacto extraterrestre,

[53] Zygmunt Bauman, "Modernidad líquida". (México: Fondo de Cultura Económica, 2000).

verdad, y yo no lo encontraba. Se me queda corto, o sea, yo no me conectaba, entonces empecé a buscar y empecé a hacer yoga. Apareció el yoga en mi vida. Entonces qué fue aquella cosa que el yoga y empecé a entender del cuerpo energético, de los chakras. A mí nunca me habían hablado de eso en toda mi vida". (Entrevista realizada a SF12, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

Esta noción del "camino espiritual" se relaciona mucho con el concepto de buscadores espirituales o *seekers*[54]. Ahora bien, este último autor enmarca este término dentro de una amplia variedad de agrupaciones de índole laico, no-creyente y demás afinidades identitarias. Sin embargo, puede considerarse que dentro de la trayectoria de vida de M9 y SF12, ambos vivieron una etapa de transición como buscadores espirituales, y en dicho proceso podría haberse dado una "laicidad fáctica", implícita, en la que no se asume ningún sistema de creencias concreto, mientras se aprende de otras religiosidades, cuyos aspectos teológicos, filosóficos y simbólicos han sido incorporados en su lenguaje.

La reelaboración de sus creencias como individuos y como pareja, cruza la discusión de sus creencias cristianas de infancia -evangélicas y católicas-, que luego son sustituidas por el sistema de creencias del budismo bön.

La convención lingüística[55] presente en todo significado que el ser humano asigna a los fenómenos de la realidad y de su historia de vida, aplica en este caso para el significado de lo religioso, que ambos han ido construyendo a lo largo de sus vidas, el cual va experimentando una progresiva, pero profunda mutación en el tiempo.

Por ello, la reelaboración de los significados asociados a lo religioso en el plano de lo espiritual, simbólico y lingüístico recorre también por lo corporal, pues SF12, por ejemplo, relata que su práctica del yoga, y posteriormente del bön, le acarrea problemas con su familia, inclusive, conflictos intrasubjetivos con su anterior identidad católica, por lo cual experimenta trastornos de ansiedad acompañados por ataques de pánico:

[54] Francesc Torradeflot. "Religiones y pluralismo. Las vías del diálogo interreligioso en España." (Madrid: Observatorio del pluralismo religioso en España, 2012).
[55] Jerome Bruner, "Actos de significado: más allá de revolución cognitiva". (Madrid: Alianza Editorial, 2015).

"Ese fue un tema como muy fuerte y a la par estaba. Yo me encontraba practicando un día, porque nosotros no sólo tenemos prácticas meditativas, sino con meditaciones, ciertos movimientos y me entraba una culpa horrorosa y ataque de pánico" (Entrevista realizada a SF12, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

En este sentido, relata de manera más clara su conflicto:

"Me acuerdo, en la vida siempre los ha tenido, pero yo me acuerdo de que esto me despertaba cambiarme de lo católico a la otra cosa me despertaba una culpa. Hablándolo con Mainor, dejar el clan, y el clan me pedía que me quedara, porque claro, yo les hacía una diferencia. Cuando uno se sale de un grupo, les hace pregunta a los otros de por qué siguen en ese grupo. Yo creo que la pregunta para ellas era insoportable, y era muy doloroso porque no quería oír nada, porque no querían saber nada, porque no querían, y para mí era una necesidad esa otra búsqueda, pero sí mucho susto, mucha culpa, una cosa muy fuerte." (Entrevista realizada a SF12, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

Las estructuras del creer en el caso de ambos, han experimentado fuertes transformaciones producto de su nomadismo, el cual por etapas abarcó la identidad de ser "buscadores espirituales". Cabría valorar si dentro del nomadismo pueden identificarse una serie de etapas o momentos clave, que permitan dilucidar si existe un proceso más o menos generalizable.

Sin embargo, la forma de articular el discurso autobiográfico sobre la propia trayectoria varía en ciertos aspectos en cada caso. En el caso de SF12 atraviesa más lo emocional, mientras que en el caso de M9 es una cuestión de más de índole intelectual, que termina inscribiéndose en lo emocional también:

"Mi proceso fue más de forma, como de investigación. Me llamaba mucho la atención, pero nunca fue tan práctico, por decirlo así, fue más como teórico." (Entrevista realizada a M9, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

Asimismo, es notoria la influencia del ambiente crítico de las universidades estatales, con su amplia gama de corrientes de pensamiento e identidades étnicas, culturales y religiosas, que favorece el interés de M9 de conocer y entrar en contacto con otras prácticas religiosas. En este crisol de espiritualidades, el participante relata que él mismo

comienza a reelaborar sus creencias cristianas, luego se distancia de ellas, y crea sus propias prácticas a través de una actitud autodidacta:

"Durante todo el tiempo en la universidad, me llamaron mucho la atención estos temas esotéricos. Entre esa búsqueda y un poco el desligarme del cristianismo, recuerdo haber investigado sobre meditación…Entonces aparecieron imágenes con los chacras y todo eso, y pues yo pensé: Mirá que interesante. Entonces yo siempre me inventé una forma de meditar, pues no sabía cómo se hacía, no tenía ni la más mínima idea, entonces lo que hacía era enfocarme en cada uno de esos chacras, de lo que había leído que era más o menos ahí." (Entrevista realizada a M9, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

Las estructuras del creer en este caso, como conjunto de convicciones, implican transformaciones que recorren lo identitario y así producen identidades múltiples en lo social[56]. La cuestión importante es cómo en el mismo individuo la identidad puede adquirir múltiples elementos simbólicos de distintas confesiones religiosas. Los casos de SF12 y M9 son incluso ilustrativos para la figura del "peregrino", en tanto sujeto autónomo, modulable, con un fuerte sentido de la individualidad y móvil; todas características que, desprendidas de sus historias de vida, entran en conflicto con la religiosidad familiar.

Finalmente, el caso de S10, quien mantiene afinidades con los casos anteriores en cuanto comprende una reelaboración de las creencias e incorpora una dimensión familiar-étnica intensa en su historia de vida. Su trayectoria comprende la incorporación de creencias católicas, y posteriormente del candomblé, así como del menonismo, por parte de su esposo.

Las estructuras del creer abordadas por Hervieu-Léger[57] tienen una potencial relación con las estructuras del significado planteadas por Bruner[58]; en última instancia ambas solo pueden interiorizarse, vivirse y hasta reelaborarse, a través de la dimensión simbólico-lingüística. En la situación de S10, sus estructuras del creer abarcan elementos

[56] Danièle Hervieu-Léger, "El peregrino y el convertido: La religión en movimiento". (México: Ediciones Del Helénico, 2004).
[57] Ibíd.
[58] Jerome Bruner, "Actos de significado: más allá de revolución cognitiva". (Madrid: Alianza Editorial, 2015).

múltiples que bordean lo católico, lo candomblé y lo menonita, llegando a lo que ella denomina como “ser ecuménico”.

En este sentido, y en el contexto de las sociedades contemporáneas, múltiples estructuras del creer pueden dar lugar a significados polisémicos de lo religioso, dando lugar así a complejas formas de identidad religiosa, que pueden incorporar también elementos contradictorios entre sí, sin que exista conflicto alguno, de manera aparente.

2.4. Reelaboración de las prácticas religiosas o conversión circunstancial

El proceso de reelaboración de las creencias acontece cuando se rompe con los sistemas doctrinales de las instituciones religiosas de pertenencia, lo que detona procesos de movilidad y dinamismo que caracterizan al nomadismo religioso. El nomadismo religioso ocurre, por lo tanto, en el nivel de las creencias y visiones de mundo, lo que da paso a la conformación de los buscadores espirituales, pero también en el mundo de las prácticas. Las personas nómadas se lanzan a la búsqueda de sentido o significación a partir de su participación en nuevas prácticas, o bien, buscan nuevas instituciones o comunidades de referencia que respondan a sus necesidades espirituales.

La ruptura o distanciamiento con la religión de crianza puede estar asociada a motivos de índole doctrinal o práctico. En el apartado anterior se analiza la relación entre la fe de conversión y sus consecuentes reconfiguraciones en el plano simbólico y doctrinal. Las personas buscadoras espirituales del apartado anterior mantienen una vinculación e identificación con lo religioso a partir de los sistemas de creencias, aunque lo que les singulariza es la búsqueda y sustitución de un sistema por otro, característica que permite diferenciarlos del nomadismo por razones prácticas.

En el caso de las personas identificadas dentro de la dimensión práctica, el desplazamiento religioso se asocia a procesos de experiencias estéticas o de significación social, menos relacionados con la doctrina o las creencias. Lo anterior conlleva que las personas nómadas reelaboran su pertenencia religiosa a partir de aspectos simbólicos en relación con necesidades de sentido o necesidad espiritual (Beck, 2009: 46-47), muchas

veces mediado por lo estético y emocional. La sutil diferencia es importante en tanto muestra la amplitud y complejidad del fenómeno religioso del nomadismo. Si bien las personas asumen y viven lo religioso como una totalidad, en términos metodológicos es posible diferenciar entre aspectos asociados a lo doctrinal o a la visión de mundo, de aquellos vinculados con el sentido y la emocionalidad de las personas. Esta sutil diferencia permite a entender el alcance de la "conversión" asociada a sistemas doctrinales (ver Hadot. 2003, 181), que tiende a fortalecer las actitudes proselitistas, frente a la movilidad religiosa o espiritual centrada en la individualización propia de las sociedades actuales.

Para los propósitos de la presente investigación, se denomina conversión circunstancial a aquellos procesos de cambio que caracterizan al nomadismo práctico, es decir, el que no está vinculado en primera instancia a una conversión de fe o asociado a aspectos doctrinales. Los casos abordados dan cuenta de esta caracterización.

C3 es una mujer cuya religión de crianza es el catolicismo, etapa a la que asocia recuerdos de experiencias espirituales significativas. Lo religioso en la infancia lo vincula a experiencias estéticas y emocionales que tienen un lugar relevante en su memoria, como cuando expresa que, *"hay cosas bellas, también, de mi vivencia como católica. Fue mi primera comunión (...) ahí era donde íbamos a prepararnos a todo el proceso de catequesis. Y andábamos… tenían unas imágenes tremendamente grandes, unos altares hechos a mano, así esculpidos, preciosos. Podíamos ir a algunos lugares de la casa… era maravilloso (...) pero de los franciscanos, para mí, si es un disfrute y un encuentro hermoso. Todavía hoy, me llama la atención. Es una de las cosas que me reencuentro ahora en estos años".* En su narración también hace ver cómo el componente disciplinario, de orden e imposición, estaba muy presente: *"lo que no me gustaba, de las cosas que me desagradaban, y yo creo que fue una de las cosas que me hizo irme de la Iglesia Católica, de la práctica, es que me obligaban a vestirme con ropa tiesa, así de vestir, para ir a misa, obligatorio"* (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/18, Cartago).

La adolescencia es una etapa importante en el desarrollo de su trayectoria religiosa, pues marca un hito en relación con su comprensión de lo religioso. C3 describe que en su adolescencia le gustaba leer, y coincidió que un vecino que estudiaba la carrera de Derecho la animaba para que ella también estudiara lo mismo, pues le hacía ver que tenía

condiciones para ello. Es a raíz de dicha amistad, así como del profundo interés por la lectura de materiales que el vecino le proporcionaba, que empieza a alejarse de lo religioso a temprana edad. En su narración indica que, con aproximadamente 17 años, *"estando en quinto año comencé a ser comunista, yo creo. (…) entonces ahí comencé a…ser rebelde en la juventud. Ya no me gustaba, dejé de ir a la iglesia y comenzamos a ir a grupos políticos"* (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/18, Cartago).

En el caso analizado vemos cómo la experiencia de lo estético es desplazada por el sentido de identificación grupal. En este paso se presenta el desplazamiento del sentido de vinculación e identificación con los grupos de referencia familiares o grupales de aquel momento, a los nuevos grupos en los que participa y se convierten en referente para ella. Hasta entonces el catolicismo no le había provisto de un sentido de pertenencia e identificación grupal, lo que, sí encuentra en los grupos políticos, como ella los denomina.

En ese proceso, pasa de un catolicismo vivido desde la experiencia estética, a un grupo de referencia caracterizado por sus posiciones políticas, así como a un ateísmo militante. En este proceso, la entrevistada recuerda haber presentado actitudes intolerantes y de burla hacia personas que se declaraban religiosas. Es en su participación en los grupos políticos que conoce a su futuro esposo, con quien comparte ideales políticos y distanciamiento de lo religioso. De hecho, cuenta que cuando nacen sus hijos, deciden no vincularlos ni con prácticas ni con rituales religiosos.

Un giro inesperado en la vida de una persona atea, alejada de su catolicismo de crianza, es su viraje hacia la tradición evangélica metodista. El momento de "cambio" es importante, ya que en el caso de C3 se asocia a una experiencia emocional y espiritual específica y claramente recordada por la entrevistada. Ella recuerda que, a raíz de la invitación hecha por un amigo abogado y pastor en formación en un seminario metodista, entra en contacto con la iglesia metodista. Participa, al inicio con ciertas reticencias, en unos programas sociales que tenía la Iglesia metodista. En este proceso, C3 describe lo siguiente:

"Además, aquella iglesia donde nos llevaba, aquella arquitectura, aquellos cantos gregorianos, aquellos… El piano, las canciones. Eso volvió como a renacer mis años franciscanos, ve eso volvió a despertar… Además me encantaba el orden de la liturgia

metodista, de esa iglesia conservadora de Estados Unidos, de Ohio, eso me volvió. Entonces yo le prometí a Dios en ese momento, en que dije Sí Señor, me has traído hasta aquí" (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/18, Cartago).

Como se puede constatar, la confesión de fe es un acto segundo, el proceso que afirma el cambio que acontece previamente. En el caso de C3, revive una serie de emociones y sentimientos que la conectan con un lugar religioso, al que hasta entonces veía con recelo. Su conversión no es, en sentido estricto, una conversión de fe asociada a lo doctrinal, sino el contacto y resignificación simbólica de convicciones éticas y estéticas profundas. Esa experiencia vincula a la entrevistada con la iglesia metodista, a la que llega a pertenecer e involucrarse tan profundamente que deviene misionera durante unos meses.

En su etapa actual, C3 se considera muy espiritual, realiza prácticas de oración personal, y valora la formación y vinculación religiosa de los nietos que aún no tiene. La trayectoria de vida de C3 hace pensar en una persona nómada religiosa. Pero el nomadismo que la caracteriza es primordialmente práctico, asociado a valores y principios personales, que le proporcionan sentido y significación a su vida. En su caso, aun cuando asume el compromiso misionero, su visión está marcada por la convicción política y social que caracterizó su compromiso de vida durante buen tiempo, y no por un proselitismo doctrinal.

El caso de AD19 también es importante para identificar las características del nomadismo religioso, a partir de las conversiones por la práctica. El entrevistado es alguien para quien la identificación de cristiano, y católico, se debe a la marca que deja la formación en una tradición, pero más allá de eso, para él lo importante es la espiritualidad:

> *"yo tengo, soy de tradición cristiana, bien no puedo quitar ni me quito tantos años de formación en esa tradición, pero yo hoy día, para mi, lo importante es la espiritualidad que va más allá de creer o no creer en Dios. Yo no necesito representarme a Dios como ser personal, todo poderoso, etc. Es decir, me represento la realidad como una gratuidad, como una realidad total, uniabarcante, y planamente realizadora, que la encuentro en el budismo, la encuentro en corrientes hinduistas como el Vedanta Advaita, lo encuentro en grandes espirituales orientales y cristianos, lo encuentro en los sufíes musulmanes. Me hace feliz, me hace bien. Ha sido un grandísimo cambio con respecto a lo que fue mi formación anterior, pero se fue dando el cambio de manera fluida."* (Entrevista realizada a AD19, agnóstico, 76 años, Heredia).

En la trayectoria de vida narrada por AD19, lo religioso pasa de ser una nota de identidad cultural, una tradición, a la subjetivación espiritual. En su caso particular, el desplazamiento religioso está asociado a la formación académica recibida desde muy joven, estrechamente vinculada a su formación sacerdotal, y que continuó desarrollando en su etapa adulta. En este proceso, lo religioso lo vive como cultivo de la dimensión espiritual profunda, en la cual lo importante no son los sistemas doctrinales y de creencias, sino los valores humanos y espirituales. Es a partir de dicha convicción que actualmente se percibe como una persona no creyente, pues lo sustancial para el entrevistado es la espiritualidad.

El caso de J18 también es significativo con respecto a las personas que reelaboran la identificación religiosa a partir de la trayectoria de vida. A sus 25 años, J18 describe que lo religioso para él atraviesa la espiritualidad: *"yo me considero una persona bastante espiritual, yo me siento muy conectado con mi entorno, con la naturaleza más que todo, yo disfruto muchísimo estando en la naturaleza, en el mar, en la montaña, yo me siento muy bien estando ahí, estando en calma, estando acompañado de todo, pero yo no tengo algún tipo de práctica religiosa ni mucho menos"* (Entrevista realizada a J18, Búsqueda espiritual, 25 años, 30/03/19, Puntarenas). En su caso, la religión de crianza es cristiano-evangélica, de la cual se aleja por una situación traumática que sufre en la iglesia a la que asistía aún en su adolescencia.

En el proceso de alejamiento, J18 desplaza su trayectoria hacia la espiritualidad, en los términos que la formula, a partir del encuentro y conversación con otras personas, la lectura, la música y el "ser impresionable", como él mismo se describe:

> *"para mí esos son como los momentos más felices de mi vida, guardo tan fuertemente los recuerdos de esos momentos y siento que son los momentos que yo quiero atesorar para el resto de mi vida, aunque para ellos solamente sea ir y estar ahí y siento que todo ese tipo de cosas al final fue por la religión, por mantenerme al margen de todo tanto tiempo. Al final me hizo ser así y la verdad es que me gusta, estoy bastante contento de ser tan impresionable, me gusta tanto la naturaleza y ese tipo de cosas, me gusta hablar con las personas, conversar, preguntar"* (Entrevista realizada a J18, buscador espiritual, 25 años, 30/03/19, Puntarenas).

En los casos analizados en este apartado se observa lo que se denomina "subjetivación de los recorridos". En estas trayectorias encontramos distintos niveles de articulación de las dimensiones descritas por Hervieu-Léger (2004: 74-77) para los procesos de identificación: dimensión comunitaria, dimensión ética, dimensión cultural y dimensión emocional. El juego de articulación entre estas dimensiones tiene un carácter profundamente libre, frente a las regulaciones institucionales, o incluso ante las regulaciones provistas por los procesos de reelaboración a partir de la conversión de fe.

En los procesos de reelaboración a partir de la vida, cobra importancia central la individualización como eje que determina las relaciones y trayectorias. No significa que enfrentemos un individualismo aislacionista, pero sí la reivindicación radical de la autonomía personal como criterio. Desde aquí, se toma distancia de las instituciones y los respectivos sistemas doctrinales, los cuales pueden ser asumidos y reinterpretados, incluso dentro de los cánones propios de la institucionalidad (como en el caso de AD19 y C3), aunque ello implique niveles de conflictividad con personas más apegadas a las dinámicas institucionales.

El nomadismo de estas personas les hace menos proclives a proselitismos fuertes. Podemos suponer que al tomar distancia de los sistemas doctrinales y la regulación institucional, suelen enfrentar con mayor libertad tanto las prácticas como las creencias, reelaboradas en combinación con las dimensiones de identificación antes mencionadas. El desplazamiento de la identificación a la categoría de espiritualidad puede ser un indicador de esta trayectoria, pues en ésta se expresa la valoración, y con ello cierta continuidad, de la tradición creyente y de las prácticas institucionalizadas, y por otra parte, se expresa que se asume con mayor libertad la posible identificación con lo institucional.

2.5. Ateísmo o indiferencia o desinterés: la religión como totalmente *lo otro*

Uno de los cambios más significativos en los últimos años ha sido el crecimiento de las personas que se definen a sí mismas sin religión. En la encuesta Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas (Díaz González et al., 2019), el porcentaje de personas que se reconocen ateas es inferior al 2,7%, frente a un 16,5% de

personas que se autodenominan “sin religión”. Este dato confirma la tendencia identificada en el Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2013 (PNUD, 2013) donde se señala que las personas que se declaran “sin religión van en aumento” (92).

A diferencia de las personas sin religión, para muchas personas el ateísmo expresa una imagen peligrosa, pues al “no creer en Dios” atentan contra valores profundos. En el estudio sobre convivencia y desarrollo humano en Costa Rica, llama la atención que un cuarto de las personas entrevistadas, el 24,4%, evitaría relacionarse con personas ateas (PNUD 2013: 185).

Estudios recientes sobre el ateísmo (Lori- G. Beaman y Steven -Tomlins 2015) abordan la dificultad del concepto en relación con las formas contemporáneas en las que lo religioso se reconstruye en relación con otras caracterizaciones como sin creencias, espirituales y agnósticos. Por su parte, el filósofo Antonio González señala que, para Heidegger, “el ateísmo no es solamente la negación o la pérdida de un dios, sino la ceguera del pensamiento metafísico para esta dimensión esencial” (González, 2020: 136).

El ateísmo puede ser caracterizado, para propósitos de este estudio, bajo dos actitudes: el posicionamiento fuerte, de negación y confrontación contra las actitudes creyentes, que suele ser el ateísmo denominado “militante”, el cual basa su posición en la negación radical de la creencia religiosa y la existencia de Dios; la actitud de indiferencia o desinterés con respecto a lo religioso, para quienes lo religioso no tiene ningún significado, ni se le atribuye ningún valor para la vida.

Es justamente en este límite difuso que varias de las personas entrevistadas se ubican, pues, como expresa H2, “*yo me pregunté que soy… creo que en realidad ni siquiera soy agnóstica pero es como la única denominación en que quepo*” (Entrevista realizada a H2, agnóstica, 18 años, 19/08/18, Heredia).

Por su parte, CL16 expresa: *“terminé de aceptar que lo que sucedía es que yo no creía… obviamente no salí radicalmente, es que no sé si es agnóstico o ateo”* (Entrevista realizada a C16, ateo, 30 años, 29/03/19, Puntarenas). Y en términos semejantes se expresa NH21: *“a veces me pregunto si hay algo supremo o algo así… no me quita el sueño, no es como que necesite una respuesta, entonces no depende mi existencia, mi tranquilidad de*

saber si existe algo o no (...) usualmente me digo ateo" (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/19, Heredia).

En estos casos, las personas entrevistadas se definen tímidamente dentro de algunas categorías que piensan que representan mejor su percepción, aunque reconozcan tener algún interés por aspectos espirituales o, incluso, la existencia de experiencias sobrenaturales vinculadas con lo demoníaco.

Al respecto, CL16 expresa que su definición como ateo no significa desinterés por lo espiritual: *"yo sigo siendo muy espiritual, yo siento que la espiritualidad y religión son cosas distintas, me gusta un poco la propuesta budista, que es una religión no teísta"* (Entrevista realizada a CL16, ateo, 30 años, 29/03/2019, Puntarenas).

Como se observa, el ateísmo o agnosticismo relatado por las personas entrevistadas responde más a un uso tentativo, para describir la propia trayectoria alejada de las creencias o afiliaciones institucionales con las cuales no encuentran ninguna identificación, que a un proceso de o afirmación en una tendencia librepensadora. Esto permite desplazar la discusión del ateísmo de un problema o anomalía religiosa para pensarlo como otra de las manifestaciones de la reelaboración que las personas hacen de lo religioso, como expresión de las convicciones características de los procesos de secularización e individuación a los que se ha hecho alusión en otros momentos del análisis.

3. Ejes transversales presentes en las trayectorias

Las presentes categorías, en tanto manifestaciones de la trayectoria religiosa, se manifiestan en varios casos, por lo cual no son reductibles a una sola trayectoria, sino que abarcan varias, incorporando sobre sí un matiz amplio de aspectos vivenciales, religiosos, psicosociales y simbólicos. Se ha podido determinar que dichas categorías son ejes presentes en las trayectorias que nos permiten comprender por qué se dan una serie de variantes entre una y otra. A su vez, permiten dilucidar con mayor claridad el desarrollo de cada trayectoria de creencia en una forma más integral, teniendo presentes sus distintos aspectos.

3.1. Concepción de creencia vinculada a formación profesional o vocacional

Dentro del análisis realizado, se puede apreciar que en algunos participantes su formación académica, especialmente universitaria, fue un factor predominante a la hora de elaborar, definir y significar sus creencias. En el caso por ejemplo de A6, su formación universitaria y profesional en psicología, con énfasis en psicoanálisis, fue un eje transversal durante la entrevista que se le realizó, de tal forma que los principios teóricos del psicoanálisis constituyen el referente principal que él emplea para entender su identidad judía, así como las creencias religiosas que mantiene:

"Yo estudié en la UACA. En aquel momento era de psicoanálisis y el psicoanálisis a mí me enganchó, entonces estudié en la UACA." (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/2018, San José, origen Perú-Alemania).

En este sentido, su formación como psicoanalista le ha llevado a relativizar las creencias y el significado de los textos judíos, incorporando en el proceso, principios y prácticas del budismo zen:

"Yo cuando voy a la sinagoga no leo textos, o no creo textualmente las palabras, yo me voy más en la cosa más meditativa, más zen." (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/2018, San José, de origen peruano).

Para algunos autores[59], este fenómeno de los "judíos budistas" es propio de la sociedad global que se empezó a gestar principalmente en la segunda mitad del siglo XX. Representan tanto una minoría marginada en el judaísmo, como un sector que se ubica en sus fronteras simbólicas y religiosas. Como bien lo menciona: "Este fenómeno consiste

[59] Mira Niculescu, "The "Jewish Buddhists" and Judaism's symbolic boundaries in a global age". *Archives de Sciences Sociales des Religions* (2017), 157-175.

principalmente en una constelación de estrategias individuales de bricolaje subjetivo entre el judaísmo y el budismo." (Niculescu 2017: 6).

En este sentido, el entrevistado reelabora su creencia y la vincula al nomadismo espiritual, lo cual puede consultarse más a detalle en el apartado correspondiente. Pero sí es importante enfatizar cómo sin esa formación académica y profesional, A6 probablemente no contaría con los mismos recursos para llevar a cabo lo que él llama un "sincretismo de onda meditativa", o ser un "judío bastante zen" como enfatizó.

En la entrevista que se le realizó se puede entrever que dicha formación profesional, de carácter interdisciplinar, influye en la adopción de posturas progresistas en cuestiones morales y políticas como el aborto, la unión de personas del mismo sexo, así como en otras cuestiones actuales que son discutidas socialmente.

De esta forma, el significado que el judaísmo posee para él como tradición religiosa, y como identidad, no se enmarca totalmente en una institucionalidad u ortodoxia religiosa, sino que es lingüística y simbólicamente modificado[60], en tanto hay una apropiación de carácter subjetivo que pasa por sus experiencias de vida, y por su formación académica.

Sin embargo, paralelo a dicha concepción de creencias, asociada a su formación profesional, A6 mantiene una noción de "tradición" propia del judaísmo, la cual entrelaza con los aspectos anteriormente comentados, y se traduce en un *deseo de continuidad del ser judío* a través de sus hijos:

"Me gustaría, me gustaría que mis hijos mantengan las tradiciones, mantengan una transmisión del ser judío. No sé cómo se hace eso, pero que sí mantengan una transmisión del ser judío, que yo la resumo en mi vida, en mi propia experiencia yo la resumo con un interés porque las cosas... Aportar al mundo algo para que este sea un mundo mejor. Yo creo en la justicia social, en la igualdad, en el bienestar de las personas y en crecer como persona, como profesional, capacitarse y uno de mis pilares fundamentales es el estudio entonces yo les estoy tratando de transmitir eso, pero no sé si eso es el judaísmo, yo espero que ellos puedan transmitir eso." (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/2018, San José, origen Perú-Alemania).

[60] Jerome Bruner, "Actos de significado: más allá de revolución cognitiva". (Madrid: Alianza Editorial, 2015).

Su caso es uno de los más particulares, pues su formación académica es el eje desde el cual interpreta, construye y vivencia su espiritualidad, no en sí religiosidad formalmente hablando, sino más bien, una idea propia de lo trascendente en función de los aspectos biográficos, familiares, socioculturales y religiosos que integran su identidad.

El otro caso es el de D13, quien ha seguido una trayectoria marcada por una variedad de cambios a nivel confesional y académico, además de ser criada en una familia mixta, compuesta por un padre evangélico y una madre católica. En este proceso ella fue bautizada católica, continuando con los otros sacramentos. No obstante, durante su adolescencia vive un proceso de migración al cristianismo evangélico, siendo muy activa en las congregaciones de las que formó parte, pero su ingreso a la universidad y a la carrera de teología, representan una transformación importante en la concepción de sus creencias, pues comienza a relativizar las estructuras del creer adquiridas previamente.

Esto le genera una serie de conflictos, que no manifiesta A6 en su propio contexto de vida, por ejemplo, conflictos en torno al significado y realidad de sus creencias religiosas, así como a la estabilidad de su identidad religiosa; la formación académica se convierte así en un referente crítico, desde el cual D13 comienza a interpretar sus creencias. En su trayectoria se refleja lo afirmado por Berger y Luckmann[61] en cuanto a que la situación del pluralismo moderno se experimenta con altos niveles de incertidumbre, que pueden provocar una variedad de reacciones que oscilan entre el relativismo y el fundamentalismo.

En el caso de D13, su reacción no la conduce a ninguno de los extremos, sino que vive en un proceso constante de redefinición del significado de las creencias cristianas en su historia de vida, en su ser y estar en el mundo, como también en su discurso. Algunos de sus conflictos teológicos en este sentido, se relacionan con la validez del monoteísmo o del politeísmo:

"En realidad ese fue uno de mis conflictos teológicos, pensar en que hubiera otros dioses, porque normalmente uno dice: "-están mal, ¿cómo no van a creer en Dios y Jesús?, qué

[61] Peter Berger y Thomas Luckmann, "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno". (Barcelona: Paidós, 1997).

barbaridad-". Yo me puse a pensar, de hecho, duré mucho tiempo pensando en eso, así muy resumido, lo que pienso es que podría ser la misma divinidad pero en distintas formas. O sea, que fuese el mismo Dios, pero se reveló de formas distintas en cada creencia por así decirlo. Como que todos tuviéramos un pedacito, una perspectiva de ese mismo ser, creo que la respuesta sería, no es sencilla, creo que no. Creo que solo hay una por así decirlo" (Entrevista realizada a D13, cristiana-evangélica, 23 años, 05/09/2018, Cartago).

A diferencia de A6, D13 sí experimenta conflictos a nivel intelectual, emocional y confesional sobre las formas de articular su formación académica con sus creencias religiosas. A diferencia del participante anterior, D13 mantiene posturas conservadoras en cuestiones morales como las relaciones sexuales previas al matrimonio. Sin embargo, en cuestiones como el aborto o las uniones de personas del mismo sexo, presenta una postura de diálogo y apertura, reconociendo que su formación académica ha influido en sus creencias religiosas. De esta forma, D13 se encuentra todavía en un proceso de reacomodo, resignificación y articulación de sus creencias religiosas, lo cual muestra una identidad que oscila entre la ambigüedad y la definición.

Su caso es similar al de Y5, quien también ha sido mencionada en las trayectorias anteriores. Ella fue formada como católica y manteniéndose como practicante, ha redefinido algunas de sus creencias debido a la influencia de su formación universitaria, pero contrariamente a D13, Y5 ha llegado a un mayor consenso entre el referente crítico de su formación científica y sus creencias católicas:

"Sí, hay cosas que concilio bastante bien. O sea…temas de evolución, de creación que…simplemente no…o sea mis principios y mis creencias en Dios hacen que siga creyendo eso, pero a veces se le incluye la parte científica, entonces yo creo que no van…no son cosas que tienen conflicto". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/2018, San José).

Desde esta perspectiva, sus estructuras del creer, si bien incorporan los referentes crítico-científicos de su formación como bióloga, también integran ideas que pueden ser contradictorias con la dimensión institucional y ortodoxa del catolicismo. Así, relativiza la doctrina oficial de la Iglesia católica en cuestiones como "el problema del mal", o temáticas morales y políticas; como el aborto y las uniones de personas del mismo sexo. Esto le lleva

a redefinir el significado[62] de sus creencias católicas, por ejemplo, su posición sobre el problema del mal:

"Mi visión del mal es que existe el mal, y que existe…hay gente que no cree en Dios y cree en algo negativo, y ahí es donde entra el diablo, pero que…puede ser negativo, pueda cambiar tu vida, pueda ser que te vaya mal o que…No, o sea no". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/2018, San José).

Por otra parte, afirmó lo siguiente:

"Yo estudié, llevé unos cursos de teología también en el ITAC en algún momento, entonces ahí veíamos eso, creo que hay creencias que son del catolicismo, pero…que, o sea que… (Piensa un momento), pecan más en la parte del sentido de la ignorancia que mucha gente a veces, le hacen meter, y eso es lo que hacen que alguna gente crea en eso pero que realmente no, no lo comprenden". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/2018, San José).

De esta forma se configura un sujeto religioso más individualista[63], pues si bien la entrevistada se mantiene identificada y vinculada con la Iglesia católica, al participar activamente en la comunidad franciscana, a su vez presenta una clara redefinición de algunas creencias católicas que para el catolicismo son considerados un dogma de fe.

La relación de Y5 con su comunidad religiosa oscila entre el distanciamiento ante ciertas temáticas debido a su formación científica, y la identificación con el catolicismo, pero en última instancia, persiste su vínculo religioso y cultural con la Iglesia católica.

"Yo eso si tengo, soy muy católica, muy…pero también soy muy abierta de mente, por lo mismo, por la parte biológica." (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/2018, San José).

[62] Jerome Bruner, "Actos de significado: más allá de revolución cognitiva". (Madrid: Alianza Editorial, 2015).
[63] Lluís Duch, "La religión en el siglo XXI". (Madrid: Siruela, 2012).

Al retomar los planteamientos de algunos autores[64], cabe indicar que la búsqueda de resolución a los procesos de incertidumbre individual se constituye en un punto central en este apartado, pues la formación académica y universitaria relativiza en alguna medida las creencias de todos los participantes mencionados, lo cual puede generar un conflicto que tome años para resolverse y darle un nuevo significado a dicha experiencia, en la historia de vida de cada participante.

El caso de CL16 es relevante en este sentido, pues en la trayectoria del participante, su formación universitaria en teología y en enseñanza de la religión, ha sido importante para articular una serie de aspectos biográficos que se hallaban en conflicto para él. Sus estructuras del creer inicialmente estaban muy ligadas a la dimensión institucional y ortodoxa de la Iglesia católica, pero tras algunos intentos fallidos de llevar una vida como fraile, a nivel existencial CL16 comienza a redefinir sus creencias, a partir del impacto psicoemocional de dicho fracaso.

En este sentido, su formación académica entra en juego para transformar sus creencias a nivel lingüístico, simbólico y teológico; sus estructuras del significado varían progresivamente, lo cual, aunado a los conflictos intrafamiliares por su orientación homosexual, conflicto en el que la cuestión religiosa es predominante, le lleva finalmente al abandono de sus creencias, incurriendo en el ateísmo.

Cada una de las trayectorias analizadas ha sido impactada por la formación académica, lo cual ha conducido a los entrevistados a procesos de cuestionamiento, relativización y redefinición de alguna, o de todas sus creencias religiosas. Esto ofrece distintos escenarios y formas de resolver la conflictividad, muchas veces inherente al encuentro entre lo que se denomina el pensamiento lógico-científico y el pensamiento narrativo[65], último al cual se asocia lo religioso, y también lo conviccional.

---

[64] Peter Berger y Thomas Luckmann, "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno". (Barcelona: Paidós, 1997).

[65] Jerome Bruner, "Realidad mental y mundos posibles: Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia". (Barcelona: Gedisa Editorial, 2012).

3.2. Liderazgos fuertes relacionados con práctica religiosa de crianza

Los liderazgos fuertes dentro de las familias son un elemento presente en múltiples historias de vida de las personas entrevistadas. Es común que uno o varios de los integrantes resalten como líderes espirituales y referentes morales dentro del núcleo familiar, mayoritariamente madres, padres y abuelas que ejercieron ese rol. La transmisión realizada usualmente por ese líder o lideresa familiar, comienza a partir de las prácticas, los afectos y la corporalidad[66]. Esto es visible en el caso de C3:

"mi abuela como era muy brava, era una mujer muy fuerte, con un carácter muy fuerte, entonces nos exigía muchas cosas de prácticas. Por ejemplo: había que rezar el Rosario todas las tardes a las seis" (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/18, Cartago).

Por otra parte, E4 narra cómo sus padres fomentaron las creencias y prácticas judías en su infancia en un tono más cordial, pero siempre claro en el aprendizaje de dicha herencia religiosa:

"los viernes que se hacía el Shabbat, mi papá con la kipá, mi mamá prendiendo las velas, mi papá sacrificando el vino, todos alrededor de él. Ah bueno, nos hacían encender las velas a mi hermana y a mí verdad, es como para introducir a las chiquitas" (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/2018, San José, origen Perú-Alemania).

En ambos casos desde temprana edad se les inculcan las prácticas religiosas de la familia, el rezar el Rosario para la fe católica y el prender las velas para la fe judía, son acciones que asumen los niños y niñas de la familia para propiciar su involucramiento en la religión, impulsado por la figura familiar que ejerce el liderazgo espiritual. Otro elemento que también se encuentra presente es el asistir a los templos, así como a otras conmemoraciones y celebraciones de la fe, como es el caso de S10:

[66] Verónica Giménez Béliveau, Analía Mosqueira, "Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar. Familia, transmisión y religión en la Argentina actual." *Revista Cultura y Religión* (2011).

"Mi abuela materna (...) era una mujer muy fuerte, muy decidida, de esas mujeres negras, muy valientes, que afrontó muchas situaciones de pobreza y de mucha lucha para crear la familia. Yo tengo el recuerdo de la misa a la que íbamos, también otro recuerdo era las procesiones que acompañamos en Semana Santa." (Entrevista realizada a S10, practicante de candomblé, 56 años, 04/09/18, San José, origen Brasil).

La fe es vista como parte de la educación esencial para niñas y niños y, por lo tanto, la reproducción de las prácticas religiosas se convierte en un asunto disciplinar, dependiendo de la historia de vida cada persona, se asimila de forma diferente, en algunos casos se recuerda con ilusión el asistir a las reuniones y actividades de las iglesias (como en el caso de AT17 y Y5), pero para otros es clasificado como aversivo y aburrido, por ejemplo, HM7 afirma:

"yo manifestaba siempre con mi papá que es muy aburrido ir a la mezquita, todo y él siempre me decía (...) "después cuando usted lo tiene memorizado le va a servir por mucho también cuando ya estés grande"." (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José, origen Egipto).

De esta manera, la presencia de estos liderazgos tan fuertes en lo religioso sería fundamental en la historia personal de algunos participantes, como por ejemplo C3, P8 y N11. En el caso de C3 fue militante comunista y luego misionera, en abierto desafío a su padre, quien en su historia tuvo una fuerte presencia, pues se trataba de un militar vinculado al Gobierno somocista de Nicaragua.

En lo que se refiere a P8, la inmersión temprana en las creencias y prácticas de los Testigos de Jehová por parte de su madre, más el hecho de su orientación lésbica, le llevaron a vivir fuertes conflictos en su historia de vida temprana. Todo ello la condujo a vincularse con la comunidad LGBTI, convirtiéndose en una activista latinoamericana. Todo ello en abierta contradicción con la identidad religiosa transmitida inicialmente por su figura materna.

En el caso de N11, el desarrollo de su carisma para el liderazgo se gesta desde la resistencia a las adversidades vividas en su historia, tales como su imposibilidad de entrar a la vida religiosa como monja en la Iglesia católica, así como la violencia sufrida en distintos momentos de su trayectoria.

Destaca en estos casos, la configuración de una identidad centrada en el liderazgo en la mayoría de estas participantes se da a partir de un conflicto primigenio con sus figuras parentales, y la dimensión religiosa vinculada a estas. Hay un rechazo y una resistencia originarios que son fundamentales en el desarrollo de su Yo, así como en la maduración de su identidad como sujetos a nivel personal y social.

Es decir, el desarrollo de su Yo se ve influenciado por la forma en que resolvieron el conflicto con sus figuras parentales, y el fuerte liderazgo religioso que imprimieron en sus familias, con las cuales tuvieron enfrentamientos porque hubo aspectos en su personalidad, orientación sexual o estilo de vida que divergían de la identidad y las creencias religiosas que se inculcaban a nivel familiar.

Las figuras parentales pueden haber sido percibidas como invasivas, avasallantes o devoradoras, y el Yo de las participantes, al verse abrumado en la etapa de la niñez, asume la resistencia y la divergencia como un mecanismo de defensa para proteger su integridad ante la incapacidad de converger totalmente con lo exigido por la figura parental que lidera a la familia.

De esta forma, y tomando en cuenta las diferencias contextuales en la historia de vida de cada participante, puede apreciarse que sus identidades se forjan desde la marginación psicosocial y la resistencia. Sin embargo, ellas incorporan el carisma y liderazgo de sus figuras parentales, imprimiéndole otra orientación y significado que fuese satisfactorio en relación con su personalidad y sus aspiraciones vitales.

3.3. Activación de la fe/espiritualidad

Otro de los ejes o categorías transversales presente en varias experiencias es la activación de la fe o de la espiritualidad, comprendida como un momento singular en contacto con lo sobrehumano, asociado a un cambio de vida, de forma previa a la conversión.

Al tratarse de un momento singular, la activación de la fe o la espiritualidad es descrita por las personas en términos de experiencia transformadora. En perspectiva fenomenológica de la religión, Rudolf Otto las denominó "*mysterium tremendum"* (Otto

2009: 22), en tanto se constituyen en experiencias íntimas que detonan diversas emociones y sentimientos asociados a la relación con lo sagrado. En ellas se establece siempre una relación entre el sujeto en el que acontece la experiencia y aquello que es experimentado, lo cual se interpreta según el sistema religioso o el marco de referencia de las personas.

En varios de los relatos personales recogidos en la investigación es posible observar referencias a estas experiencias. Como se ha descrito en cada caso, algunas son interpretadas desde el marco de referencia doctrinal e institucional, lo que conlleva que las personas interpreten la activación de la fe o la espiritualidad como aceptación o confirmación del marco de referencia religioso en el que se produce la experiencia. Esto permite analizar las experiencias de conversión en casos como N11, M9, SF12, para quienes la activación de la fe/espiritualidad les sitúa y confirma en un marco de interpretación religiosa congruente con sus búsquedas personales. La experiencia de activación es de esta manera, la respuesta que responde a búsquedas particulares, cuya confirmación se expresa en términos de "paso de la fe" o también, "encontrar" lo que se buscaba.

La activación de la fe o la espiritualidad ocurre, también, como experiencia emocional y estética. En el caso de C3 es clara esta relación, pero la diferencia de este caso en relación con los otros mencionados en este apartado, es que la experiencia de activación no ocurre primariamente en el plano de las creencias sino en el de la experiencia estética. En esta misma línea podemos interpretar lo indicado previamente respecto a J18, quien narra cómo una canción, y con ello la música, le provoca en un momento determinado un cambio con respecto a lo religioso o a lo espiritual.

Este tipo de experiencia, denominada en esta investigación como activación de la fe/espiritualidad propicia una conversión, y con ello, un cambio de vida, y de relación con lo religioso o lo espiritual. Como consecuencia de ello, las personas que transitan como nómadas religiosos y se afianzan en una elección religiosa a partir de la activación de la fe o la espiritualidad, suelen manifestar rasgos de proselitismo destacables. En los casos estudiados, el proselitismo se expresa desde el compromiso misionero, como en la vida de C3; o en un proceso de confrontación con otras expresiones, como se señaló en la experiencia de N11; pero también se manifiesta en actitudes más sutiles de proselitismo,

mostradas en términos de “dar el ejemplo” sin imponer nada a las personas, como en los casos de M9, SF12, e incluso S10.

Los procesos que explican los cambios religiosos son complejos y tienen que ver con las dinámicas que afectan las estructuras del creer, pero también de las prácticas. En este último aspecto la relación entre las dimensiones de identificación es fundamental, para vislumbrar los cambios religiosos vinculados a experiencias estéticas y éticas, junto a los sistemas de creencias institucionalizadas. Como consecuencia de lo anterior, es evidente que las razones que propician los cambios religiosos en las sociedades contemporáneas, tienen un mayor nivel de complejidad, pues responden tanto a reconfiguraciones doctrinales, como también a experiencias vitales profundas, sean culturales, éticas o estéticas.

VII. Estrategias de juego ante el conflicto

Para las 21 personas entrevistadas en esta investigación, sus relaciones familiares están signadas por la diversidad de creencias religiosas o de convicciones, un hecho que implica el desarrollo de estrategias y prácticas cotidianas para garantizar dentro del reconocimiento de la diferencia en el creer, el mantenimiento de una convivencia respetuosa, mas si el descubrimiento de la distinción se silencia, al menos se busca una comunicación tolerable con los otros significativos, en caso de que haya o no cohabitación conjunta, última situación que sucede en cinco de los casos entrevistados. Este es un juego complejo, alimentado tanto por las respectivas historias de vida y sus singularidades, que son vistas detalladamente, como por desigualdades estructurales; donde la edad, el género, el nivel educativo, la etnia, los recursos culturales y la clase social, entre otros, se enfrentan con la tradición o intentan dialogar desde la disidencia, a partir de las transformaciones societales en curso y las estrategias realizadas, de forma generalmente inconsciente, sin una intencionalidad o cálculo específico, sino más bien como producto del "habitus" adquirido a través de la historia personal, como lo plantea Bourdieu (1979: 145):

"Las estrategias de reproducción, un conjunto de prácticas fenomenalmente muy diferente, por las que los individuos o familias tienden, inconsciente y conscientemente, a conservar o incrementar su patrimonio y, correlativamente, a mantener o mejorar su posición en la estructura de las relaciones de clase, constituyen un sistema que, siendo producto de un mismo principio unificador y generador, funciona y se transforma como tal. A través de la disposición hacia el futuro, determinada a su vez por las oportunidades objetivas de reproducción del grupo, estas estrategias dependen principalmente del volumen y de la estructura del capital a reproducir, es decir, del volumen actual y potencial del capital económico, del capital cultural y del capital social poseídos por el grupo y su peso relativo en la estructura patrimonial; y en segundo lugar del estado, dependiendo él mismo, del estado de la relación de fuerzas entre las clases, del sistema de los instrumentos de reproducción, institucionalizados o no"[67].

Las familias mixtas (Varro, 2003) devienen así un terreno fértil para las contiendas en el "cuerpo familiar" (Bourdieu, 1993), en la medida en que hay distintas fuerzas que se enfrentan para obtener dominio sobre otras, principalmente encauzadas al aumento del

[67] Traducción libre. (P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979).

capital simbólico en el espacio del creer, el cual, aunque no tenga el mismo funcionamiento del "campo" (Bourdieu, 1993), constituye un *locus* propicio para la ejecución de estrategias. Desde esta perspectiva, es posible identificar tres grandes tendencias encontradas en la investigación, las cuales engloban las categorías identificadas inicialmente, para comprender el accionar estratégico que permite o no, mediante prácticas concretas, el dominio o conservación de los vínculos en el núcleo familiar, en relación con la experiencia de las personas entrevistadas. Estas tendencias, movilizadas a partir de distintas formas de ejercer el poder dentro del núcleo familiar, son la confrontación, la negociación y la convergencia, como se analiza seguidamente.

1. Confrontación: romper su propio reflejo

El enfrentamiento directo con los familiares, como estrategia para abordar el cambio operado en el creer, significa literalmente romper su propia imagen en el espejo, dado que esta acción no sólo puede acarrear una ruptura temporal o incluso permanente con los otros significativos, sino también, una reelaboración radical de la identidad y por lo tanto, una reorganización de los contenidos subjetivos asignados a las estructuras del creer (Hervieu-Léger, 2004), en las cuales han sido socializados, lo cual implica una serie de consecuencias a nivel psicológico y social, que se expresan progresivamente en la historia personal.

Enfrentarse al núcleo de crianza o a la pareja, debido a una transformación en el creer, que puede involucrar la conversión o el abandono de la creencia transmitida familiarmente, no implica en los casos entrevistados una ruptura total con la familia, pues la confrontación más radical se manifiesta frecuentemente a través del distanciamiento familiar, caracterizado por el enfriamiento en el vínculo o por la tensión inherente al nexo parental.

Es necesario subrayar, que todas las definiciones relativas a la mixidad familiar, que en el caso de este estudio se concentra en los factores relativos al creer, sin ignorar otros factores, destacan, como lo corrobora Varro (75: 2003): "… una oposición –ver un

conflicto potencial[68]- entre las partes contratantes de esta unión, aún si los elementos en causa varían en razón del parámetro considerado (nacionalidades, religiones, etnias, edades, sexos, gustos, etc.)"[69]. Es este conflicto latente el que estalla en la confrontación, aún si las ráfagas posteriores ceden ante una eventual concertación familiar.

En el caso de C3, una adulta mayor cuya socialización primaria se caracterizó por una rígida formación católica, en una provincia que a mediados del siglo XX todavía conservaba el tono y las costumbres coloniales, tiene reiterados enfrentamientos con la familia nuclear, a través de sus conversiones al comunismo y al ateísmo, en concordancia con el cuestionamiento de sus creencias de crianza, ligado a su formación universitaria y partidaria. Asimismo, realiza una conversión final al metodismo, que le permite en el plano personal reinterpretar parte de su tradición católica, pero que enfría considerablemente las relaciones con su madre y sus hermanas.

"No mantengo ninguna relación con mi familia y no sé, por muchas razones, siempre fui diferente: la política, la religión, el color, mis hijos, la crianza, tantas cosas me separaron, pero yo creo que me separaron de los afectos del principio, yo estoy segura de que yo no era tan gratificante para mi madre como eran otras, eso yo lo entiendo. Aún más, mi hermana me decía: -Mirá no culpes a mamá, porque algunos niños son gratificantes y otros no, y desgraciadamente, las mamás tienen muchos hijos que escoger, pero nosotros tenemos nada más una mamá y usted no fue de las escogidas-. Y le decía: -Claro porque vos si sos, puedes decirme eso, aunque como psicóloga tendrías que estar de mi lado-. Entonces siempre yo me mantuve y me mantengo ahora peor, más radical y añoro la familia, la añoro como un castigo, sí, yo pienso que es como un castigo". (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/2018, Cartago).

La expresión abierta de la elección personal libera o eventualmente condena a quien actúa la confrontación como estrategia, pues lleva implícita la comunicación de una decisión tomada a contrapelo del sentir de los otros significativos, lo cual redunda en un desafío a la familia; quien formaba parte del grupo dominado busca ascender al grupo dominante en el cuerpo familiar, o bien, conformar su propio espacio a través del capital simbólico obtenido (Bourdieu, 1993), construyendo una nueva familia. Esta es la apuesta de C3, que también realiza AT17, evangélico de crianza, oriundo de una zona rural y criado

[68] El subrayado es nuestro.
[69] Traducción libre.

por una madre evangélica y un padre católico no practicante, puesto que la realización de su segundo matrimonio con una Testigo de Jehová, representa el alejamiento de su madre, máxime que él mismo se encuentra en un proceso de formación para convertirse en Testigo de Jehová.

"Es que ella no, como qué no le simpatiza mucho, es que para ser Testigos de Jehová hay que alejarse de muchas cosas, no sé si ustedes conocen la religión, que un Testigo de Jehová no celebra Navidad, no celebra cumpleaños, no celebra nada, no canta el himno nacional, de todo, entonces por eso es que no, mi mamá no estaba muy contenta por esa situación (...) En mi casa todo el tiempo celebran Navidad donde mi mamá, pero yo no he vuelto a participar en eso (...) Lo hago porque quiero seguir también la religión de mi esposa y porque tampoco voy a ser desleal con ella, porque si yo lo haría sería desleal, entonces no lo celebro". (Entrevista realizada a AT17, Testigo de Jehová, 40 años, 29/03/2019, Puntarenas).

Según lo expresado por el entrevistado, él asume por lealtad la religión de su esposa y las prácticas que ello conlleva, aunque esto signifique el distanciamiento con su madre. En esta situación priva la construcción del vínculo marital sobre el vínculo filial establecido originalmente, así, el capital obtenido en la confrontación permite fundar un nuevo cuerpo familiar, uniendo en este caso de mixidad religiosa y de recomposición familiar, a un hombre con una hija de una unión anterior, y a una mujer con dos hijos de otra unión previa, con los cuales conviven.

Varro (2003) recalca la ambigüedad propia de la familia mixta, donde generalmente, la homogamia social, que implica recursos educativos y una clase social equivalentes, tiende a invisibilizar la heterogeneidad de la pareja mixta, cuando se enfoca el lente sobre una pequeña escala. En el caso analizado, AT17 es criado en un matrimonio mixto, pero es su formación evangélica-pentecostal la que priva y hereda a los hijos de su primer matrimonio, así como a los hijos que concibe fuera de su primera unión. Es hasta su segundo matrimonio, que opta por la conversión como Testigo de Jehová, tanto suya como de la hija que lleva a convivir con su actual pareja.

No parece fortuito que para el entrevistado la lealtad hacia su última esposa involucre la conversión hacia sus creencias. Como lo expone Bouvier (2016) en cuanto a la antropología presente en la obra del teólogo Edmond Ortigues, relativa a su teoría sobre las

creencias, la oposición entre “fe-creencia” y “fe-lealtad” es legítima tanto para las tradiciones colectivas como para la construcción de la identidad personal en el ámbito familiar. La “fe-lealtad” tiene un carácter unilateral y vertical, se afirma en la fidelidad que asegura alguien de una generación más vieja, moralmente fiable, en alguien de una generación más joven en quien tenga confianza. Este tipo de relación garantiza la transmisión de la tradición, y es sobre esta base, que puede fundarse una “fe-creencia”, hecho que no sucede en el caso de AT17, quien traiciona la confianza de su madre, de su primera esposa y sus primeros hijos, por lo cual, busca crear una “fe-lealtad” nueva, a partir de la transferencia de otra tradición a su hija, en un nuevo matrimonio.

Por el contrario, EB20 es distinto, en su búsqueda espiritual propia, pese a ser criado como evangélico pentecostal, en una familia indígena maleku, finalmente se identifica con sus ancestros, entendiendo su cosmovisión, como plantea Illicachi Guzñay (2014: 18, 21), como una “forma de ver la naturaleza, la forma de verse a sí mismo, y la forma de ver al otro (...) y cosmovivencia indígena, o sea, con la forma de concebir y vivir la naturaleza”. Esto si bien, tanto su cosmovisión como su cosmovivencia, tienen una huella casi inexistente en su propia familia, y paradójicamente, es gracias al entrevistado, quien presenta otras creencias a sus familiares, -aprehendidas mediante el interés que manifiesta en el conocimiento de las religiones a través de sus estudios universitarios-, que sus relaciones se vuelven conflictivas, particularmente con sus hermanos convertidos posteriormente al judaísmo mesiánico.

“Es que en mi familia hay católicos y cristianos, bueno católicos creo que solo una, los demás son cristianos, y sin embargo... Yo estoy decepcionado sinceramente, porque ahora hay judíos, ya recuerdo. Hay dos judíos, entonces, no se puede…”. (Entrevista realizada a EB20, buscador espiritual, 35 años, 16/09/19, Heredia, origen Maleku, de Guatuso).

En este caso, donde se presenta mixidad étnico-religiosa, conviene resaltar que para Varro (2003), en el terreno nebuloso de la mixidad, no siempre es posible separar los factores religiosos de los culturales, lo cual se amplía si se toma en cuenta el peso cultural, subjetivo y emocional, que integra el reconocerse miembro de una familia mixta, como es el caso de EB20, donde la mixidad se sitúa tanto en la perspectiva intersubjetiva, como en

la herencia de una tradición étnico-cultural excluida de los parámetros oficiales de Costa Rica. Desde este punto de vista, la conversión de sus parientes para el entrevistado, frente a la reivindicación de la cosmovisión maleku, que él realiza como parte de su propia búsqueda espiritual, deviene una fuente de disgusto y conflictividad.

No obstante, la confrontación también puede darse a partir de un giro hacia la radicalización dentro de la identificación con la creencia familiar, y no necesariamente hacia la conversión, como acontece inicialmente en la familia de CL16, un joven adulto surgido de una familia católica practicante que un día decide iniciar su formación sacerdotal para casi devenir monje benedictino, lo cual acarrea las burlas de su padre y hermanos, así como la desaprobación de su madre, quien paradójicamente es una líder activa en el movimiento de Renovación carismática, en los Cenáculos de oración y en un grupo denominado Los pequeños hermanos de María, así como una rezadora reconocida en una comunidad rural en la zona de Coto Brus.

"Conforme pasó el tiempo sí sentí presión de que no me fuera, sobre todo mi mamá ¿verdad? Porque, o sea yo ya había hecho todas las convivencias con los frailes, había ido todo un año con los frailes, una convivencia cada mes, ya me habían aceptado en el convento, o sea ya me habían dado el visto bueno como para entrar, entonces era diciembre y mi mamá me estaba hablando de matricular en la universidad y yo como: -o sea no, no voy para la universidad digamos-. Entonces sí, ahí yo sentí que era esa presión, de hecho, cuando ya yo salí de todo, ella me dijo: "-yo siempre supe que usted no se iba a quedar ahí-" (ríe). Es vacilón, porque generalmente las familias que son muy religiosas como que la realización es que su hijo sea padre (...) Cuando yo volví, mi mamá se puso muy contenta, recuerdo que mis papás me habían ido a visitar al monasterio y había en el monasterio una novena y una imagen de la Virgen Desatanudos, sé que suena raro, mi mamá compró la novena y la imagen y cuando yo regresé ella me dijo que ella había rezado la novena para que su hijo saliera (ríe). Entonces ahí fue como apoyo, mi mamá me dijo que me iba a pagar el cuatrimestre en la UNED, para que de una vez empezara, empecé a buscar trabajo, estaba con depresión, sin trabajo, sin experiencia, sin opciones y ahí fue donde se me ocurrió que podía ser profe de religión a pesar de todo". (Entrevista realizada a CL16, ateo, 30 años, 29/03/2019, Puntarenas).

Se atisba en el relato del entrevistado, una colisión entre las representaciones de la piedad popular que practica la madre y las que ella presupone que son propias de la jerarquía eclesiástica, lo cual eventualmente, podría explicar su desacuerdo ante la decisión inicial del hijo. Como ya se ha descrito en el Capítulo I, la partida del joven del monasterio

obedece posteriormente, como él lo explica, al abandono de su creencia, de tal forma que seguir su vocación religiosa en este caso, tiene más bien como consecuencia su ruptura con la fe. Este es un factor de eventual fractura en su relación familiar, que él prefiere ocultar, a sabiendas de los conflictos que podría generar tanto en su núcleo primario como en su trabajo actual como profesor de religión.

"De hecho en clases una vez, cuando yo llegué, llegó un chico ateo, hijo de extranjeros y él era ateo, entonces él dijo en clase: "-yo soy ateo-", y fue una marea de anatemas: -"se va a ir al infierno-", todos los chiquillos, pero algo sumamente violento. Fue sinceramente horrible y entonces yo tuve que intervenir, también me estaban mandando al infierno a mí, sí, pero ahí tuve que intervenirlo. Si eso se da en un salón de clases, es que no sabría cómo lo tomaría mi familia, sería difícil, sería muy difícil". (Entrevista realizada a CL16, ateo, 30 años, 29/03/2019, Puntarenas).

La confrontación es superior, cuando se acompaña de un cambio en la identidad de género o bien, en la orientación sexual, como el mismo CL16 admite en su entrevista, motivo por el cual solamente comunica a sus familiares su orientación homosexual, mas silencia su cambio de convicción. Esto puede provocar una ruptura temporal, o una relación accidentada cotidianamente, como es el caso de S/N14, un adulto joven cuya relación con la madre es particularmente tirante, al concentrarse en intentar tanto su reconversión al pentecostalismo, como el abandono de su orientación sexual asumida.

*"Ella sueña con verme metido en las cosas de Dios con ella, de todos, yo. Y yo le digo: -mami pero usted tiene 4 hijos más-. -"Pero es que usted es el elegido, usted es esto"- (*aludiendo a la respuesta de la madre*). Viera qué duro con mi mamá, a veces eso, yo no vivo con mi mamá por eso, pasamos peleando las 24 horas sobre estas cosas de religión. Porque mami a veces se encierra mucho, o se va tan... así tiene que ser así, y ella me saca la biblia y dice: -"vea es que la biblia dice…"-, y yo soy como: -¡Dios mío!- (*tono de voz cansada*) (...) Como yo escogí mi ambiente, como digamos yo escogí... Yo soy gay, nací gay, soy gay. Yo siempre pelee eso con mi mamá, en el cristianismo eso es demoníaco. Es un área muy avanzada en otro tema, supuestamente para ellos todos los pecados tienen una jerarquía".* (Entrevista realizada a S/N14, buscador espiritual, 39 años, 17/02/19, Alajuela).

Ciertamente, una práctica confrontativa en la cotidianidad, no parece la mejor estrategia ni para la comunicación ni para la convivencia a largo plazo, por ello, el entrevistado admite que ese es uno de los motivos por los cuales no podría cohabitar con su

madre. En este caso, la confrontación implica el abandono de la creencia en la cual fue criado el entrevistado, lo cual parece ser la situación más común que detona el enfrentamiento, así como la conversión. No obstante, en términos de mixidad combinada, los resultados de la investigación permiten concluir que la mixidad de sexo/género y religiosa es la que provoca mayores enfrentamientos en los casos entrevistados, de los cuales, los seis casos encontrados desembocan en el abandono de la creencia.

Es claro que en los casos de mixidad de sexo/género y religiosa, las identidades múltiples (Gutiérrez Martínez, 2007) de los individuos, en tanto se elaboran con base en la pertenencia a grupos e instituciones de muy distinta naturaleza, se muestran con mayor contundencia. No obstante, el género como el creer, tienen en común en la ultramodernidad o bien, en la modernidad plural latinoamericana, el contar con un carácter fluido y una plasticidad inherente a sus procesos de construcción y reconstrucción. La contradicción recurrente, es que ambos conceptos tienden a ser transmitidos, experimentados y aprehendidos a través de procesos de socialización que los introducen más bien de forma compacta y sólida, como si no presentaran fisuras ni moldeabilidad alguna.

Con respecto al género, a partir de la conceptualización de Butler (2007), se comprende que éste se inscribe sobre los cuerpos a través de prácticas, discursos y normas, cuyo objetivo es alinear los cuerpos dentro del marco de la heteronormatividad, y puesto que el género es un actuar colectivo, reiterado y obligatorio, no se negocia. Entonces, se legitima o se sanciona socialmente, a quienes se aproximan o se alejan de la norma heteronormativa que impone una performatividad de género acorde con un sistema binario. No obstante, cuando Butler (2007) devela los mecanismos de su construcción, lo muestra como una temporalidad social constituida, abierta, por lo tanto, a rearticulaciones o disputas, -aunque no sin sufrimiento-, mediante el pastiche y la travestida.

En cuanto al creer, ya Hervieu-Léger (2004), ha caracterizado las identidades del creyente en la actualidad, distinguiendo al fiel observante, al peregrino y al convertido. Es el peregrino, como metáfora del creer móvil, autónomo y maleable, donde se encuentra el asidero de la noción de creer como *bricolage* y del tránsito fluido entre identificaciones provisionales. La comprensión del creer contemporáneo desde esta perspectiva, no lo desvincula necesariamente de la tradición religiosa y de la conversión –las otras dos figuras

clave en la modernidad religiosa-, porque, así como el género también sigue perpetuándose de forma dicotómica, hay que subrayar que la revelación de su contingencia, igual que para el concepto del creer, abre sus posibilidades de circulación y reformulación.

Las semejanzas entre la construcción del creer y del género, se hacen particularmente visibles en los actos confrontativos que aluden a la mixidad de sexo/género y religiosa. El caso de NH21, joven que se identifica como hombre trans no binario y ateo, que aún convive con sus padres católicos practicantes, en un barrio provincial, habitado por toda la familia del entrevistado, es elocuente, dado que el joven cursó sus estudios de secundaria en un colegio católico para mujeres, de acuerdo a la identidad de género que le fue asignada al nacer.

*"Comienzo a descubrir un poco mi orientación sexual (...) el sacerdote me dice tal cosa y ciertas cosas que incluso yo leía, porque sí tenía como muy interiorizado el tema de que era una perversión, que estaba enfermo. Entonces como que busco curas de cómo dios podría hacerme heterosexual, y de pronto fue como ¿qué es esta tontería? Entonces entre más información buscaba, y entre más personas LGBTI conocía y escuchaba, me daba cuenta que no había un demonio adentro o una enfermedad. Entonces comencé a cuestionarme todas estas bases en las que se basaba el catolicismo a lo que me habían enseñado y darme cuenta por mi experiencia o las personas que estaban cerca, como di no somos así y el hecho de que haya tanta censura (...) Es que ni siquiera se atreven a darse cuenta que no es así o abrirnos espacios como para escucharnos y conocernos, sino, que es como: "bueno, pecador te quiero", pero no (...) Cuando (*mamá y papá*) se dieron cuenta de mi orientación sexual no usaron argumentos religiosos a pesar de que eran súper religiosos, creo que el distanciamiento fue más por la orientación sexual, que por ya no ser practicante".* (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/19, Heredia).

En las circunstancias de vida de NH21, el descubrimiento de su orientación sexual, que posteriormente le llevaría al cambio en su identidad de género, parece enlazarse directamente con su angustia adolescente ante los postulados católicos que reprueban su orientación, así como su identidad de sexo/género. Es desde esa posición, que emerge su cuestionamiento a la religión transmitida y practicada por sus padres, en la cual es también formado en un colegio católico. Como se observa, en este caso la confrontación es causada por manifestar un cambio en su identidad de sexo/género, que a la postre, provocará otro cambio en su identidad religiosa, pero el factor que el entrevistado identifica como aquel que le distancia de sus progenitores es el primero, y a partir de ahí, se desencadena su

abandono del catolicismo, el cual incluye la recreación de un espacio personal ausente de imágenes religiosas, dado que en su casa:

"Hay vírgenes de Fátima por todo lado, los calendarios son de la virgen, este, hay como un espejo que si usted toca un botón es como la virgen, la Negrita, en el cuarto de mis papás, hay como en una esquina un altar a los santos y mi papá es bastante devoto a Juan Pablo II. Creo entonces, como que hay bastantes figuras y de santos, mi mamá tiene un montón de ángeles por todo lado y sí, de hecho, antes, cuando yo no dormía en el cuarto de arriba -porque antes dormía en un cuarto que estaba abajo- había como crucifijos y ellos habían puesto como cuadros. Era niña, entonces todavía no podía decir como: ¡Hey no quiero esto! Cuando me pasé al cuarto de arriba, como que el crucifijo lo saqué y sí me preguntaron, pero era como de oro, entonces mi papá pensó que era para limpiarlo, entonces mi papá me lo lustró y me lo volvió a poner y yo... En serio, es que di, es suyo, se lo devuelvo. Entonces ahí fui como sacando poco a poco todas las figuras que había en mi cuarto, religiosas y en este momento no hay nada, pero si había ángeles de la guarda, Marías, Jesús, crucifijos". (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/19, Heredia).

En el relato del entrevistado, se aprecia la reapropiación de la habitación, desde una práctica de desimbolización (Hervieu-Léger, 2004), o bien, de resignificación identitaria del espacio, deshaciendo un altar doméstico (Salas y Torre Castellanos, 2020), que paradójicamente le es ajeno, pues ha sido creado en su nombre, que literalmente corresponde al de una Virgen. De esta forma, NH21 desacraliza su cuarto, tal como cambia su nombre en el documento de identidad, para poder hacerlo finalmente suyo.

Se percibe también en la narración, que su abandono de la creencia católica podría ser anterior al cuestionamiento de su orientación sexual, de forma contraria a lo que narra originalmente. Esto en tanto se rememora como una niña –no es todavía un ser en transición de sexo/género- incapaz de expresar a sus padres el deseo de no introducir figuras religiosas en la habitación. Probablemente, lo fundamental en este relato es notar como el cambio en el creer y el cambio de género pueden encontrarse en uno u otro extremo de la interpretación que da sentido a la vida del entrevistado, tanto como causa o como efecto, en la medida en que ambos parecen intercambiables en su lugar explicativo, al menos en la vida del entrevistado.

Para P8, una joven adulta de clase media, criada en un hogar mixto capitalino, por un padre ateo y una madre Testigo de Jehová que luego se divorcian, el acto confrontativo

se origina igualmente en la revelación de su orientación sexual lésbica, lo cual la enfrenta a las enseñanzas de su religión, que también reprueba su orientación sexual, por lo que posteriormente abandona estas creencias. En su caso, es de su hermano mayor de quien sufre continuas agresiones que la llevan a distanciarse de forma posterior, aunque en su madre encuentra un apoyo inesperado.

"Ya cuando me di cuenta que me gustaban las chicas y Johana se va, entonces esta transición fue toda dura, porque yo me puse muy obsesiva leyendo la biblioteca, en la que solo decía que uno era un pecador, entonces uno ya no podía orarle a Dios, porque me sentía una pecadora y creía que Dios ya no escuchaba mis palabras, entonces me torturaba mucho la palabra de Dios, la pasaba muy mal. [Tenía] *15-16 ó 17 años. Fue una transición como de 3 a 4 años. Hasta que yo decidí que no iba más, pero no podía decirle a mi mamá por qué, pero nada más le dije, no me siento bien, no voy a volver a ir y no me puede obligar; pero mi mamá me castigaba y me decía que no podía ver tele y me prohibió ir a las actividades, hasta que yo le dije no puedo más (...) Había todo un problema familiar, yo trabajaba ya, y tenía muchos problemas con mi hermano mayor, porque él era muy agresor conmigo y además él sabía que a mí me gustaban las chicas y me trataba muy violentamente, de forma verbal y física, entonces yo me iba a ir de la casa. Entonces mi mama me ama, yo soy la luz de sus ojos la razón de su existir, su pequeña hija y todo ese amor que mi mamá tiene hacia mí, yo creo que fue lo que hizo que ella no me jodiera, seguro ella dijo: -esa chiquita nació así, loquita-, entonces mi mama nunca me dijo nada. Ella dijo: -No lo acepto, pero lo respeto, y no se vaya de la casa, yo voy hablar con sus hermanos para que la respeten, la única que tiene derecho de decirle algo aquí soy yo-. Y mi mamá los sentó a todos y les prohibió que me volvieran a decir algo. Entonces mi mamá como que acuerpó y defendió, no sé de donde ella sacó esos agallas, fortaleza y amor. Yo la escucho que ella dice que Dios le dio la sabiduría para protegerme toda la vida, cuidarme y protegerme".* (Entrevista realizada a P8, buscadora espiritual, 36 años, 28/08/18, San José).

De la misma forma que NH21, el descubrimiento de la orientación sexual no heterosexual detona una angustia que provoca el alejamiento de la religión de crianza. La diferencia entre un caso y otro, es que P8 encuentra un apoyo reconfortante en su madre, aunque ya no compartan ni la afiliación religiosa ni la orientación sexual. La madre incluso asiste a los grupos organizados por la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS), donde se trabaja la relación entre madres, padres e hijos e hijas, a través de profesionales en Trabajo Social, que refuerzan la autonomía de los menores frente a sus tutores. De forma ulterior a la confesión de la orientación sexual de P8, la madre asiste con su hija, a un grupo

de terapia para padres de hijos homosexuales, organizado por el Centro de Investigación y Promoción para América Central de Derechos Humanos (CIPAC), e incluso da declaraciones públicas a un medio de comunicación, sobre la situación de tener una hija lesbiana, a pesar de seguir siendo una líder dentro de su grupo religioso.

Este es un desenlace muy distinto al de J18, un joven de zona rural a quien su padre -posteriormente convertido en pastor pentecostal-, lleva al culto siendo un adolescente, para revelar su orientación homosexual delante de todos los fieles, buscando su "sanación", lo cual de forma ulterior aísla al muchacho de la comunidad, aunado al hecho de que ya sufría bullying por su obesidad y culpa por su orientación sexual. Es hasta cumplir la mayoría de edad, que el joven enfrenta a sus padres:

"-Has esto o se va al infierno, está pecando, va a poner triste a dios-" y cosas por el estilo, entonces yo siempre me sentía super atacado y ese tipo de cosas, entonces por eso es que sentía tanta culpa (...) Cuando llegué acá me acuerdo que le dije a mis papás que tenía que hablar con ellos y me metí al cuarto de ellos para hablar y les dije: -vean, no sé si se acuerdan de aquella reunión que había habido en la iglesia de Pérez Zeledón, bla, bla, bla, bla, en realidad todo lo que yo había dicho de que yo había cambiado y todo eso, todo fue mentira, yo solo necesitaba salir de esa situación lo más rápido posible. Yo no cambio, yo soy una persona, yo no puedo nada más cómo reconfigurarme y ya, yo soy quien soy, soy como soy, creo lo que creo, voy a dejar de ir a la iglesia y aunque ustedes crean que eso es una fase no lo es-. Y ellos fueron como: "-ok, está bien, vamos a respetar que ya no quiere ir a la iglesia, pero no vamos a aceptar que sea homosexual-", entonces ellos desde entonces igual han vivido en negación. Entonces a veces aún hay un poco de conflicto ahí porque sí salen cosas". (Entrevista realizada a J18, buscador espiritual, 23 años, 30/03/19, Puntarenas).

Nuevamente, se impone el cuestionamiento de la dinámica heteronormativa asociada a los roles de sexo/género, como piedra angular del abandono de la religión de crianza, aunque en el caso de J18, su posterior búsqueda espiritual –caracterizada por un nomadismo basado en el asombro cotidiano ante el universo- no sea puesta en cuestión, sino más bien la causa –desde la perspectiva parental- que origina la ruptura con las creencias transmitidas por el abuelo, el padre y la madre, quienes además han heredado la función del ministerio musical en la iglesia, que el hijo se niega a seguir, apreciando la música, según su propia narración, hasta el colegio, el único espacio donde llega a escuchar música *non sacra*.

Los casos de mixidad de sexo/género y religiosa, tienen en común que el tipo de identidad que busca determinar la familia de crianza en los hijos e hija entrevistados, según Roudinesco (2003), parece una clase de conjunción entre la familia tradicional y la familia moderna, última donde si bien, la autoridad se comparte entre el Estado y los progenitores, en ambos modelos priva la matriz heteronormativa de cuño patriarcal (Butler, 2007), donde aunque los padres estén ausentes de forma física –en la mayoría de los casos- o simbólica, las madres asumen la reproducción de la matriz para preservar tanto la identidad de sexo/género asignada de forma binaria al nacer, como la transmisión de la tradición religiosa, quebrantada en estos casos particulares, por la traición a la "fe-lealtad" (Ortigues, en Bouvier, 2016), de parte de la progenie, al reconocerse como personas sexualmente diversas.

"Fijáte que la persona que a mí me estaba ministrando era una lesbiana "liberada", que le sacaron el demonio y la liberaron, según ellos. Y ella misma se pone a decirme: "-es que el diablo llega a tentarme, a veces yo estoy ministrando a una hermana y el diablo me dice, véale los labios, véale los senos, y él siempre va a estar en eso, encima mío, pero yo voy a ser fuerte, yo fui liberada-". Yo le explico a mi mamá, no es que ella fue liberada, es que ella se está absteniendo de hacer algo, porque ya le enseñaron que eso es pecado, ella no ha sido libre, ella me lo está diciendo, que ella siente todavía atracción por las mujeres. Son cosas que yo siempre he peleado con mami, "mami tocó ser gay, tocó ser gay". Eso es así, está escrito ya en el libro de la vida". (Entrevista realizada a S/N14, buscador espiritual, 39 años, 17/02/19, Alajuela).

La pareja de S/N14, también entrevistado, ha confrontado mucho menos a su madre, tanto en cuanto a su orientación sexual como en relación a su identificación con el agnosticismo, pues se ha impuesto regularmente a ella, en el enfrentamiento que muestra la cinta de Moebius que constituye la mixidad de sexo/género y religiosa:

"Igual a veces me pasa eso que me tratan de meter, y yo soy como: -mami no pierda el tiempo. Pero, normalmente yo sí soy muy tajante, no más, pasa muy, muy pocas veces. Mami sí ha respetado eso, siempre ha sido un poco más tolerante del hecho que no quiera estar en los caminos de Dios, por decirlo así". (Entrevista realizada a NC15, agnóstico, 25 años, 17/02/19, Alajuela).

No obstante, es necesario señalar que, de todas las personas entrevistadas, ubicadas en la categoría de mixidad de sexo/género y religiosa, solamente se encuentra un caso de búsqueda espiritual donde existe algún acercamiento a un grupo religioso que abiertamente se declara no excluyente de las personas sexualmente diversas. Esta es la denominada Comunidad de la Diversidad Inclusiva, donde asiste P8, que se involucra por algún tiempo, tanto con la "misa inclusiva" semanal como con el trabajo social del grupo, ambos organizados desde 2005, por la Pastoral de la Diversidad de la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO).

Tal como apunta Bárcenas (2014), este tipo de iglesias inclusivas muestra que es posible conciliar las creencias religiosas con las identidades sexualmente diversas, que son mayoritariamente excluidas de las instituciones religiosas. Igualmente, desde la interseccionalidad entre religión y género, la ILCO se caracteriza por un activismo fuerte en la reivindicación de los derechos para la población LGBTIQ, activismo en el cual también se reconoce y practica P8, aunque posteriormente, se inclina por una búsqueda espiritual propia.

1.1. Agresiones y rupturas familiares: detonantes del conflicto interreligioso

Por otra parte, en el origen de la confrontación familiar también pueden mediar factores como abuso sexual y agresión física, que es el caso de S/N14, abusado por su padrastro, o bien, algún tipo de violencia en la crianza o en el sistema educativo, justificada mediante las creencias religiosas inculcadas, como le sucede a NH21 en su formación colegial. Igualmente, otros factores influyentes pueden ser divorcios o separaciones entre madres y padres de familia, como acontece con P8. En dicho contexto de fractura, la persona entrevistada puede identificarse con una de las dos figuras parentales, sin embargo, hay que considerar si la práctica religiosa es difusa o no, en la madre o en el padre de familia. En el caso de P8, parece surgir una identificación provisoria con la figura paterna en su infancia, debido a su ateísmo, pero años después, las prácticas y conductas de la madre hacia su hija, propician una identificación fuerte con la figura materna,

independientemente de que P8 ya no comparta las creencias religiosas de los Testigos de Jehová.

El divorcio, si bien, no detona la confrontación, puede actuar como coadyuvante en algunas situaciones, en la de AT17, por ejemplo, su propio divorcio revela alguna inestabilidad identitaria, por lo que su ruptura de pareja se puede transformar en la posibilidad de un cambio en la subjetividad que brinda el sustrato a sus estructuras del creer, pasando de un pentecostalismo transmitido por su madre, a la elección de devenir Testigo de Jehová a causa de su nueva unión sentimental.

Por otra parte, para hijos o hijas que ya se encuentran en una búsqueda espiritual, la separación de sus progenitores puede proveerles algún tipo de liberación normativa para posteriormente abandonar la fe de crianza o convertirse a otra religión. Este último es el caso de M9 y SF12, una pareja de jóvenes adultos en unión libre, convertida a la religión bön (sincretismo entre budismo y chamanismo indígena del Tíbet). Ambos se conocen estudiando la carrera de arquitectura en una universidad estatal, y es el cuestionamiento temprano de sus respectivas adscripciones religiosas lo que les convoca a conversar, continuar sus respectivas búsquedas espirituales y a convertirse. No obstante, hay que estimar la falta de identificación con lo religiosidad familiar, en la infancia y adolescencia de cada uno, así como la innegable influencia del divorcio parental.

"Yo siempre me sentía que tenía dos mundos. Uno era el mundo de la escuela, mis amigos; y el mundo de la iglesia, como el "hijo del pastor". Analizando, viendo para atrás, creo que había una desasociación de mi persona, porque aparte de que compartía el mismo nombre, mi papá y yo siempre teníamos eso de que la gente decía: "-usted va a tener un ministerio más grande que el de su papá, usted va a hacer esto, porque desde niño tiene la bendición de crecer en esto-", y con un tema de que yo nunca sentí que todo esto me llenaba espiritualmente (...) Entre los 16 y los 19 fue como cuando yo lo intenté. Ya después como que no. Mis papás también se divorcian en ese momento (...) ahí es cuando yo siento que puedo salirme completamente. Mi mamá sí me invita a la iglesia, vamos a otra iglesia, vamos a buscar no sé qué, pero a mi mamá también se le cayó y a mi papá también. Entonces hubo un quiebre, yo creo, complicado e importante para todos. Creo que el que más tranquilo la llevó creo que fui yo, porque más bien me dio una oportunidad de buscar otras cosas". (Entrevista realizada a M9, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

Para M9, su padre, más que ejercer la paternidad, ejercía el pastorado, así lo relata en la entrevista, como también su iniciación en la fe pentecostal a los 4 años, para luego ser bautizado a los 10 años, consciente de la importancia de esos momentos para su madre y padre, pero incapaz de compartir la fe transmitida desde entonces, pese a que su vida y las de sus hermanos, estuvieron signadas por el continuo viajar de su padre a predicar como pastor en distintas iglesias, y él mismo era considerado el heredero de su ministerio, una herencia que el divorcio parental le da la libertad de rechazar, admitiendo la fractura que la separación ocasiona también en términos religiosos para sus progenitores.

Por otra parte, su actual pareja, SF12, criada en la zona rural de Palmares y descendiente de españoles por vía materna, aprende la rigidez católica de la abuela y el temor al demonio en la escuela católica en la que inicialmente es matriculada, pues según narra, sólo en su casa se equiparaba a Dios con un sentimiento de amor. De forma ulterior, el divorcio parental no solamente la exime del ritual litúrgico semanal que aborrece, sino que también, a través de los estudios que realiza su madre de forma posterior a la separación, considera que se le abren las posibilidades de comenzar a cuestionar la religión de crianza.

"Mis papás se casaron muy jóvenes. Mi mamá me tuvo a mí de veintiún años. Ella fue profesora de religión o catecismo, algo así cuando era pequeña, con mi papá. Después dejan un poco todo eso. Pero sí estaba mucho el mandato de: "-tienen que ir a misa", "tienen que hacer esto-". Tal vez, aunque ya no lo creyeran tanto: "-¿qué va a decir el pueblo?, por Dios, hay que ir a la iglesia. Ustedes no pueden ser las que no van-" (...) En el momento en que mi mamá empieza a estudiar, mis papás también se divorcian, cuando yo tengo 8 años, y nos dejaron un poco en paz con el tema de la iglesia. Yo estaba contentísima ya de no tener que ir los condenados fines de semana a la iglesia (...) Mi mamá es psicoanalista. Eso explica en parte porqué se pudo haber abstraído, pero mi mamá estudió después. Es ahí, entonces, cuando toma distancia de la religión y dice que ya rezó todo lo que tenía que rezar y que las apariciones de la Virgen son un tema psicótico. No nos explica tanto a nosotras, pero si una la escucha en el discurso, por ahí anda". (Entrevista realizada a SF12, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

Conforme pasa el tiempo, SF12 descubre al llegar a la universidad que existen otras religiones además del catolicismo, entonces, empieza a practicar yoga y a estudiar los chakras, se acerca a la ritualidad Hare Krishna a partir de una pareja ocasional y finalmente

asiste a la Sangha, la reunión de la comunidad budista en Costa Rica. Por su parte, M9 ya lleva algún tiempo en una búsqueda espiritual personal, él comienza por leer textos de psicología y esoterismo, a interesarse por el tarot, la radiestesia y la meditación, así como a leer literatura de Alejandro Jodorowsky. Ambos coinciden en su asistencia a la Sangha, el detonante común para la conversión al budismo de la pareja.

"Nos vamos para la sangha, empezamos a practicar ahí, y yo ya entiendo lo que estoy haciendo, que estoy dejando un poquito el tema católico y en mi casa empieza la represión fuertísima, fuertísima; –¡Ay si, namasté, coma mierda!-, me decía mi hermana, usted que es tan… Mi hermana me reclamaba mucho que yo no era una iluminada, pero es que no lo voy a ser nunca, igual me voy a agarrar con ella porque es la persona con la que más disfruto agarrarme. Nosotras tenemos una buena relación si estamos de lejos. Entonces, nos queremos mucho pero con una distancia de por lo menos dos casas en la convivencia si no nos matamos. Pero entonces siempre era súper cuestionada mi diferencia, -usted es la rara, usted es la diferente, deje de hacer yoga. Eso con mi familia, mi mamá y mis dos hermanas (...) empezaban a joder con todo lo que podían. Y mi mamá… me basureaban mucho, me entraba una culpa horrorosa y ataques de pánico (...) Después tuve una cosa muy bonita, que conocí a mi maestro". (Entrevista realizada a SF12, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

En la confrontación de SF12, la universitaria admite que dejaba su clan familiar, y su misma salida interrogaba a los otros por su permanencia ahí, en el espacio seguro del catolicismo tradicional, una pregunta que para la entrevistada resultaba insoportable y dolorosa para su familia, quienes como estrategia preferían no saber ni escuchar más sobre su "salida del clóset budista" como ella lo denomina más tarde. En el caso de M9, el acto confrontativo con su madre y padre fue más llevadero.

"Siempre hemos hablado de que por ejemplo, más tarde en el en el budismo entendemos que según el esquema del bön hay cinco elementos que son tierra, agua, fuego, viento y espacio. El espacio es la conciencia. Entonces representa como el espíritu, la conciencia. Para mí fue toda una revelación, estar estudiando arquitectura y estar estudiando espacio, como muy apasionadamente, y hacer la relación con conciencia, con espiritualidad, con ser consciente del entorno a nivel energético, a nivel espiritual (...) Lo hablaba mucho con mi papá en ese momento. Digamos, yo le decía es que vieras que encontré una cosa de meditación, me llama la atención. Me parece que es algo muy bueno y no sé qué, y él me decía: "-no hagan enredos, porque usted ya sabe cuál es la verdad-". Entonces yo le decía, pues que yo no creo que sean enredos. Yo decía que para mí era algo que lo nutría a uno como ser humano, que lo hacía estar más tranquilo, estar más enfocado. Era algo muy muy

racional el acercamiento, y le decía que para mí era algo que me ayuda a ser mejor persona, entonces, ¿por qué yo tenía que dejarlo? Porque ya conozco una verdad, si era parte de, le decía yo. Entonces ahí había como ciertos cuestionamientos como: "-no, es que uno se mete en esas cosas y después se enreda y no sé qué-". (...) Mi mamá es relajada, es muy abierta. Se permite, yo creo, como recibir cosas nuevas, como que tiene la zona de seguridad en el cristianismo, entonces de ahí se sale un poquito y vuelve". (Entrevista realizada a M9, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

Dado que la confrontación puede implicar la conversión, como en los casos de SF12 y M9, esto impacta la convivencia, ya sea porque el converso realice algún tipo de proselitismo, fuerte o sutil, o porque su familia o comunidad, busquen que vuelva a la religión en que la persona conversa fue criada, mediante estrategias agresivas. En el caso de esta pareja, se manifiesta un proselitismo o acoso religioso sutil a ambos, más de carácter pasivo-agresivo.

*"Estoy haciendo algo que mi familia no aprueba, entonces ¿qué es lo que está pasando? Mi abuela nos sentó un día, se trajo un folletito muy lindo y nos sentó a M9 y a mí, y entonces decía: "-New Age, ¿Por qué el New Age es malo? ¿Por qué el yoga es malo? ¿Por qué las piedras son malas? ¿Por qué los chacras son malos?"-, con un entendimiento, ella con amor. Nunca fue un "-no haga eso, no lo haga, se puede ir al infierno, pero usted sabrá, usted es libre-" (...) A M9, la hermana está casada, y ellos son súper panderetas. Para decir que son panderetas, yo también soy súper pandereta. Ellos son súper pandereta cristianos, nos regalaron un libro que se llama "Apologética del cristianismo", y se le cagaba a cada una de todas las tradiciones. Entonces, la introducción era así: "-usted va entrando a un supermercado. Las religiones son como un supermercado. Usted tiene en el pasillo de las carnes el judaísmo, [**M9**: por todos los sacrificios de sangre…]; en el pasillo de los cereales el hinduismo, porque son miles de dioses y escoja el que más le gusta [**M9**: muy en tono de burla, súper agresivos]…". Era una mierda. Era un libro gordito, a colores. La impresión era chivísima pero el libro era una porquería. Todo lo New Age eran las golosinas, que eran cosas rápidas que no llenaban el estómago, que no ayudaban a nada. Y luego, si usted veía a una persona en el super metida en el carro autollevándose, ese era un budista. El cristianismo eran las verduras, porque eran nutritivas, porque llenaban".* (Entrevista realizada a SF12, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

En la narración de SF12, intervenida también por M9, resalta tanto el interés de la abuela católica de ella, como del hermano y la cuñada cristiano-evangélicos de él, por mostrarles mediante material impreso, expresamente creado para este tipo de proselitismo religioso, "la maldad", o bien, "la liviandad", según los ejemplos de ambos libros, del New

Age, e incluso particularmente del budismo, con el fin de buscar la reconversión de la joven pareja a su respectiva religión de crianza. En este sentido, según M9, criado en el pentecostalismo y conocedor de las técnicas para la conversión imperantes dentro de este universo religioso, -como una política básica del cristianismo-evangélico-, de parte de su familia, persiste un acoso religioso constante, principalmente hacia él, como "hijo del pastor".

*"La forma de resistencia que yo he visto ha sido querer reconvertir, que regrese el hijo perdido, por parte de mi papá, por parte de mi hermana, por parte de mi cuñado, por parte de mi mamá, por parte de amigos de la iglesia. Que siempre está ese [**SF12**: –no te preocupés que ahora volvés, ahorita recapacitás], y ¿usted conoce la verdad? Y los cristianos evangélicos, al menos esos que yo conozco, son como muy, se entrenan mucho para convertir, para dar el mensaje. Y cuando yo estaba ahí era clarísimo, es un entrenamiento. No lo digo en una forma negativa, sino que es una forma imparcial de describirlo. Es un entrenamiento muy fuerte para aprovechar cualquier oportunidad y compartir como ellos dicen [**SF12**: –hay algo que se llama "convertir desde la amistad"]. Sí, ellos tienen varias estrategias, y una de ellas que me llamó la atención y que me di cuenta últimamente fue, que había como un, es como ser un misionero pasivo. Usted en su vida normal tiene sus amigos, y [**SF12**: usted los invita a la casa, y les dice "comamos". Al día siguiente los invita otra vez, y les dice "comamos" y les dice "vieran que Dios es muy importante para mí". Al otro día, "vengan, comamos, yo les voy a enseñar la biblia". O sea…] es de una forma más orgánica, pero dirigida".* (Entrevista realizada a M9, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

El entrenamiento misionero intensivo, que reciben la mayoría de las personas afiliadas a las iglesias cristiano-evangélicas, es la base de su proselitismo y expansión, al menos en cuanto a lo que al pentecostalismo se refiere (Bastian, 1994), lo cual se integra cada vez más a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, así como al marketing centrado en el individuo, es decir, en la personalización del consumidor, por ello, no es sorprendente que para el entrevistado la estrategia sea conocida, pues es hábilmente dirigida, aprovechándose de cualquier ocasión, incluso del cumpleaños de su padre, como narra SF12 y finaliza M9, éste último haciendo alusión a los sentimientos producidos por los intentos de reconversión realizados en esa fecha, tanto en su padre como en él mismo.

"Ese día estábamos en la casa de la hermana de M9, y estaban todos los cristianos, estaba el papá de Mainor y estaba la mamá. Ellos saben que nosotros somos algo, saben que no

*somos cristianos, pero no saben que somos. Entonces empiezan a convertirnos (...) [**M9**: y se daba un despliegue de todo el armamento evangelístico, con todas las estrategias habidas y por haber]… Había unas diez personas, y cada una sacaba, cada uno sacó su arma. Claro, M9 es el que conoce "la verdad", porque yo no soy cristiana, no he tenido el placer de conocer "la verdad", entonces a mí me ven un poquito más como el diablo, entonces: "-ella está perdida, pero él no, él sabe-". También el papá de M9 estaba ahí, era el cumpleaños de él, y fue un poquitito duro porque él decía: "-no les digas más, porque no los vamos a convencer. Están muy testarudos en su verdad-", no usó la palabra, pero algo así fue. Yo le decía: -no es eso, es que creemos cosas distintas-".* (Entrevista realizada a SF12, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

"Él quedó como muy dolido. Como que estábamos hablando todos, él ya había hablado bastante. En algún punto como que él se quedó callado y después fue que salió con ese discurso más bien como de dolor, de vernos tan alejados, tan perdidos. Fue un poco complicado en ese momento, para mí por lo menos, porque mejor me hubiera quedado callado. Era el cumpleaños de él. Estábamos muy metidos como en el mundo cristiano de él". (Entrevista realizada a M9, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

La situación vivida por la pareja y relatada a dos voces, da cuenta del acoso religioso de parte de la familia del hombre a los recién convertidos a la religión bön, de la cual sus familiares ni siquiera conocen el nombre; una expresión de la forma en que literalmente, lo innombrable de su acto de conversión a otra tradición, representa no sólo la imposibilidad de comunicar las decisiones tomadas en materia de creencias y prácticas religiosas, por la pareja en este caso, sino también el desdén y la incomodidad que siente su familia por esta decisión.

Esto probablemente se magnifica en el caso del budismo –la otra tradición involucrada-, pues ahí no existe una práctica proselitista, a diferencia del cristianismo-evangélico, donde la tradición dicta que el convertido busque en primera instancia convertir a su círculo íntimo. Es por este motivo, que para la familia de M9, es prácticamente imposible no intentar su reconversión, a través de todas las técnicas de evangelización con las cuales sus miembros han sido socializados, las cuales incluso el mismo entrevistado denomina como "armamento evangelístico", entre estas tácticas destaca; el uso dicotómico de expresiones como verdad/mentira, elegidos/repudiados, diablo/Dios, etc., para hacer recapacitar sobre su decisión a quienes ya no comparten la fe cristiana. Incluso el discurso del padre, también pastor, sobre "la pérdida" del hijo, refiere a este universo de

significados, donde M9 lamenta no haber preferido el silencio, ante el despliegue de las técnicas de reconversión.

Es revelador, que la lógica inherente al budismo y al cristianismo-evangélico, son realmente contradictorias, pues como lo expresa Castilla-Vázquez (2019:177), "siguiendo la clasificación que hicieran Lofland y Skonovd (1983), la conversión al budismo se podía considerar afectiva, intelectual y experiencial. No hay una presión ejercida por el grupo pues las personas que se acercan a esta religión lo hacen voluntariamente", una situación similar a la ocurrida a esta pareja, aunque su experiencia familiar sea radicalmente distinta.

Dentro del cristianismo-evangélico, particularmente en el pentecostalismo, algunas de las personas entrevistadas también han vivido otras situaciones, donde son confrontadas violentamente por sus familiares, con acciones tendientes a su reconversión religiosa, que superan el acoso y se convierten incluso en abuso. Este es el caso de quienes han sido sometidos a exorcismos o amenazados con ello, acciones detonadas por el descubrimiento de su orientación sexual, como relata un joven entrevistado, cuyo abuelo fue pastor y cuyo padre todavía lo es.

"La iglesia primero se enteró, luego habló con mi papá y luego me llamaron a mí. Sí, digamos que parte de mi problema principal con eso fue que básicamente me tomaron, me llevaron por la fuerza y yo estaba ahí simplemente sentado en medio de otras personas y viendo a mis padres llorar, para mí fue uno de los momentos más críticos de mi vida, yo actualmente siento que ese fue el primer momento en que a mí, lo digo de esta forma, en que fue que me rompieron el corazón, fue en ese momento de ver a mis padres que estaban ahí llorando, simplemente porque yo era un poco diferente con respecto a gustos y ese tipo de cosas, para mí eso fue algo super colosal, completamente, ver la reacción de ellos, la situación (...) Yo simplemente fue como, ok, me voy a quedar callado, voy a dejar que hablen todo lo que hablen, que hagan todo lo que quieran hacer, yo simplemente voy a mantenerme al margen de ahora en adelante. Porque yo tampoco quería provocar todo un conflicto enorme porque ya no era algo nada más de mi familia, sino que era algo en que estaban las personas importantes de la iglesia con mi familia y con incluso amigos míos que habían llevado para que hablaran por mí, como para hacerlos decir cosas sobre mí ya personales, para sacar información por así decirlo, sobre mí, entonces toda esa situación a mí me hizo explotar pero internamente, a mí me hizo explotar (...) Después de ese momento hubo como un exorcismo, por decirlo de alguna forma, en donde me decían: "-ya usted está bien-" y yo dije, ok, está bien, y después de ese momento ellos simplemente supusieron que había cambiado y entonces no se habló a lo largo de todo el tiempo, no se habló ni una sola vez al respecto, ellos trataron de no tocar el tema porque supongo que era muy sensible para ellos, no se tocó el tema hasta que ya yo cumplí los 18 y yo ya dije: ya no voy

a seguir yendo a la iglesia". (Entrevista realizada a J18, buscador espiritual, 23 años, 30/03/19, Puntarenas).

Aunque el exorcismo, -como el entrevistado lo denomina-, realizado a J18, no fue motivado por abandonar su adscripción religiosa, sino por el descubrimiento de su orientación homosexual, la violencia de la reacción familiar y comunitaria ante ello, así como su negación, impulsan a J18 a enfrentar a sus padres al cumplir la mayoría de edad, dejando tanto la religión de crianza como afirmando su orientación sexual, pues éste es el meollo del conflicto. Tal como lo explica Mansilla (2007:3): "En el discurso pentecostal y el neopentecostal encontramos distintas representaciones, construcciones binarias y opuestas entre sí que definen a la identidad masculina: "hombre del mundo/hombre cristiano"; "hombre carnal/hombre espiritual"; "hombre natural/ hombre espiritual", "hombre nuevo/ hombre viejo", "el viejo Adán/ el nuevo Adán".". La construcción de la identidad masculina que se refuerza así en estas representaciones, excluye la homosexualidad, al considerarla un atributo o un "pecado" propio de "hombres mundanos", una expresión demoníaca contraria a las características esperadas del "hombre pentecostal", por lo cual es necesario liberar a la persona del demonio en cuestión, para integrarla nuevamente a la comunidad cristiana.

El exorcismo como práctica pentecostal, contra las personas homosexuales, es una táctica de confrontación frecuente, como relata también S/N14, a quien su madre, integrante de un grupo de mujeres liberadoras o intercesoras pentecostales, de la localidad, llamado "Las guerreras", amenaza con este ritual.

"Ella desea hacerme un exorcismo para sacarme mi demonio de "homosexualismo". Así, en simples palabras, eso es lo que ella quiere, ella quiere que yo vaya a la iglesia y que a mí me saquen el demonio del "homosexualismo" (...) Que yo voy a ser libre, de que yo voy a volver a ver a una mujer, que voy a tener familia, me voy a casar y todo". (Entrevista realizada a S/N14, buscador espiritual, 39 años, 17/02/19, Alajuela).

Hay que señalar que tanto J18 como S/N14, son hijos de personas con un sitio relevante dentro de la jerarquía de una iglesia pentecostal, en el primer caso, se apuesta por la herencia del pastorado de su padre y en el segundo, por la transmisión del don de la

liberación de la madre, puesto que el hijo también ha asistido a su madre en estos rituales. Estos legados son rechazados por ambos jóvenes al sostener su orientación homosexual, pese a los ataques enfrentados de parte de sus familiares. Incluso, otro entrevistado llega a comentar esta situación con sus padres, NH21, quien no vive directamente esta situación, pues más bien la experimentan sus parejas en la adolescencia, cuando el joven aún no ha redefinido su identidad de género, solamente su orientación sexual lésbica.

"Dos de mis exparejas, creo que las dos eran evangélicas, y fue como con una, la primera, si fue como fuerte, porque di, estábamos súper peques, entonces como que la familia también se le tiró como encima, a ella sí la llevaron a un exorcismo, y a terapia con el pastor, la otra, ya había pasado por ese proceso cuando yo llegué, entonces no tuve como que aguantarme eso, y ya ella había como enfrentado un poco a la familia pero si era como... casi no se hablaba, pero ella sí me decía, cómo son evangélicos, entonces como que había ese dizque respeto cuando estaba el papá, cuando estaba la mamá no (...) me escribía en crisis de que me iba a ir al infierno, de que quería lo mejor para mí, entonces que yo intentara como que me gustaran los maes y así… y yo, es que bueno, terminamos todo bien, porque ya no era como sano, pero le dije como que termináramos no iba a hacer que me gusten los hombres digamos, y si me condeno es mi problema, digamos usted sálvese si quiere (…) A mis papás les estaba contando de ella que sí la conocían, y se llevaban bastante bien, que la estaban llevando a exorcismos porque era lesbiana. Entonces comenzamos a hablar al respecto y mi papá si fue como no, esto si está demasiado mal, la religión no se debería meter tanto en eso, que él entendía un poco a los papás por el tema del estigma de tener ellos también que salir del clóset, de la muerte de ciertos deseos de ir a entregar a la hija al altar, etc., pero que le parecía demasiado inhumano". (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/19, Heredia).

La reacción de su padre, católico practicante, al relato de NH21 sobre sus ex parejas exorcizadas debido a su orientación lésbica, contrasta tanto con las experiencias de ellas con sus respectivos progenitores e iglesias, como con las de los otros entrevistados, criados en el pentecostalismo, ahora bien, como plantea DeRogatis (2009: 279), incluso dentro del mundo cristiano evangélico, existen diferencias interpretativas con respecto a la homosexualidad:

"For the majority of evangelicals who vigorously argued that homosexuality is a lifestyle choice, homosexuality as a biological, in-born, non-voluntary act presented challenges to the view that heterosexuality is normative and according to God's design for humanity. This has led evangelical leaders toward what one scholar calls a "creative engagement" with

culture through the use of molecular biology to legitimate their worldviews by both accepting and rejecting scientific theory and practice (Jenkins 2007: 1695). But for others, like the authors of *Holy Sex*, a biological basis for sexual orientation not only explains why people make sinful choices, but also provides material evidence that there is something deeply (i.e., genetically) disordered about people who participate in transgressive sex (McLaren 1999: 201; Mohler 2007). In a theological context in which homosexuality is contrary to God's design, popular science has not dispelled views regarding sinful sexual bodies and demonic influence: Instead it has provided a new vocabulary and the material evidence to identify evil -it resides in "damaged" chromosomes- or in the deep recesses of our brains, that is, in the most fundamental and intimate aspects of our biology".

Tanto desde una perspectiva cristiano-evangélica, que considera la homosexualidad como una elección, o bien, como parte de una programación genética, es claro que, en ambos casos, este tipo de creencia religiosa justifica su condena a la homosexualidad en la influencia sobrenatural del demonio –sobre las decisiones o sobre los genes-, de ahí surge el deber pentecostal de practicar un exorcismo a la persona homosexual o lesbiana, en los casos presentados, para, según estas creencias, liberar a la persona de la influencia demoníaca.

Por otra parte, la comunidad religiosa, más allá de la familia, también puede practicar un rechazo sustancial a quien abandona la afiliación religiosa de crianza. En el caso de N11, hoy una adulta mayor, tanto ella fue víctima de rechazo por sus primeros acercamientos al cristianismo-evangélico, al haber sido criada como católica, en una zona rural, como a su vez, ella misma practicó sobre las creencias de su madre un proselitismo religioso directo.

"Allá estaba yendo a misa, de un pronto a otro, un yerno mío me dice, hablaba con mi hija, ese que es muy cerrado, me dice a mí: "-¿usted no iría con nosotros a la iglesia porque va a haber un curso de apocalipsis?-" y le hago: -sí, porque a mí me gustan todas las cosas que sean de dios-, ¡se me vino el pueblo encima, todo el pueblo! Pero yo fui, eran 8 días, empezaba un domingo y terminaba el domingo siguiente y bueno, regañadas de mi mamá, regañadas de mi hermano, todo el mundo, fue algo (...) [Le decían] *"-¿Cómo se le ocurre a usted, cómo se le ocurre que va a andar pandereteando, que deja las cosas de dios y se va ahí?-", yo no les daba bola, porque me sentía a gusto, y yo en esa iglesia oí ese curso de apocalipsis, pero no me congregué en esa, me congregué en otra iglesia (...) cuando ya yo me vine para acá y me metí a una iglesia que hay por Palí, cometí el error más grande de mi vida. Fui a San Carlos a pasear donde mi mamá y le dije a mi mamá que botara el corazón de Jesús y la virgen y todo eso, cometí ese error, por eso yo ahora a mi yerno le*

digo: -deje de decirle a las personas-. Lo que mi mamá me dijo a mí: "-usted aquí no vuelva-" (...) entonces de veras que yo no volví, ya al tiempo ella me llamó y me dijo: "-Vení, ya yo voté todas aquellas cosas, las eché al basurero-" y yo me sentí mal, porque en ese momento yo como estaba recién convertida y le dicen a uno: "-si usted tiene virgen quítela, si usted tiene esto quítelo-". (Entrevista realizada a N11, cristiana-evangélica, 69 años, 20/09/18, Alajuela).

En este caso, la mujer en primera instancia sufre el acoso religioso tanto de su comunidad como de su familia católica, -para que no abandone el clan-, al comenzar a asistir a un curso en una iglesia cristiano-evangélica, posteriormente se convierte, y como ella misma lo admite, intenta reproducir con su madre la primera táctica evangélica del entrenamiento misionero intensivo; convertir a la familia cercana mediante la eliminación de símbolos católicos. No obstante, la convertida percibe la agresividad de sus actos tiempo después, aunque no necesariamente compara su propia vivencia de acoso familiar con el proselitismo que ella practica hacia su madre, pese a ello, la progenitora finalmente acepta eliminar sus símbolos, mas no cambia de afiliación religiosa en ese momento.

La fortaleza del vínculo madre-hija, ante el cambio religioso de la descendiente, también es puesto a prueba en la situación de P8, donde más bien es la madre quien se vuelve víctima del repudio religioso de su comunidad de creencia, en esta ocasión, Testigos de Jehová.

"Fue una ruptura de todo mi entorno (...) Yo sentía como que me hacían bullying, entonces la pasaba muy mal en los Testigos de Jehová (...) Pero a mi mamá sí le costó mucho porque tuvo muchas discusiones con los testigos de Jehová. La cuestionaron mucho, y los problemas se hicieron peores, porque yo fui una lesbiana pública y salía en periódicos. Luego mi mamá me dijo: "-yo voy con la cabeza en alto, esa es su vida y esto no me tiene porque dar vergüenza, es usted-". Pero dice que las hermanas la juzgaban mucho y se le quedaban viendo un montón, e incluso un hermano de la congregación le dijo que: "-¿cómo hacía ella?-". Entonces mi mamá le dijo: "-¿qué quiere que haga? ¿Qué le corte la cabeza? ¿No es una hija mía, igual que los otros?-", y se peleó con él. Ella también en su frustración, supongo que pensaba que, ¿por qué la iban a juzgar a ella por algo de otra persona? Ella no había hecho nada malo, mi mamá estaba muy clara en que nadie debía hablar mal de ella, porque nadie está libre de pecado, entonces no hay justificación en criticar como son los hijos de alguien. Primero la cuestionaron de por qué me había salido, por qué no me congregaba y que eso era como perder un hijo. Y para mi mamá fue como un sufrimiento, pero ella tenía claro que no nos podía obligar. De seguro mi mamá pensaba que, si me obligaba, yo me iba a ir de la casa, y quién sabe que podía pasar

conmigo, como irme a consumir drogas. Entonces ponía en la balanza mi integridad y lo religioso". (Entrevista realizada a P8, buscadora espiritual, 36 años, 28/08/18, San José).

La confrontación que experimenta la madre de P8, sin duda supera la de su propia hija, puesto que es la madre quien debe continuar dentro de la comunidad religiosa, tolerando el acoso y cuestionamiento tanto de su fe como de sus capacidades de crianza con base en los principios doctrinales de los Testigos de Jehová. Como argumenta Bourdieu (1993: 34), dentro de las luchas por la conservación o el aumento de capital dentro de la unidad doméstica, "las fuerzas de fusión (especialmente afectiva) deben constantemente obstaculizar o compensar las fuerzas de fisión", esto se muestra tanto en el caso de NH11 como en el de P8, donde ambas madres ceden en sus principios religiosos, para no separarse de sus respectivas hijas, aunque esto signifique, particularmente en el caso de la madre de P8, la posibilidad de convertirse ella misma en la paria de su comunidad religiosa.

A lo largo de este apartado, dedicado a analizar la confrontación en materia interconviccional o interreligiosa dentro del cuerpo familiar, se vislumbra la posibilidad de aplicar un lente analítico que incorpora distintos grados de conflictividad definidos por Varro (2003: 83-84), en cuanto a las parejas mixtas, que, no obstante, se adaptan a las familias mixtas en términos de creencias o convicciones. En primer lugar, se encuentra la "conflictividad normativa", que surge de la interiorización de la homogamia y considera la mixidad, religiosa o conviccional en el caso de este estudio, como una desviación patente, por lo que los vínculos familiares tienden a la ruptura desde su interior, por ejemplo, esta es la situación para C3, AT17, J18 y CL16, donde sus decisiones de conversión, al metodismo y a los Testigos de Jehová, para los dos primeros, fracturan ostensiblemente sus vínculos familiares, ora con la familia católica, ora con la familia evangélica, por otra parte, la ruptura para J18 inicia con la reacción violenta de su iglesia y familiares ante su orientación homosexual, lo cual desemboca en su abandono de la iglesia pentecostal y el comienzo de una búsqueda espiritual personal. Para CL16, la declaración de su homosexualidad debilita el vínculo, pero el no dicho del discurso, su ateísmo, amenaza con quebrantar la relación con sus allegados católicos, motivo por el cual lo silencia.

En segundo lugar, se encuentra la "conflictividad externa", originada a raíz de presiones sociales y/o políticas, común en parejas interraciales según Varro (2003), pero en

el contexto de esta investigación, es posible identificarla en las experiencias de EB20, NH21, S/N14, NC15, SF12, M9 y N11, personas que para sus familiares abandonan la estructura del creer, propia del clan familiar, para convertirse en "el otro amenazante" (Sandoval García, 2008). A excepción de EB20, quien abandona el pentecostalismo de crianza para adentrarse en la búsqueda de sus raíces y cosmovisión indígena Maleku, y ubica más bien, a sus familiares en la categoría de la otredad, las situaciones de NH21, S/N14 y NC15, muestran que se abandona el catolicismo en el primer caso, o el cristianismo evangélico en los subsiguientes, por una búsqueda espiritual propia, o por una identificación con el agnosticismo, en esta coyuntura, todos son procesos aunados a transformaciones en la identidad de sexo/género, percibida por sus familiares como una influencia externa que igualmente les aleja de las creencias familiares. Para SF12 y M9, pareja convertida a la religión bön (budistas), y criada en tradiciones católicas y pentecostales, respectivamente, el nomadismo espiritual que atraviesa sus historias de vida ya les han convertido en seres anómalos para sus familias, su conversión final, no hace más que confirmar para sus otros significativos que se han transfigurado en la temida otredad, igual para N11, quien en su proceso de conversión al cristianismo-evangélico, incluso acusa dones de sanidad (sanación de personas enfermas), profecía (clarividencia) y discernimiento de espíritus (identificación de personas que necesitan ser liberadas de demonios), los cuales, hacen aún más patente su extrañamiento simbólico para su familia católica.

Por otra parte, se halla la "conflictividad defensiva", que puede derivar en un activismo a favor de la interreligiosidad, que busca construir o reivindicar un nuevo tipo de cultura familiar, en este sentido, la experiencia de la madre de P8, se aproxima a este tipo de relación, pero desde el punto de vista de la defensa de la autonomía a la identidad de sexo/género de su hija, así como del respeto a su abandono de la comunidad religiosa por ese motivo, en el contexto de los Testigos de Jehová.

Es notorio que, en todos los casos de confrontación estudiados, el conflicto se genera entre progenitores y descendencia, particularmente es el hijo o la hija quien se enfrenta a su padre o a su madre, ante el cambio operado en su subjetividad del creer, que

ya no corresponde al marco de valores, prácticas y percepciones religiosas en las cuales se gesta su socialización primaria.

Finalmente, Varro (2003: 84), añade un tipo de "conflictividad mínima", donde las presiones externas han sido reducidas y los miembros de la familia, se consideran de un estatus similar, aunque desde luego, no desaparecen los conflictos íntimos. Esta situación es visible en la negociación, como se examina en detalle en el siguiente apartado.

2. Negociaciones tácitas o implícitas

En la negociación del creer existe una oscilación de sentimientos en el cuerpo familiar con respecto a la diferencia entre el creer de un integrante de la familia y el resto del clan, lo cual tiende a la insatisfacción o a una aparente complacencia con la situación experimentada. Eventualmente, se explicita una tensión latente que se mantiene presente en la convivencia interreligiosa, o bien, ésta se silencia, pero ambas acciones implican una renegociación frecuente de los límites de lo expresable o realizable, entre la persona entrevistada y su familia.

La negociación implica la reinterpretación de la identidad y de las creencias religiosas aprendidas en la familia, pero se diferencia de la confrontación, en el hecho de que conlleva al menos un primer diálogo con los otros significativos, si posteriormente existe un silenciamiento del tema -que ya es de conocimiento familiar-, éste se convierte en el no dicho del discurso. Un aspecto importante en estas negociaciones es lo que hemos denominado en esta investigación el *consenso conflictual*, que en estas situaciones se refiere a un "tipo ideal" (Weber, 1995), donde las creencias del otro, distintas a las del clan familiar, son respetadas y pueden ser expresadas en la convivencia de manera explícita, sin que ello provoque mayores enfrentamientos entre la persona entrevistada y su familia.

En el caso del cuerpo familiar, a diferencia de una empresa, la negociación no puede asentarse únicamente en la "pluri-racionalidad" (Kuty, 2008), de sus miembros, pues lo que está en juego es la construcción a través del tiempo, del vínculo amoroso entre ellos, si bien, la singularidad de este apartado, es que predominan las parejas mixtas. Esto fragiliza

el enlace familiar, dado que se elige a una pareja en supuesta libertad, –es mayoritariamente el resultado de un proceso de reproducción de clase en condiciones de homogamia social-, y no se está unido a ella por lazos de sangre. Esta es la situación de Y5, mujer joven de formación universitaria científica y católica practicante con votos de franciscana seglar, quien incluso fue misionera en territorio nacional y se une en un matrimonio ecuménico con su esposo actual, responsable de cómputo de su facultad, un evangélico no practicante, pero firme en sus dogmas.

"Yo decía, tengo que casarme con alguien católico, pero diay, se nos dio, nosotros. Cuando ya yo empecé a ver, que nos íbamos a casar, yo empecé a indagar, había un fraile en Alajuela, muy abierto de mente también en ese sentido, un señor que ya no es fraile, ahora es sacerdote parroquial, creo que está en Pavas o algo así. Yo le hablé y él me dijo: "-No, sí existen matrimonios ecuménicos, se puede hacer-". Nos explicó cómo era el proceso, si dijo que él quería hablar con mi novio, cierto tiempo antes, para más o menos ver por dónde iba el asunto. Tuvimos una capacitación como de un año, en que él le explicaba, fue muy bonito, porque el tema que le explicó era de la Iglesia católica, que también hasta para uno era súper interesante. Este le hizo ver cuáles son los ritos, la diferencia entre los ritos de ellos y nosotros, fue un proceso muy bonito. Y le explicó hasta cómo puede acompañarnos a la eucaristía y qué es la eucaristía, y qué podemos compartir y qué no. Entonces de ahí, él va conmigo a las celebraciones eucarísticas todos los domingos. Ese fraile si me advirtió que, si él iba a la Iglesia, yo tengo que acompañarlo obviamente, porque él me acompaña a mí, yo pocas veces he ido, porque él no es muy metido en su religión (...) Una tía decía que ese matrimonio fue diferente, que no hubo consagración, que eso no vale (...) Entonces Fray J. siempre me dijo antes del matrimonio, que iba a haber mucha gente que iba a hablar del tipo de matrimonio, porque hasta muchos sacerdotes no están de acuerdo en que se celebre un matrimonio de estos. Él me decía: "-Vea todos los frailes de más a los que usted les diga que los case de ese tipo no lo van a hacer. Yo soy el único que lo va a hacer-". Entonces dice: "-Esté lista Para escuchar todo tipo de comentarios-". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José).

La definición de "matrimonio mixto" utilizada por Doris Bensimon y Françoise Lautman en su investigación pionera de 1977, sobre las uniones entre personas judías y cristianas, apuntaba entonces que "se puede considerar como matrimonio mixto toda unión conyugal concluida entre personas que pertenecen a religiones, etnias o razas diferentes, *si estas diferencias provocan una reacción del entorno social*" (cursiva y cita de Varro, 2003:

70)[70]. En la historia narrada por Y5, la negociación en la pareja, a causa de su diferencia de credo religioso, debe iniciar incluso desde antes de formalizar su unión, en el seno de la misma Iglesia católica, con un año de preparación.

Esto debido a que como señala Varro (2003), su matrimonio será percibido externamente como una unión singular, literalmente "remarcada" por su mixidad en el contexto socio-religioso de los cónyuges, tal como lo muestra la entrevistada en virtud de los comentarios de una familiar y de la misma advertencia del sacerdote que celebra este tipo de matrimonio. De esta forma, inicia para la pareja un proceso que oscilará entre la distensión y la tensión, en razón de lo negociado en el principio; la unión ritual ecuménica -bajo la égida católica-, la participación de cada uno en el culto o la misa del otro, y la posterior administración obligatoria de los sacramentos católicos a los eventuales hijos, objetivo primordial de la práctica del matrimonio ecuménico para la Iglesia católica, puesto que tiene el fin de reproducir y transmitir estas creencias y prácticas.

"El compromiso para hacer un matrimonio ecuménico es que tiene que ser bautizada en la misma fe católica. Eso era una obligación, entonces él nunca puso peros (...) La bautizamos aquí, dos sacerdotes, entonces todo mundo decía: "-dos sacerdotes bautizando a la hija del no-católico-". Porque la bautizó mi amigo y el otro Fray, que también es director del colegio. Entonces los dos la bautizaron y ella está aquí (...) Ahora que entró, apenas está en maternal (...) entonces él tuvo que firmar un papel donde aceptaba que recibiera toda la religión y esas cosas. Sin ningún problema (...) ella va a tener todos los sacramentos y va a tener una vida católica (...) la Iglesia lo exige y él lo aceptó cuando nos casamos y era también uno de los puntos por los que yo le iba a discutir. Un hijo mío él sabía que iba a ser católico". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José).

El extracto anterior, ilustra el carácter "remarcado" del matrimonio mixto, donde la entrevistada comenta también el cotilleo provocado alrededor del bautizo de su hija, pero muestra con fuerza la importancia del compromiso realizado entre cónyuges, con respecto a las decisiones sobre la religión a transmitir a su hija. En la investigación de Bensimon y Lautman (1977), el problema del futuro religioso de los hijos de matrimonios mixtos, era uno de lo más citados, a pesar de que la mayoría de las parejas consideraban que sus

[70] Traducción libre.

diferencias religiosas no planteaban mayores problemas entre ellas. De la misma forma que en las entrevistas analizadas por Gotman (2013), donde una mujer judía casada con un protestante, organiza desde el inicio la transmisión de su tradición a los hijos, así lo dispone igualmente Y5, anticipándose a los riesgos inherentes a la diferencia de valores con su esposo en esta materia. Desde esta perspectiva, el catolicismo de Y5, aún si media un diálogo previo y un acuerdo mutuo de la pareja, parece aventajar al mundo evangélico de su esposo, no obstante, tal como destaca Gotman (2013), en la vida cotidiana existen elementos de discordia, por ejemplo, la presencia de símbolos religiosos en el hogar. Pues según narra la entrevistada, su esposo solamente permite que alberguen lo que ella denomina "cosas franciscanas", como la cruz de Tau, signo distintivo de la Orden Franciscana, a la cual pertenece en su rama seglar, de la Juventud Franciscana, la entrevistada.

"Por la cuestión de las imágenes, usted sabe que eso para ellos es un tabú, y él dice: "-Yo no quiero imágenes en mi casa-". Y no hay imágenes en la casa. No es algo con lo que se abra, pero San Francisco y Clara sí, pues sí, pero diay, ¿qué le queda a uno? Pero por lo demás, imágenes eso sí no, en eso sí es muy claro en ese sentido (...) Portal, sí, de hecho, yo siempre he querido un portal grandísimo, y el año pasado él fue y lo compró. No es algo que crea ni comparta, pero él fue y compró el portal. Y el Rosario del Niño siempre lo hacemos (...) Yo llevé muchos cursos de teología, estuve mucho tiempo formándome, podía discutir y no flaquear en lo que pienso en mi fe, en lo que digo, o sea, tanto en los años de Biología como ahora con él. Él dice: "-No, es que no se puede adorar una imagen-". O sea, no, nosotros no adoramos imágenes, o sea, puedo defenderme". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José).

Varro (2003: 76) detalla que hay tres especificidades propias de los matrimonios mixtos, muy visibles en el caso de Y5 y su esposo, e ilustrados por el extracto de entrevista, estos son, "la referencia a lo contencioso, presente o pasado", en este caso, de sus distintas religiones, no de sus países de origen –donde está el énfasis de Varro (2003)-, pues en ambas religiones priva "una superestructura", un imaginario poblado de ideas sobre el otro, que hace de cada uno, un eventual representante de su religión con su inscripción en una realidad social concreta a través de su matrimonio ecuménico, de ahí la queja de la entrevistada y su aparente resignación ante la imposibilidad de colocar imágenes católicas en su casa.

Por otra parte, afirma Varro (2003: 78) [71]: "la segunda especificidad de la pareja mixta, es que el calificativo implica siempre un *no-nosotros*, es decir, sea literalmente, sea simbólicamente, un extranjero". Este elemento extranjero, existe tanto para el otro cónyuge, como para el grupo receptor, en este caso, padres y madres de Y5 y de su esposo, que ven al otro de forma recíproca, como un ser decididamente *extraño* a sus respectivos imaginarios de creencia, lo cual se deduce de la forma en que se comunica el involucramiento del esposo de Y5, en la compra de las figuras del nacimiento católico navideño, así como de su participación en el ritual correspondiente para retirarlo, el denominado "Rosario del Niño" en Costa Rica, una actividad por lo común familiar o vecinal.

Finalmente, Varro (2003: 82), señala también como una especificidad, la consideración de otros, o de un *Otro*, dentro de la pareja mixta, como ajeno a las "condiciones normales de existencia" mayoritarias, en congruencia con aquello considerado como "las normas invisibles de nuestras sociedades", así, la entrevistada remata su historia evocando un *nosotros católico mayoritario* del cual ella formaría parte, y que podría defender en su creencia y práctica, ante lo que para ella constituyen *afirmaciones anómalas* que realizaría su esposo, -el *Otro*, desde su fe evangélica-, ante el uso que hacen las personas católicas de las imágenes religiosas. Es notorio que Y5 considera que ella ya ha realizado esa defensa de sus creencias católicas, en sus años de formación universitaria, específicamente en el campo de la biología, donde también por oposición a los *Otros* – compañeros de estudio; ateos o agnósticos-, ha debido reforzar los alegatos para blindar su fe.

La entrevistada y su esposo parecen un caso típico de pareja mixta en términos interreligiosos, pues las negociaciones cotidianas implican que su esposo admita que Y5 vaya domingo de por medio, durante todo el día, a la reunión quincenal de la Juventud Franciscana (JUFRA), aunque parece que los mandatos patriarcales influyen en la entrevistada, al decir que: *"él se tiene que ir esos domingos a hacer comida, como no hacemos comida los domingos, y pasa todo el día solo, porque yo estoy en la JUFRA".* (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José). No obstante, su mismo

[71] Traducción libre.

cónyuge le regaló el tiquete de avión para asistir a la Jornada Mundial de la Juventud, con la presencia del Papa Francisco, en Panamá, realizada del 22 al 27 de enero de 2019, asumiendo sin mayor problema, el cuidado de la hija en común durante esos días.

Sin embargo, existen otro tipo de prácticas, relacionadas con la autonomía corporal de cada individuo, donde es más bien la mujer quien cede, ante la asignación de contenido religioso por parte de su esposo, a esas prácticas.

"No hay como conflictos grandes, pero sí digamos que hay cosillas, como que él no comparte, y como yo soy más abierta. Entonces, por ejemplo, yo quiero hacerme un tatuaje y él está echado en cruz (...) Él no baila por motivos religiosos, pero yo sí. A mí sí me gusta bailar. Entonces un día salimos y él me dice: "-Vaya baile con su mejor amigo, usted sabe que a mí no me gusta-". Para el matrimonio también, yo quería música, él no, entonces al final pusimos a un señor que cantaba y bailaba, y tocaba, entonces… se llega a acuerdos (...) Mi mejor amigo siempre me dice que trate de evitar el conflicto. Él dice: "-Yo no tengo nada con que te hagás un tatuaje, pero ¿para qué va a ponerse a pelear por eso? O sea…Si él no quiere que lo haga-". Yo sigo encaprichada en hacerlo, pero en el fondo pienso, tiene razón, ¿para qué me voy a poner a generar un conflicto, por algo que tampoco es el fin del mundo? Entonces, yo le digo, siempre peleamos por eso: es mi cuerpo, me puedo ir a hacer un tatuaje que cubra todo mi cuerpo, si me dá la gana. Pero al final lo digo por joderlo a él, porque yo sé que a él sí le va a molestar, para qué me voy a poner en esas cosas". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José).

El relato de la entrevistada da cuenta de su lucha interna entre la autonomía discursiva y la autonomía corporal, representado esto último por la realización de un tatuaje y por el baile, prácticas que ella desea realizar, pero a las que renuncia "para evitar el conflicto" conyugal, susceptible de ser detonado en estas situaciones, por las creencias pentecostales de tipo unicitario de su esposo, que se oponen a las prácticas mencionadas. Si bien, Y5 resta importancia a este tipo de decisiones sobre su cuerpo, existen otras discusiones de la pareja, cuyo trasfondo ético en términos de autonomía corporal, parece más significativo.

"[Si una mujer decide abortar] *Creo que está en su derecho, no lo comparto, pero creo que está en su derecho de hacerlo y que nadie tiene por qué hacerlo, porque nadie tiene por qué juzgarla. Ese ha sido también un tema, porque mi esposo que es evangélico, es un poco más radical en ese sentido (...) En algunas cosas, en algunas las respeta, el único tema es en cuanto al aborto: "-No, es que es una vida, hay que ser provida-". Y yo: -No, o sea, es*

mi opinión- (...) Yo le digo: "No sea ridículo". Entonces él se enoja y dice que tengo que respetar lo que él cree. Y cosas así, pero trasplante de órganos, donación de órganos, que me quemen, esas cosas yo llego y le digo: "Si me muero tienen que donar mis órganos, y quiero que me quemen, no que me entierren." Y él me dice: "-¡No!-" (...) Cosas así grandes yo sí le digo, o sea, pero yo quiero que me cremen y que me donen los órganos y yo lo voy a dejar por escrito (...) Cuando yo me muera, le digo a mi amigo sacerdote: -usted tiene que venir a hacer valer mis derechos-, pero se va a hacer un conflicto grande, porque él no va a dejar". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José).

Tanto el aborto como la última voluntad sobre el destino post-mortem del propio cuerpo, sin duda, son grandes decisiones en el terreno de la autonomía, como la misma entrevistada lo admite y en donde claramente predomina su reinterpretación personal de estos temas, independientemente de lo dictado por la jerarquía católica. Para Shalev (2000: 46): "Autonomy is liberty in the pure sense: in the words of Isaiah Berlin, "It is not merely freedom 'from' but freedom 'to'... in the sense that one is entitled to recognition of one's capacity, as a human being, to exercise choice in the shaping of one's life"". En la narración de Y5, sobresale el hecho de que su esposo no parece reconocer en ella la capacidad de ejercer su derecho a decidir sobre su muerte, la última estación de la vida, en virtud de sus creencias religiosas, lo cual es bastante serio, en comparación con sus criterios sobre el aborto, en tanto no le han afectado personalmente. No obstante, la articulación temática se manifiesta en la transcendencia de la elección personal y en su eventual constricción por parte de la pareja, lo cual la lleva a considerar la formalización legal de su último deseo relacionado con la donación de sus órganos y su posterior incineración, a través de un tercero de confianza, un amigo sacerdote, que sí formaría parte de ese *nosotros católico mayoritario*, en el cual ella se reconoce.

Al alimón con las reinterpretaciones religiosas de la entrevistada y su defensa de algunos principios del catolicismo, surgen también dudas doctrinales generadas en el seno de la comunicación e interacción con su pareja.

"Yo sé muy bien lo que creo, pero lo que sí me ha afectado son cosas muy simples; como la confesión, el sacramento de la reconciliación, tengo muchos años de no confesarme, entonces el director aquí dice: "-Eso es culpa del pandereta de su esposo-". Y yo: Tal vez sí (...) por la misma crítica que ellos le hacen al sacramento de la reconciliación, a mí se me ha metido y me ha costado más (...) El me regaña mucho en ese sentido, pero yo sé que

tengo que hacerlo pero, tal vez es como lo único conflictivo existencial en ese sentido, todo lo demás no, pero él siempre dice: "-¿Es que para qué va a ir a hablar? O sea, igual le contás todo a Marco y entonces es lo mismo, o sea, ¿cuál es la diferencia? ¿Para qué hacer el acto?-". Y yo, pues sí tiene razón, ¿verdad? En ese sentido. Y yo siempre le digo a mi amigo sacerdote: -Yo siempre le cuento todo, ¿cuál es la diferencia?-, y él me dice: "-Sí pero tiene que ir y hacerlo-" (...) Cierto conflicto ese es mi único como conflicto que…Es algo que no le puedo debatir, porque no es algo de lo yo esté tan convencida para debatirlo, porque lo demás a mí me lo debate, y yo le puedo debatir, pero esa parte si no…No estoy convencida, entonces no lo puedo convencer. Uno tiene que estar convencido de algo para poder defenderlo, pero si una no está convencida no lo vas a defender, entonces ese es el único punto de conflicto en mi existencia religiosa desde que estoy con él". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José).

La entrevistada asiste a misa todos los domingos, pero desde su matrimonio, 4 ó 5 años atrás, no se confiesa, y por lo tanto no comulga, debido al conflicto engendrado en ella alrededor de la confesión, a causa de los planteamientos de su esposo. Ella es transparente en su argumento de la importancia de estar *convencida para persuadir a otros y defender su fe*, pero este razonamiento se fractura al ser disuadida por su pareja constantemente de la necesidad del sacramento de la reconciliación, lo cual, hasta su jefe, otro sacerdote, atribuye despectivamente a su esposo. Es indiscutible, que en el seno de este matrimonio la negociación fluctúa entre la tensión y la distensión, puesto que ambos miembros de la pareja han continuado su respectivo linaje familiar sin más desvío que su propia unión, por ello, la conservación del linaje de cada cual es su principal reto como cónyuges y creyentes.

Ahora bien, para S10, una entrevistada brasileña que forma parte de una pareja mixta, cuya trayectoria vinculada al creer ha sido mucho más maleable que la presentada en el caso anterior, -dado que ha reelaborado creencias y prácticas de crianza en su nomadismo espiritual-, el matrimonio ha representado más bien una negociación distendida con su pareja, aunque posteriormente tensa con su hijo adolescente.

S10 fue criada como católica en una familia practicante, con un padre católico tradicionalista y una madre católico-comunista. Al final de su adolescencia, la entrevistada se ordena como religiosa en la congregación de las Franciscanas de la Inmaculada Concepción de María, ante el desacuerdo de su madre, una figura de identificación central, que ya había limitado en la niñez el contacto de la hija con un familiar practicante de

umbanda[72] –religión brasileña de matriz africana-, así como su participación en las celebraciones híbridas entre el catolicismo y el espiritismo kardecista[73], propias de su región.

Hay que resaltar que desde la adolescencia, S10 se caracteriza por el cuestionamiento del dogma católico desde su misma creencia, así como por el enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica tradicionalista, nutrido esto por las distintas vertientes del catolicismo familiar, así como por el contexto de la época, en el cual nace la teología de la liberación. Es en este ambiente, que se manifiesta lo que Bastian (2013: 94) caracteriza como "efervescencia diferenciada en situación de monopolio" dentro del catolicismo en general, lo cual lleva a nuestra entrevistada a identificarse con la denominada "opción preferencial por los pobres", así como con las personas afrodescendientes en el Brasil de la década de 1980.

Por ese motivo, forma la *Comunidad Negra Misionera*, donde incorpora progresivamente, en su interacción con practicantes de candomblé[74] –religión brasileña de matriz africana-, otras prácticas espirituales que se realizan en su entorno de misión. En sus estudios de teología en el extranjero, deja los hábitos y conoce a su esposo, un costarricense menonita[75] con quien comparte tanto intereses intelectuales, -pues es su profesor-, como una visión del creer, comprometida con la teología de la liberación.

---

[72] Como explican Frigerio y Lamborghini (2013: 63); "umbanda —una variante sincrética de religiosidad afrobrasileña, con fuertes influencias espiritistas y católicas—. En esta modalidad se rinde culto a los orixas (deidades de origen yoruba) pero en las ceremonias semanales denominadas "sesiones de caridad" los médiums entran en trance con espíritus de indios (caboclos) y negros viejos (pretos velhos)".

[73] El kardecismo es un tipo de espiritismo desarrollado mayoritariamente en Brasil, donde agrupa a los seguidores de Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), conocido por su pseudónimo de Allan Kardec. Este movimiento arribó a América con la élite francesa a mediados del siglo XIX, y como sintetiza Ribeiro Filho (2018:27), "preconiza 1) la existencia de Dios como inteligencia suprema, ser eterno y creador, 2) la creencia en la inmortalidad de los espíritus y los entiende como almas de los hombres que han vivido en la Tierra y de su posibilidad de comunicabilidad con los hombres, 3) una teoría de reencarnaciones sucesivas (el regreso del espíritu en otros cuerpos, diferente de la "resurrección" de los católicos y de la "transmigración" de los hindúes para la evolución del espíritu inmortal en su ascensión moral, en una pluralidad de existencias; y 4) la posibilidad de vidas en otros planetas -multiplicidad de mundos habitados". (Traducción libre).

[74] Segato (1993: 133), sintetiza lo que denomina "el complejo religioso del candomblé", como aquel que "tiene la peculiaridad de ser uno de los pocos que forma parte de la estructura reconocible de todas las variantes del culto a los *orixás* o *santos*, divinidades del panteón afro-brasileño, de norte a sur del país. Esto lo transforma en uno de los núcleos persistentes e identificables de este universo religioso tan variado y complejo".

[75] Según el sistema de clasificación del movimiento protestante utilizado por PROLADES (Holland, Clifton, L., 2017), para las denominaciones de América Latina y el Caribe, los Anabaptistas/Menonitas tienen su

La mixidad, como la misma S10 lo plantea, comienza en su experiencia familiar desde la etnicidad que reúne en su familia a personas negras y blancas, continúa con varios tipos de catolicismo familiar, con el umbanda y con su acercamiento al candomblé, para culminar en el encuentro con el protestantismo de su esposo, donde ella resalta su atracción por las comunidades menonitas, y por la praxis, más que por la teoría, reinterpretando a su vez, la doctrina social de la Iglesia católica, que tanta influencia tuvo en su madre, así como en ella misma, vinculada a las luchas de clase en Brasil. Ahora bien, la mixidad religiosa en su matrimonio, como en la pareja anterior, también inicia desde la misma ceremonia.

"Para la preparación del matrimonio, nos tuvimos que sentar y conversar. Yo siento que salió mucho de lo corriente, de lo normal. Por ejemplo, el texto nuestro fue ese texto de Ruth y Noemí, más bien el matrimonio de dos mujeres, o el acuerdo de vida de dos mujeres. Que vienen de textos y ciudades diferentes, que se dicen: "-Tu dios, será mi dios, tu pueblo será mi pueblo-". Ese fue un poco el acto sacramental nuestro, fue algo eso, decir esas palabras. Como que fue muchas más como asumirnos. Yo creo que lo nuestro nunca... ¿Déjame ver si puedo decir nunca? No me acuerdo de conflictos por razones doctrinales (...) El primer matrimonio nuestro fue en las religiones afro. Una ceremonia muy pequeñita en Brasil. La primera bendición que tuvimos fue de Yemanyá[76], después nos casamos allá en mi casa en un rito ecuménico. Había 5 sacerdotes, 3 pastores metodistas y después nos casamos aquí. Allá fue más afro y ecuménico y aquí fue más indígena porque vino una sacerdotisa maya y un pastor a hacernos el ritual". (Entrevista realizada a S10, practicante de candomblé, 56 años, 04/09/18, San José, de origen brasileño).

Como se aprecia en el relato de la entrevistada, la heterogamia de esta pareja en términos étnicos, religiosos y de nacionalidad, está presente tanto en el contexto brasileño como en el costarricense, incluso utilizan un texto bíblico donde ambos hacen patente su unión desde sus diversos orígenes, no obstante, a diferencia de las especificidades propuestas por Varro (2003), para reconocer la mixidad en la pareja, en este caso, ambos cónyuges están tan imbuidos en ella –es pilar de su alianza-, que parece improbable encontrar un "no-nosotros", puesto que ambos han sido ya extranjeros en sus propios

origen en 1521 en Alemania y pertenecen a la tradición evangélica separatista. Se separan de la reforma de Lutero y son perseguidos por católicos y protestantes por rechazar el bautismo en la niñez, pues solamente lo consideran legítimo en la adultez, de ahí el origen de su nombre, pues son rebautizados o rebautizan. Los menonitas, de forma posterior, fueron seguidores de Menno Simons, un ex-sacerdote católico holandés que se convirtió en su artífice y pastor, la persecución religiosa los llevó a una migración continua.

[76] Divinidad orixá de la mitología yoruba, relacionada con la fertilidad, a la cual se le rinde culto en el candomblé.

entornos y se reconocen en su mutuo extrañamiento, así como en la discriminación de clase, recíproca, que han experimentado desde su infancia. El esposo de S10 nació en un medio de extrema pobreza, creció en un orfanatorio protestante, posteriormente fue criado por menonitas, estudió teología y fue becado a Alemania a hacer un doctorado en esta especialidad, al regresar a Costa Rica se convirtió en profesor, se casó con la entrevistada. En Brasil asistía a la iglesia católica con su cónyuge, mientras que su esposa en Costa Rica asiste con él a la iglesia menonita *Nuevo Pacto*[77].

Siguiendo la tipología de creencias y actitudes religiosas de Sharpe (1988: 100), el esposo de S10, se aproxima al modelo "intelectual", caracterizado por el creer que (*fides qua*), desde el protestantismo, mientras que la entrevistada responde al modelo "existencial", fundamentado en la confianza en la revelación, es decir, en el creer en (*fides quae*), íntimamente ligado al candomblé, aún sin descuidar el *fides qua*, en relación con sus estudios de teología y su énfasis teórico-práctico en teología negra.

El hilo entre ambos tipos de creencia y de actitud religiosa es muy fino, puesto que para los cónyuges se impone lo que William James denomina "la voluntad de creer", citado por el mismo Sharpe (1988). No obstante, esto no genera una contradicción en la pareja, sino una amalgama, pues el sistema de valores en el cual se basa el "compromiso" de esta pareja (Becker, 1970) estaría basado en valores más modernos, donde privaría la autonomía de los individuos, en relación con sus respectivas tradiciones y mezclas religiosas, de ahí la importancia acordada al acuerdo matrimonial como pilar de la unión de opuestos, según el texto bíblico de Ruth y Noemí invocado en la ceremonia nupcial. Las apuestas posteriores, negociadas y negociables, surgen a la luz de ese pacto, como sucede en el caso de las

[77] Como explica Holland (2017) en 1961 llegan los primeros misioneros menonitas a Costa Rica, enviados por la Conferencia Menonita Conservadora (CMC, Estados Unidos, 1910), que agrupa a quienes se han separado del denominado Viejo Orden Amish, que se caracteriza por otro tipo de adoración, por el rechazo (definido según cada iglesia) a la tecnología, por el uso de vestimenta austera y el acatamiento de los roles de sexo/género tradicionalistas. No obstante, son los misioneros de la CMC quienes arriban a Costa Rica y optan por evangelizar y traducir la biblia al idioma bribri, así como por bautizar a algunos indígenas bribri. Continúan su evangelización en Heredia y luego, otra pareja misionera, enviada en 1965 por el Rosedale Mennonite Mission (Estados Unidos), continúa su trabajo bajo la influencia carismático-pentecostal. En 1968 llegan como colonos los denominados Beachy Amish, cuyas prácticas guardan alguna similitud con las del Viejo Orden Amish y se asientan en San Carlos. En 1974 se funda la Conferencia de Iglesias Menonitas de Costa Rica, que reúne 5 iglesias, en Sarapiquí, Upala, Guadalupe, Heredia y la Pitahaya. Según el estudio de PROLADES realizado en 2013, la Asociación de Iglesias Cristianas Menonitas de Costa Rica (AICMCR) reporta 26 iglesias organizadas y 1.520 miembros adultos bautizados para la época.

reelaboraciones religiosas de su hijo y de la misma entrevistada, quien debe remitirse a sus primeros años para explicar la situación actual.

"Cuando T. [hijo] nació lo primero que hizo fue participar en una actividad de Comunidades Eclesiales de Base en Brasil, con dos meses de nacido. Mi mamá había venido acompañarme con el nacimiento de Tomás y cuando regresó ella me pidió que la asesorara en el encuentro, para que mi familia lo conociera todo. Fue un encuentro precioso, porque reunía no sé cuántos miles de personas. Ahí estaban grupos indígenas, cada culto y cada celebración que hacían agarraban a Tomás como símbolo de la esperanza. Yo creo que ese fue el primer bautizo de Tomás. Pero formalmente en la iglesia evangélica se presenta. Él fue presentado en esa iglesia Nuevo pacto. Después vino la cosa del bautizo. Los menonitas fueron los que empezaron con eso del bautizo de adultos. El bautizo era una forma de controlar la población, la iglesia bautizaba y así sabía cuánta población había y eso está relacionado con los cobros de impuestos. Entonces, los menonitas están en contra del bautizo de niños, porque es una forma de control social y político. La otra razón es de fe, en tanto la fe cristiana es cosa que se tiene que asumir de adulto. Pero como J. [esposo] y yo cambiamos de todo, ahí también fue interesante. Para mi mamá y mi papá era muy importante bautizar a T. [hijo] y J. [esposo] fue todo para mi mamá y mi papá, se llevaba muy bien con ellos. J. [esposo] decía: "-aquí es más importante bautizarlo desde pequeñito-". Entonces T. [hijo] fue bautizado en la iglesia católica desde pequeñito. Yo le dije J. [esposo]: usted va a ser papá y pastor al mismo tiempo. Claro, según las normas de iglesia católica, el bautismo es la introducción o reconocimiento de una persona dentro de la iglesia. Pero de todos modos mi papá bautizó a T. [hijo], entonces hicimos un bautizo diferente. La iglesia católica hace un bautismo de aspersión que es eso que tiran agüita. Nosotros hicimos un bautizo de inmersión más de los evangélicos. Conseguimos una piscina, algo así, pero no es costumbre. Por mí yo hubiera dejado que T. [hijo] creciera sin bautizarse y que después eligiera, él fue presentado en la iglesia evangélica, tuvo el bautismo de la iglesia católica pero nunca aceptó el bautismo de la iglesia evangélica, incluso en su época de más activismo. Él no quiso hacer la primera comunión. Porque mi mamá quería que él la hiciera y él dijo que no. Mi mamá decía: "-Mi amor, es algo muy importante, porque es recibir a Cristo en el corazón-". Él le decía: "-Si es algo tan importante que lo reciban todos, no sólo algunos-". Nunca quiso hacer la primera comunión. Desde los 10 u 11 años hasta ahora, tampoco quería ser bautizado, porque en la iglesia evangélica puede ser bautizado desde los 12 o 13 años, pero él nunca quiso (...) El año pasado hizo un proceso, más que iniciación, era un juego de caracoles, para ver de cuál Orisha es hijo, pero no tiene ningún tipo de iniciación". (Entrevista realizada a S10, practicante de candomblé, 56 años, 04/09/18, San José, de origen brasileño).

El relato de la entrevistada, permite desagregar los niveles de negociación, tanto a nivel familiar, como religioso, cultural y político, pues el hijo literalmente se convierte en

un símbolo, que integra en un primer momento la encarnación de la teología de la liberación en un encuentro multitudinario, pluriétnico, ecuménico e internacional, que materializa la alianza cultural y político-contextual entre ambos cónyuges. Posteriormente, el hijo es bautizado mediante el sacramento católico, por el padre católico de la entrevistada en su tierra natal, pero lo hace mediante inmersión en el agua –práctica evangélica del padre del niño- y no a través de la aspersión de agua, la práctica católica habitual. Este es un sincretismo ligero entre ambas religiones cristianas que la entrevistada resalta, y es notorio que la negociación familiar sobre el hijo se realiza entre el padre y el abuelo del menor, lo cual remata el entronque patriarcal de la unión, pues la madre, siguiendo la creencia menonita, hubiera preferido que el niño eligiera o no, ser bautizado, así como unos años después, el ruego de su abuela católica para que haga la Primera Comunión, tampoco tiene efecto sobre el niño.

En territorio costarricense, el bebé únicamente es presentado en la iglesia menonita a la que asisten sus progenitores, una vez adolescente, rechaza bautizarse, aunque la misma iglesia menonita establezca el bautizo en adultos por razones de dogma. En este punto finaliza la negociación de la familia a expensas del joven, quien ya toma sus propias decisiones en materia de creencias; no sólo al rechazar el bautizo protestante y el sacramento católico de la Primera Comunión, sino también al acceder a participar en un juego adivinatorio del candomblé (jogo de búzios en portugués, o juego de caracoles), para conocer cuál es su orisha protector, según la religión que profesa su madre, pero en la cual el hijo tampoco se convierte. El joven asume su proceso de individuación, donde ya no es símbolo ni objeto de intercambio, pero sí producto de una compleja mixidad religiosa (cato-evangélica-candomblecista) y étnica (costarricense-brasileño/afro-mestizo), donde la negociación se revierte, pues son ahora su madre y padre quienes deben negociar con él.

De tal forma, que el hijo de 21 años, al momento de la entrevista, cuestiona a la Iglesia menonita *Nuevo Pacto,* desencantado de los feligreses, porque considera que comer animales es un maltrato contra ellos, y no concibe que las personas cristianas lo hagan, siendo él vegano, estudiante de biología y asistente a la iglesia menonita desde su infancia. A esto se suma la oposición de la mayoría de las iglesias cristianas (católica y evangélicas) a las uniones entre personas del mismo sexo –tema candente en las elecciones

presidenciales de Costa Rica en 2018-, lo cual le lleva finalmente a abandonar la iglesia menonita, pues él no comparte esta visión.

"Empezó por ahí y ya con el tema de la diversidad sexual también, aunque es una Iglesia bastante abierta y luego con lo de las elecciones, eso para él fue la gota que derramó el vaso, que ya él dijo: -"ya no quiero seguir más, ya no creo en eso-" (...) Es en relación a la cuestión vegetariana y vegana, es también con el tema de la mujer, aunque la Iglesia a la que vamos tiene dos pastoras, pero para él, yo creo que toda la insatisfacción del ambiente fundamentalista, lo refleja en la Iglesia, aunque la Iglesia no tenga todos los elementos (...) Estudió biología y entonces se encuentra un paper, y quería escribir a la Iglesia y poner esta nota, este paper, que decía que se debe ser vegetariano. Yo le digo: muchacho, la gente no está en la Iglesia por principios, y menos lo va a estar por un paper, la gente está por una cuestión afectiva. Si tú estás ahí o te vas es una cuestión afectiva (...) Gracias a Dios se salió y se fue, porque esa gente te conoce desde pequeño, usted va a llegar allá a dar una clase a ellos, a mí me da mucha vergüenza, así que mejor desaparezca –bueno, no le dije eso-, pero mejor que fuera así, antes que llegara y les diera un discurso, porque él los iba a dejar aplastados. Todos estamos en ese duelo". (Entrevista realizada a S10, practicante de candomblé, 56 años, 04/09/18, San José, de origen brasileño).

El aumento de la tensión en la negociación con el hijo es patente en el relato de S10, quien ante la lógica del hijo, de exponer sus argumentos en defensa del veganismo, contenidos en un "paper" científico ante la comunidad menonita, le señala, apelando a la "fe-lealtad" (Ortigues, en Bouvier, 2016), en este caso colectiva, que los feligreses se reúnen en esa iglesia porque mantienen relaciones afectivas que fortalecen "un régimen de validación comunitaria" (Hervieu-Léger, 2004), legitimado por el grupo mismo y por la coherencia de los actos de cada integrante, es decir, por individuos que nutren un *creer en*, de tipo comunitario. Por esta razón, la madre prefiere que el hijo deje la iglesia, antes que traicionar el sentido y la cohesión grupal, aunque eso signifique un duelo, como lo denomina ella misma, una fractura en la comunidad, puesto que tanto ella como el esposo y el hijo, son a la vez independientes e interdependientes, al negociar las expresiones del creer que les resultan aceptables, por ejemplo, no celebran navidades ni participan tampoco en las actividades de la Semana Santa, aunque ello tenga un asidero cristiano.

Como lo expone Kerbrat-Orecchioni (2012: 91-92), la negociación surge de un desacuerdo entre dos posiciones contradictorias, así como de un "deseo de acuerdo" entre

ellas, pero tiene como condición previa una "reacción negativa", es decir, se presenta una discrepancia entre las partes, y ahí es donde habrá que encontrar la forma de solucionar el conflicto dentro del régimen afectivo familiar.

"Hay una práctica muy bonita con T. [hijo], porque allá en Brasil tenemos la costumbre que de niños pedíamos la bendición -ahora ya no se pide-, pero cuando niños pedíamos la bendición antes de dormir o cuando salíamos de la casa; entonces con T. nos acostumbramos, cuando él era pequeño yo le expliqué que él tenía que pedirme la bendición: -Dios te bendiga, Dios te acompañe-, y él era muy bandido desde pequeño y preguntaba: "-¿por qué sólo los grandes podían dar bendición de Dios y yo no?"-. Entonces quedamos así, yo salgo en la noche y en portugués siempre, un beso y pido la bendición de T. [hijo], entonces yo le digo la bendición y ahora poco a poco ya le digo, no sólo Dios te bendiga, sino que a veces le digo, mi mamá te cuide, que en candomblé es la confirmación de que yo participé, uno cambia de nombre y mi nombre africano es Ia bunmi (...) En portugués suena más porque es: mi madre me cuida y cuando yo conseguí ese nombre me quedo un poco raro, porque yo nunca quise ser madre. Pero yo tengo una cosa de cuidado muy presente y he cuidado de politizar eso del cuidado. Entonces para mí era muy bonito escuchar que yo tenía alguien que me cuidaba y ponerme en esa posición de dejarme cuidar". (Entrevista realizada a S10, practicante de candomblé, 56 años, 04/09/18, San José, de origen brasileño).

A pesar de las diferencias entre las creencias de madre e hijo, el ritual cristiano de bendecirse mutuamente al salir de casa, pero utilizando en este caso, el nombre africano dado desde el candomblé brasileño a la madre –su confirmación como candomblecista-, representa el punto medio para ambos, en la bifurcación de la mixidad étnico-religiosa compartida y del régimen afectivo familiar, pues este ritual híbrido, como significante tiene dos significados. En primer lugar, encarna la conversión religiosa materna y su vínculo con África, la tierra de sus ancestros y, en segundo lugar, representa los valores depositados en la crianza del hijo, desde una perspectiva donde no solamente la madre cuida, sino que ella también puede ser cuidada por el hijo, al pedir "la bendición". Esta última, incorpora literalmente la traducción del nombre africano *Ia bunmi* ("Mi madre me cuida"), dicho por cada uno, así como el gesto ritual que implica, cuya unilateralidad tradicional el hijo objeta desde la niñez, lo cual, sumado al rechazo inicial de la entrevistada hacia la maternidad, -que le hace incluso cuestionar el apelativo candomblecista que recibe-, propicia entonces, la elaboración de un particular acuerdo entre madre e hijo, tanto en el terreno religioso como

en el familiar, a través de la resimbolización de una práctica cotidiana como solicitar la bendición al salir de casa.

Hay que resaltar que la entrevistada también se interroga sobre el futuro de su hijo y de las personas más jóvenes, en relación con el papel de la espiritualidad en sus vidas, pues confiesa sus decepciones ante la utopía socialista y la teología de la liberación en las que ella creyó, pues su conflicto espiritual estalla, cuando acaba la esperanza que tenía en los grandes metarrelatos. Por ese motivo, S10 negocia con su hijo, asimismo, ella ya había vivido un conflicto religioso con su madre católica, quien percibió en sus últimos años de vida su progresivo acercamiento al candomblé, por lo que la entrevistada solamente pudo iniciarse en esta religión al morir su madre, de quien incluso debía esconder su vestimenta blanca, que obligatoriamente se lleva en las celebraciones candomblecistas en Brasil, donde ya cuestionaban su pertenencia a esa religión, aunque en Costa Rica la oculte.

"En la comunidad menonita no saben nada de esto, ni tendrían porque saberlo. Porque yo tampoco soy miembro, nunca he sido bautizada, no me inscribí ni nada, yo voy porque me gusta ir a la comunidad (...) para mí es un espacio social, en situaciones muy difíciles aquí en Costa Rica, esa gente me recibió, me sentó en su regazo, me dio sus aportes, cuando yo tuve cáncer… Igual esa gente para mí es un espacio de una convivencia afectiva, a veces yo estoy cantando, pero cruzo los dedos y digo: Jesús yo estoy cantando, pero no creo en nada de eso que estoy cantando, eso es mentira, porque las letras son terriblemente horrorosas y teológicamente otras cosas pienso eso. Yo pienso eso, a mí me hace falta un espacio de celebración y en ese caso la iglesia católica tampoco me llena y más aún ahí que es espacio tan seco, cantan tan frio, a mí me gusta más lo bello, además es muy jerárquico, muy lineal, allí también, no es que sea horizontal, es más disfrazada la autoridad". (Entrevista realizada a S10, practicante de candomblé, 56 años, 04/09/18, San José, de origen brasileño).

Este extracto muestra que la entrevistada no avizora una posible estrategia de negociación de su conflicto religioso con la comunidad menonita, ella prefiere ocultar su conversión al candomble y disimular su desasosiego e incredulidad, para mantener un espacio de convivencia afectiva y celebración religiosa, que con seguridad, según afirma, no le proveyó el catolicismo, y reconoce que tampoco se lo provee la iglesia menonita como institución, pues la instancia de validación para la entrevistada es el grupo (Hervieu-Léger, 2004) y los vínculos, prácticamente familiares, construidos con estas personas, a lo

largo de toda una vida (re)construida en territorio *extranjero*, por ello, confesar su conversión atentaría contra la comunidad misma, (re)transfiguraría a S10 en el *Otro*.

No obstante, ella pudo integrar a su esposo al candomblé, ya que cuando realiza su confirmación en Brasil, él también asiste y el oficiante de la ceremonia (Pai) le invita a quedarse o marcharse, dado que su esposa se quedaría varios días realizando los respectivos rituales de iniciación, y él decide quedarse.

"Todas las tardes teníamos una celebración, la celebración es con música, baile y alguna comida, en ese tiempo era con música y baile y él estuvo en todas esas celebraciones y era lindo porque era un círculo así y él quedaba siempre con las manos abiertas y con los ojos cerrados, y un día él dijo a una de las compañeras, de las hermanas: "-yo siento a un Dios muy fuerte en este lugar-" y todos allí sabían que él era evangélico y que incluso puede ser pastor. A cualquier hora le pueden dar nombramiento, tiene los estudios, la preparación para ser pastor, entonces ellos escucharon eso de una persona evangélica, allá en Brasil, donde se dice que somos del diablo, que somos hechiceros y que hacemos cosas del mal, como dicen, y para la gente fue así, lo adoraron, entonces lo quieren. Y una vez me dijo una cosa muy importante: "-yo creo que el cristianismo ya cumplió la función que tenía en tu vida-" porque del cristianismo yo me quedo solo con Jesús y lo demás no. Para mi Jesús es súper interesante, las mujeres, pero lo demás, Pablo y esa otra gente, yo no me quedo ahí con esa verdad. Y dijo: "-yo creo que el movimiento de Jesús te quería elevar hasta donde tú te encontraras con tu espiritualidad, con tus ancestros. Entonces ahora ya Jesús cumplió con su misión, ya no necesita seguir, si quiere seguir sigue, pero para mí, ya cumplió la función-". Yo he pensado mi vida en ese sentido y ojalá el cristianismo pueda ayudar a las personas (no sé si cristianos), pero a las personas que siento que todavía vivimos la espiritualidad del movimiento de Jesús. Ojalá fuera como que acompañar a los pueblos, a las personas hacia un proceso de encuentro con lo divino y con la divinidad que le habita, trascendencia que está dentro de ti y eso debería ser el papel porque en el fondo, la práctica de Jesús es un poco esto de ayudar a las personas a encontrar, a salir de ese Dios que te elevó a vivir con dignidad". (Entrevista realizada a S10, practicante de candomblé, 56 años, 04/09/18, San José, de origen brasileño).

La iniciación formal que representa su acto de conversión, o bien, su confirmación en el candomblé, como lo denomina S10, es un rito de paso fundamental en esta religión, donde solamente participan las personas previamente iniciadas. No obstante, la pareja reinventa parte del rito, al admitir la presencia del esposo menonita en el *terreiro* brasileño (patio, lugar sagrado del candomblé), aún si no puede involucrarse directamente en el ritual, sólo en el festejo. Esta presencia extranjera (en su triple acepción; como costarricense, protestante y mestizo), es un evidente signo de la irrupción de la mixidad religiosa y

familiar de S10 en su espacio sagrado, donde el esposo representa al "no-nosotros" de Varro (2003). Sin embargo, este *Otro* resimboliza a los candomblecistas y su práctica religiosa, otorgándoles un significado opuesto al que le brinda *la mayoría de las personas cristianas* en su propio país, Brasil, –haciendo de ellos también un "no-nosotros"-, donde en el contraste entre lo divino y lo demoníaco, el esposo sobrepone la imagen divina, con lo cual negocia exitosamente su entrada afectiva en el espacio candomblecista, pues desarticula la percepción que tienen de él como el *Otro* cristiano.

Por otra parte, como lo refiere la entrevistada, su esposo es un pastor cristiano en ciernes, un teólogo que desde el modelo "intelectual" de Scharpe (1988), explica e interpreta la travesía de su esposa por el cristianismo hasta llegar al candomblé, resaltando en ese movimiento, literalmente *la función* que Jesús habría cumplido al orientar su vida hacia la conversión al candomblé, vista esta religión como una herencia etno-cultural y espiritual para su esposa, con lo cual ella concuerda, a la vez que ella reflexiona sobre la forma en que el legado específico de Jesús, como mensajero, permitiría a cada individuo buscar su transcendencia en sí mismo.

Es notorio, además, que el esposo de S10 incluso la acompaña a lugares rurales en Costa Rica, a practicar su ritual semanal candomblecista –cuyos detalles no brinda la entrevistada- sin realizar ninguna pregunta sobre su contenido o formas, manteniéndose en una actitud que la entrevistada denomina "de respeto", a una distancia donde tampoco puede observar el ritual. Siguiendo los postulados de la sociología de la familia, con énfasis en lo conyugal, propuestos por Singly (1993), es claro que, en la familia *moderna* de la entrevistada, estos principios coinciden medianamente, pues priva el afecto y la apuesta por la autonomización de cada integrante de la familia, particularmente del hijo.

Sin embargo, Varro (2003) critica esta apuesta sociológica de Singly (1993), en la medida en que aún si parte desde una perspectiva desinstitucionalizada, continúa invisibilizando tipos de socialización y una formación en ciertos valores que solamente ofrecen las familias y las parejas mixtas. Sin duda, la historia de vida de la entrevistada, muestra de forma fehaciente otro tipo de valores involucrados en la socialización, así como la complejidad de la mixidad etno/religiosa en la dimensión familiar, una reflexión que tiene muy presente, es especial desde el creer.

"En ese sentido, la convivencia entre personas de diferentes preferencias o denominaciones o expresiones religiosas, -la vida nuestra, por lo menos para mí-, es una prueba de que eso es posible, y creo que lo que lo hace posible es la comprensión, de lo que entendemos de la espiritualidad, de la religión, es muy parecido, en el sentido de que se conecta mucho con dos cosas; una es con la espiritualidad que te ayuda a nutrir, a dar significado a la vida personal, y la espiritualidad, que también te ayuda a tener un compromiso con la otra, con el ambiente, con el universo". (Entrevista realizada a S10, practicante de candomblé, 56 años, 04/09/18, San José, de origen brasileño).

Como Varro (2013:234), lo indica, a diferencia de la experiencia intercultural, donde cada individuo se convierte en representante de una cultura, una religión, etc., dentro de la mixidad, en este caso religiosa, la entrevistada, su esposo y su hijo, han construido un: "*No Man´s Land*[78] *cultural*, un espacio nuevo, hecho de múltiples contribuciones, que cada uno aporta de su vida pasada y que constituyen su realidad presente. En esta configuración, en lugar de ser dominados por su identidades nacionales, culturales, religiosas…, ellos pueden mirarlas por encima y, en la medida de lo posible, dominarlas"[79].

Es probable, que contrariamente a Varro (2003), la entrevistada preferiría expresar que lo que ha construido no es *tierra de nadie*, aunque en efecto, se haya convertido en una tierra sin dueño, es decir, sin dominio. Quizás S10 manifestaría que lo suyo es una tierra de toda su familia, donde el compromiso –no negociable- se basa en la espiritualidad personal y social estrechamente vinculada con el entorno.

2.1. Ajustes interreligiosos en el post-divorcio y la soltería

En el caso del judaísmo, ciertamente, se hace referencia a una cultura y a una comunidad, más que a una práctica religiosa, aunque desde luego, puede incluir también la práctica específica. En el caso de E4, una mujer judía adulta, cuyos orígenes son mixtos, en tanto su padre y madre provienen no sólo de distintas tradiciones del judaísmo –ashkenazi[80]

[78] En inglés en el original.
[79] Traducción libre.
[80] Término que designa a los judíos que se asentaron en Europa Central y Oriental, incluyendo Alemania. Este grupo desarrolló el yidish como lengua propia, así como tiene ritos particulares.

y sefardí[81]-, sino también de diferentes países –Alemania y Egipto-, se encuentra una identificación familiar y cultural con sus raíces, es decir, tanto con la mixidad de la cual es producto, la cual incluye a su vez, el haber crecido en Perú, Costa Rica e Israel, como con el judaísmo cultural, del cual mantiene una continuación del linaje religioso reelaborado, considerando que los ritos y la sociabilidad sefardí, al menos en su infancia peruana, los consideraba "más divertidos". Como lo señala (Gross, 2011: 118), parafraseando a Régine Azria, "las identidades judías contemporáneas se construyen alrededor de cuatro polos: Israel, el antisemitismo, lo etno-religioso, la memoria. La inscripción identitaria se juega entonces sobre diferentes terrenos a la vez: aquel de lo religioso, pero también aquellos de las tradiciones familiares, de la cultura, de la historia, de la memoria, de la pertenencia a un pueblo"[82].

"En nuestros corazones hay muchas culturas, nos criamos comiendo la comida egipcia de mi abuela. Ah sí, deliciosa, todos los sábados nos reuníamos toda la familia kapari. Mi papá nunca iba, porque él no es sefardí. Entonces ¡Cómo un alemán se iba a juntar con los sefardíes!". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José, origen Perú/Alemania).

La experiencia identitaria de E4 se relaciona estrechamente con lo etno-religioso y con la memoria grabada en sus tradiciones familiares, pues aún si vivió algunos años en su adultez joven en Israel –como un rito de pasaje-, es una judía poco practicante y actualmente sin involucramiento en la vida comunitaria, aunque fue parte del Centro Israelita Sionista de Costa Rica y de la comunidad reformista antes de casarse, pues precisamente es muy crítica frente a la ceremonia matrimonial judía, la cual no realizó.

"La boda judía es una venta, la venta de la mujer al hombre y te dicen por cuanto te la están vendiendo, un saco de no sé qué, yo no me sé bien el texto, pero es una venta. La mujer tiene que darle 7 vueltas al hombre porque ella va a estar corriendo y haciendo lo que quiere. O sea, el papel de la mujer es de terror, al menos yo sé que así es en la católica, sé que en la judía, y en el islam. Con una diferencia con la católica, que tienen el

[81] Término para denominar a los judíos y sus descendientes hispánicos que habitaron la península ibérica, hasta su expulsión en 1492, también tienen ritos particulares.
[82] Traducción libre.

islam y el judaísmo; que la mujer puede pedir el divorcio. Que es una gran diferencia. Ahora en el judaísmo si vos te divorciás el hombre repudia a la mujer tres veces (...) se mueren de la risa cuando van al rabinato a divorciarse y tienen que decirlo... O sea, es muy divertido, porque hacen mofa de una cosa tan terrible, bueno, me imagino que algún hombre que está rabioso lo dirá". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José, origen Perú/Alemania).

La entrevistada destaca la diferenciación entre las relaciones de género a lo interno de los ritos judaicos nupciales, lo cual muestra simbólicamente una cultura masculina dominante sobre una cultura femenina dominada, una dicotomía que ella estima que también se encuentra presente en el catolicismo y en el islam, aunque este último y el judaísmo sí prevean el divorcio, es evidente que la exclamación de repudio –también vigente en el islam- no hace más que reforzar el rol sexuado de estos ritos, donde la figura femenina es objeto de intercambio o rechazo. Por otra parte, E4 sólo mantiene la celebración de las fiestas judías en familia y asiste a la sinagoga en ocasiones especiales, pues no se siente "incluida" en razón de su género femenino, no obstante, narra la única ocasión en que las mujeres tuvieron un rol protagónico en la comunidad reformista.

"A las mujeres no nos enseñaron a leer la Torá, bueno, es la Biblia, pero al libro tal de los rollos no tuvimos acceso, porque no teníamos el derecho a subir a leer la Torá. Hasta que mi sobrina hizo la Bat Mitzvah, en la sinagoga reformista nos dejaron subir, a mi mamá que tiene 85 años, a mi hermano y a mí. Yo dije ¡Wow! y hasta toqué la Torá y todo. Y dije: Bueno, ya me puedo morir tranquila (...) Mi mamá ni se sabía el rezo, yo me lo sabía, no porque lo hubiera dicho, si no porque uno lo oía y oía, los hombres subían a leer la Torá y lo decían, y entonces yo me lo sabía, cuando subí lo recé super bien, todo el mundo era como: "-¡Wow!-"(...) Para mi madre fue un momento muy especial y para mí también, porque era algo pendiente, es decir, era injusto que todos subieran menos las mujeres". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José, origen Perú/Alemania).

Este extracto de entrevista, revela no solamente la posibilidad de cambio en la sujeción de roles sexuados dentro del rito religioso –aunque sea motivado por una ocasión especial en una comunidad aparentemente innovadora-, sino también su significado profundo para las mujeres, socializadas históricamente como espectadoras del ritual según la tradición. En esta ocasión, son llevadas al protagonismo, a convertirse en sujetos tanto como los hombres, es decir, a demostrar frente a la comunidad religiosa, su capacidad de

realizar la oración igual que cualquier hombre, y quizás lo más importante, a probarse a sí mismas, aún a una edad avanzada y sin recordar la oración –porque esa *palabra sagrada* no les fue transmitida- su competencia para ocupar un lugar y ejercer un papel de "especialista religioso" (Bourdieu, 1971) del cual continúan siendo excluidas.

Según relata E4, tuvo tres novios judíos y dos que no lo fueron, pero es con un no-judío, específicamente con un ateo francés, con quien se casa por la vía civil, construyendo así un matrimonio mixto, tanto en cuanto a religión y convicción, como en cuanto a nacionalidad y etnia.

"Introdujimos algunas cosas del matrimonio judío como la copa de cristal que se rompe (...) Primero nos juntamos, él es francés, ateisísimo, o sea, eso sí puede ser "isísimo", pero ateo. De verdad no cree para nada que exista Dios, es muy respetuoso con las creencias de los demás, no mueve, pero ni una ceja, verdad, si alguien le dice algo religioso, o sea nada, es 100% respetuoso de verdad. Y todas las veces que tuvimos que ir a cosas de la sinagoga, verdad, por familia o por lo que fuera, él fue y se puso la kipá y estuvo y ya. Cero problema ahí (...) Ya solo el dato de que sea un matrimonio mixto por ponerlo en un término, es que ya ahí hay que hacer un consenso, digamos, una relación de consensos (...) Es positivo, cómo se hace ese vínculo de encuentros y donde hay desencuentros y como se resuelven". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José, origen Perú/Alemania).

En este testimonio, la negociación con la pareja aparentemente es distendida, el esposo de la entrevistada, pese a su increencia, asume con desenfado la participación en algunos rituales, aunque su hoy ex –esposa aclare que al no pertenecer ella misma de manera formal, a ninguna comunidad judía ni vivir sus progenitores en Costa Rica, la presión social era básicamente inexistente, aunque desde luego, reconoce la mixidad de su antigua unión y la necesidad de llegar a consensos. El punto álgido de la negociación de la pareja –previo al consenso- tanto en relación con su misma cultura, como con su esposo, ocurre posteriormente, con el nacimiento de su hijo varón.

"Lo que él me decía es "vos hacés todas las cosas que vos querés y le transmites eso a los hijos, porque es lo que sos vos, igual que yo con lo francés"... El idioma, la comida, los viajes a Francia, fueron muy importantes todo el tiempo. En el caso primero nació E. entonces no había ningún problema porque era mujer, pero cuando nació D. se plantea el tema de la circuncisión y es el único punto donde nosotros dos nos sentamos a hablar. Él dice: -"yo no quiero que se lo hagan-", no tanto por la religión sino, les voy a decir algo

íntimo; sino "-porque yo no lo tengo-" dice él. Y sigue: "-yo quiero que sea como yo, y además no me parece que le hagamos ese daño, no hace falta-". Entonces yo me tomé el tiempo para hablar con algunos amigos, con mi hermano, con mi mamá, verdad, para ver qué les parecía y todo mundo me decía: "-tiene que hacerlo, tiene que hacerlo porque si no, imagínese, que no sé qué, que 'esa es la marca-". Hasta llegué a mi mejor amigo que también es judío y tiene un hijo. Entonces yo le digo: "-¿Vos que pensás?-" ni siquiera les pregunté que hicieron ellos, porque él también se casó con una mujer no judía. Me dice: "-Mirá, vos y yo somos psicoanalistas, y vos y yo creemos en la palabra y en el efecto simbólico de la transmisión, ¿para qué necesitamos hacer algo en lo real del cuerpo? Pensátelo así-". Y entonces tomé la decisión de que la transmisión no tenía que pasar por el cuerpo, es una tradición que a mí me parecía terrible, yo tuve en mis brazos a mi sobrino mayor cuando le hicieron la circuncisión, casi me muero. Es una cosa violentísima, pero bueno, se ve que no se acuerdan. Así que, en fin, no le hice la circuncisión, acepté el criterio simbólico y además, respetando digamos lo que era el deseo del padre". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José, origen Perú/Alemania).

En primera instancia, la pareja decide marcar identitariamente "la combinación judeo/francesa" en los nombres y costumbres de sus hijos, porque en este caso la nacionalidad del cónyuge tiene también un peso significativo, pues como lo ha indicado Varro (2003), en relación con la identidad de niños y niñas que nacen de uniones culturales mixtas, lo que está en juego en las negociaciones conyugales y familiares, son los nombres, los idiomas y las religiones.

La autora recalca que los signos distintivos de este "mestizaje cultural" de los hijos o hijas, son el bilingüismo y la mixidad religiosa, tal como se aprecia en la familia de E4, -cuyos hijos estudian en el Liceo Francés-. A pesar de que su hija e hijo no realizaron ni el Bat Mitzvah (para mujeres) ni el Bar Mitzvah[83] (para hombres). Por otra parte, se identifican con el discurso ateísta del padre y dado que la madre es judía, se consideran a sí mismos judío-franceses nacidos en Costa Rica. Estas son las denominadas "zonas de compromiso", propias del "mestizaje simbólico", donde las familias eventualmente buscan construir una "nueva cultura" o "cultura mixta" (Varro, 2003), estos son los consensos a los cuales se refiere E4, una situación similar al caso de la familia de la afrobrasileña S10,

[83] Ritual de pasaje de la niñez a la adultez en el judaísmo, con 12 y 13 años, para mujeres y hombres, respectivamente.

casada con un costarricense, aunque generalmente, haya una cultura más dominante que la otra.

En cuanto a la entrevista analizada, es sin duda la herencia judía, en términos religiosos, culturales y familiares, e inscrita materialmente en el cuerpo, lo que pone a la pareja mixta en la encrucijada, enfrentándose a un indicador relevante en la voluntad de transmisión, como ya se ha señalado en otros estudios, tal como refiere Allouche-Benayoun (2011), quien además agrega, que, de forma general, aún las parejas judías no practicantes, en su mayoría circuncidan a sus hijos, justificando la circuncisión ritual como un acto de memoria.

Sin embargo, este no es el caso de la entrevistada, quien, por un lado, antepone el deseo de su esposo, de poder ver la imagen corporal de su hijo, reflejada en sí mismo, a lo cual no responde este ritual, pues él no es judío y la circuncisión les diferenciaría tanto en una dimensión relativa a la construcción del vínculo filial, como en la órbita de las masculinidades en juego y en (re)elaboración. Por otro lado, ella misma reconoce la violencia inherente al ritual, con la cual está en desacuerdo, y es por esta vía, que la entrevistada encuentra un recurso personal para remediar su propia inconformidad con el ritual, en tanto mujer judía, es decir, la única que transmite la religión por vía biológica, según el judaísmo. Este recurso es la palabra como símbolo, que se opone a lo corpóreo, pero permite a la entrevistada poner en circulación, a través de una práctica profesional psicoanalítica, vinculada también a su cultura judía, -como ella lo menciona- la transmisión de la memoria familiar.

"El judaísmo es la cultura del libro, eso es, la cultura en libro; nunca nos enseñan, todo se transmite a través del estudio y la lectura. Si vos hacés una investigación sobre la cantidad de judíos y judías analfabeta, debe ser como 0,0... No creo que haya, porque es una obligación, si vos haces una investigación sobre cuántos judíos no saben nadar, también te vas a dar cuenta, es decir, hay algunas cuestiones que son absolutamente obligatorias, enseñar a escribir, enseñar a leer, enseñar a nadar... No recuerdo más, pero hay algunas así que son irrenunciables y para mí la de la palabra es la primera (...) Por algo soy psicoanalista (...) Pienso que tiene que ver con este mandato de la palabra y de la transmisión porque la escritura lo que te permite es seguir haciendo esas cosas, o sea, tener acceso a eso que se hizo hace mucho tiempo (...) Yo sí creo que la pertenencia a una ética es importante transmitirla a los chicos, a los hijos, hijas. La sensibilidad, el respeto, y yo trato de hacerles ver que ese es mi judaísmo; el respeto por el otro, la escucha, siempre

metemos las patas, a veces nuestra voz puede subir de tono, pero, por ejemplo, tengo ciertas creencias propias que son irrenunciables, por ejemplo, no pegar nunca a un hijo, nunca, por ninguna situación. Todo es a través de la palabra, yo les digo que eso tiene que ver con mi tradición judía". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José, origen Perú/Alemania).

Para la entrevistada, la concepción de su tradición religiosa y cultural, está enlazada a su formación profesional y viceversa, donde la palabra como símbolo, quizás sea lo más cercano a un tipo de sacralidad judía. Como ha sido analizado, entre otros por Orfali (2015), el proceso de definición y elaboración del pensamiento lógico entre autores e intelectuales judío-españoles en el Medioevo, evoca entre otros términos "la ciencia de los pensamientos" y el "arte de la palabra", en un proceso de construcción dialéctica que incluye la exégesis bíblica y la reflexión talmúdica, así como los intentos de unir la fe y la razón, con las necesidades de formación científica de la época. Por otra parte, la relación entre el poder de la palabra dentro de la cultura judía y dentro del psicoanálisis, también ha sido vastamente estudiada, ejemplo de ello, es el trabajo de Rey-Flaud (2007), quien desde una dimensión teológica analiza la obra *Moisés* de Sigmund Freud, donde Rey-Flaud (2007: 236) explica que se:

"desarrolla un principio, establecido en los albores del psicoanálisis: el sujeto humano pasa al espacio de la realidad al final de un proceso atormentado de transcripciones literales que, en cada etapa, involucran un poco más al interesado en el camino de una simbolización del yo. En el origen de los orígenes, la palabra del padre "ilimitado" de la horda, escenificada en *Totem y tabú*, afirma la verdad de lo real, sin dejar así a los hijos ningún espacio para la retirada. La ficción "judaica" de Moisés toma el relevo del mito fundador para relatar cómo la figura del Profeta garantiza el relevo del tótem, él mismo heredero del padre primordial, para introducir a la humanidad en el registro de la Letra como tal, soporte de la Ley, encarnada en los Mandamientos recibidos en el Sinaí. De hecho, la inscripción de esta Letra es producto de una operación compleja (las primeras Tablas de la Ley se rompen y el mismo Moisés escribe las segundas), antes de conocer una doble traducción: en la escritura de la Torá, luego en los comentarios del Midrash. Proceso en tres tiempos que hace de los judíos los guardianes de la Letra, expuestos a este título a riesgo de fallar en su función a través de una adulteración del depósito que les había sido confiado. Estas son las etapas del proceso, determinadas por Freud"[84].

[84] Traducción libre.

La entrevistada, asume coherentemente su papel de *guardiana de la palabra*, -para expresarlo de forma más cercana a sus términos-, la cual, si bien es una palabra laica y psicoanalítica, está profundamente enraizada, con convicción, familiaridad y estudio, en la herencia cultural judía que le precede. No obstante, su cuestionamiento de la tradición, a la luz de su misma formación y desarrollo de un pensamiento autónomo, en conjunción con su propia experiencia de vida, como mujer judía divorciada, la hace expresar que, dentro de la comunidad, ya sea reformista u ortodoxa:

"Socialmente para una mujer divorciada la cosa no fluye tan bien (...) Invitan a familias, pero no invitan a mujeres solas, pero ya es otro tema digamos. Pero uno supondría que en una comunidad incluyan a todos. No, incluyen lo familiar, hay una cosa como muy cerrada y tradicional en ese sentido". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José, origen Perú/Alemania).

Es claro que este tipo de modelo religioso comunitario, impone a su vez un modelo familiar, que resta como un vestigio arcaico de otras épocas, donde ni las familias recompuestas ni otras formas familiares tenían reconocimiento jurídico y socio-cultural, por lo cual, todavía mantienen mecanismos de exclusión permanentes, particularmente de cara a las transformaciones en las relaciones y roles de sexo/género. De su parte, la entrevistada se preocupa más bien, por la transmisión de "la pertenencia a una ética" a su hijo e hija, portadores de una identidad mixta, judía-franco-costarricense, donde los valores transmitidos por la madre, evocan la posibilidad de dar sentido y vida a la memoria situada y sostenida en y por la palabra, de forma aparente como un proceso independientemente de su signo religioso, pero a la postre, un legado intangible de la cultura judía.

Bajo otro signo religioso, en soltería y sin descendientes, se encuentra AD19, adulto mayor y fraile dominico de origen español, residente en Costa Rica por varias décadas, quien, pese a que ya no comulga con las creencias ni con las prácticas de la Iglesia católica ni las de su familia nuclear, participa desde su agnosticismo en una negociación que parece distendida, pero que alimenta severas tensiones, más con sus correligionarios de la Orden de Santo Domingo, o de los Predicadores, que con sus hermanas de sangre. De éstas últimas, dos son también religiosas y residen una en Argentina y la otra en Uruguay, la menor de ellas, una enfermera jubilada, aún vive en España. Allá donde ellas y sus dos

hermanos fueron también formados bajo la influencia del catolicismo pietista, en un pequeño pueblo rural dedicado a la agricultura, en la época del dictador Francisco Franco.

El entrevistado admite sin ambages que en 1950, la única forma de salir de aquel pueblo y forjarse un futuro ajeno al campo, era entrar al convento, como lo hicieron tempranamente dos de sus hermanas, convertirse en sacerdote, como lo hizo él mismo, o emigrar a América, como lo hizo su hermano mayor. Dado que una de sus hermanas ya tenía contacto con la Orden de los dominicos, las circunstancias favorecieron su entrada a esta Orden con gran esfuerzo económico de sus padres, quienes trabajaban la tierra y eran católicos practicantes, como la mayoría de las familias campesinas de la ciudad de León en aquellos años.

AD19 se formó en Roma y en Salamanca, más tarde, eligió viajar a América Latina. Confiesa que mientras aquellas experiencias de estudio y disciplina abrieron su mente, sus hermanas, las religiosas y la laica, continúan siendo católicas tradicionales y conservadoras, de las cuales, solamente la mayor, una de las monjas, conoce su trayectoria, admira su estudio y sus investigaciones sobre los fenómenos religiosos, pero no comparte su visión sobre la religión.

"Su visión sigue siendo de misa, rosario y de una vida religiosa formal, que tienen con su horario, con su obediencia, con sus superiores. Ese es el modelo de ella, pero lo ve importante, lo considera importante, y lo valora. Entonces, eso permite que la relación sea buena, y cuando hablamos algunas veces de eso, y surgen problemas, no podemos llegar a un tipo de consenso, de entendernos, pero no causa problema (...) La otra es más sencilla, con menos formación, hizo magisterio. La otra hizo licenciatura hace tiempo, es una mujer que sigue leyendo, estudiando, y sobre todo tratando de entender un poco este mundo de la Iglesia, y por otra parte es crítica. Obviamente los frailes y curas cómodos o aburguesados, no los aprueba ni le gustan, por ejemplo, no es muy simpatizante de los dos Papas anteriores, es crítica en ese sentido. Con éste, además de que es argentino y ella está en Argentina, simpatiza más con la línea del Papa actual". (Entrevista realizada a AD19, agnóstico, 76 años, 10/09/19, Heredia/España).

Sin duda, la ventaja del entrevistado, en relación con otras personas participantes en esta investigación, es el hecho de que no solamente no convive con sus hermanas –lo cual alivia las tensiones-, sino que además, sus hermanos y sus padres fallecieron hace muchos años, e igualmente, las hermanas vivas y AD19 viven en países distintos. No obstante,

aparte de la consanguinidad que les une, integran, cada una y él mismo, en su contexto particular, una comunidad religiosa, y específicamente, representan la institucionalidad de la Iglesia católica, en el caso de las dos monjas y de él como fraile. Es aquí donde con rigurosidad, se anudan los lazos de sangre y los vínculos comunitarios, pues la Iglesia –esa comunidad mixta *per se*- deviene la familia de este hombre, sin importar su nacionalidad, edad, sexo o etnia[85], esa misma Iglesia a la que pertenece y con la cual contrastan sus creencias.

"Ha sido, a partir fundamentalmente de los ochenta, a partir de mi doctorado, que comienzo a cambiar. Vía también la sociología, la formación sociológica, comienzo a relativizar ciertos planteamientos de una manera muy normal, muy fluida, de carácter dogmático de la iglesia, en general, de la visión de mundo que yo tenía. Sin trauma fui cambiando, de tal manera que yo, sinceramente y sin ningún exhibicionismo (...) Ahora llevo bastante tiempo, años, que mi espiritualidad es no teísta. No lo necesito. No necesito representarme a Dios ni como fuerza, ni como energía. Tampoco como un Dios, un ser personal que es todo poderoso, que es eterno, omnisciente, etc. Que es providente, que dirige la historia. La historia la construimos nosotros. Entonces es un no-teísmo (...) Algún otro fraile, de algún otro país, habría mal informado o no informado bien de cómo pensaba yo, y vino éste directamente con la pregunta: ¿Quién es para mí Jesucristo? Y se lo dije transparentemente, para mí es un gran maestro, es un gran guía espiritual, pero no lo veo, ni considero ni siento como Hijo de Dios, como alguien que Dios envió, que vino aquí y volvió a Él. Esas son formas metafóricas muy ricas, con limitaciones cada vez más en nuestra cultura, pero que en su cultura fueron muy ricas para manifestar esa dimensión de la gratuidad, de la trascendencia, pero que no se pueden tomar ontológicamente. Creo que hay muchos argumentos para probar eso y por qué en el pasado se entendió ontológicamente. Se puede explicar, pero creo que hoy día, yo al menos, no puedo ser un hombre esquizofrénico, estar con un pie en la modernidad y el otro pie en una concepción que ya no responde a la realidad de hoy, y no puede responder". (Entrevista realizada a AD19, agnóstico, 76 años, 10/09/19, Heredia/España).

¿Qué sucede cuando un miembro del "cuerpo de especialistas religiosos" (Bourdieu, 1971) renuncia a reproducir los "saberes secretos" porque no cree en ellos, como es el caso de este fraile? Es necesario tomar en cuenta que AD19 no abandona ni su posición ni los bienes simbólicos que le acompañan en el campo religioso, pero tampoco tiene reparo en comunicar sus convicciones, ni a sus correligionarios ni a los "profanos". AD19 levanta

[85] Características que al menos, discursivamente, no deberían ser objeto de discriminación dentro de la Iglesia católica.

sospechas sobre su fidelidad y legitimidad en ambos frentes, porque no solamente parece traicionar a "su familia dominica", sino que también, se desacredita como su representante ante los laicos que reivindican los dogmas de la institución, una estrategia de juego que merma su capital simbólico en el campo religioso. Esto último ha sido visible entre sus estudiantes, cuando ha impartido clases de posgrado en una universidad pública.

"No sé cómo salió la cosa, pero llegó un momento en que dijeron: "-¿Usted no es creyente?". Y yo respondí: -no soy creyente en ese sentido tradicional. Me importa mucho la espiritualidad, y esta dimensión, no solo académicamente, también personal y vivencialmente, pero no lo soy-. Entonces quedaron como diciendo: "-¡Ay! Ahora comprendemos porque piensa así-", como diciendo, ahí está la razón. Fue un poco así. Entendí que les era difícil de distinguir y valorar. Para ellos sólo se podía ser espiritual siendo cristiano, viviendo de las verdades cristianas, dogmáticas. Creo que esos tabúes y clichés se van rompiendo. Creo que cada vez más hay personas que no son creyentes y son de una gran calidad espiritual. O no son cristianos practicantes, y están en una búsqueda espiritual". (Entrevista realizada a AD19, agnóstico, 76 años, 10/09/19, Heredia/España).

La mixidad religiosa en cuanto a la experiencia de AD19, es palpable en tanto convive con una orden de especialistas religiosos, con la cual se encuentra en abierto desacuerdo, aunque pueda redactar lecturas críticas de los evangelios con otro fraile, o bien, dedicarse a la meditación en un jardín zen de la Orden. Sin embargo, la transformación en sus creencias le ha provocado algunos roces, que en general, prefiere evitar con la comunidad de dominicos.

"La relación no es buena para nada. Y prácticamente tampoco hay ruptura institucional. ¿Por qué creo yo que se da eso? Creo que no tanto porque yo tenga este tipo de opción. De hecho, tengo otros compañeros, de otras comunidades, que saben cómo pienso y cómo vivo, ellos no viven de esa manera, pero respetan y valoran. Esto no se da con la institución como tal. La institución está copada, absorbida, por una visión de intereses institucionales. Es gente abierta, cualquier gente que habla con ellos los considera progresistas, porque son abiertos. Pero en mi criterio siguen siendo, como tales, sobre todo los superiores, los que tienen responsabilidades a nivel provincial, siguen siendo institucionales. No pueden separar su vivencia espiritual de los intereses de la institución. Lo que les interesa es que haya más frailes, más jóvenes, más vocaciones. Les interesa mucho la institución. Yo creo que esta otra dimensión, la manejan y hasta hablan y utilizan este lenguaje, pero creo que ahí tenemos un abismo. Y cada vez más. Yo lo digo así. Yo personalmente, por otra parte, también contribuyo a eso. Me interesa tener los menos problemas posibles. No quiero perder a mi edad en problemas, en tensiones y discusiones

inútiles. Pasaría con ellos y no con los obispos. Como somos autónomos, los obispos no tienen que ver nada con nosotros. Pero no quiero pasarme la vida, ni terminar la vida discutiendo ese tipo de cosas. Pero, por otra parte, siento que hoy por hoy no hay forma de entenderse. Yo no contribuyo también a eso. Me siento ajeno, ajeno. Ahora, por ejemplo, hubo hace poco, en el mes de julio, lo que se conoce entre nosotros como Capítulo General. Es una asamblea representativa de todos los dominicos del mundo entero. En total son unos ciento y algo que se reúnen en nombre de todos, democrático, y tal. De lo que leí, de los informes que iban enviando, no solo no me dicen nada, sino que me alejan. Cuando veo esos frailes vestidos de esa manera, y todas las fotografías eran así, con un hábito medieval, y el tipo de preocupación, de objeto de discurso, no me dice nada. Yo no quiero perder el tiempo en eso. Hay gente que lo vive con más honestidad, otros que creo que es una manera de vivir, una forma de pertenecer a un estatus, se desclasan de su familia y viven un estatus, hay cosas mezcladas, pero en general a mí no. Los que viven honestamente merecen mi respeto, pero es una forma de vida que no me dice nada y no quiero vivir. Sé que eso todavía dice a gente. Hay sectores de gentes las cuales todavía encuentran en eso aportes, y bien. Pero creo que existe socialmente una división del trabajo, diferentes formas de pensar, diferentes interlocutores. Y mi interlocutor no es eso. Entonces la relación no es buena, y no va a ser buena, va a terminar mal. Por otra parte, esa forma de vida se está extinguiendo". (Entrevista realizada a AD19, agnóstico, 76 años, 10/09/19, Heredia/España).

La elocuente explicación del entrevistado muestra varios aspectos; la diversidad de creencias que puede existir entre los frailes de esta orden religiosa, incluso en abierta contradicción con los intereses institucionales, últimos que reflejan también los intereses de la jerarquía eclesiástica en cuanto al reclutamiento de personas jóvenes, aún cuando la orden tenga autonomía ante las máximas autoridades católicas, lo cual a su vez, favorece la aparición de disidencias religiosas como la de AD19.

Por otra parte, él mismo confiesa que ya existen diferencias irreconciliables entre su pensamiento y las creencias católicas, igualmente, es palpable en su testimonio su sensación de extrañeza dentro de una orden religiosa a la cual ha dedicado al menos 60 años de su vida, lo cual confirma que en este vínculo familiar-comunitario, el entrevistado es quien deviene el *Otro*, como lo presenta Varro (2003), cada vez más ajeno –como el entrevistado lo refiere- a las experiencias de vida y de fe, así como a las normas de su comunidad, es decir, de la mayoría de dominicos y de la misma Iglesia católica a la cual se consagró.

Esta simbología ya no le genera ningún significado, y consciente de su edad avanzada y de las tensiones que le ocasionaría revelar su pensamiento, prefiere abstenerse

de expresarse ante su comunidad, caracterizada por él mismo como un resabio medieval, aunque pueda comprender cómo para algunos frailes –como ocurrió en su infancia- la pertenencia a la orden puede constituir un ascenso de clase, y para otros, frailes y laicos, todavía pueda aportar sentido a sus vidas, pese a que para AD19 su familia comunitaria se extingue, tanto en sus formas como en sus contenidos, e indudablemente, esa familia no es capaz de reconocer la mixidad religiosa o interconviccional en su interior. Es factible que a sus casi 80 años, el mantenimiento de sus condiciones materiales de vida, sea el factor determinante para no renunciar a su familia dominica escogida desde niño, una orden mendicante y de predicadores, lo cual contrasta también con sus decisiones actuales y tareas dentro de la orden religiosa, donde no oficia la liturgia hace muchos años.

Dentro de los regímenes de la validación del creer propuestos por Hervieu-Léger (2004), es notorio que en cuanto al régimen institucional y al comunitario, AD19 ya no encuentra validación ni en la jerarquía de la orden religiosa ni en su comunidad, pues no está conforme con la institucionalidad ni es coherente con las normas del grupo. La última instancia de validación que le resta, inicia y finaliza en el terreno individual y esa es su única certeza a nivel subjetivo. No deja de ser irónico que su proceso de reelaboración y cuestionamiento de creencias, esté ligado a su formación sacerdotal y posteriormente a su formación universitaria.

El cuestionamiento de las creencias inculcadas mediante la socialización primaria en la familia de crianza, es frecuente en la etapa universitaria, tal como se advierte entre varias de las personas entrevistadas, ya sea como una fase inicial o intermedia, en el proceso de reelaboración de creencias, en el tránsito hacia el nomadismo espiritual, en el camino hacia la conversión dentro de una misma tradición o fuera de ella, o incluso, en el abandono parcial o total de cualquier creencia religiosa.

En la situación de D13, el paso por las aulas universitarias parece jugar un papel clave en el cuestionamiento de su fe cristiana, sin embargo, su experiencia vital inicialmente se caracteriza por la ambivalencia y la oscilación entre el catolicismo y el cristianismo evangélico. Esta joven adulta, proviene de un hogar formado por una madre católica poco practicante y un padre evangélico semejante, cuya unión matrimonial se oficia bajo la impronta católica, sin mayor conflicto en la convivencia posterior entre

ambos. De tal forma, que la joven al inicio de su adolescencia comienza a frecuentar dos grupos religiosos para jóvenes, uno católico y el otro evangélico, por lo cual pone en práctica desde entonces, la negociación distendida tanto con la tradición cristiana como con su familia.

Con el tiempo, se inclina por el grupo evangélico, para el disgusto de su madre y familia materna, -para quienes su conversión es considerada al inicio una traición-, así como para alegría de su familia paterna e indiferencia del padre, con quien paradójicamente siente más afinidad. Su integración en la iglesia cristiana evangélica, la lleva inclusive a dirigir la formación de líderes juveniles en el mismo grupo en el que ella había participado, aunque posteriormente se retire, debido a un sentimiento de incomodidad con las enseñanzas cristianas que transmitía, especialmente en relación con la virginidad. Ahora bien, su conversión al cristianismo evangélico, no es aceptada integralmente por su madre, al bautizarse entre los 15 y 16 años en la iglesia pentecostal Oasis.

"Ella llegó y me dijo: -"¿Por qué usted tiene que bautizarse de nuevo? Si ya usted lo hizo cuando era niña-". Entonces diay, también a mí me puso a pensar, ¿verdad? Entonces yo le dije que era porque esta vez era yo la que había decidido. Creo que eso fue como un reto entre ella y yo, ¿verdad? Porque en la otra no decidí yo (risas), pero en esta soy yo la que decido (...) Al principio con mi mamá fue muy duro, por eso mismo, porque hasta algunas tías me han hecho comentarios, como: "-Usted está cambiando algo que no tenía que cambiar, ¿verdad? Usted tenía que seguir en la Iglesia católica-", sin tal vez nunca haberse detenido a preguntarme por qué lo hice, qué fue lo que sucedió". (Entrevista realizada a D13, cristiana evangélica, 23 años, 05/09/18, Cartago).

El conflicto con la madre, a raíz de la conversión de la entrevistada, desencadena una lucha de poder que sostiene la madre, a pesar de la impasibilidad de la hija, quien se asienta en su decisión, pero en efecto, nunca expresa el motivo de su conversión ni a su familia ni a sí misma, aunque conceda que antes de su bautismo adolescente, elige quedarse en el grupo juvenil evangélico antes que en el católico, porque en el último los líderes consideraban pecado la asistencia al grupo evangélico, así como manifestaban continuamente opiniones peyorativas sobre el cristianismo evangélico. En contraste, para D13, los líderes del grupo evangélico no expresaban criterios negativos sobre el catolicismo, mostraban apertura a sus preguntas y le ofrecían la posibilidad de tomar la

iniciativa en el trabajo proselitista. Es a partir de este tipo de tareas de evangelización, que finalmente la madre acepta el cambio operado en la estructura del creer que comparte su hija.

"Ya mi mamá ya estaba como: "-Diay, ya se quedó ahí, ¿verdad? Ya no puedo hacer nada-". Entonces ella me apoyaba un poco más. Bueno, mis papás algunas veces iban a alguna actividad que yo los invitaba, un culto, o algo así, pero había ciertas cosas que a ella no le gustaban mucho, como por ejemplo, la música, como la hacen en un culto evangélico, que tal vez muchas luces, o música muy movida. O cosas, por ejemplo, como cuando la gente viene de los retiros, que a veces vienen las personas riendo, o llorando. Entonces a ella no le gustaban mucho esas cosas, sin embargo, yo recuerdo que a todos los encuentros, retiros, convivencias, y todo a lo que yo fuera, mis papás estaban ahí. Ya después vieron ese cambio positivo en mí, vieron que yo realmente quería estar, y ya ellos dijeron: "-Diay si quiere estar ahí, apoyémosla-". (Entrevista realizada a D13, cristiana evangélica, 23 años, 05/09/18, Cartago).

Relata la entrevistada, que ninguno de sus progenitores terminó la secundaria, lo cual parecía cohibirles de entablar una discusión con su hija, por cual se muestran finalmente comprensivos ante su decisión en materia religiosa, notoriamente su madre, pese a que las manifestaciones emocionales del pentecostalismo que practica su hija, le contrarían abiertamente. De forma posterior, es la elección de su carrera universitaria lo que provoca un ligero conflicto que implica la desaprobación de su familia materna, aunque es más bien la carrera escogida, la que no responde a las expectativas familiares.

"Cuando yo decidí a entrar a enseñanza de la religión, ya cuando a mi mamá o a mi papá le preguntaban qué estaba estudiando su hija, era: "-Teología y va a ser maestra de religión-", entonces, no me lo dijo directamente a mí, pero sé que una tía se sentó a hablar seriamente con mi mamá, de hecho, ella es profesora de religión también de un colegio católico. Se sentó a hablar con mi mamá y le dijo: "-¿Ella está consciente que no es católica?, ¿cómo va a ser profesora de religión?-". Entonces mami llegó un poco asustada a decirme (...) Ahí yo tuve que tener una charla con mi mamá de que la educación religiosa no era catequesis. Que yo no iba a meterme en algo raro, verdad... O sea, no iba a hacer algo que no soy (...) Yo también estaba teniendo muchos conflictos en la mente por la carrera, estaba dudando de mi fe, de ciertas enseñanzas, estaba dudando de muchas cosas (...) Duré un tiempo yendo a los cultos, sin embargo, dejé de ir un tiempo. Hasta que ya después yo sentí como esa necesidad (...) Entonces ya yo he logrado, como que aprendo lo que me enseñan en la universidad, y aprendo lo que me dice el predicador o

predicadora, pero, ¿en qué creo yo? Eso fue lo que me sirvió ese tiempo en que me alejé". (Entrevista realizada a D13, cristiana evangélica, 23 años, 05/09/18, Cartago).

En la narración de D13 están presentes varios elementos, que no sólo reviven el rechazo de la familia materna hacia su conversión al cristianismo evangélico, sino que incluso cuestionan su futuro profesional, al partir de experiencias anacrónicas que todavía equiparan la educación religiosa, o bien, la teología, con la formación exclusivamente católica. Por otra parte, la carrera universitaria elegida era tan distinta de lo imaginado por su familia materna, que más bien le suscitaría dudas y distanciamiento –necesario para su reflexión introspectiva- en relación con su fe, la cual luego podrá continuar reelaborando al distinguirla del conocimiento transmitido en la universidad.

Asimismo, en su relación de pareja con un joven que como ella también se convirtió del catolicismo al cristianismo evangélico, se ve en la necesidad de negociar ahora, entre sus creencias y sus impulsos sexuales.

"Nosotros por decisión propia sabíamos que la iglesia enseñaba que no había que tener relaciones, sin embargo, decidimos hacerlo, verdad. Entonces fue algo que sabíamos que estaba en contra de la iglesia, en contra de la enseñanza cristiana, sin embargo, hemos hablado mucho al respecto, y hace un tiempo nos volvimos a sentar a hablar y decidimos, o sea, nos pusimos a pensar y todo eso realmente no estaba correcto y decidimos dejar de hacerlo. O sea, fue algo como que dialogamos los dos en decidir hacerlo y dialogamos entre los dos en decidir no hacerlo". (Entrevista realizada a D13, cristiana evangélica, 23 años, 05/09/18, Cartago).

Los mandatos religiosos, en general, afectan todas las esferas de la vida y tienen particular incidencia, en la vida sexual y reproductiva de las personas creyentes. Es notorio que con su pareja, D13 auténticamente ha dialogado sobre el mantenimiento y la interrupción de las relaciones sexuales pre-matrimoniales, para intentar encontrarse en un *nosotros*, que contrariamente a lo planteado por Varro (2003), les une a partir de su experiencia común, pero divergente, en relación con sus familias de crianza. La entrevistada, continúa partiendo de dos polos opuestos, al igual que en su infancia, así, de su entrevista es posible deducir que la joven vive sus creencias en un punto intermedio,

donde incluso insinúa que podría volver al catolicismo en algún momento de su vida, pues ella no cesa de negociar con ella misma.

En términos de recapitulación, es necesario resituarse a partir de lo señalado por Kerbrat-Orecchioni (2012), en el entendido de que si existe una negociación en asuntos religiosos –como se ha mostrado a lo largo de esta sección- es porque hay una discrepancia inicial entre los miembros de la familia o de la pareja mixta, por ende, se presenta a renglón seguido, un deseo de acuerdo entre estas personas, sino, no es posible negociar.

Aunque el *consenso conflictual* es la nota predominante en los vínculos expuestos, existen gestos de negociación que conducen al deseo de acuerdo, o bien, lo materializan en un pacto concreto o en transformaciones de la subjetividad individual.

Los gestos previos, se caracterizan por acentuar la comunicación entre los integrantes de la familia o la pareja, sobre las diferencias y semejanzas entre las creencias o convicciones de cada quien, como se aprecia en los casos de la candomblecista S10, la católica Y5 y la judía E4, con sus respectivos esposos menonita y evangélico, ex-exposo ateo e hijos en "zonas de mestizaje" religioso (Varro, 2003), lo cual eventualmente puede traer consigo la exploración del universo simbólico de cada cónyuge, con el soporte de especialistas religiosos, una iniciativa de Y5, en el caso de su unión mixta. Por otro lado, también precede a la negociación la posibilidad de diferenciar las distintas dimensiones que alimentan las prácticas religiosas conjuntas realizadas en familia, se sitúen ellas en la órbita afectiva, familiar o intelectual, tal como lo realizan S10 con su hijo y esposo, o bien, la madre católica y el padre evangélico de D13, conversa al cristianismo evangélico.

Estos antecedentes facilitan la realización de acuerdos conjuntos, que pueden incluir la definición de puntos intermedios para obtener acuerdos en comunes en materia religiosa, tanto en aspectos doctrinales, como rituales, textuales o simbólicos, donde destacan Y5, E4, S10 y D13, con la incorporación activa del otro en su ritual o con la aceptación de cuestionamientos doctrinales de su pareja, entre otros. Sin duda, otro aspecto fundamental para concretar estos acuerdos, es la celebración de matrimonios que mezclan rituales religiosos, como en el caso de S10, o bien, aquellas parejas mixtas que reinventan rituales para su práctica conjunta, como la misma S10 o también Y5, quien además establece un compromiso de respeto a los acuerdos, en razón del futuro religioso de su hija.

Los acuerdos también pueden introducir grados de bricolage más agudos, en la medida en que incorporen la reinterpretación de rituales religiosos desde una perspectiva de género inclusiva, o bien, resimbolizada, como lo plantea E4 en el caso de su legado judío, y S10 en relación con la espiritualidad que transmite a su hijo, así como ambas mujeres también acuerdan la transmisión de una ética común a sus respectivos hijos. En el terreno del pacto, también se destaca la tolerancia frente a las prácticas religiosas del otro, como lo demuestran E4, S10 y Y5, y los padres de D13, estos últimos también manifiestan un apoyo afectivo en los procesos de conversión de su hija, donde a su vez resalta el comportamiento de S10 con su hijo. Otro acuerdo común, en el cual todas las personas incluidas en esta sección coinciden, es en la abstención de interrumpir o perturbar las prácticas religiosas de los otros, que no corresponden con las propias.

También hay una serie de compromisos individuales que encierra la negociación, los cuales están básicamente determinados por valores propios, como la honestidad en la expresión de convicciones o creencias propias, cuyo caso emblemático es el del fraile AD19 en su comunidad religiosa, pero que también incluye los demás casos, al igual que el reconocimiento y valoración de otra creencias o convicciones distintas a las propias. Esto se enlaza también en el plano subjetivo, con la consistencia en el respeto a la autonomía individual de los otros, particularmente en temas vinculados con la ética personal, donde no hay acuerdo entre las partes (aborto, donación de órganos, incineración, eutanasia, donación de sangre, regímenes de alimentación, etc.), cuyos casos más visibles son el de Y5 y el de S10. Finalmente, se encuentra la seguridad y el auto-convencimiento de la robustez de las decisiones tomadas en relación con el creer, cuyos ejemplos más claros los proponen las experiencias de AD19, D13 y Y5.

3. Convergencia: ¿Imposición o sumisión?

La convergencia dentro de las familias mixtas se abre con una interrogante, pues en las entrevistas realizadas, implica la imposición de las creencias o de las prácticas religiosas del miembro dominante de la familia mixta, ya sea sobre sus hijos o hijas, o bien, sobre el

cónyuge, lo cual acarrea la sumisión de las otras personas y conlleva su aceptación tácita de esta situación. Esto es inicialmente palpable en dos casos muy semejantes, cuyas protagonistas, C3 y N11, han confrontado a sus respectivas madres y hermanas, -como se ha expuesto en la primera sección de este capítulo-, para de forma posterior, buscar la imposición a sus correspondientes hijos e hijas, de su visión religiosa. Ambas son mujeres que pertenecen al rango de la tercera edad, han desarrollado un tipo de liderazgo fuerte, como resultado de experiencias de vida traumatizantes, y si bien, involucraron religiosamente a sus descendientes desde la infancia, una vez en la adultez joven, hijos e hijas se alejaron de las creencias inculcadas, -o nunca las compartieron-, por ello, en la actualidad ambas mujeres practican el proselitismo religioso con su progenie.

En la experiencia de C3, ella rápidamente convierte a su esposo, así como a sus jóvenes hijo e hija, no obstante, al morir su esposo, los adolescentes se alejan de la iglesia metodista.

"Nos convertimos como en líderes, mi esposo se involucró en el grupo de hombres y él era muy tranquilo, muy accesible, muy serio y muy suavecito, contrario a mí. Entonces él entró al grupo de hombres, se integró, participó y yo, con mi hablada y mi energía, entré al grupo de mujeres, entré al grupo de ayuda social (...) Mi hija era más grandecita, ya era preadolescente, y cuando fue creciendo y cuando llegó con tatuajes igual la aceptaban porque ya la conocía, aún con los tatuajes, verdad. Y yo nunca hubiera permitido que no la aceptaran por eso, porque ese día me voy (...) Cuando mi esposo murió estaban los pastores con nosotros y ahí sí hubo un quiebre, porque ya mis hijos se enojaron de una manera con Dios, porque les quitó su padre. Sí eso fue un quiebre, pero tremendo, qué tal vez hasta ahora en los últimos años hemos intentado…". (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/2018, Cartago).

Al igual que en el caso de S10, relatado en la sección de negociación, la entrevistada encuentra en la iglesia, en este caso metodista, un espacio afectivo, al cual, sin embargo, sus hijos renuncian ante la muerte del padre. Por ello, tiempo después deja su trabajo como misionera en Perú y regresa a Costa Rica con el fin de convertir de nuevo a su hijo, pues progresivamente su hija sí retorna a la iglesia. C3 se muda al mismo edificio de apartamentos donde vive su hijo y se encuentran diariamente, aunque al inicio la relación es más bien tensa.

"Dije: -Señor, si me llevas de regreso es porque quieres darme eso- y me vine. Ahí estaba mi apartamento y como 15 días después le avisaron a mi hijo que había ganado su ingreso a la especialidad y digo: -Dios, ¿cómo voy a defraudarte? Seré misionera en mi propia casa -. Mi hijo no practica, ni quiere, ni nada, más bien él me cuestiona, y me cuestiona, y me lleva, y me lleva, hasta que llego a un punto en que digo: -ya no me preguntes más hijo, mejor estudia teología y no me preguntes más –, por supuesto, él es bien ambicioso, y dele, y dele, y me lleva a extremos donde yo me quedo sin palabras, porque él no cree en nada de eso, como médico (...) Él nunca ha confesado que es ateo, porque decirle eso es como comenzar a discutir y ¿qué es ser ateo? Porque ser ateo… ah no, no, él no dice, simplemente dice que no, que él tiene una formación en ciencia, pero además para él la ciencia es la ciencia, bueno, pero ahora ha visto que la ciencia también se mueve con la mano de Dios, con sus enfermitos me dice: "-Mamá ora por los enfermitos que tengo hoy nuevos-" y le digo: -Ah verdad, los enfermitos son anónimos, pero sí te necesitan verdad –. Ahora él me dice: "-Mamá, fíjate que hasta por los enfermitos que no conozco oramos ahora, y claro ha habido un cambio en él, que yo lo siento, que es… ese mi mayor logro como misionera". (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/2018, Cartago).

En su adultez mayor, la madre encuentra en su hijo, el reflejo de su propia juventud, donde ella misma fue atea y ahora lucha por imponer sus creencias metodistas a su hijo, con buenos resultados para ella, puesto que finalmente ha logrado que todas las mañanas hagan una oración juntos, desayunan, él se marcha al trabajo, y posteriormente, ella también llama a su hija y oran juntas por teléfono. Como lo explica Garma (2018), el tipo de "conversión paulina" que ha vivido C3, de estructura lineal –negación, transformación y entrega- como la de San Pablo en la historia bíblica, la hace revalorizar completamente su pasado, así como buscar la resocialización de sus hijos, quienes incluso, como sucede en los casos de algunos hijos de conversos, han llegado a abandonar, al menos temporalmente, la afiliación religiosa heredada de los padres.

Asimismo, afirma Garma (2018, 118-119), que: "El ateísmo puede estar relacionado con ciertos estratos de alta escolaridad, cuya visión del mundo favorece esta orientación, como son los científicos y técnicos altamente especializados (...) Sin embargo, la relación entre la alta escolaridad y la apostasía o el ateísmo no es directa ni completa". En realidad, existen una serie de factores individuales, que explican el distanciamiento del hijo de C3 del metodismo, más que su formación como médico, pues la persuasión que ejerce su madre sobre él, ha conseguido que retome la práctica de la oración, aunque ya no se identifique como metodista. Por otra parte, actualmente, su hija le atribuye algún don de

clarividencia, que la entrevistada reconoce, pues también hay otras personas que solicitan sus oraciones.

"Sé que cuando yo oro, yo tengo una fuerza y un convencimiento, yo me conozco con mis poderes, y mi hija me dice: "-Es que vos sos bruja, mamá-". Verdad, yo conozco, aún más, a veces me da mucho temor o cosas que yo podría hacer si yo me concentro, o cosas así, pero digo: yo sé". (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/2018, Cartago).

Entonces, la entrevistada se siente provista de un don suministrado divinamente, lo cual desde su perspectiva también la legitima para buscar la realización de un cambio radical en la vida de los otros, en particular, de sus hijos. Desde este punto de vista, donde ella se reivindica como misionera en su familia, se erige a su vez como la integrante dominante, capaz de hacer cambiar incluso la opinión de sus hijos sobre la procreación.

"Mis hijos dijeron: "-Mamá ¿vos tenés otros hijos aparte de nosotros? Para esperar nietos, porque nosotros no estamos interesados-". Bueno llegarán, pero ahí tengo una Biblia en ese cofre. Tengo unos títeres de mano para los cuentos bíblicos, porque ahí guardo las cosas más hermosas para los niños, cuando tenga nietos, y tengo la mecedora guardada, con la abuela cuentacuentos, sí porque me gustan mucho esas cosas, además porque yo soy maestra de preescolar, y me gusta, me gusta mucho, esas cosas me encantan. Entonces me veo, y además porque yo en mis oraciones siempre le digo a mi Señor: "-Confirmo y reafirmo: yo y mi descendencia te serviremos-". Y yo lo creo así, y además yo quiero que a mis nietos no les ocurra lo que a mí me ocurrió, que siempre anduve así en las pláticas, verdad, a mí me encantaría que mis nietos nacieran y crecieran y se desarrollaran dentro del metodismo; pero mis hijos no tienen novia ni novio evangélicos, pero yo creo que con mis fuerzas los volcaré". (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/2018, Cartago).

La entrevistada no concibe ni la diversidad de criterios ni la mixidad religiosa actual en su familia, pues busca que su proyecto religioso personal prevalezca sobre los planes de los demás, inclusive hasta la crianza y socialización de unos nietos que ni existen ni han sido deseados por sus hijos. En su explicación subjetiva de su creencia y práctica religiosa, ella se siente con derecho sobre los otros, y por lo tanto, llamada a comprometer a sus descendientes en el "servicio al Señor", es decir, en garantizar que tengan una afiliación religiosa practicante, no sólo para continuar un linaje religioso que inicia con su propia conversión, sino también, para impedir un eventual rumbo hacia el nomadismo espiritual en

los nietos imaginados, semejante a la "movilidad religiosa" (Garma, 2018), que ella experimentó antes de arribar al metodismo. La cristalización de sus aspiraciones misioneras, de conversión y de continuación del linaje, conlleva explícitamente, además, la intención de "volcar" a sus hijos, lo cual significa literalmente torcer o desviar la dirección que sus descendientes han decidido otorgar a su propia vida.

En este caso, la convergencia entre las creencias de la madre y las convicciones de sus descendientes, no está exenta de discusión y resta aparentemente abierta a otros posibles desenlaces, más allá de la voluntad expresada por la madre, sin embargo, en la cotidianidad, que aún es mixta en términos religiosos, pesa la identificación de ambos hijos con la figura materna, lo cual eventualmente les hace aceptar su imposición religiosa.

Por su parte, otra adulta mayor, también caracterizada por un liderazgo fuerte en su entorno, es N11, quien católica por linaje familiar, dentro de los sacramentos, hizo bautizar, hacer la Primera Comunión y Confirmación, a sus cinco hijos. Después de un fugaz paso por el movimiento carismático, se convirtió al cristianismo evangélico, donde encontró acogida y consuelo en un nuevo espacio afectivo, ante el abandono de su esposo, quien después de 21 años de continuas agresiones físicas y verbales contra ella y sus hijos, finalmente se separó. En su adultez joven, dos de sus hijas se convirtieron también al cristianismo evangélico, otra es católica no practicante al haberse divorciado, y de los dos varones, uno ya no tiene ninguna afiliación religiosa y el otro es católico practicante, e incluso brinda cursos prematrimoniales, y es con él, con quien la entrevistada se enfrenta más a menudo en cuanto a su conversión al cristianismo evangélico, así como con sus hermanas.

"Sólo con el mayor, que es casi como el apóstol, como el Papa. Tenía 18 años, entonces él es algo, que dice que es lo peor que yo pude haber hecho, y entonces era: "-ya está otra vez con la Biblia-", le digo: -ay, pero yo no ando haciendo nada malo-, pero digamos, que nunca entramos en una discusión, sino yo sabía que a él le molestaba. Le digo: "-Vea, su perro es más inteligente, porque aquí está oyendo conmigo Faro del Caribe[86]*-". Y me acompañaba a la iglesia el perro, sí de veras, sabía cuándo terminaba, parece mentira, pero qué inteligente, el perro sabía cuándo el culto terminaba y me hacía a mí que vamos*

[86] Emisora de radio cristiano-evangélica.

(…) Mis hermanas sí que me dicen que yo me volví loca, sí eso sí, ellas siempre me dicen.". (Entrevista realizada a N11, cristiana-evangélica, 69 años, 20/09/18, Alajuela).

A pesar de las reacciones de su familia, y de su consecuente burla a ellas, la entrevistada consiguió convertir al cristianismo evangélico a su madre, en su mismo lecho de muerte, e intervino en la agonía de su esposo –de quien se encontraba separada hacía años- para que no muriera en la misma cama con su compañera, sino con sus hijos varones, a los cuales envió a su casa.

"Les dije: ustedes váyanse para la casa de su papá, porque su papá ya se va a morir, pero él va a morir en pecado si se acuesta con esa mujer, entonces ustedes llegan y dicen: nosotros queremos dormir hoy con papi. Y ese día murió él en la madrugada y estaban ahí los guilas, diay guilas no, uno ya estaba hasta casado y de todo, y el otro también, ya tenía su edad, 46 años el otro, y yo les dije: ustedes se acuestan y no permitan que ella se acueste, para que pueda morir en paz". (Entrevista realizada a N11, cristiana-evangélica, 69 años, 20/09/18, Alajuela).

Al igual que C3, esta entrevistada se reconoce portadora –entre otros- del don de la clarividencia, por lo cual se siente investida de un poder divino desde su conversión, lo que según relata la hizo predecir la muerte de su hermano en un accidente, así como el despido de un pastor cristiano, entre otros sucesos. Asimismo, esto la faculta para actuar e influir tanto sobre la voluntad de sus hijos como sobre la de su ex – esposo, quienes obedecen pasivamente sus órdenes en terreno religioso, aún si ninguno de estos hombres comparte su afiliación religiosa. Ciertamente, la situación narrada se encuentra en el umbral de la vida y la muerte, donde la madre es considerada una especialista religiosa válida para operar sobre lo sagrado.

No obstante, como se menciona en la primera sección de este capítulo, N11 además, considera que tiene el don de sanar a las personas enfermas y el don de discernimiento, que le permite identificar a quienes están poseídos por demonios. La auto-validación de estos dones parte de su propio carisma para el ejercicio del poder, en el sentido que le otorga Weber (1995), donde familia y amigos reconocen en ella un tipo de liderazgo caracterizado por propiedades sobrenaturales, un elemento que le facilita la imposición de sus creencias sobre los otros, al igual que sucede en el caso de C3.

La validación social de estos dones, también se manifiesta en las frecuentes solicitudes de conocidos –incluso sus hermanas- y extraños, para realizar oraciones específicas sobre sus problemas o sobre personas determinadas, así como sobre su nieta, hija del católico practicante. La niña nació con un hemangioma en el rostro, una mancha roja que crece progresivamente hasta convertirse en una protuberancia muy visible, pues está compuesta por vasos sanguíneos inflamados, aunque comúnmente desaparece antes de los 5 años, en este caso eso no sucedió. Para su abuela, el hemangioma "se comía" el rostro de la niña, por lo que con su oración ella fue sanada.

"Cuando ya estaba más avanzado comiéndola, estaba orando por ella y bueno, mucha gente oró por ella, Dios me mostró en ese momento que él la sanaba, porque yo estaba dormida y vi así la mano del señor, una mano inmensa y me dice: "-No llores más, ella ya está sana-". Yo me levanté, llamé a mi nuera y le digo, ya era de mañana, yo esperé, le dije: a mi nieta el Señor la sanó anoche. Y yo le dije cómo tuve yo el sueño y todo. Y de ahí ella tenía citas en el Hospital de Niños, y no se le comió más eso". (Entrevista realizada a N11, cristiana-evangélica, 69 años, 20/09/18, Alajuela).

El extracto de entrevista ilustra la concatenación del pensamiento mágico-religioso que explica el alto de la expansión del hemangioma, debido a la intervención divina provocada por el ruego humano. Ahora bien, pese a las desavenencias ocasionales entre N11 y su familia, de forma general, sus seres más cercanos aceptan sin hacer mayor conflicto la legitimidad de sus dones, así como sus mandatos religiosos sobre ellos, aunque no necesariamente compartan estos últimos. A diferencia de C3, cuyo proselitismo religioso sobre sus hijos es fuerte y constante, para N11, quien sueña con ver a su nieta "sanada" como predicadora, el proselitismo es más sutil, pues su nieta misma es testimonio de su fe.

Por otra parte, es notorio que ambas mujeres hayan sentido interés en convertirse en monjas, N11 en su adolescencia y C3 en su adultez mayor, aunque a la primera se lo prohibieron a mediados de la década de 1960, por ser hija de padre desconocido, y la segunda aún no lo haya concretado. Desde la lectura de Hylen (2014) esto evidencia las contradicciones dentro del mundo católico romano, donde se espera tanto que las mujeres sean modestas y subordinadas a los hombres, como que simultáneamente, sean capaces de

ejercer roles de liderazgo para el bienestar de su comunidad. Este es un molde esquizoide que constriñe el potencial de las mujeres en razón de su género, y en el cual ninguna de las entrevistadas pudo calzar, puesto que su capacidad de liderazgo sobrepasa las normas y expectativas socio-culturales depositadas en cada una, por lo que a su vez, ellas han buscado transmitir a sus hijos –aunque sea mediante la imposición- su capacidad de mando y decisión, ahí donde cada una encontró su fuente de realización: el terreno religioso.

Ahora bien, el dominio en materia religiosa, de un miembro de la familia sobre los otros, también se aprecia en el caso de HM7, un hombre de mediana edad, musulmán y egipcio, que debido a su trabajo como consultor internacional, radica en Costa Rica. En este país establece varias relaciones de noviazgo en 20 años; con una católica practicante costarricense, con una cristiana-evangélica colombiana, con una musulmana belga, y finalmente, con una católica no practicante costarricense, con quien se casa y tiene un hijo. En su caso, siempre ha predominado la mixidad religiosa con sus parejas y su matrimonio no parece la excepción, con la salvedad de que con su futura esposa, fija a pocos meses de iniciado el noviazgo, las reglas del juego en cuanto al papel de la religión en sus vidas, para una eventual consolidación de su vínculo en un matrimonio.

Yo le dije a ella: -Tal vez estamos iniciando el medio camino hacia el otro lado, pero ahí yo prefiero sentarnos como dos adultos hablando seriamente, fuera del amor y fuera de todas esas cosas, para ver si paramos aquí y el daño es menor, o ya seguimos, a ver si podemos llegar al final-. Entonces me dijo que sí, nos sentamos y hablé de primero lo que es la religión y la cultura, los dos juntos. Entonces yo le dije: -Vea, para mí, la persona que se casa conmigo, mientras que es una adulta, tiene su pensamiento todo, es libre para escoger el camino religioso para ella. Entonces si usted quiere ser musulmana o no quiere ser musulmana, es algo totalmente relacionado a usted porque usted sabe escoger, pero para mí, si va a haber alguna relación formal y va a producir hijos, yo necesito que mis hijos salen musulmanes-. Entonces ella me preguntó solamente una vez: "-¿Por qué?-", y yo le dije: -Porque los musulmanes creen en Jesús, pero los cristianos no creen en Mohammed. Entonces es mejor que salga mí hijo que cree en Mohammed y cree en Jesús que es su profeta o su creencia, y cree en Abraham y cree en Zacarías. ¿Es mejor que llegue solamente hasta Jesús, y cuando el padre le dice sobre Mohammed, él no sabe quién es Mohammed?-. Entonces me dijo: "-Tiene usted toda la razón, igual yo soy católica no muy practicante, pero para mí, yo prefiero que mi hijo salga mejor musulmán que mal católico-". Entonces yo le dije: -Está bien, estamos de acuerdo con esta parte. Después yo le dije, por la parte de vestimenta, que es algo también de ella, que me hizo pensar seriamente en ella, ya que la vestimenta de ella no fue tan descubierta como algunas otras

muchachas que yo había conocido. Eso me dio más respeto también todavía hacia ella. Yo le dije, igual la vestimenta para mi esposa es algo cultural, no me gusta que mi mujer ande mostrando cosas que no es de ella, porque ya son mías. Ella entendió muy bien, me dijo: "Usted está viendo cómo me visto yo-", y yo digo: -Nada más es para recalcar esta parte-. Y después le dije: -Lo otro es que yo soy egipcio, mi familia vive allá, yo pretendo seguir viviendo aquí en Costa Rica, pero en algunas situaciones que uno nunca sabe, si decido, en algún momento volver a Egipto por alguna razón u otra, no querría que esto fuera el rompimiento de una familia para regresar yo, y que usted se quedara aquí-. Ella me contestó con una forma muy madura y me dijo que: "-Yo aprendí en mi familia que el esposo y la esposa van juntos para donde están. Si usted aquí, trabaja aquí, le llegó una oportunidad de los Estados Unidos para trabajar todos vamos a ir allá; si le llegó una oportunidad en India todos vamos a trabajar allá. Si vuelve a Egipto, todos vamos a ir para allá. Si quedamos aquí, vamos a quedarnos aquí-". Entonces le dije: -Ya estamos. Esas son las tres columnas para que perfectamente podamos construir una relación muy seria hacia el futuro-. Y en seis meses ya estábamos casándonos. (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José, origen Egipto).

El matrimonio se lleva a cabo en una mezquita en Egipto, siguiendo la tradición musulmana, que implica que la mujer tenga un "apoderado" que la represente al realizar la ceremonia, función que realiza el tío paterno de HM7. Posteriormente, realizan un matrimonio civil en Egipto y otra ceremonia civil al regresar a Costa Rica, donde ambos viven. En esta unión mixta, en términos de religión y nacionalidad, hay varios aspectos a resaltar. En primer lugar, aunque el hombre invita a la mujer a "conversar" como personas adultas, sobre cultura y religión, la estrategia utilizada por el entrevistado es exponer e imponer, sin mayor discusión, cómo debe ser el tema de la educación religiosa de sus hijos. Igualmente, HM7 dice brindar "libertad" para decidir a su pareja, pero es el entrevistado quién determina cómo se deben tratar los asuntos en la relación; justifica, en razón de su creencia religiosa, lo que parece un trato unívoco hacia su pareja, no obstante, la respuesta de la mujer es reinterpretar desde un lugar de sumisión, las razones ofrecidas por quien pone los límites, y aceptarlas para ella y para los futuros hijos.

En segundo lugar, el entrevistado también fija normas restrictivas en relación con la vestimenta de su esposa, llama la atención la forma posesiva en que expresa: "*no me gusta que mi mujer ande mostrando cosas que no es de ella, porque ya son mías*". En esta cuestión, tampoco hay protesta por parte de la mujer, más bien, ella parece reforzar la actitud masculina tendiente a apropiarse de su propio cuerpo de forma directa.

En cuanto al eventual cambio de residencia, la futura cónyuge también demuestra sumisión a las decisiones que pueda tomar su esposo en esta materia. De forma general, las expresiones puestas en boca de su novia de entonces, muestran su dependencia y la de los posibles hijos al esposo, por ello, el entrevistado califica estos aspectos como "las tres columnas", es decir, los pilares que sostendrán su matrimonio. Estos se podrían sintetizar en: transmisión de la tradición cultural y religiosa a los hijos, recato en la vestimenta de la esposa y obediencia de la esposa e hijos, estos pilares aseguran, por un lado, su dominio patriarcal, y por otro lado, la continuidad de su linaje religioso.

La construcción de roles de sexo/género tiende a ser desigual a lo interno de la mayoría de las religiones, sin embargo, en este caso, independientemente de la afiliación religiosa, -aunque para el entrevistado funcione como su justificación- es palpable tanto la dominación del hombre, como la sumisión de la mujer a sus mandatos, que tienden a objetivizarla como propiedad de su esposo. Ante esto, la mujer no ofrece ninguna resistencia, pese a que no comparta ni su religión ni su nacionalidad, por lo cual se deduce que la postura de esta mujer también se arraiga en una desigualdad estructural propia de su contexto personal y nacional, donde acatar tales disposiciones masculinas, independientemente de la religión de la cual emerja su fundamento, son consideradas por ella como parte de un orden social aceptable.

En cuanto a la posición del entrevistado, es necesario recalcar que la suya es una interpretación subjetiva, como tantas otras, de los escritos coránicos, particularmente en aquello referente a "la vestimenta" de la mujer, que en el caso relatado, acusa de un machismo evidente, aunque esta apreciación, desde luego, no sea ni la única interpretación posible por parte de las distintas escuelas coránicas, ni muchos menos, de los feminismos islámicos (Grosfoguel, 2016). Si bien, la postura personal de HM7 asocia al islam con la sujeción paternalista de las mujeres.

"Esta es la parte como la religión musulmana ve la diferencia entre el hombre y la mujer, por el rol que cada uno tiene. Mucha gente a veces dice que la religión musulmana es machista, que el hombre es permitido para trabajar y la mujer no (...) Dios nos creó aquí para adorarle, o sea, antes de trabajar, es adorar a Dios (…) Dios bajó las obligaciones de la mujer para quedarse en casa, para cuidar los hijos y criarlos en una forma adecuada. Y

obligó al hombre con muchas más obligaciones para ir a la Mezquita. Esto no es para trabajar, sino para adorar a quien hizo la creación (...) No hay donde diga en el islam que la mujer no trabaja y el hombre sí trabaja. No, pero la base está en que la mayor obligación es adorar a Alá, y la mujer fue liberada de muchas obligaciones, pero el hombre no. Por lo tanto, nos tomamos esto para aplicarlo también al menor grado de lo que es el trabajo y decimos que el hombre es obligado a trabajar y cubrir todas las necesidades de la casa, y la mujer no es obligada a trabajar. Eso significa que ella puede trabajar, pero no es obligada, mientras tenga marido, padre o alguien que perfectamente le puede cubrir sus necesidades. La sociedad hoy en día lo ve como machismo, porque lo ven solamente con la libertad, en lo que es la esquina de la libertad de la mujer; pero no lo ven desde la esquina de cuidar a la mujer (...) Y cuando usted pregunta a un hombre le dice: "-Si ellas quieren ser como nosotros, que compartan con nosotros-". Claro no es la razón, pero ésta es la idea que le llega al hombre, porque ya desprecia a la mujer como algo muy preciado. Ella misma quitó toda esta cubierta que ella tenía para protegerla, para entrar a la sociedad igual que el hombre. Entonces hoy en día los hombres no se paran en el bus para que una mujer se siente, y usted les pregunta y dicen: "-Ella trabaja, yo trabajo, entonces somos iguales-". Ahí es donde la mujer peleó inicialmente para perder su preciosidad, como algo diferente que los hombres tienen que ver. Y ahorita están perdiendo más bien, no están ganando. Dicen que están ganando libertad, pero no lo es, están más bien perdiendo lo que es la feminidad". (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José, origen Egipto).

La interpretación religiosa del entrevistado, privilegia una visión machista, contradictoriamente a lo que él mismo afirma, pues en realidad, como lo ha estudiado Ali (2016: 161-162), en la actualidad "el feminismo islámico (...) llama a un retorno a las fuentes del islam (Corán y sunna), a fin de limpiarlo de lecturas e interpretaciones sexistas que traicionan la esencia liberadora del mensaje de la revelación coránica y al uso del instrumento jurídico de la *ijtihad* que permite comprender el islam en relación con la evolución del contexto. Las feministas musulmanas consideran que el islam original no promociona un patriarcado cualquiera, sino que por el contrario promete la igualdad de los sexos". No obstante, esta relectura del islam, que propone justicia e igualdad para todas las personas, y se distancia largamente de las manifestaciones del entrevistado, no parece la más común. Entonces, desde la lógica del sometimiento sexista, HM7 impone sus creencias y prácticas religiosas a su esposa, quien las acepta para sí misma y para su hijo, pues aunque ella no se convierta al islam, acepta "ser cuidada" para dedicarse a criar a su hijo,

según la interpretación de HM7, que excluye en este caso, el trabajo remunerado para su esposa, fuera del hogar.

En relación con la crianza del único hijo que pudo tener la pareja, procura aplicar el principio de "sembrar semillas" de la tradición islámica para continuar la transmisión del linaje; llevándolo a la mezquita, enseñándole a orar, motivando a su hijo a ver a su madre y padre leyendo sus respectivos libros sagrados, así como formándolo en casa, para crear en él un liderazgo religioso en relación con los otros niños que asisten a la mezquita. Mientras tanto, ni su esposa ni la familia materna -de origen católico- interfieren en esa transmisión, pues aceptan vivir según los acuerdos internos que ha tomado este matrimonio, en cuya casa no existen imágenes religiosas, no se consume carne de cerdo –considerada impura-, e incluso, el entrevistado produce carne de tipo *halal*, para el consumo de la comunidad musulmana, es decir, proveniente de animales que él mismo ha degollado en un matadero.

"Tenemos un hijo que se llama Islám, que es el nombre de la religión en sí. Aunque no lo crea es mi esposa quién escogió el nombre de él. Entonces, con esta parte no tenemos ningún problema. Ella a veces me acompañe a la mezquita. Ella no va a la iglesia, pero si lee la Biblia en casa y la tiene en la mesa de noche. Yo le dije a ella: -No importa que usted agarre la Biblia y yo agarro el Corán, porque yo prefiero que mi hijo vea que nosotros hacemos algo antes de dormir, para que él pregunte: "-¿Por qué ustedes leen estos libros antes de dormir?-" (...) Empecé a enseñarle más a él en la casa para que él se sienta líder. No solamente para que él se sienta líder, sino para que sienta como una obligación hacia la comunidad (...) Entonces, cuando llegan los niños él sabe más que ellos Entonces él les corrige, y de ahí empezó él a montar un poquito la parte de lo que le gusta, y él viene a ayudarme". (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José, origen Egipto).

Como lo señala Varro (2003), la selección del nombre del hijo en un matrimonio mixto, muestra el elemento de la identidad dominante, o bien, una posible combinación, como se exponía en el caso de los hijos judeo/franceses de E4. Sin embargo, en la experiencia de vida del entrevistado, su hijo lleva el nombre de su religión, aunque es un apelativo escogido por la esposa, quien ha asumido y aceptado todos los preceptos islámicos. Subraya Varro (2003: 128-129), que en las parejas mixtas "aquello que parece general y esencial es el deseo de marcar la identidad social de los niños, por un símbolo u otro, pero sobre todo, que él sea perceptible". En el caso del hijo de HM7, ¿qué podría ser

más palpable para el entorno social que llevar el nombre de la afiliación religiosa del padre? El niño lleva así, la rúbrica cultural y religiosa del padre en el contexto costarricense, paradójicamente, por influencia de la madre.

Varro (2003), distingue en sus análisis las distintas formas en que hombres y mujeres pueden reivindicar su pertenencia cultural, denominándolas "concepciones sexuadas de la cultura", donde Varro (2003: 130), explica que: "la "cultura" relativa al género vuelve secundaria la "cultura" relativa al país de origen, redistribuyendo los cónyuges de las parejas "mixtas" en nuevas categorías donde "todas las mujeres" compartirían una subcultura. Esta categoría se opondría a aquella de "todos los hombres", cualesquiera que sean sus pertenencias (…) Surgida de sociedades "patriarcales", esta categoría se caracteriza por la voluntad femenina de restaurar la dominación masculina cuando esté amenazada"[87]. Precisamente, en el escenario costarricense, que se supondría como aquel de mayor influencia sobre el hijo de HM7, su esposa –desde una "subcultura de género" dominada- busca reivindicar la herencia cultural y religiosa del padre, cuya identidad se podría considerar eventualmente "amenazada", por constituir parte de una minoría, de "un no-nosotros", como lo denomina Varro (2003).

En este sentido, parecería una concesión a la madre que el niño haya sido matriculado en un colegio católico y privado de alto nivel académico, no obstante, las razones son otras.

"Hemos escogido este colegio porque la parte religiosa de ellos es católica y además no son cerrados. Entonces son abiertos y dicen: "-Nosotros enseñamos religión y valores. Entonces aquí tenemos evangélicos que los padres no quieren que se les enseñe la religión, pero les enseñamos valores-". Entonces mi hijo igual, va a entrar en la parte de valores y no en la parte de la religión (...) En las capillas nada más tienen las imágenes, pero afuera ya no tienen esas imágenes, digamos en los corredores. Por eso el colegio fue adecuado por esta parte, y además el colegio es exitoso por la parte comercial, porque se encuentran muchos evangélicos, muchos ateos, muchos también de la comunidad bahá'í aquí en Costa Rica y de la comunidad budista. Todo el mundo manda los hijos para allá, porque ya saben que ellos son muy neutros en estas cosas y cuidan que los chiquitos no se confundan entre ellos". (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José, origen Egipto).

[87] Traducción libre.

El colegio donde estudia el hijo de HM7, fundado por una orden de hermanas franciscanas en 1957, tiene actualmente la particularidad, -pese a su objetivo inicial de brindar educación católica-, de aceptar también jóvenes de otros credos, creando así un ambiente educativo interreligioso e interconviccional, articulado a través de los valores que predica, cuyo origen, es cristiano. Es notorio que incluso, como lo afirma el mismo entrevistado, posiblemente por motivos comerciales, hayan eliminado los símbolos cristianos de la infraestructura, relegándolos a las capillas, lo cual permite al colegio posicionarse como un entorno cuasi-laico en el mercado de la educación privada. Sin embargo, como lo señala Varro (2003), los niños de las familias mixtas se sienten "como todos los niños", en realidad, no se consideran distintos de sus compañeros escolares, salvo que uno de sus padres viene de otro país o tiene otra religión, y esto conlleva una condición que les marca dentro de la cultura familiar, es decir, que existe otra parte del mundo presente en su vida cotidiana, como lo narra HM7.

"A veces viene no confundido de las profesoras, sino a veces confundido de los chiquitos alrededor (...) Yo intentaba varias veces aclararle que él es diferente, porque ésta fue una conversación con la psicóloga de la escuela. Ella me dice: "-Necesita cuidar la parte que él se siente diferente. No debe sentirse diferente, para que él no se sienta cohibido entre los otros niños-". Yo le digo: -Yo le respeto mucho su opinión profesional, pero entre él como una persona con las otras, nunca jamás le voy a decir que él se sienta diferente, excepto si él se siente solo. Pero en la parte de la religión, yo tengo que formarle que él es diferente. ¿Para qué? Para que cuando él vea a los otros niños haciendo algo que él no, él sabe que es diferente-. ¿De dónde viene éste cohibición? Cuando usted lo deja pensar que es igual a los otros niños. Ellos juegan fútbol, basquetbol, están en el aula, él también. Cuando van a la capilla no, ¿por qué? Entonces empieza a sentirse mal porque ellos no quieren compartir con él esta parte. Porque él cree, que él no es diferente, él cree que es igual a ellos. Ahí es donde a él le llama la atención esta diferencia. Entonces lo llevo a la mezquita y le digo: -Esta es su comunidad religiosa. Usted pertenece religiosamente aquí y tiene niños, y ya tiene relaciones con ellos que vienen aquí a jugar-. Entonces, cuando ellos van a la capilla, una chiquita, que ahorita ellos andan de la mano y todas esas cosas, le dijo: "-Venga con nosotros", y él le dijo: "-No, porque yo voy a la mezquita-". Ella le dijo: "-¿Qué es la mezquita?", y él le dice: –"La mezquita es como la iglesia, como la capilla adónde va usted-". Ella le dijo: "-¿Puedo ir con usted a la mezquita?-". Y él: –"No sé, voy a preguntarle a papá-". Y ella dijo: "-¿Y por qué usted no puede venir conmigo?-" –Él dice: "-Esto es para su religión. Yo tengo mi religión-". Entonces ya fue claro para él, que es diferente en eso. Esto le ayudó bastante a digerir lo que es la idea de que hay otra religión diferente que la otra". (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José, origen Egipto).

Esta "mirada distanciada" (Varro, 2003) y auto-diferenciadora que el hijo de HM7 ya ha incorporado en su contexto, conlleva un proceso específico que su padre detalla a la perfección. Varro (2003: 131), desarrolla así esta idea: "Su universo no es dicotómico desde el inicio. Él entra plenamente en un medio para él *unificado* (Weinreich, 1953, hablaba de la "nueva zona cultural" del niño bilingüe). Él no descubre la referencia a dos culturas nacionales distintas hasta más tarde (…) Así, lo que diferencia a la familia "mixta" y al medio de socialización del niño "mixto", de los otros, es la presencia en su seno, desde el inicio y de forma permanente, de un "ojo observador", de un punto de vista exterior, de una mirada extranjera"[88].

De esta forma, la estrategia de HM7 como padre, es reafirmar al hijo en su diferencia religiosa, aún cuando en términos sociales y geográficos comparta con los otros escolares, actividades educativas, deportivas y lúdicas. Para el entrevistado, la religión es un aspecto innegociable en lo social, tal como lo fue con su esposa, por ello, en su hijo fomenta el distanciamiento religioso de los otros, nutriendo también su pertenencia comunitaria al islam. Por otra parte, esta integración a la comunidad musulmana no la ha realizado con su esposa, pues el entrevistado deja entrever que él realiza algún tipo de proselitismo, que según dice, ha propiciado algún diferendo en su vida conyugal, así como también ha tenido algún conflicto doctrinal con su esposa, alrededor de la figura de Jesús.

"Las discusiones fueron varias, porque a veces ella ve que yo estoy haciendo algo inadecuado o hablando con algunas personas explicando el islam. Ella a veces me dice que tal vez esta persona no quiere escuchar. Yo le digo: -Si esa persona no quiere escuchar me lo va a decir-, pero ella dice: –"Tal vez él o ella tiene como vergüenza de decirle que no" (...) Entre la parte digamos fundamental de la religión, ella siempre me dice: "-Para mí todo se relaciona con Jesús, porque hasta los musulmanes-". Nosotros como musulmanes estamos esperando la segunda venida de Jesús. Entonces ella me dice: "¿-Por qué no esperan la segunda venida de Mohammed?-". Le digo: –Porque todos los profetas se murieron, excepto Jesús, que fue ascendido al cielo en carne y alma. Entonces todavía se encuentra. Él es quien va a volver y cuando toque tierra, ya ahí todos los hechos se paran, se cierran los libros, no hay registros, ni bueno ni mal-. Entonces ella me dice: "-Ve, por

[88] Traducción libre.

eso yo sigo a Jesús. Entonces todo es con Jesús. Los judíos están esperando la primera venida de Jesús, nosotros estamos esperando la segunda vida de Jesús y los musulmanes también, entonces yo me quedo con Jesús-". Entonces yo le digo: -Quédate con Jesús-. Pero, digamos, estas discusiones no tienen una forma fundamental, sino son de una forma superficial". (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José, origen Egipto).

El entrevistado minimiza el conflicto doctrinal con su esposa, pese a que esta es la única alusión que él evoca, con respecto a una diferencia entre ambos, que compete las creencias de su esposa, la cual –según lo que él relata- en ninguna otra ocasión ha manifestado una divergencia con él en este sentido. Según la tipología de creencias y actitudes religiosas de Sharpe (1988: 100), -tal como se observó en el caso de la pareja interreligiosa formada por S10 y su esposo-, en la experiencia de vida de HM7, él se identifica probablemente con el modelo "intelectual" mientras su esposa lo hace con el modelo "existencial", donde la fe se fundamenta en la revelación, sentimiento que él subestima, exponiendo nuevamente su posición dominante en la construcción de la familia mixta que visiblemente él lidera.

Es innegable que este tipo de vínculo también responde a la identificación de cada uno de los miembros de la pareja con la "cultura de todos los hombres" y la "subcultura de todas las mujeres", como lo indica Varro (2003), en cuanto a la construcción binaria de las relaciones de género dentro de la sociedad patriarcal, que tiende no sólo a imperar, sino también a influenciar las decisiones tomadas por cada cónyuge, en cuanto a la manifestación o a la represión de su cultura nacional, o bien, de sus creencias o prácticas religiosas propias.

Otra familia mixta, donde la imposición no se revela de forma tan abierta, es la de A6, un judío de mediana edad, perteneciente a la comunidad reformista, de la cual ha sido secretario y vicepresidente. Su familia arriba de Perú a Costa Rica durante su adolescencia, es hermano de otra entrevistada, E4, así que al igual que ella, es fruto de un matrimonio judío mixto (ashkenazi y sefardí), así como de padre y madre de distintas nacionalidades; alemana y egipcia. Al comenzar la adultez joven migra hacia Israel, donde permanece algunos años, se casa con una judía israelita y se divorcia poco tiempo después. A su regreso a Costa Rica, se casa por la vía civil con una colega suya, también psicoanalista,

pero católica no practicante y costarricense, con quien engendra una hija y un hijo, los cuales no son bautizados, pero realizan respectivamente, los ritos de pasaje iniciático judío, Bat Mitzvah y Bar Mitzvah. Actualmente, son adolescentes que se consideran ateos en cuanto a sus creencias religiosas, pero también se denominan judíos, en tanto ello les brinda pertenencia a una comunidad.

Desde su experiencia, A6 estima que al ser producto él mismo, de una unión mixta en términos de nacionalidades y corrientes judaicas, esto le brindó la apertura necesaria para consolidar su actual matrimonio mixto.

"Me parece que esto ayudó a que cuando conocí aquí a la que iba a ser mi esposa, no fuera una barrera el avanzar, siempre y cuando, por supuesto, hay pequeñas negociaciones que uno hace antes de contraer mayores responsabilidades como un matrimonio, es decir; mi esposa sentía alguna afinidad por mi ser judío. Porque por su tradición ella es católica, pero su papá se enganchó con no sé qué cosa de la historia judía y el papá de ella le transmitió eso, entonces ella sentía afinidad por el ser judío. Eso por supuesto ayuda, creo que si esto no se hubiera dado de esa manera, posiblemente hubiéramos tenido choques (...) El pacto a veces implícito, a veces explícito, es que le apostamos a un proyecto de pareja y cada quien con el paquete que viene. Ahora, mi esposa -voy a pensar en voz alta- mi esposa, me parece que se dio más a mi lado judío, a ver, porque tiene que ver con lo que les dije anteriormente; yo no puedo dejar de ser judío. No por Dios, sino por todo lo otro y cuando me junto con mi esposa, por supuesto que no me pasa por la cabeza asumir su tradición católica, porque además en su caso particular su tradición católica se circunscribe a Dios una o dos veces al año, y bueno, yo digo, si ya para mí Dios no es mi conexión directa con el mundo, no es mi sola conexión, creo que existen otras cosas como judío; jamás me hubiera visto como católico, por lo menos no desde la tradición de mi esposa". (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/18, San José, origen Perú-Alemania).

La honestidad del entrevistado es palpable, en este caso de mixidad religiosa y de nacionalidad, pues él concede la existencia de un acuerdo *"a veces implícito, a veces explícito"*, que supone la aceptación del bagaje histórico, socio-cultural y afectivo de cada miembro de la pareja, aunque admite que el interés de su esposa por la historia judía, transmitido por su suegro, inclina la balanza de su lado, pues admite que lo contrario quizás habría suscitado confrontaciones entre ambos. Esto se suma al hecho de que él nunca hubiera podido asumir la tradición católica, aunque la práctica de su esposa sea más bien ocasional –cenar el 24 de diciembre-, pues, por el contrario, la pertenencia de él a la

comunidad judía está signada por una historia, tradiciones y festividades en común, más que por una creencia particular en Dios. Entonces, aunque ella no se haya convertido a la religión de su esposo, igual que en el caso de la esposa de HM7, en esta otra familia mixta, también la mujer favorece la implantación de la religión de su cónyuge sobre los hijos.

"Yo fui el que tuvo más peso en el tema de la transmisión de Dios hacia los hijos (...) Ella a veces incluso hace como buena madre judía, se encarga del shabat, pero siempre nos distribuimos las tareas (...) Pertenecemos a la comunidad reformista, mi esposa nunca se convirtió y a mí me encanta eso, porque entonces somos un matrimonio donde yo soy judío, mis hijos son judíos y se convirtieron de acuerdo a la ley conservadora judía (...) La afiliación al judaísmo en el reformismo es mater y pater lineal, en el conservadurismo es por la línea materna, pero la conversión es mucho más amable, en la ortodoxia es mucho más dura. Entonces la afiliación de mis hijos es del lado judío, mis hijos son judíos, se consideran judíos dentro del entendido que el judaísmo sigue siendo más grande que solamente una entidad, es una identidad (...) No puedo renunciar a algo que es anterior a mi nacimiento incluso, de lo que se habla, que se transmite, que se sigue la tradición. No puedo renunciar a eso, no puedo renunciar a lo que soy". (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/18, San José, origen Perú-Alemania).

De hecho, según narra el entrevistado, su esposa lo acompaña a las diferentes celebraciones en la sinagoga y realizan juntos la ceremonia del shabat, todos los viernes en su casa. Matricularon a sus hijos en el colegio británico porque tiene un carácter neutral en términos religiosos, pero sus hijos mantienen una buena relación con los abuelos maternos, cuya casa tiene símbolos católicos, así como la suya propia tiene simbología judía, lo cual aprecia A6, pues le parece que esta diversidad enaltece las diferencias y contribuye a la multiculturalidad familiar. Los hijos han tenido una relación distante con los abuelos paternos, pues su padre murió hace un tiempo y su madre aún vive en Canadá. Igualmente, en la familia de su esposa también hay mixidad religiosa y de sexo/género, pues hay una persona atea, dos cristianas evangélicas y una pareja lésbica que acaba de tener un bebé y espera casarse próximamente.

En este escenario, donde predomina la diversidad, A6 se ha integrado bien, así como sus hijos, que si bien, ya no le acompañan a la sinagoga, en razón del período que atraviesan en la adolescencia, como lo justifica el entrevistado, todavía se identifican como judíos. Parece razonable plantear que en relación con la unión mixta de A6, su esposa se ha

identificado, como la de HM7, también católica no practicante, con la "subcultura de las mujeres" (Varro, 2003), en la cual, se transmite prioritariamente la tradición religiosa del padre a los hijos, quien argumenta en un franco "acto de auto-identificación", como lo denomina Varro (2003): *"no puedo renunciar a lo que soy",* aunque su esposa sí lo haga, en un acto de sumisión velada a la identidad judía de su esposo, actuando incluso como *"buena madre judía",* tal como lo refiere su cónyuge.

Por este motivo, en el caso de los hijos de este matrimonio, existen pocas posibilidades de que se "auto-identifiquen" a sí mismos como "mixtos", o bien, mestizos en un plano simbólico interreligioso, dado que la socialización –en este caso judía- y la escolarización en Costa Rica, constituirían los factores decisivos en la construcción de su identidad (Varro, 2003). Desde esta perspectiva, su padre, piensa en transmitir su judaísmo, cuyo pilar es el estudio y también la palabra.

"Para mí es muy importante la palabra, muy importante la confianza, yo no puedo ni en mis empresas ni mi familia, menos trabajar, si no es a punta de confianza. Yo necesito poder confiar y para eso necesitamos construir una relación de confianza". (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/18, San José, origen Perú-Alemania).

Al igual que su hermana E4, desde la sacralidad de la palabra como símbolo en el judaísmo, y para él también como psicoanalista, el legado cultural para sus hijos –que sí comparte con su esposa, al ser también psicoanalista- es la palabra, que tal como la conciben los sociolingüistas, consagra el reconocimiento del hecho de que el lenguaje produce realidades e identidades, como la del pueblo judío, al cual pertenece el entrevistado.

Una experiencia distinta, es aquella donde el núcleo familiar se distingue por el agnosticismo de madre, padre, hija e hijo, que prácticamente conviven con la abuela católica practicante, pues habitan en casas contiguas que se comunican entre sí en una zona rural. En este caso, la abuela paterna, L1, se convierte en el "no-nosotros" determinado por Varro (2003), quien tiene una relación estrecha con su nieta adolescente, H2, la que narra en los siguientes términos la convivencia interreligiosa en su hogar.

"Como vivimos con mi abuela, siempre se han hecho rosarios, novenarios, cuando muere alguien, el rezo del Niño. Entonces siempre he tenido ese contacto, pero nunca, ni mi hermano ni yo, fuimos como llevados por ese camino, por decirlo así, aunque siempre hemos tenido ese contacto. Ni mi papá ni mi mamá, nos impusieron la religión, o ni siquiera el agnosticismo, simplemente nos decían las cosas, por ejemplo, cuando se moría un familiar o había un rezo, entonces mi mamá nos decía que era también como un símbolo de unión, que se rezaba a Dios, y mi papá nunca criticó eso ni nada. Y también mi papá siempre nos hablaba de las otras religiones (...) de los hindúes, de las prácticas, de los dioses que tenían, también de la historia de Buda (...) Desde pequeña yo pasaba muchísimo tiempo con mi abuela, entonces ella sí me leía muchísimo, ella me había leído sobre los ángeles apócrifos (...) Lo tengo muy presente porque mi abuela cree mucho en los ángeles y siempre me hablaba muchísimo". (Entrevista realizada a H2, agnóstica, 18 años, 19/08/18, Heredia).

En esta familia se crea un ligamen particular entre nieta y abuela, que propicia no solamente un tipo de mixidad religiosa, sino también etaria, con la anuencia de padre y madre, quienes ni avalan ni censuran las prácticas católicas de la abuela paterna ante su hijo e hija, más bien las presentan y valoran como un rasgo de unión familiar, despojándolas de su apariencia religiosa. Igualmente, el padre expone la historia de otras religiones a sus hijos, y la nieta confiesa un intercambio personalizado alrededor de las creencias en los ángeles, con su abuela. Pese a que la abuela ha admitido su frustración al no haber podido transmitir su fe católica al hijo –como se menciona en el capítulo anterior-, posteriormente, con su hijo, nuera y nietos, intenta mantener una comunicación asertiva, así como no practicar ningún tipo de proselitismo.

"Siempre he tenido como ese cuidado de no de no intervenir más allá, que pueda causar roces o problemas, entonces desde esa perspectiva he respetado la manera de mi hijo y mi nuera, tratando de intervenir lo menos, porque mi convicción es genuina, verdaderamente hago lo que yo siento que debo hacer. Cuando he tenido, diay no sé, algo que contar, yo lo cuento en general a todos, de mis nietos siempre he recibido muchísimo respeto, y seguro por eso podemos vivir en armonía, y también está el hermanito de H2 (…) él pregunta más o contradice, yo eso lo tomo como lo más natural, a veces me hace preguntas que no sé cómo responderle, son como filosóficas, sobre Dios (...) Entonces termino y le digo que mejor le preguntemos a su papá (...) A veces almorzamos juntos verdad, entonces (…) sólo que me pidan mi opinión de algún asunto o problema que sea, entonces opino". (Entrevista realizada a L1, católica, 67 años, 19/08/18, Heredia).

La actitud de L1 en materia de creencias religiosas, se caracteriza por su prudencia, así como por su sinceridad consigo misma, busca evitar el conflicto familiar, por lo que ella acepta dócilmente silenciar su opinión, para no contrariar a los demás miembros de la familia, a menos que ellos le soliciten directamente su parecer sobre algún asunto. Parece que este comportamiento de auto-definirse límites de intervención familiar ha sido recíproco, en la medida en que sus nietos le han demostrado igualmente su respeto, pues cuando no sabe cómo responderle a su nieto menor, sobre cuestiones relativas a la existencia de Dios, prefiere remitirlo directamente a su padre, situándose ella en un rol ajeno a la transmisión de su tradición religiosa, a pesar de que habitualmente, según lo resaltan Copen y Silverstein (2007), las abuelas tienden a jugar un papel preponderante en el traspaso de creencias y valores religiosos, cuando padre y madre no tienen ninguna afiliación o práctica religiosa, tal como sucede en el caso de esta familia.

No obstante, la cadena de transmisión entre la abuela y la nieta persiste, a través del mutuo compartir –bajo coordenadas del creer intersubjetivas-, sueños que a ambas les indican la posibilidad de haber experimentado regresiones a vidas anteriores, así como "viajes astrales", como se denomina en la literatura esotérica, o bien, "experiencias fuera del cuerpo" (EFC), como las reseña Parra (2008)[89] desde el campo psicológico.

"Yo se lo comenté a mi abuela porque mi abuela también cree en la reencarnación, porque ella también nos ha contado que ha tenido experiencias (...) en realidad es que desde pequeña he pasado más tiempo con ella y con mi abuelo que con mis papás". (Entrevista realizada a H2, agnóstica, 18 años, 19/08/18, Heredia).

[89] Según Parra (2008): "De acuerdo a Irwin (1985), la experiencia de salir del cuerpo o "experiencia fuera del cuerpo" (EFC) se define como una experiencia mediante la cual el "yo" o el centro de conciencia parece ocupar –para quien la experimenta– una posición remota respecto a su propio cuerpo (Alvarado, 1986; Alvarado y Zingrone, 1999; Irwin, 1985; Palmer, 1979). La EFC, o la sensación de estar ubicado y percibir el entorno desde una posición diferente desde donde se encuentra el cuerpo físico, ha sido tema de enorme interés en los últimos años (...) Blackmore (1978) analizó una serie de estudios y concluyó que la EFC debe ser vista como una fantasía alucinatoria, especialmente a causa de las siguientes características: (1) percepciones imaginarias, (2) errores en la percepción, (3) distorsiones perceptuales, (4) viajes instantáneos a otros lugares, y (5) fantasías de percepción del yo (como carentes de cuerpo). Siegel (1980) sugirió que la persona no necesariamente está confundida, ni padece delirios, para experimentar estas alucinaciones, y que las alucinaciones típicamente son "tan reales como la realidad" y a veces, "más reales que la realidad misma"."

En los largos sueños que ambas narran en esta doble entrevista, ellas presentan un sentimiento de realidad de lo soñado, tal como si lo hubiesen vivido, coinciden las épocas lejanas, los paisajes desconocidos y su actuar bajo otro cuerpo en el que se reconocen, pese a no asemejarse a sus cuerpos actuales. L1 admite que aunque la Iglesia católica no acepte estas ideas, ella separa su catolicismo de este tipo sueños, pues ella responde también a la vivencia de una religiosidad popular; lleva su escapulario de la Virgen del Carmen, conserva un gran altar para San Pancracio en su casa y también tiene un camarín que contiene al Sagrado Corazón de Jesús, símbolos que no existen en la casa contigua, pero que sus nietos se han acostumbrado a observar en casa de la abuela, para quien la diversidad intrafamiliar tampoco es inusual, dado que tiene un primo mormón y una tía de avanzada edad, que a pesar de ser católica practicante, acude de forma habitual donde "una bruja" para que le lea las cartas del tarot. Cuando L1 piensa en sus cuatro hijos y sus afiliaciones o desafiliaciones religiosas, no se inquieta, es una adulta mayor paciente, que ha aprendido a ceder lo justo en el momento oportuno.

"Los vi crecer y ya son adultos, entonces yo eso le digo a mi hija cuando tiene alguna duda o se angustia por algo con el hijo de ella, que él está en esa etapa… Pero ya llega el momento en que uno los ve crecer y los ve actuar, entonces ves reflejadas ahí las enseñanzas, lo que uno trató de inculcar. Y mirá, sí caló tal cosa, verdad, que uno lo piensa para uno, entonces a uno le da tranquilidad también". (Entrevista realizada a L1, católica, 67 años, 19/08/18, Heredia).

La convivencia en este núcleo familiar, donde resalta el vínculo estrecho entre la abuela y la nieta, se caracteriza por una convergencia de aceptación de las diferencias, donde además, cada integrante de la familia se impone límites a sí mismo, quizás más pronunciados en el caso de L1, quien prefiere ceder ante la necesidad de comunicar sus creencias religiosas, para transmitir valores de respeto, obediencia, autoridad y convivialidad a sus nietos.

Tal como lo plantea Romero (2019: 84), parafraseando a Morello et al. (2017), la población latinoamericana en la actualidad, está conformada por "sujetos autónomos modernos que elaboran su religiosidad en diálogo con diferentes tradiciones. Tienen una historia en la que han venido reconstruyendo creencias y símbolos, que traen a la memoria

historias y narraciones locales, que entran en tensión creativa con las instituciones establecidas", así como lo apunta la autora, la religiosidad popular bajo el ángulo de la religión vivida, nos muestra a individuos que "dan lugar a sus propias expresiones de fe y afecto también institucionalizadas por costumbre, e incorporan normas de reciprocidad entre la divinidad y los fieles, individuales y colectivas".

Al final de este capítulo, se coligen como actitudes impositivas la realización de proselitismo religioso en el núcleo familiar, como se aprecia en los casos de C3 y N11, quienes se erigen además, como representantes de sus credos religiosos en ese ámbito, y coinciden en la desatención a las inquietudes que cuestionan sus propias creencias, como lo hace HM7 también, quien a su vez muestra incapacidad de dialogar, necesidad de fijar las reglas de la convivencia religiosa sin aceptar cambios, tal como A6, y presenta actuaciones machistas, justificadas en principios religiosos. No obstante, estas posturas están a su vez acompañadas de actitudes sumisas, de quienes consienten el proselitismo en casa, legitiman al otro como representante autorizado de una afiliación religiosa, o no son capaces de exponer sus ideas, llegando incluso a aceptar las creencias del otro, sin ningún cuestionamiento o propuesta conjunta, así como de quienes toleran actitudes machistas amparadas en principios religiosos y renuncian así, a ideas o creencias propias.

Sin embargo, también existen disposiciones que favorecen actitudes de convergencia, donde por ejemplo, HM7 expone la importancia de distinguir la diferencia religiosa para su normalización en la sociedad, así como A6 sugiere la importancia de aceptar las debilidades y fortalezas de la herencia cultural y religiosa de cada integrante de la familia, al tiempo que se establecen acuerdos, idealmente explícitos e igualitarios, para la transmisión religiosa y sobre las prácticas rituales de cada quien, aunque también sea posible, identificarse simplemente con las prácticas y creencias del otro, que es factible también en los casos de las esposas de HM7 y A6.

Sin duda, la convergencia encuentra su punto de equilibrio en las experiencias familiares de L1 y H2, quienes acentúan los auto-límites en la comunicación de las creencias, privilegiando la transmisión de valores y afecto, así como aceptando las diferencias entre cada integrante de la familia, actitudes similares a los compromisos individuales imperantes en la negociación, pues como se ha visto en este capítulo, ningún

caso es extremo, aquello que es negociable y aquello que no, en el terreno del creer, son elementos sujetos a la dinámica del ejercicio de poder presente en cada familia, donde innegablemente se reproducen las estructuras sociales, con su carácter coercitivo, dicotómico y autoritario, pero también, estas estructuras se deconstruyen, a partir de nuevas perspectivas y experiencias vitales que se transforman principalmente desde el afecto.

VIII. Sexo y religión: Repensar los derechos sexuales y reproductivos desde la creencia

Este capítulo explora la diversidad de posiciones sobre el tema de los derechos sexuales y reproductivos, a partir de la conceptualización subjetiva de lo religioso, que expresan las personas entrevistadas. Estos derechos humanos han estado rodeados de controversia y han sido objeto del rechazo de muchas instituciones religiosas, particularmente cristianas e islámicas, por casi 30 años, desde su cristalización por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (CIPD), realizada en Cairo en 1994, donde se plantea su oficialización a través del derecho a la salud sexual y reproductiva. De tal forma, que los Estados participantes ratifican en el respectivo Informe de la ONU (1995: 37), en el capítulo VII, apartado 7.3, que:

> "los derechos reproductivos (...) se basan en el reconocimiento del derecho básico de todas las parejas e individuos a decir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el intervalo entre éstos y a disponer de la información y de los medios para ello y el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye su derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones ni violencia, de conformidad con lo establecido en los documentos de derechos humanos".

El reconocimiento de que todas las personas tengan "el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva", interpela directamente a las instituciones religiosas, las cuales se han encargado históricamente de establecer los límites entre lo sacro y lo profano, lo puro y lo impuro, lo espiritual y lo corporal, a través de prohibiciones morales que atañen particularmente al cuerpo y a la sexualidad. No en vano, la Santa Sede desaprobó, como Estado participante en la CIPD en 1994, la instauración de los derechos reproductivos. A partir de entonces, tanto la Iglesia católica como las Iglesias cristianas, en una alianza católica-evangélica, se han opuesto abiertamente en el escenario internacional,

a políticas y leyes nacionales relacionadas con la despenalización del aborto, con la legalización de uniones entre personas del mismo sexo, con la educación para la sexualidad, con la anticoncepción de emergencia, y con la fecundación in vitro, esto último, específicamente en el caso costarricense (Fuentes Belgrave, 2014).

Algunas consecuencias de la politización de lo religioso en relación con los derechos sexuales y reproductivos (Fuentes Belgrave, 2018), se manifestaron concretamente en la elección presidencial costarricense de 2018, donde el partido cristiano-evangélico, Restauración Nacional, estuvo a punto de alcanzar la presidencia de la república, instrumentalizando las creencias de los votantes contra los derechos mencionados anteriormente. No obstante, las posturas institucionales, -desde el púlpito o desde la plaza pública-, no necesariamente representan las ideas, sentimientos y expectativas de las personas, quienes pueden reinterpretar o no, los derechos sexuales y reproductivos, a la luz de su creencia o increencia, así como a través de sus experiencias de vida.

En la investigación realizada se han determinado así, dos categorías de individuos que responden tanto a las divisiones construidas por las iglesias en relación con esta temática, como a sus coordenadas vitales. En primer lugar, se encuentran las personas autónomas con y sin pertenencia a una institución religiosa, quienes elaboran su interpretación de los derechos sexuales y reproductivos de forma independiente, e incluso contradictoria con las posiciones oficiales de las iglesias. En segundo término, se ubican las personas seguidoras de la institucionalidad, cuyas posturas reiteran el discurso oficial de sus respectivas iglesias, como se profundizará a continuación.

1. Autonomía con pertenencia religiosa

Las personas que detentan una autonomía interpretativa, referente a los derechos sexuales y reproductivos, aún si pertenecen a una iglesia o tienen una afiliación religiosa específica que se opone a ellos, se caracterizan por realizar una reelaboración de sus creencias que incorpora la aceptación de estos derechos, postura que de forma general, tiende a localizarse en posiciones denominadas “progresistas”, es decir, que los reconocen en su

titularidad de derechos humanos. Como lo expone Gatica (2019: 169): “Es indudable que las autoridades religiosas tienen un lugar en los debates acerca de lo sexual y lo reproductivo, pero ello no implica que sus fieles concuerden totalmente con ellos, ni que –por ende- los líderes estén representando las opiniones de sus fieles o viceversa”.

De los casos analizados, hay dos particularmente emblemáticos, pues corresponden a personas con algún grado de representatividad religiosa dentro de su institución, o incluso, líderes, reconocidos especialistas dentro del campo religioso. En primera instancia, esta es la situación del fraile dominico AD19, cuyas posiciones no solamente distan de las de su Orden, sino también, de las posturas de la Iglesia católica, cuando admite:

“Ahora me da una pena con todo el problema que tenemos de la visión de género o “ideología de género” que llaman los otros, tanto católicos como evangélicos. Comprendo también que hay gente que necesita seguridad, necesita certidumbres, y para ellos, cuando se tocan temas de sexo y lo que ellos llaman “ideología de género”, se están tocando valores innegociables. Yo lo comprendo y hasta escribo algo de eso. Y comprendo que eso hay que dialogarlo, hay que tratar de ayudarnos, pues me temo que, si seguimos así, en esas materias llegamos a plan de ruptura y de escisión (...) Es lamentable que íbamos dando pasos importantes, pero de pronto surgen unos fundamentalismos que estaban ahí. No los habíamos tratado, y hay pasos atrás, que suponen mucho dolor y sufrimiento. Detrás de eso hay familias, con hijos homosexuales, parejas que buscan la fecundación in vitro, que sufren por la intolerancia de los demás. Eso no hay derecho. Hay que dialogar, entendernos. Uno tiene derechos, pero hasta donde llegan los derechos de los demás. No podemos atropellar los derechos de padres que tienen hijos con otra sexualidad (...) En cuanto a mi posición sobre los temas de diversidad, aborto y matrimonio homosexual. Creo que hay que distinguir sexo de género. Hay que desarrollar a nivel de género las mejores posibilidades de realización de acuerdo a su sexualidad. Creo que no hay sexualidades biológicas desviadas, no hay enfermedad. Cada ser humano tiene derecho a desarrollarse. Estoy por el reconocimiento de las parejas gays, y todo lo que supone de práctica, de amor. Las personas que opten por ello, que lo legalicen. El aborto es un tema delicado. Hay que seguir investigando. Soy partidario de donde hay vida animal, de donde hay vida humana. La vida que no tiene las condiciones, se puede intervenir con abortos terapéuticos para que haya condiciones. No soy de la opinión biologicista o naturalista, que dice que la vida es humana desde su concepción. No se debe confundir vida, con vida humana”. (Entrevista realizada a AD19, agnóstico, 76 años, 10/09/19, Heredia/España).

Sin duda este entrevistado se enmarca plenamente en lo que Vaggione (2006: 34-33) denomina “disidentes religiosos”, que son aquellos que al estar dentro de la institución buscan “romper los consensos asumidos, o impuestos, mostrar la existencia de fracturas que indican un nivel de pluralización de realidades aparentemente homogéneas”, pues en efecto, al permanecer dentro de la Iglesia católica AD19, como “disidente reafirma una pertenencia identitaria con aquello que está disintiendo (…) Diferente al desertor, que vacía el espacio de poder, el disidente reafirma su pertenencia aún a costo de arriesgar su membresía”.

Tal como se ha mostrado en el capítulo anterior, los emplazamientos que realiza AD19 a su misma religión –de la cual es representante- son polémicos y numerosos, lo cual reitera en el terreno de la sexualidad y los derechos inherentes. De esta manera, se distancia “de los otros” que utilizan el término de “ideología de género”, aún si presenta una actitud comprensiva, tanto hacia “católicos y evangélicos”, que según el entrevistado, buscan preservar sus antiguas certezas, como hacia quienes sufren a causa de sus posicionamientos fundamentalistas. Desde esta óptica, AD19 es firme en su aceptación de la diversidad sexual, así como en su relativización de la aplicación del aborto, pues pese a que solamente menciona el terapéutico, es tajante en su apreciación sobre la idea de vida humana originada en la concepción, una noción que no comparte por considerarla biologicista, ajena, en cualquier caso, a su acervo espiritual.

Esta última idea, concatenada a su relato, donde confiesa haber escrito sobre el tema, así como recalca la importancia de dialogar sobre las divergencias que causan la visibilización del género en el campo religioso, muestra la importancia de la discusión social sobre la articulación creciente entre religión y política, pues como lo advierte Vaggione (2006: 35): “Si la politización reactiva implica una inscripción estratégica de discursos seculares, el fenómeno de la disidencia encuentra su potencialidad en la inscripción pública de discursos religiosos”, un nicho en el cual se ubica AD19, desde su producción intelectual internacional, que reta tanto a la Iglesia católica como al ámbito académico y le ubica en un auto-exilio concerniente tanto a su afiliación religiosa como a su familia consanguínea.

Otra “disidente religiosa” que también cuenta con reconocimiento académico internacional, es S10, practicante de candomblé de formación católica, que asiste a la iglesia menonita, quien no obstante, dentro de esta última iglesia no exterioriza sus opiniones sobre los derechos sexuales y reproductivos; elige ausentarse del culto durante las elecciones presidenciales de 2018 en Costa Rica, donde las iglesias cristianas buscaban garantizar los votos de sus fieles al candidato cristiano que se oponía a la unión entre personas del mismo sexo y a la protocolización sanitaria del aborto terapéutico. La entrevistada, no obstante, transmite a su hijo y a su cónyuge la importancia de garantizar los derechos sexuales y reproductivos y resalta a nivel personal, los beneficios que le ha dado el candomblé, al contar con una creencia religiosa compatible con sus ideas políticas:

“Tengo ahora menos problemas de insomnio (...) en el candomblé la figura de la mujer es algo fantástico, es super liberadora para nosotras, porque hay varios arquetipos de mujeres, hay de todos, desde la madre que cuida, hasta la sensual, del placer, del gozo, de la belleza, de la abundancia (...) Cada Orisha tiene un núcleo de Oshun, por ejemplo, el núcleo de Oshun que es sobre la femineidad, son las hijas de Oshum, ahí el núcleo trabaja con todo lo que tiene que ver con la mujer, encuentro de mujeres, derechos sexuales y reproductivos. Hace como dos meses se hizo un encuentro donde hubo más de 40 mujeres hablando la temática de derechos sexuales y reproductivos, aborto, violencia doméstica (...) Nos dicen ustedes tienen que estudiar, vaya a terminar su maestría, su doctorado, a meterse a la U, o sino, ese trabajo no te sirve, cambie de trabajo, siga con algo mejor, la espiritualidad pasa por el bienestar de la vida, de la felicidad, no solo por lo material, sino la vida en pareja, no esa relación ya no, vamos a ver cómo te vamos a ayudar”. (Entrevista realizada a S10, practicante de candomblé, 56 años, 04/09/18, San José, de origen brasileño).

La entrevistada ocupa el cargo de “ekedi” o “equede”, término yoruba que describe su función dentro de la jerarquía del candomblé en Brasil, la cual es cuidar de los Orishas una vez que se “incorporan” a una persona. En ese sentido, debe limpiar a la persona “incorporada” –o poseída- por el Orisha, protegerla de hacerse daño y resguardarla, en tanto el respectivo Orisha se exprese a través de ella, pues cuida del Orisha atendiendo a la persona en quien se manifiesta. Las “ekedis” son muy valoradas y respetadas por su comunidad religiosa o “terreiro”, pues su papel es el de cuidadoras de las divinidades, un

rol que dentro de la división sexual del trabajo, reproduce la dicotomía patriarcal de sexo/género, pues además, solamente las mujeres pueden ser "ekedis". Sin embargo, como se deduce del relato de la entrevistada, aunque la división sexual del trabajo –en relación con el cuido de los otros- se reproduzca dentro del "terreiro", esto no impide que las candomblecistas encuentren espacios liberadores en relación con su cuerpo y su sexualidad, a partir de algunos arquetipos de las Orishas, que a su vez pueden enlazar con debates y problemáticas contemporáneas que atañen sus vidas, sus derechos y sus proyectos.

Como ya se ha estudiado (Fuentes Belgrave, 2014), lo religioso puede cumplir una función liberadora, particularmente a través de la teología de la liberación o bien, como lo afirma Vaggione (2006), a través de las teologías feministas y queers, o mediante la movilización política de organizaciones que han surgido del campo religioso. En el caso de la entrevistada, sus inicios están marcados por una participación política activa, desde el catolicismo vinculado a la teología de la liberación, para posteriormente especializarse en teología negra y feminista; igualmente, su vínculo con el protestantismo también ha conocido la "opción por los pobres", aunque en definitiva, es su conversión al candomblé lo que le ha permitido encontrar un *locus* político-religioso donde ha unido públicamente sus inscripciones identitarias, transformándose en una "disidente religiosa" sempiterna en las distintas comunidades de fe a las cuales ha pertenecido.

En otros casos, quizás menos visibles, dada la minoría cuantitativa que representan los grupos budistas en Costa Rica, las personas entrevistadas también responden a una lógica contestataria ante su afiliación religiosa, como es la situación de la pareja en unión libre, formada por M9 y SF12, él criado en el pentecostalismo y ella en el catolicismo, ambos nómadas espirituales, posteriormente convertidos al sincretismo entre budismo y chamanismo tibetano, o religión bön, reconocida recientemente como una de las principales escuelas budistas, pues su práctica es incluso previa a la llegada del budismo al Tíbet.

De forma general, las distintas escuelas budistas no se oponen abiertamente a los derechos sexuales y reproductivos, relacionados, por ejemplo, con la anticoncepción, la asistencia médica a la procreación y la diversidad sexual, sin embargo, el budismo en sus diversas orientaciones, prohíbe el aborto (Fuentes Belgrave, 2015), por lo que la pareja

entrevistada, en realidad hace una reinterpretación de las enseñanzas budistas, a la luz de sus criterios personales.

"Cuando yo tenía quince años decía: si yo quedo embarazada, aborto. Sin una idea de nada. Después decía: ¡ay no, qué feo!, pero ahora con todo, si decimos que hay algo que se llama karma, entonces hay dos versiones, la que a mí me asusta: "jueputa maté a alguien", qué karma voy a tener porque maté a alguien. Otra es, esa persona no tenía que nacer, lo que me vino enseñar fue eso. El karma de esa persona era eso. Yo me sorprendí bastante, porque Geshe-Lá nos explicaba, por ejemplo, viene un mosquito, yo lo maté, le quité la vida a un ser. Matar un mosquito suena como cualquier cochinada. Quitarle la vida a un Ser suena como muy fuerte. ¿Qué puedo hacer ahí?, nos decía él, yo debo asumir que voy a tener un karma porque le quité la vida a un ser, y es algo que yo debo asumir. Pero también, al rato, ese ser no necesitaba renacer más en eso, y mi acto fue un acto de ayuda. Entonces él nos habla de que se pueden hacer unos mantras o generar menos sufrimiento (...) Desde lo que nosotros aprendemos es como porque Tönpa Shenrab o Siddhartha Gautama, ¿qué fue lo que ellos hicieron?, se dieron cuenta que el mundo sufría muchísimo, los seres humanos, fueron a meditar para encontrar la cura del sufrimiento y son las enseñanzas que nosotros practicamos. Si yo sé que mi criatura va a venir a sufrir, porque estamos en medio de un momento en que no hay alimentos, o un momento donde nosotros económicamente no estamos bien, evitar la vida de ese ser tal vez no sería algo malo, o sea, yo creo que, Geshe-Lá dice: "la intención". La intención con la que usted haga las cosas. Si su intención es que ese ser no sufra, está teniendo una buena intención. Entonces el aborto, yo no sé, sinceramente no sé si yo podría abortar, no sé, pero apoyo el aborto totalmente… ¿Qué pediría yo más? Más contención para esas mamás que quedan en estado de shock, de culpa y locura". (Entrevista realizada a SF12, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

"En el tema del aborto es algo muy fuerte. Si va a venir otro ser humano a vivir más sufrimiento y a generar más… Aborto terapéutico, legal, lo aprobamos al cien por ciento" (Entrevista realizada a M9, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

La reinterpretación de la pareja -explicada por la mujer-, radica en la aceptación del karma, o consecuencia energética concomitante a la acción realizada, así como su influencia sobre el devenir de la vida de esa persona en posteriores reencarnaciones. En la ocurrencia budista, el karma opera como una ley de causa y efecto, así, un aborto consiste en suprimir una vida, de la misma forma que eliminar un mosquito. No obstante, la pareja

sopesa “la intención”, es decir, el objetivo que ampara la acción, para determinar, que si su propósito estaba encaminado a evitar un sufrimiento mayor, para la pareja el aborto sería admisible bajo cualquier circunstancia, aunque conlleve la supresión de una vida humana potencial.

Esta reelaboración de un postulado derivado de la creencia, parte del mismo principio que opera bajo el denominado libre arbitrio en el cristianismo, en tanto se deposita en el creyente la libertad y responsabilidad por sus acciones realizadas, sin embargo, en un caso como en el otro, las autoridades religiosas en cada terreno, condenan la acción de abortar, subvalorando las decisiones éticas de sus respectivos creyentes, en el marco de independencia construido desde la estructura del creer. De ahí que la actitud de SF12 y M9 no solamente provoca ostensiblemente a sus respectivas familias, católica y pentecostal, respectivamente, sino que también desafía ostensiblemente la interpretación autorizada, aún si quizás no se consideren a sí mismos “disidentes religiosos” (Vaggione, 2006), aunque lo sean, pues la pareja apela a las bases del sistema simbólico budista para reelaborar su criterio alrededor del aborto, lo cual les parece congruente con sus creencias.

Sin embargo, tal como lo analiza Byrne (2012), el budismo tiende a reproducir las mismas actitudes sexistas que la mayoría de las religiones, donde independientemente del karma atribuido a las acciones realizadas, predomina una actitud de “misoginia ascética”. Eso es visible en las imágenes negativas sobre las mujeres, sus cuerpos y su sexualidad, en textos y enseñanzas tradicionales de Buda, en los conocimientos transmitidos por las diferentes escuelas, -únicamente por monjes budistas-, así como en las regulaciones discriminatorias -o en la eliminación de órdenes femeninas- para la ordenación de mujeres. Las monjas budistas están destinadas a cumplir con los roles de sexo/género tradicionales (cuido, limpieza, servicio a monjes budistas), en condiciones de vida materiales opuestas, tanto en términos de bienestar económico, sanitario y alimenticio, con las de los monjes budistas, como antagónicas en su propio universo simbólico y dentro de la jerarquía budista. Sin lugar a dudas, la pareja entrevistada transgrede y propone más de lo que supone, en cuanto a nuevas interpretaciones para los derechos humanos en general, dentro del universo simbólico budista.

De igual forma, otras dos personas entrevistadas, se constituyen, al interior de su respectiva comunidad de fe, como unas subversivas feligresas en materia de sexualidad. Estas fervientes militantes sui géneris, son C3 y Y5, la primera adulta mayor metodista y la segunda adulta joven católica. Ahora bien, a pesar de las opiniones transgresoras que tenga C3, ella prefiere guardar silencio la mayor parte del tiempo con su comunidad religiosa.

"Yo estoy de acuerdo con la diversidad sexual y con el aborto también, aunque sonaría terrible, verdad, si lo digo, es más, yo voy a ir a la marcha, porque yo creo que yo soy dueña de mi cuerpo y eso no, no permito que nadie me lo discuta. En la iglesia no me lo preguntan, no se atreven (...) Yo le digo: Pastor, yo creo –lo que le dije hace unos días que me visitó con su esposa- Pastor, cómo cambia uno conforme sus hijos crecen, verdad, tenés que irte adecuando a los nuevos tiempos. Porque él tenía una posición diferente (...) hace poco vino a visitarme su hija, su hija se ha vuelto como… ha vivido esa misma experiencia que él algún día criticó; entonces yo le dije: ves, Pastor, como uno cambia conforme sus hijos cambian, uno tiene que adaptarse a los nuevos tiempos, no te puedes quedar atrás, ni aún como pastor. Me dijo: "-Sí, hermana, tiene usted razón-". –No tuve que decirle más nada, él entendió (...) Esa iglesia es sumamente conservadora, entonces yo no opino, no digo y siempre les digo, ahora tengo otras dificultades que no son las políticas, ahí yo… nunca preguntaba, yo escuchaba a todas las señoras y a todos los señores, yo sólo me quedo callada y escucho, y no digo más; porque si hablo, hablo más de la cuenta, entonces yo no digo nada, no me busco la bronca… No me interesa, porque a mí me llenan otras cosas, que valoro muchísimo, además ellos fueron mi familia en ese tiempo". (Entrevista realizada a C3, metodista, 66 años, 01/08/2018, Cartago).

Esta entrevistada es transparente en su apoyo a la diversidad sexual y al aborto, no teme mostrarse en una marcha pública alentando los derechos sexuales y reproductivos, a contrapelo de las posiciones mayoritarias en su iglesia, aunque contradictoriamente no se atreva a manifestarlas dentro del servicio metodista, admitiendo el conservadurismo de su iglesia y el sitial afectivo que ocupa esta comunidad dentro de su vida. No obstante, se arriesga –desde la confianza que le confiere su posición en la iglesia- a hablar íntimamente con el Pastor y su esposa sobre la orientación sexual de su hija, eligiendo en su contexto, que lo político no sea solamente personal, sino también familiar, y permita, incluso a las autoridades pastorales, cambiar su percepción privada sobre los derechos sexuales y reproductivos, como un tema que atraviesa también las posiciones más reacias a

reconocerlos, incluso entre sus relaciones consanguíneas. En este caso, la entrevistada no utiliza necesariamente un doble discurso, pero tampoco articula "sus discursos religiosos con sus inscripciones políticas" lo cual distingue según Vaggione (2006: 34), a las disidencias religiosas, pues la adulta mayor se manifiesta como ciudadana en las marchas, ahí no se identifica como metodista, y en el culto, tampoco deja traslucir sus ideas políticas, aunque las transmita decididamente sus hijos.

Contrariamente, Y5 es una reflexiva católica practicante que de forma pública y vehemente expresa sus opiniones sobre los derechos sexuales y reproductivos, aunando ciudadanía y afiliación religiosa, pues sus ideas difieren de las de la Iglesia católica, de las de su esposo evangélico y de las de su mismo centro de trabajo católico, donde estudia su hija.

"¿Que una pareja de personas del mismo sexo adopte? Sí, porque también pienso en que hay muchos niños en la calle muriéndose de hambre, o niños haciendo horas… Y sin papás, y que, por un asunto de estos, no se le da una familia digamos, es mi opinión (...) Digamos que si usted me va a decir, eh… homosexualidad y esos temas, son temas que para mí no son tabú, soy una fiel luchadora por los derechos de las personas (...) Aún en temas tan polémicos como lo que es el aborto, yo siempre he sido de la idea de que, yo no lo voy a hacer, no lo comparto, pero no estoy de acuerdo en que se quiera imponer a otra persona, o sea, siento que cada quien es libre de, como yo soy libre de no hacerlo porque creo en Dios y creo que eso no está bien, creo que otra persona es libre de hacerlo porque di… no soy de esas personas digamos, digamos ese grupo católico que va ahí a hacer esas manifestaciones en contra. No". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José).

La particularidad de esta entrevistada, es que desde su infancia hasta la actualidad, ha sido una comprometida y activa creyente dentro de la Iglesia católica, comunidad a la cual no tiene ningún reparo en mostrar sus opiniones a favor de los derechos sexuales y reproductivos.

"Tuve la oportunidad de mucho de estar con sacerdotes muy abiertos en muchos sentidos, mi mejor amigo, el padre que nos casó, o sea, que me hicieron ver también, diay que hay personas que están en pro de abrir también la mente, que la Iglesia no puede cerrarse a los

cambios (...) Porque diay, va a quedar obsoleta en algún momento, entonces ellos son muy proactivos y me han hecho ver, que no estoy tan mal digamos (...) Mucho tiempo trabajamos en las Obras del Espíritu Santo, estuvimos de voluntarios los dos. En todo esto [el Padre Sergio] es muy cerrado, entonces no pude, el proyecto es muy bonito, pero yo no puedo estar con alguien que habla que los homosexuales se van a ir al infierno y esas cosas, o sea no. No puedo estar, me enfermo. Entonces en ese sentido no. Digamos, sí voy a pelear, sí soy de pelear (...) Cuando se ponen en esas, no puedo, tengo que pelear y defender (...) Creo firmemente en la Iglesia Católica, pero creo que hay cosas que hay que abrir la mente, o sea, no puedo cerrarme a eso, y no lo voy a hacer. En ese sentido yo pienso que política y religión no tienen que mezclarse, empezando por ahí, y segundo pienso que no se puede seguir ciegamente lo que alguien le dice solo porque es un sacerdote". (Entrevista realizada a Y5, católica, 32 años, 26/09/18, San José).

En el caso específico de Y5, sin duda el contacto con sacerdotes de posiciones progresistas en los temas mencionados, ha influido en su postura y en su visión de la Iglesia católica, institución que la entrevistada piensa que es necesario que se adapte a las transformaciones en materia de sexualidad, a riesgo de caer en la obsolescencia.

En este sentido, dentro del grupo de personas autónomas con algún ligamen religioso, es claro que Y5 se constituye en una de las más elocuentes "disidentes religiosas" (Vaggione, 2006), pues presenta una actitud combativa y reflexiva, al denunciar la existencia de valores incompatibles con el mensaje cristiano –para ella-, relacionados con la satanización de la orientación sexual o con el deber de obediencia absoluta a los especialistas religiosos en relación con esta idea. La construcción identitaria de Y5 como católica, donde prima un tipo de creencia más cercana al modelo intelectual de Sharpe (1988: 102), se caracteriza precisamente por "seguir su propio camino individual, llevando su propia búsqueda intelectual a un nivel de abstracción teórica", movilizada no por el respeto a su fe o a la institución y lo que ella representa, sino, conducida por el deber de repensar la institución y sus postulados, lo cual le exige cuestionar las posiciones de los jerarcas eclesiásticos contra los derechos sexuales y reproductivos, así como defender su reflexión en esta perspectiva.

En contraposición a este caso, en el ámbito de juzgar la moralidad de los actos humanos, L1 y H2, respectivamente abuela y nieta, comparten un criterio familiar que

trasciende la diferencia de edad entre ambas y la afiliación religiosa de la primera, una adulta mayor católica practicante, así como la increencia de la segunda, una joven de 18 años agnóstica. Ciertamente, ambas coinciden en la vivencia compartida de "experiencias fuera del cuerpo" (EFC, Parra: 2008), pero, por otra parte, concuerdan tanto en la idea de que el Estado costarricense debe ser laico, como en la disyuntiva ética que les plantea la interrupción del embarazo, aún en situaciones de riesgo para la mujer.

"¡Qué difícil es este tema del aborto! ¡Qué complejo! (...) Yo desde mi sentimiento religioso yo digo uy no, yo no podría ni estar de acuerdo con el aborto y desde lo social verdad, también (...) es un dilema para mí porque los embarazos fruto de una violación, verdad, pero a la vez, ese ser que no tiene culpa de nada, y a su vez, a cuántas niñitas las obligan a que tengan ese embarazo, y después todo lo que viene ahí después, y para el niño". (Entrevista realizada a L1, católica, 67 años, 19/08/18, Heredia).

"En cuanto al aborto tengo una opinión bastante parecida, porque yo creo que yo no podría hacerlo, pero también sé que, pues según caso de violación o que la vida de la madre esté en peligro y yo, por ejemplo, acepto los abortos pasan, y si no se da en las condiciones correctas, entonces se pone en peligro la vida del bebé, la vida de la madre, pero sí, también tengo como ese dilema... sí es un bebé y no tiene culpa de nada, si al principio son como las células, pero eso es lo que somos todos en realidad, una cuestión más moral, más allá de lo que me han inculcado mis papás a nivel religioso, sino lo que me han inculcado a nivel moral". (Entrevista realizada a H2, agnóstica, 18 años, 19/08/18, Heredia).

En esta situación específica, abuela y nieta convienen en que su apreciación del aborto trasciende lo religioso pues se ubica en el campo de lo moral, o bien, de lo éticamente admisible, según los principios inculcados en un ambiente familiar marcado por el catolicismo de la abuela y el agnosticismo del padre.

De esta forma, la abuela, L1, como última depositaria familiar de la tradición católica, duda abiertamente y expone la encrucijada humana que le atenaza, al sentirse incapaz de decidir entre la vida de la mujer o de la niña embarazada y la vida en gestación. De su lado, H2 coincide en la disyuntiva ética de su abuela, elige la lealtad familiar mas no

la fe (Bouvier, 2016), asegurando la transmisión de los valores aprendidos, no así de la religión. Este caso lleva la impronta de la elección de la pertenencia al "cuerpo familiar" (Bourdieu, 1993) más que a una afiliación religiosa, al tiempo que pone en relieve la importancia concedida a la autonomía de pensamiento. Máxime que esta familia ha vivido en carne propia, la experiencia de luchar contra la pretensión médica de realizar un aborto forzado a una pariente cercana opuesta a la idea de interrumpir su embarazo, a pesar de tener un producto en gestación con malformaciones incompatibles con la vida extra-uterina, lo cual haya posiblemente provocado en las entrevistadas un criterio ambiguo sobre el aborto, pero fiel a la experiencia familiar.

Son precisamente estas contradicciones, dentro del mundo privado y subjetivo de las personas con una afiliación religiosa, las que pueden generar un pensamiento autónomo en relación con las creencias que les han sido inculcadas en la niñez, pues es a partir de sus experiencias de vida que pueden reelaborar o derribar, fronteras e imaginarios religiosos, en un proceso de "negociabilidad creativa" como lo denomina Barker (2006), en su análisis del ejercicio de trazar –o bien, difuminar- fronteras en las identidades religiosas.

Sin duda, la construcción de sexo/género y los roles asociados, influye también en las formas que puede tomar el trazado de límites de la identidad religiosa en cuanto a la percepción sobre los derechos propios y los de las otras personas, en particular para los grupos más vulnerabilizados en términos de opresión y discriminación, como las mujeres. Ahora bien, quienes se identifican con una afiliación, como es el caso de E4, mujer judía y divorciada de un matrimonio mixto, pero muy crítica en relación con el judaísmo, como se mencionó en el capítulo anterior, atestiguan que la reivindicación de la pertenencia religiosa no está exenta de crispaciones aún con las vertientes más liberales del judaísmo.

"Lo espiritual me parece excelente, pero que no esté vinculado, digamos, a una obligación de algo que es más ancestral y no se revisa, no sé... Por ejemplo, el papel de la mujer en la religión, o sea, como puedo ir yo a la sinagoga si no estoy incluida ahí". (Entrevista realizada a E4, judía, 54 años, 17/08/18, San José, origen Perú/Alemania).

El cuestionamiento de las prácticas institucionalizadas en el judaísmo, que menoscaban los derechos humanos, es una constante en el testimonio de la entrevistada.

Igual actitud mantiene su hermano, judío del ala reformista, también entrevistado, pero menos afectado por la opresión directa, en virtud de su condición de hombre caucásico, de clase media alta, casado con una católica no practicante, que mantiene y transmite las tradiciones judías a su hijo e hija. Sin embargo, de forma semejante a su hermana, esto no lo priva de mantener una actitud empática hacia los derechos sexuales y reproductivos, favoreciendo incluso el buen entendimiento con la familia de su esposa.

"Una de mis cuñadas es gay, acaban de tener una bebé, esperando que se apruebe prontamente el tema del matrimonio igualitario (...) En el sentido de derechos, yo me manifiesto a favor de que la mujer pueda decidir qué hacer con su cuerpo (...) En 100 años eso va a ser la norma, lo que pasa es que ahora estamos en el momento histórico de hacer el pasaje a esa norma. Antes la homosexualidad se penalizaba, es más hasta hace poco se penalizaba, en algunos países árabes se sigue penalizando. Me parece que en Costa Rica también se llegó a penalizar la homosexualidad, estamos en la transición, en 100 años otros van a ser nuestros conflictos, pero estoy a favor de todo eso". (Entrevista realizada a A6, judío, 56 años, 01/08/18, San José, origen Perú-Alemania).

Como lo explica Gotman (2013), en virtud de sus propias entrevistas a personas judías, en hebreo no existe ni la palabra fe, ni la palabra religión, por lo que el judaísmo, particularmente el de tipo reformista que comparten E4 y A6, tiende a definirse más como una "filosofía de vida" marcada radicalmente por la importancia acordada al estudio, así como a la pertenencia a una comunidad cultural de carácter diverso. La heterogeneidad de la comunidad, sellada por la persecución, el genocidio y la diáspora, -donde quiera que se encuentre la memoria de sus integrantes-, son factores que han contribuido a la convivencia diversa dentro de cada sinagoga reformista alrededor del mundo.

Estas son experiencias de vida, que generación tras generación, abonan al cuestionamiento de tradiciones contrarias al entendimiento humano, o que generan discriminación, por ello, la aceptación de los derechos sexuales y reproductivos, no necesariamente caracteriza a ambas personas entrevistadas como "disidentes religiosos", pues parten de un acervo cultural amplio y de familias mixtas, donde la inquietud intelectual y la disidencia son más bien la norma, pero sin duda, las posiciones tanto de A6

como de E4, tampoco son mayoritarias en sus respectivas comunidades, por lo que igualmente representan una provocación al debate y a la interrogación en su contexto.

En suma, las personas con autonomía y pertenencia religiosa no constituyen un universo homogéneo, sin embargo, tienen en común la búsqueda –a veces consciente, a veces inconsciente- de la actualización de sus respectivas afiliaciones religiosas a través de la incorporación de cambios, tanto grandes como pequeños, que ocurren en la vida cotidiana y transforman la realidad; como la emergencia de una nueva generación de derechos humanos.

2. Autonomía y abandono de la pertenencia religiosa

En primera instancia, quizás parezca simple cultivar un pensamiento autónomo liberado de una afiliación religiosa específica, no obstante, pese a que las personas entrevistadas que se ubican en esta categoría, actualmente sean agnósticas, buscadoras espirituales o ateas, todas fueron socializadas por sus progenitores dentro de alguna denominación cristiana, o bien, dentro del catolicismo, por lo que su socialización primaria y secundaria en todos los casos, está sellada por la interiorización de valores religiosos con los cuales ya no se identifican en su adultez joven, pues se ubican en un rango etario entre los 23 y los 39 años. Asimismo, todas estas personas provienen de hogares donde la figura materna o la paterna ha ejercido posiciones de liderazgo o representación religiosa dentro de cada denominación, lo cual ha dificultado -y eventualmente contribuido- no solamente a su desafiliación, sino también a sus posibilidades de desarrollar una visión emancipada de su grupo familiar y religioso.

De igual modo, estas personas comparten la experiencia vital de no responder a la norma social heteronormativa en materia de sexualidad, ya sea debido a transformaciones en su identidad de género, en su identidad sexual o en su orientación sexual, de tal manera que además de apoyar la instauración de los derechos sexuales y reproductivos, este grupo resulta particularmente interesado en devenir titular de su ejercicio, al abogar por el reconocimiento legal y cultural de la diversidad sexual y de género, lo cual incide directamente en el derecho a vivir su propia identidad.

Esto es especialmente significativo en el caso de P8, activista LGBTI, quien sobre su madre, lideresa dentro de los Testigos de Jehová, admite la entrevistada; *"la cuestionaron mucho, y los problemas se hicieron peores, porque yo fui una lesbiana pública y ya salía en los periódicos".* (Entrevista realizada a P8, buscadora espiritual, 36 años, 28/08/18, San José). No obstante, para llegar a ese momento la entrevistada atraviesa un largo proceso que inicia en su adolescencia y no está exento de culpabilidades auto-infligidas.

"Cuando yo tenía como 15 o 16 años fui a un espacio de mujeres y ahí conocí a varias mujeres y conocí el feminismo. Y ahí fue mi primera confrontación porque yo quería ser anciano, y les cuestionaba por qué yo no podía serlo. Esos fueron los primeros cuestionamientos que yo me hice, ¿por qué las mujeres no pueden acceder a ningún puesto de poder o de guía? Eso me molestaba mucho, entonces ese factor me hacía pensar que yo no merecía estar ahí, si yo era lesbiana y una pecadora del pueblo de los mundanos, a mí me pesó que no sé de dónde, la idea de que me gustaran las mujeres, fue una idea del rechazo, pero no fue como que yo dijera que ascosa soy, fue que pecadora soy, Dios no me va a querer, pero así soy y con una certeza. Esta soy, no puedo debatir ante mi naturaleza. Pensé en dejar que el tiempo pasara, salirme de la religión, graduarme, cumplir 18 años, darle tiempo al tiempo y ver si realmente yo era lesbiana, pero fue muy difícil, porque mi mamá no sabía". (Entrevista realizada a P8, buscadora espiritual, 36 años, 28/08/18, San José).

La encrucijada social e individual que vive la entrevistada en su adolescencia, la hace cuestionarse el rol que se le atribuye a las mujeres en su grupo religioso, donde carecen de la posibilidad de acceder a posiciones jerárquicas, lo cual entra en contradicción con los derechos que pueden ejercer las mujeres en cualquier otro campo. Aunado a este factor, la entrevistada se reconoce como mujer y lesbiana, último elemento que la convence de su transgresión a la norma religiosa, aún si reafirma sus derechos sexuales, a contrapelo de su familia y de su comunidad religiosa. Esta declaración identitaria es arriesgada dentro de los Testigos de Jehová, pues como lo explica Calzato (2006: 2) los denominados ancianos –posición a la cual aspira la misma entrevistada- "son los encargados de velar por la conducta de los miembros y controlar el grado de participación de los mismos en lo que respecta a la divulgación de sus ideas o "predicación". Éstos forman el *comité judicial*, que

posee la función de amonestar o en caso extremos expulsar a aquellos que disienten de las doctrinas básicas o que se hayan visto involucrados en pecados graves".

Calzato (2006: 6) también indica el puritanismo propio de los Testigos de Jehová en cuanto a la sexualidad, donde el adulterio, las relaciones prematrimoniales y el disenso, de forma general, tienen como resultado la expulsión del miembro del grupo "negándoles hasta el saludo, incluso en relaciones familiares. Dicho miembro es apartado, y se lo ignora como sujeto". En efecto, P8 abandonó su comunidad religiosa para poder no solamente asumir el derecho a vivir su orientación sexual como otro elemento de su identidad, sino también devenir una activista por los derechos sexuales y reproductivos, lo cual no obstaculiza su búsqueda espiritual propia, ni tampoco su conocimiento de dos terrenos que frecuentemente se encuentran en discordia en términos políticos.

"La gente tiene muchos problemas con el tema religioso, entonces como que utilizo mis conocimientos como para acompañar a la gente que se libere de la culpa, que identifique con Dios desde otro lugar, al contar también mi experiencia como también me sane, es que es muy difícil y la gente la pasa muy mal. Yo lo voy a decir, no si deba decirlo, pero mucha gente tuvo el privilegio de nacer agnóstico o ateo, y digo privilegio porque el otro lugar es cuando una persona nace un poquito rara o no normal dentro del fundamentalismo, la va a pasar mal o se va a suicidar o va a vivir una vida infeliz, ¿me explico? Entonces para mí eso si es un privilegio, cuando la gente no cree, pero también se genera un fundamentalismo de no creencia frente a la gente que sí cree, porque las personas que no creen son minoría, y a veces se les olvida, sobre todo a los grupitos que quieren hacer transformación social, porque es más fácil". (Entrevista realizada a P8, buscadora espiritual, 36 años, 28/08/18, San José).

La entrevistada es crítica en cuanto a la normalización de ciertas conductas y a la extensión fundamentalista –sea religiosa o no- de una mirada totalizadora sobre los actos de los individuos, lo cual muestra el desarrollo de su autonomía de pensamiento tanto en arenas religiosas como políticas, las cuales ciertamente se han vuelto un terreno movedizo en toda la región latinoamericana, pero particularmente en Costa Rica, pocos meses antes de la elección presidencial de 2018.

Así, en respuesta a una solicitud pública del Estado costarricense, realizada a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en mayo de 2016, la CIDH notificó en enero de 2018 al Estado costarricense, mediante la *Opinión Consultiva OC-24/17*, que debía garantizar el derecho a la identidad de género y al cambio de nombre, la protección a parejas del mismo sexo, lo cual incluye; herencias y propiedades, autoridad para tomar decisiones médicas, seguro de salud, custodia de hijos e hijas, entre otros, así como el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo. La divulgación de esta noticia en los medios de comunicación tuvo un impacto directo en la campaña electoral, pues las elecciones presidenciales se realizarían apenas un mes después. De tal manera que los derechos reconocidos por la CIDH obtuvieron el rechazo de sectores cristiano-evangélicos fundamentalistas y católicos neo-integristas, cuyos votos ganaron así rentabilidad política para los candidatos que también se opusieran públicamente a estos derechos.

Como narra NH21, definido a sí mismo como un hombre trans no binario y ateo, quien convive con su madre y padre católicos practicantes, el tema del género se volvió entonces cotidiano en las noticias, las manifestaciones, los discursos y las plazas públicas.

"Mi mamá hacía ciertos comentarios, me preguntaba qué era ideología de género, entonces yo le medio intentaba explicar, o me decía: "-¿Vio tal cosa? Me leí algo-". Entonces yo le decía que también con esos discursos están los crímenes de odio al tope, los femicidios al tope, comienzo a decirle esto, no sabe cómo contestarme, pero por lo menos comienza a escucharme en este aspecto (...) de la Corte, eh bueno, la respuesta consultiva, pero esto era como más de preguntas, de qué está pasando". (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/19, Heredia).

La cruzada anti-género no es exclusiva de Costa Rica, ésta emergió públicamente del Vaticano en la década de 1990 –pese a que su origen se rastrea desde la década de 1970-, también es conocida como frente contra la denominada "ideología de género", que de forma más reciente une tanto a la Iglesia católica como a las iglesias cristiano-evangélicas, y atraviesa toda la región latinoamericana. Su objetivo es el restablecimiento de valores tradicionales sobre la familia, las mujeres y la sexualidad; un orden social que se

comprende como un orden natural, y bajo este argumento deslegitima la igualdad entre las personas, el reconocimiento de las diferentes expresiones de género y el derecho a la sexualidad, tal como lo expone Careaga (2018).

Desde esta perspectiva, el entrevistado deviene un doble detractor en su hogar; tanto en su renuncia a la doctrina católica como en la reivindicación de su identidad transgénero, no obstante, en este último aspecto, pese a poder dialogar con su familia –de forma general- sobre los alcances de la cruzada anti-género, no es capaz aún de compartir su condición legal específica, a la luz de los resultados de la *Opinión Consultiva OC-24/17*, sobre su propia vida.

"Me tratan como ella y me dicen mi nombre registral... porque di… no ha estado como en estos momentos decirles: Bueno desde hoy quiero que me traten de tal forma. Bueno, tampoco saben que me cambié el nombre". (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/19, Heredia).

En este caso, la disidencia de la matriz heteronormativa afirma el bienestar integral y la salud sexual y reproductiva del entrevistado, pero su renuencia a comunicar su cambio de nombre a sus progenitores, parece manifestar que prefiere comenzar una nueva vida sin su injerencia religiosa, defendiendo su derecho a la intimidad, aunque en su ámbito laboral no sólo reivindique su identidad de género, sino que también transforma su visión, de totalizadora a relativista, sobre las personas creyentes.

"Me relaciono con personas creyentes, no sólo como en la organización, sino en la vida en general y como que muchos de mis prejuicios también se han caído escuchándoles y conociéndoles (…) todo esto que yo había pensado en el cole, como que nos cierran la puerta porque no quieren escucharnos, fue también darme cuenta que yo les había cerrado la puerta a muchas personas religiosas (…) y que no todas las personas religiosas son transfóbicas o son homofóbicas y conozco personas LGBTI que tienen como sus rollos con la religión, pero que son practicantes (…) se me han abierto mucho mis perspectivas". (Entrevista realizada a NH21, ateo, 25 años, 11/09/19, Heredia).

El entrevistado deviene una persona que restringe su ateísmo a la vida privada, sin convertirse en un abanderado de la increencia, pero al desertar del campo religioso, sin

lugar a dudas no se convierte tampoco en un disidente en este terreno, solamente reconoce la pluralidad de criterios de las personas creyentes sobre la diversidad sexual, los distingue de las instituciones religiosas y admite que dentro del espectro de la comunidad LGBTI, también la creencia y la práctica religiosa son capaces de sobrevivir.

Desde una óptica también ya liberada de prejuicios, sobre su familia pentecostal y su padre pastor, quienes incluso le practicaron "un exorcismo" para erradicar su homosexualidad en la adolescencia, se sitúa J18, un buscador espiritual, cuya autonomía y libertades asociadas las ha construido en un proceso más bien individualizante –aún dentro de la comunidad religiosa- que bruscamente se abre hacia el entorno social, al cumplir la mayoría de edad.

"En realidad yo nunca había tenido posiciones políticas hasta después del cambio, porque yo era muy pequeño, era un niño, no tenía ningún tipo de opinión al respecto, para cuando llegó toda esta información a mí, cuando llegaron todas estas posiciones a mí, yo ya no era parte, no tenía ningún tipo de creencia religiosa, entonces creo que no tuvo ningún peso porque realmente no opinaba nada al respecto (...) yo opino que el aborto es algo que debería estar sí o sí, simplemente por un tema de salud, evitar las cosas clandestinas es muy importante, eso es muy insano y ese tipo de cosas es importante tenerlas legales. La eutanasia me parece casi una forma de piedad, entonces también estoy de acuerdo, creo que no debería haber una persona pegada a una máquina, simplemente vegetando, eso no está bien, la eutanasia también debería ser algo que esté funcionando (...) Yo no tengo ningún problema con los anticonceptivos, de hecho, yo creo que ellos usaron anticonceptivos durante mucho tiempo, antes de que mi papá se hiciera la operación". (Entrevista realizada a J18, buscador espiritual, 23 años, 30/03/19, Puntarenas).

El entrevistado se convierte en un librepensador en la medida en que se desliga de su pasado; así admite sin tapujos su aquiescencia con los derechos sexuales y reproductivos, así como con la eutanasia. Empero, su proceso personal no puede desvincularse del escenario latinoamericano, donde como lo expresan Jaime y Valdivia (2020:15) "las relaciones que se establecen entre religión, política y género son, a su vez, expresadas en las concepciones, las estrategias y las prácticas puestas en juego a lo largo de estas décadas sobre los cuerpos, las disidencias, los derechos y el aborto". Es relevante mencionar esto, dado que el cuerpo del entrevistado también ha sido violentado debido a su

orientación sexual, comprendida por su comunidad religiosa como una falta grave contra su fe. De esta forma, desde la construcción de su subjetividad, como tránsfuga de la religión de sus padres, es capaz también de empatizar con otros cuerpos y vidas violentadas, como las mujeres que no tienen acceso al aborto.

Un tema que en Costa Rica tiene décadas de discutirse, desde la clandestinidad hasta la palestra pública. Cobró relevancia en los últimos años, debido a dos demandas presentadas contra el Estado costarricense y admitidas en 2013 por la Comisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), por haber negado el aborto terapéutico a dos mujeres cuyos embarazos presentaban malformaciones incompatibles con la vida extra-uterina (MIVE). A posteriori, en la negociación con el Estado, las partes llegaron a un acuerdo amistoso y convinieron en que el Estado debía aprobar una Norma Técnica para la Interrupción Terapéutica del Embarazo. Esta se aprobó hasta diciembre de 2019, pero solamente faculta al personal de salud a realizar el aborto impune, ya establecido desde 1970 en el artículo 121 del Código Penal, el cual garantiza que el aborto debe realizarse cuando la vida y la salud de la mujer embarazada se encuentren en peligro. Por ello, era necesaria la aprobación de un protocolo para la puesta en práctica de la Norma Técnica, protocolo para la atención únicamente del aborto terapéutico, que se firmó hasta diciembre de 2020.

Dentro de este paisaje crece el joven entrevistado, reconociendo en su cuerpo y en el de las demás personas la violación a sus derechos humanos, así como la obligación de reprimir, en su caso, la orientación sexual y la posibilidad de construir una relación.

"No he tenido muchas relaciones serias porque he estado muy ocupado, la verdad es que sí he sentido que he estado perdiendo mucho tiempo simplemente trabajando y no he disfrutado muchas cosas (...) incluso hasta relaciones amorosas, que no he tenido desde que tenía 20 años digamos, que fue la última relación que tuve realmente, entonces creo que para futuro sí veo relaciones serias, aunque no ha habido muchas en el pasado (...) ante todo está el respeto y si mi pareja practicara algún tipo de religión, con el simple hecho de que no intente hacerme parte de ella está bien, no tendría ningún problema". (Entrevista realizada a J18, buscador espiritual, 23 años, 30/03/19, Puntarenas).

El entrevistado ha desarrollado una vida espiritual interior, ajena a su círculo familiar, si bien, todavía no ha logrado concretar una relación afectiva desde su orientación homosexual en el ejercicio de sus derechos, es elocuente que, a diferencia de lo experimentado por él mismo, su premisa para una posible relación con una persona religiosa, sea el respeto a las creencias de cada uno, así como el impedimento a todo tipo de proselitismo para buscar su conversión en el ámbito privado.

En contraste, desde una perspectiva particularmente crítica, hacia la politización de los derechos sexuales y reproductivos en el espacio público y electoral, se ubica CL16, un ex – fraile, actualmente ateo y de orientación homosexual, quien deserta del campo religioso, no solamente en virtud de las transformaciones en su creencia, sino también en razón de su identidad y de una reflexión más amplia sobre los derroteros republicanos en Costa Rica.

"Por un lado las religiones también son actores sociales, entonces podrían también tener derecho a una participación política (...) el problema radica en que son impositivas, o sea, quieren que sus principios y valores, que odio eso, los tenga todo mundo. Entonces, eso es un atentado a la democracia, eso es, no sé si se pueda considerar incluso, como fascismo cristiano, porque es querer que todo mundo sea igual, que todo mundo tenga las mismas opciones de vida, porque por ejemplo pienso en el matrimonio entre personas del mismo sexo, no me casaría, pero lo pienso ¿en qué afecta? Yo recuerdo cuando hice la pregunta abierta en Facebook, tengo muchos amigos igual que son frailes, los frailes son sumamente homofóbicos e hice la pregunta abierta: Que alguien me explique; ¿en qué le afecta a la familia tradicional que dos personas del mismo sexo se casen? Y nadie contestó, porque no hay ninguna explicación lógica más allá de una valoración moral, que es porque es malo ante los ojos de Dios y todo eso, entonces ¿por qué imponerle eso a todo el mundo? Quien no quiera vivirlo, pues no lo vive, si alguien no quiere hacer una fecundación in vitro, que no la haga, si no quiere abortar, pues que no aborte. A nadie se le va a imponer y además de que es todo un retroceso para la vida republicana, es un retroceso completo, porque es volver a realizar esas alianzas religión-Estado que la Iglesia fue perdiendo, como ya no le sirvió tanto al Estado no ser tan incluyente, entonces es como volver a recuperarlas. De hecho, se alía muy bien la iglesia católica con los evangélicos, en ese sentido, son peligrosas, las siento peligrosas, es que cada quién tiene derecho a ser, pero el problema es que ellos no, ellos se presentan de una manera dogmática y la manera dogmática es "esto es la verdad mía y es la realidad para todos" y por eso son peligrosas, porque la diversidad es buena. Es como la paradoja de la intolerancia, usted debe ser tolerante con

todo, excepto con lo que sea intolerante, ese es el problema, que son intolerantes, si fueran tolerantes no habría ningún problema en que tengan participación política, porque son actores políticos, son parte de la sociedad, el problema es la intolerancia y querer imponer órdenes". (Entrevista realizada a CL16, ateo, 30 años, 29/03/2019, Puntarenas).

El entrevistado evoca la posibilidad del repliegue de la "ciudadanía sexual" (Cáceres, 2004) ante las intervenciones fundamentalistas en Costa Rica -que como en la región latinoamericana-, obedecen al dispositivo de obediencia al denominado "orden natural" (Fuentes Belgrave, 2014), que mediante la alianza católico-evangélica sataniza la diversidad sexual, como lo refiere CL16. De tal forma que la apelación a este dispositivo, postergó la aprobación del matrimonio igualitario entre personas del mismo sexo, aún después del resultado de la Opinión Consultiva de la CIDH, prohibió la fecundación in vitro y la hizo inviable durante 15 años, pese a la sentencia contra el Estado costarricense de la misma CIDH, así como impedía la aprobación de un protocolo para la interrupción terapéutica del embarazo, mientras se fortalecía la oposición a la educación para la sexualidad dentro del aparato escolar.

Este fenómeno de intolerancia e imposición religiosa que ha experimentado el entrevistado, al provenir del campo religioso y de una familia involucrada con el movimiento católico comunitario, se puede clasificar como un neo-moralismo, tal como los define Mayorga Madrigal (2019: 1), en tanto: "ostentan una superioridad moral, son vigilantes del que piensa lo contrario, prefieren la agresión antes que el diálogo, imponen cómo debe ser el lenguaje correcto, juzgan negativamente al que piensa diferente, elaboran una nueva retórica, dictan reglas de conducta, procuran que su cosmovisión se haga ley y no se responsabilizan de las consecuencias de sus acciones".

Bajo estas coordenadas, el entrevistado plantea naturalmente la cuestión de cómo entender en el futuro la democracia aunada a la reinvención de lo político, una tesis propia de Mouffe (1999), quien propone "el modelo agonístico", donde la autora expone que los conflictos políticos sean concebidos entre adversarios y no entre enemigos, pues los adversarios saben que si bien no existe la posibilidad de ponerse de acuerdo mediante un proceso deliberativo y procedimental, al menos reconocen la legitimidad de sus oponentes.

El problema radica en que los actores político-religiosos que describe CL16, más bien tratan de eliminar a un enemigo, y no reconocen la posibilidad de lograr un consenso conflictual, para crear un espacio simbólico común. Para este fin, como señala Mouffe (1999), tendría que haber un acuerdo sobre principios ético-políticos de la democracia pluralista, que se resumen en libertad e igualdad para todas las personas, como elementos de consenso elemental, aunque no exentos de conflictividad.

Por ende, un proyecto de radicalización de la democracia, al que aspira Mouffe (1999), incluiría el desarrollo de un "derecho democrático de la sexualidad, es decir, una revisión de la perspectiva de los derechos humanos y de los derechos constitucionales fundamentales, de diversas normas jurídicas cuyo ámbito de protección tiene que ver con diversas manifestaciones de la sexualidad humana", tal como lo formula Raupp Ríos (2004: 168).

No obstante, una pareja de adultos jóvenes entrevistados, S/N14 y NC15, el primero buscador espiritual, hijo de una liberadora de espíritus pentecostal, y el segundo agnóstico, criado en el cristianismo evangélico, a pesar de estimar que en la coyuntura de las elecciones presidenciales de 2018, se expresaron muchos contenidos discriminatorios contra las personas LGBTI, especialmente por parte del partido cristiano Restauración Nacional, consideran, como lo expresa uno de ellos, que el espacio público costarricense no está dominado por la intolerancia, a diferencia de lo expresado por CL16.

"Francamente, no me sorprendió, no esperaba menos o más de alguien con ese tipo de creencias religiosas. Siento que estuvo a la altura, que hubiera aportado cualquier persona, de igual manera, era muy evidente que el mae no iba a quedar, porque con el hecho de que aquí en Costa Rica somos muy... ¿Cómo se dice?... Somos intolerantes a la intolerancia, entonces bien que mal... Siento yo que alguien así toca un punto y todo el mundo lo va a atacar, como pasó con él. Él atacó a los homosexuales y no solo los homosexuales lo atacaron a él, sino también mucha otra gente que no tenía tanto que ver con el tema, pero igual no le gustó la intolerancia de él". (Entrevista realizada a S/N14, buscador espiritual, 39 años, 17/02/19, Alajuela).

En términos generales, es posible afirmar que la creciente influencia de los fundamentalismos religiosos en América Latina se debe a un déficit de credibilidad política, lo cual se relaciona con la incapacidad actual del discurso político de no lograr existir más que en codependencia con un discurso relativo a otro campo, en este caso el religioso, cuyo discurso se presta más que otros, para ser fácilmente instrumentalizado en la política electoral, como dan cuenta algunas de las personas entrevistadas.

Por ello, es importante interrogarse sobre el papel asignado a lo religioso, en cuanto a la gestión de las recomposiciones que ocurren en las sociedades contemporáneas, así como indicador de las transformaciones y de la modalidad de su administración en un contexto democrático donde el discurso político no solamente está debilitado, sino también deslegitimado.

A través de la reutilización de lo religioso desde la autonomía; como disidentes, nómadas, convertidos, militantes *sui géneris*, críticos, reinterpretadores y detractores, los individuos delinean los contornos de una nueva relación con lo político y con los derechos sexuales y reproductivos, pues surgen nuevas expectativas, actores, terrenos, límites, y desde luego, nuevas formas de aprehender y desaprender el creer. Este proceso muestra una potencial reinvención de lo político, cuya necesidad y dificultades inherentes se sienten de forma clara, sin que todavía sea posible definir con precisión hacia dónde y de qué formas podría orientarse este proceso de construcción de credibilidad.

3. Adhesión a la institucionalidad

Las personas a las que engloba esta categoría se caracterizan por pertenecer a una institución religiosa y por seguir las posturas que esta indica en relación con los derechos sexuales y reproductivos. Para estos individuos el discurso oficial tiene un peso importante en sus opiniones y posiciones políticas y las toman como propias. Es así como lo institucional se interioriza en lo individual y se encuentra una continuidad de este discurso.

Las posiciones que adoptan los individuos se podrían denominar como “conservadoras” ya que se oponen a algunos derechos sexuales o reproductivos, utilizando

como marco ético-moral lo que dictamina su religión y rechazando cualquier reinterpretación de lo que se encuentra en la tradición o en las escrituras que consideran sagradas. Tienen una fuerte adhesión a la normativa y la doctrina institucional, en la cual no se construyen ni buscan espacios para pensar de forma crítica y cuestionar aquello que estiman sagrado.

Existen diferentes grados de seguimiento a la institución religiosa, así como distintas razones por la cual se presenta la adhesión. Como todo comportamiento humano, se encuentran un abanico de grises, de puntos intermedios y de posibilidades. En este estudio encontramos a dos individuos que demuestran tener un apego estricto a la norma religiosa. Una de ellas es N11, cristiano-evangélica y adulta mayor, oriunda de una zona rural, la cual indica lo siguiente respecto a su oposición al aborto:

"Hay demasiada población, hay que ver como se termina, yo se lo dije a una persona, cuando viene la hija de Figueres y se pone a decir que el mundo tiene mucha población, por eso el aborto, señora póngase la inyección para matar y mátenos a todos nosotros los ancianos y que quede la gente joven, porque eso es un pacto con la ONU." (Entrevista realizada a N11, cristiana evangélica, 69 años, 20/09/18, Alajuela).

Ella elabora un discurso en donde explica que no está de acuerdo con la práctica del aborto, debido a que esto, según la información de la cual dispone la entrevistada, sería parte de un convenio gubernamental con la Organización de Naciones Unidas, para acabar con el problema de la sobrepoblación mundial. No considera que las personas gestantes puedan tener algún derecho a decidir sobre su cuerpo, pues está convencida de que la despenalización del aborto es una conspiración política para asesinar personas. En otras partes de la entrevista, expresa su consentimiento ante la pena de muerte, y hace referencia al Antiguo Testamento para justificar dicho punto de vista, asimismo, manifiesta que la homosexualidad es un pecado, al igual que el alcoholismo y el adulterio.

En una línea de pensamiento similar se encuentra HM7, musulmán adulto de mediana edad con estudios universitarios, el cuál manifiesta de forma reiterada en su entrevista, que el lugar de la mujer se encuentra en la casa y el del hombre fuera de ella,

justificando esta idea en la división de roles que indica el islam, según su interpretación. Dentro de su religión, según indica, la mujer tiene menos obligaciones religiosas y asume un rol protagónico en la crianza de hijos e hijas; mientras que por otro lado, los hombres tienen un rol preponderante en lo religioso, asimismo, el entrevistado también favorece otorgarle el control de la procreación a Alá, y por lo tanto, no optar por el aborto:

"Esto es lo que la gente hace hoy en día, y dicen: "si un hijo cuesta muchísimo, imagínese dos". Entonces, ¿qué pasa? Se embaraza la mujer y piensa en el aborto por el temor de que Alá dijo "usted cree que usted tiene el sustento para sus hijos. Jamás, ni para uno mismo". Entonces, si usted no teme, si cree en Alá de verdad, en Dios, y si usted de verdad cree que el sustento viene de arriba, no es por usted, entonces no lo mata". (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José -origen Egipto-).

Demuestra su idea de una familia tradicional y denota un sentido de superioridad ante las otras personas que poseen otro tipo de familias, ya que considera que su visión es la correcta y no valora que pueden existir otras realidades y vivencias. Tal como afirma Blachin al referirse a la autopercepción de las personas fundamentalistas, "su superioridad moral les viene dada por Dios y por ende está por encima de todo desafío y cuestionamiento" (2011: 24). También justifica los abusos sexuales, indicando que estos suceden muchas veces debido a la ingesta de alcohol:

"El alcohol elimina lo que es la lógica, que diferencia lo humano a un animal. Por eso es que también un padre viola a su hijo a su hija ¿por qué? Porque un padre ve en su hija una hija, cuando se le va la mente, la ve como una mujer. Entonces, por eso empieza a sentir sexualmente algo por ella.". (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José -origen Egipto-).

Este extracto de la entrevista resulta interesante debido a que tiene un paralelismo con la historia bíblica de Lot, un hombre emborrachado por sus hijas, quienes así logran tener relaciones sexuales con él, sin que lo note, para perpetuar su descendencia. A partir del testimonio de HM7, se puede interpretar que, si bien, no está de acuerdo con el abuso del alcohol, de forma sutil justifica el abuso sexual y el incesto, traspasando la culpa del

violador a la sustancia ingerida, que según el entrevistado, lo haría cometer el acto de violar.

Por otro parte, se encontraron tres personas entrevistadas que parecen necesitar una guía para su vida y desde esa posición justifican el apego a la norma. En relación con lo anterior, Liberatore indica que "la misma sociedad religiosa puramente natural no es, por consiguiente, una cosa arbitraria e indiferente para el hombre; es el fruto espontáneo de su naturaleza que es social" (1877: 236). Por lo tanto, el buscar que otras personas tengan las mismas creencias, valores y normas es un ejercicio que puede formar parte de la socialización y el adscribirse a una religión específica en donde se deben seguir sus normas, también. La necesidad de tener normas en este caso se ve también como una necesidad de pertenecer, de ser parte de un grupo que las comparta.

Tanto N11 como HM17, cumplen con algunas de las características que Balchin y Vaggione (2007: 4), citan como ligadas a los fundamentalismos religiosos: "literalismo, radicalismo, extremismo, exclusividad, militantismo (...) y la idea de un patriarcalismo radical". Algunas de estas características integran los valores tradicionales que expresan las personas entrevistadas, los cuales se oponen a la autonomía individual como pilar de los derechos sexuales y reproductivos. Igualmente, ambas personas denotan un tipo de "politización reactiva", como la denomina Vaggione (2006), lo cual les permite integrar sus narrativas religiosas a sus inscripciones políticas, en tanto ambos apoyan una agenda conservadora.

En el caso de las personas entrevistadas, AT17, un hombre de zona rural y de edad media, en camino de ser Testigo de Jehová, que indica que todavía no se considera como tal, ya que se encuentra en el proceso de convertirse, sigue las normas impuestas en dicha agrupación, inclusive, él las antepone ante las relaciones familiares, en este caso con su hijo, quien le manifiesta ser homosexual:

"tengo un hijo que él es gay ¿verdad? Pero diay, es su decisión, yo se la respeto, no me gusta, pero tampoco, allá él, nosotros le hemos explicado que, bueno que eso no es, que eso para asuntos de lo que es de Dios. no está bien visto". (Entrevista realizada a AT17, Testigo de Jehová, 40 años, 29/03/2019, Puntarenas).

Un caso similar es el de D13, joven universitaria cristiano-evangélica, quien también manifiesta sus posiciones conservadoras respecto a las relaciones de pareja y al sexo prematrimonial, aunque presenta alguna apertura a la interrupción voluntaria del embarazo y a las uniones entre personas del mismo sexo, haciendo una explicación teológica como justificante de sus pensamientos. Sin embargo, sus normas y posiciones para consigo misma parecen ser tan estrictas que termina rompiéndolas y encontrándose en una posición incómoda entre el deber ser y el ser:

"Nosotros por decisión propia sabíamos que la iglesia enseñaba que no había que tener relaciones, sin embargo, decidimos hacerlo, verdad. Entonces fue algo que sabíamos que estaba en contra de la iglesia, en contra de la enseñanza cristiana, sin embargo, hemos hablado mucho (...) y decidimos dejar de hacerlo." (Entrevista realizada a D13, evangélica, 23 años, 05/09/2018, Cartago).

Por último, se encuentra el caso de EB20, adulto joven con estudios universitarios, que si bien pertenece a la misma categoría, donde su principal motivación es afianzar una serie de normas compartidas por un grupo religioso, se separa de los anteriores ya que es él mismo, a partir de su imaginario sobre la cosmovisión indígena Maleku y sus prejuicios occidentales, quien pone las normas y las adjudica a una supuesta creencia ancestral. Toma entonces una religión cultural y la llena de reglas y significados que no parecen tener un sustento histórico, sino más bien un sentido propio, pues es su creación personal. Por ejemplo, cuando se le pregunta por la homosexualidad él afirma:

"No, no existe. Hasta en eso, ¡ayyy Dios Mío! Qué difícil, estamos ancestralmente hablado eso que le dije, vamos al presente, ahora si hay gays. Es que volvemos a lo mismo, desde el momento que empezó la cultura de Occidente, desde el momento que empezó a creerse en religiones; desde que se permitió el acceso a cuestiones no indígenas, todo se mezcló, ahora si hay, antes no. Ya hay un término presente para gay, pero no es un lenguaje ancestral...se le dice "tiplay". Eso es como se le llama ahora, pero antes no existía eso". (Entrevista realizada a EB20, buscador espiritual, 35 años, 16/09/19, Heredia, origen Maleku, de Guatuso).

Para estas cinco personas entrevistadas, la institucionalidad es vista desde dos aristas, una más espiritual, como la respuesta a una búsqueda de sentido y el acercamiento a

la trascendencia; pero también una más humana, como parte esencial de su necesidad de pertenencia y correspondencia con un grupo, así como una guía normativa para transitar sus vidas. La institución llena ese vacío (o vacíos), pero a su vez les brinda un reto, el alinear el deber ser, con el ser. En otras palabras, el desafío de la continuidad.

Este deber ser, es el que les une y le brinda a cada persona, desde su propia perspectiva, una especie de superioridad cultural y moral. Le permita un acercamiento a lo que considera pureza, que siempre será perseguida y por lo tanto, nunca alcanzada, ya que la pureza corresponde únicamente a la deidad. Respecto a este tema, Cassandra Blachin afirma que "la pureza y la afirmación de superioridad cultural y moral son herramientas efectivas para la movilización porque se alimentan de los miedos y esperanzas de la actualidad, generados por la veloz arremetida globalizadora" (2011: 25). La globalización produjo una pérdida de identidad y comunidad que la religión se ha encargado de recoger, sostener y seguir brindando a sus fieles por medio de sus congregaciones. La idea de superioridad es la que a su vez genera un sentido de pertenencia y de estar en el lugar correcto.

El ejemplo más claro de esta supuesta superioridad moral y cultural se ve evidenciado en la importancia de la idea de la familia diseñada por su deidad. Blachin (2011) indica que el énfasis que le otorgan los fundamentalismos religiosos a la familia patriarcal se debe a que es una de las más eficaces formas de control de la sexualidad humana y en especial, de la sexualidad de las mujeres. Sin embargo, este control se da con un fin más profundo, ya que al restringir la reproducción y la socialización se obtiene la clave para el control de la sociedad. Solamente cierto tipo de familia tendría así la posibilidad de instruir a las personas menores de edad, lo que contribuiría a que las nuevas generaciones no cuestionen el orden fundamentalista.

El hecho de únicamente aceptar familias patriarcales, casadas y heteronormativas es el más claro ejemplo del intento de invisibilizar otras realidades, que quisieran que no fueran las propias; mediante el rechazo, la repulsión y la violencia. En los casos de las personas entrevistadas, se encuentra un padre que rechazaba a su hijo por ser homosexual, un esposo que no le permitía a su esposa participar en el ámbito social y religioso, ya que para él la principal tarea de ella era la procreación y el cuido. También se halla una mujer

que pretendía desligarse de su sexualidad, al verla como un pecado, como algo que podía ser externo a ella, ya que para su religión las relaciones sexuales debían ocurrir hasta después del matrimonio. La tensión de no poder alcanzar la perfección, es común en este grupo de personas, así como el sentimiento de culpabilidad de no ser personas totalmente puras, sino más bien, humanas y diversas.

La diversidad es un componente elemental de cualquier identidad y los derechos sexuales y reproductivos atraviesan todas las historias de vida de las personas entrevistadas en esta investigación, en unos casos de forma decisiva y en otros de forma circunstancial.

De esta forma, una adulta mayor metodista no duda en manifestarse públicamente a favor del derecho al aborto terapéutico, pero prefiere silenciarse en su congregación, un ex-sacerdote deja la iglesia católica y confiesa su orientación homosexual, sin ser capaz de admitir su ateísmo, un joven buscador espiritual e hijo de un pastor pentecostal, sufre un exorcismo de parte de su progenitor para eliminar su homosexualidad, la madre de una lesbiana y buscadora espiritual vive el escarnio de su comunidad de Testigos de Jehová a causa de la orientación sexual de su hija, un hombre en proceso de convertirse a los Testigos de Jehová prefiere ignorar la homosexualidad de su hijo, un hombre maleku asegura que la homosexualidad nunca ha existido en la cosmovisión de los pueblos originarios, un joven agnóstico se distancia de su madre evangélica al revelar su homosexualidad, mientras su pareja, un buscador espiritual, experimenta el acoso religioso de su madre, liberadora pentecostal de espíritus, para “curar” su homosexualidad.

Por otro lado, una pareja heterosexual al convertirse a la religión bön, se enfrenta a sus familias católica y pentecostal, respectivamente, al tiempo que reinterpreta la tradición budista para no condenar el aborto, mientras una adulta mayor evangélica considera que Naciones Unidas busca implantar el aborto como una política mundial antinatalista, así como un joven ateo no comunica a sus progenitores con los cuales convive, que su identidad de género, y su nombre legal, corresponden a los de un hombre trans no binario, entre tanto, una mujer judía y divorciada, que ya no pertenece a su comunidad, cuestiona las normas de género que la excluyen del rito en la sinagoga, asimismo, una *ekedi* candomblecista promueve el estudio de los derechos sexuales y reproductivos en su *terreiro*, pero no los menciona en la iglesia protestante a la cual también asiste, una joven

evangélica inicia relaciones pre-matrimoniales con su novio, pero luego las detiene ante la fe que ambos profesan, un fraile agnóstico revela públicamente su increencia y su posición a favor de los derechos sexuales y reproductivos, luego, una joven católica y laica comprometida, defiende el derecho de acceder al aborto y de vivir la orientación sexual de cada individuo frente a su esposo evangélico, asimismo, un musulmán de mediana edad interpreta que el aborto es equivalente a un homicidio según su religión, pero un judío de ideas budistas-zen, públicamente apoya los derechos sexuales y reproductivos, al tiempo que una adulta mayor, católica practicante y su joven nieta agnóstica, consideran que el aborto es un dilema moral y familiar, independientemente de la religión involucrada.

En este abanico de historias, donde los lugares de enunciación cambian constantemente, conviene recordar a Douglas (1973) en su trabajo antropológico que expuso la desacralización de los tabúes sobre el cuerpo, donde la relación entre lo puro y lo impuro, en términos de construcción socio-religiosa, muestra el ciclo de intercambio de posiciones entre pureza e impureza, al ser concepciones sobre lo sagrado y lo profano sujetas a cambios humanos, como sucede en las vidas mismas de los individuos entrevistados y sus familias, alrededor de los derechos sexuales y reproductivos, y sus vínculos con sus creencias religiosas o convicciones personales.

IX. Conclusiones

"Mi paso por lo religioso me permite reconocer la importancia de lo espiritualidad, cómo la gente vive en esta sociedad su espiritualidad y respetar esas creencias, porque si uno quiere generar espacios de transformación, de diálogo, y uno entra desacreditando esa creencia que está sumamente enraizada, no va a lograr nada".

(Entrevista realizada a P8, buscadora espiritual, 36 años, 28/08/18, San José).

A partir de la construcción de categorías relacionadas con las transformaciones en el concepto de familia y sus vínculos con la reelaboración de las creencias y los roles de sexo/género, esta investigación buscó indagar sobre los itinerarios de creencia de personas miembras de familias interreligiosas o interconviccionales, identificar factores de confrontación o de convergencia entre estas personas a lo interno de sus familias, determinar las repercusiones de su convivencia sobre el marco educativo y de crianza, así como analizar los elementos que conforman las políticas de la creencia interconviccional aplicadas en el seno familiar, para su empleo en el entorno social, a través de un análisis general de las características, estrategias y prácticas que conlleva la convivencia interreligiosa o interconviccional.

Los principales hallazgos expuestos en los dos primeros capítulos, muestran la relevancia del vínculo entre la historia personal de los individuos con lo religioso, su transmisión a nivel intrafamiliar y los múltiples escenarios que se gestan a partir de la forma en que es asumida una determinada herencia e identidad religiosa en dicha historia.

En este sentido, se establece que el contexto familiar y de crianza sigue siendo determinante a la hora de analizar cómo lo religioso se transmite, asume, vivencia y transforma en las personas, así como en las sociedades contemporáneas. A la tendencia modernizadora señalada por Bauman (2000), se sigue el hecho de que lo religioso no sólo está sujeto a esta tendencia de cambio constante, sino que resalta otra tendencia: la de la individualización señalada por Beck (2009) y Hervieu-Léger (2005), entre otros autores.

Esta tendencia contemporánea hacia una mayor individualización y privatización de lo religioso (Beck, 2009), se ve reflejada en el 71,43%, es decir, 15 de los 21 entrevistados, que abandonan las creencias religiosas de su familia de origen, creando en la ocurrencia, familias interreligiosas o interconviccionales. Es importante considerar, que de estos casos, únicamente un 14,28% (3 casos) provenían originalmente de familias heterogámicas (combinación católico/evangélico y ateo/testigo de Jehová), donde difieren las creencias religiosas de madre y padre, es decir, que un 81% (17 casos) fue engendrado por parejas homogámicas en su afiliación religiosa (católica, judía, musulmana y cristiano-evangélica), y solamente un 4,7%, (1 caso), proviene de una pareja heterogámica (católica/agnóstica), aunque actualmente, las 21 personas entrevistadas, conviven o han convivido con familiares, de distinta creencia religiosa o convicción.

La inclinación individualizadora coincide con lo apuntado con Bauman (2000) sobre uno de los rasgos característicos de la llamada "modernidad líquida", o postmodernidad, pues la individualización incide también en lo religioso, donde el objeto sobrenatural de la fe es reducido a un valor moral, estético, o a un elemento distintivo de la identidad personal y social.

Los datos encontrados corroboran la migración de creencias detectada por la *Encuesta: Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas* (Díaz G., Fajardo A., Fuentes Belgrave, *et al.* 2018), donde de la población encuestada un 77% admitió que la práctica religiosa enseñada en la niñez fue la católica, un 18% afirmó que fue evangélico-cristiana, un 3,1% mencionó otra y un 1,9% Ninguna, mientras que en la actualidad, solamente un 52,5% tiene una práctica religiosa católica, un 27,1% una práctica evangélico-cristiana, un 16,5% se define como creyente sin religión, un 2,7% se identifica con otra práctica y un 0,7% no sabe o no responde. Igualmente, de esta muestra se encontró que un 72,7% afirma que su familia cercana pertenece a la misma religión, un 26,7% que su familia no pertenece a la misma religión y un 0,5% no sabe o no responde.

A su vez, como se ha descubierto en esta investigación, las creencias religiosas aprendidas en la familia se hallan ligadas a vivencias que dejaron una impronta emocional profunda en el individuo. Por ello, si se visualiza el panorama familiar incluyendo los conflictos, rupturas o divorcios que se dieron en muchas de las familias de los participantes,

se comprende el drama humano que se halla frecuentemente en el trasfondo del abandono de las creencias.

No se trata de una renuncia meramente teórica o intelectual, puesto que al abandono de las creencias aprendidas en la familia –las cuales constituyen su identidad de clan– se unen experiencias cargadas de vicisitudes, sufrimientos, incertidumbre y búsqueda de nuevos horizontes existenciales.

El conflicto a nivel intrafamiliar expone tensiones con la comunidad religiosa frecuentada por la familia de los participantes. Disputas en torno a diferencias de criterio sobre la forma de entender y vivir las creencias religiosas, la valoración de aspectos íntimos como la orientación sexual de algunos participantes, la identidad de género autopercibida, así como el desencanto con la dinámica comunitaria y las mismas creencias, son algunas de las muchas cuestiones que se encuentran en estas experiencias de abandono de la identidad religiosa heredada, pero fracturada en su transmisión.

En este sentido, una tendencia creciente, es la de las familias mixtas en cuanto a sus creencias religiosas, las cuales componen un 19,04% (4 casos) de las familias de origen de los participantes, donde hay divergencia entre la afiliación de padre y madre, y sus hijos o hijas, a su vez, conforman posteriormente familias mixtas. La dinámica en dichas familias varía respecto a las familias homogámicas, pues la naturaleza de los conflictos interreligiosos cambia la transmisión, lo cual se traduce en el desarrollo de una identidad mediada por distintas vetas religiosas, culturales, simbólicas e inclusive estéticas.

Es necesario destacar, que en términos educativos formales, los casos criados como cristiano-evangélicos, es decir, un 28,57%, tuvo asistencia constante a la escuela dominical y a grupos juveniles de sus respectivas denominaciones, en cuanto a los Testigos de Jehová, conformado por un 9,52%, hubo sesiones de estudio y preparación argumental de parte de esta religión, para el 33,33% que fue bautizado como católico, asistió a primaria y secundaria católica, o bien, un 9,52% estudió en el sistema público con orientación confesional expresa -como existía en Costa Rica hasta finales de la década de 1990-, en cuanto al 9,52% judío, éste estudió en colegios judíos tanto en su país de origen como en Costa Rica, y la persona musulmana entrevistada, un 4,76% de la muestra, fue criada en el islam como fuente educativa primordial en su país de origen. Solamente en un caso, un

4,76%, se encuentra una persona agnóstica, cuyos padres la inscriben en un colegio artístico de vocación laica.

Por otra parte, de las 9 personas entrevistadas que han tenido descendencia, es decir, un 42,85% de la muestra, un 14,28% educó a hijos o hijas en el sistema público (3 casos) recibiendo la misma educación que sus progenitores, un 23, 8% (5 casos) en el sistema privado-laico y un 4,76% (1 caso) en el sistema privado católico. Las personas que inscribieron a sus hijos o hijas en el sistema de educación privado-laico, también recibieron educación privada en su infancia y adolescencia, con la diferencia de que un 19,04% (4 casos), recibió educación privada religiosa.

Dado que todas las personas entrevistadas, forman parte en la actualidad de una familia mixta o heterógama en términos de religión, es posible afirmar que ni la homogamia religiosa de la familia de origen para mayoría, ni la socialización secundaria en instituciones educativas del signo religioso de crianza, garantizan una transmisión inmutable de la estructura del creer.

Desde luego, que en el desarrollo histórico-biográfico de los participantes se revelan una serie de trayectorias de vida donde lo religioso y lo espiritual han tenido preponderancia. En estas trayectorias es donde se comprende con más detalle aquellos escenarios diversos que surgen a partir de la relación entre lo religioso y su transmisión, vivencia y dinámica en las familias de los participantes, así como la manera en que cada quien ha vivido el proceso de incorporar la herencia y la identidad religiosa familiar.

Sin embargo, a nivel sociocultural, estas trayectorias reflejan una tendencia social constatada por varios autores, se trata del binomio: autonomía versus institución, o bien, autonomía versus tradición, dentro del cual se encuentran escindidas las personas en su estructura del creer.

Las personas participantes desarrollan y definen su experiencia de lo sagrado en una relación oscilante entre sus búsquedas subjetivas y las comunidades o instituciones religiosas con las que han tenido contacto. Una relación en la que como individuos definen la forma de comprender y vivir sus creencias o convicciones, más allá de lo planteado por su familia o por una institución religiosa en particular.

De esta manera, en las trayectorias identificadas, predomina una continuación reelaborada de la tradición religiosa aprendida en el seno familiar, donde se manifiesta lo que Hervieu-Léger (2004) denomina un bricolaje, es decir, una mezcla de creencias, prácticas, símbolos y demás elementos religiosos que la persona selecciona e integra según sus inclinaciones personales a lo largo de su vida. En este proceso se mantienen algunos elementos simbólicos, que fueron recibidos a través de la familia de crianza y eventualmente reforzados mediante el sistema educativo, y que todavía se consideran emocionalmente significativos en la historia personal.

Otra trayectoria se relaciona con el fenómeno del nomadismo religioso, donde a partir de un cuestionamiento acentuado de la identidad y las creencias religiosas aprendidas en la familia, varios participantes emprenden un camino de búsqueda de otros horizontes religiosos o conviccionales, que puedan brindar lo más importante que busca la mayoría de participantes de esta investigación: un sentido para sus vidas.

Un sentido de la vida que en las sociedades contemporáneas es comprendido de manera individualizadora, y no socioculturalmente vinculante. Por ello, en el fenómeno del nomadismo se identifica una tendencia propia de la ultramodernidad, a desvincularse de las creencias religiosas que forman parte de una institución o tradición, para personalizarlas y buscar otras más afines, de tal forma que el proceso de búsqueda que comporta el nomadismo se transforma en un hilo conductor en la biografía del individuo.

En este proceso se incorporan elementos teológicos, simbólicos, lingüísticos y prácticos de las religiones o las espiritualidades conocidas, las cuales pueden ser afines al individuo, para luego dejarlas y continuar en búsqueda de otras. Sin embargo, en dicho proceso, algunos de los elementos asumidos permanecen en la identidad del individuo, entremezclándose con las identificaciones que se asumirán en el futuro.

Otra trayectoria encontrada en las entrevistas fue la de conversión religiosa, donde destaca de forma posterior a esta experiencia, la reelaboración de las creencias aprendidas en familia, así como los elementos biográficos, psico-emocionales, lingüísticos y simbólicos que componen la identidad personal y social. Esto implica cambios profundos y conflictivos con respecto al núcleo familiar, que mantiene una identidad religiosa tradicional.

Así, lo religioso es parte de las dinámicas socioculturales contemporáneas, y una dimensión determinante en el individuo y su ámbito más íntimo y vincular, donde se juegan las cuestiones más delicadas a nivel de su personalidad, de su participación y desenvolvimiento en la sociedad.

En el proceso de investigación de este estudio, particularmente en el Capítulo 3, se ha acentuado el enfoque de lo que Varro (2003: 20) denomina "una sociología de la mixidad", comprendida por la autora como "el estudio del viaje que parte del vivir separado hacia el vivir en conjunto, de lo individual hacia lo social. Por supuesto, cada persona es mixta "en sí misma" -llevo dentro de mí toda la condición humana, como decía Montaigne-, cada pareja es "mixta", cualquier grupo, cualquier sociedad, es "mixta". La diversidad es un hecho social".

Desde esta perspectiva, que resalta la convivencia –incluso dentro de un mismo individuo- de identidades múltiples, simultáneas o sucesivas (Varro, 2003), así como su mutabilidad, es de donde parte el interés de analizar la interacción entre las identidades de cada individuo en un espacio familiar ostensiblemente mixto. Dentro de esta pluralidad, se encuentran tres tendencias en la cotidianidad de las personas entrevistadas; la confrontación, la negociación y la convergencia, las cuales son estrategias desplegadas para convivir dentro de su mixidad familiar, sea interreligiosa o interconviccional, donde se encuentra el énfasis de este estudio, con eventuales características interétnicas, interculturales, intergeneracionales o intersexuales. En este ámbito, el ejercicio de poder se descompone y se reconstruye de forma continua, pues aún bajo el régimen afectivo, el cuerpo familiar expone a dominantes y dominados, cuyas estrategias en el espacio privado es posible traducir en políticas para la gestión de las creencias en el plano social.

La orientación que rige las actuaciones de 12 de los individuos entrevistados bajo la lógica de la confrontación, que implica ruptura temporal o permanente con los otros significativos, así como una reelaboración radical de la identidad, y por lo tanto, una reorganización de los contenidos subjetivos asignados a las estructuras del creer (Hervieu-Léger, 2004), no discrimina ningún credo; en esta categoría se encuentran una metodista, un Testigo de Jehová, un buscador espiritual de cosmovisión maleku, dos ateos, tres

buscadores espirituales, un agnóstico, dos bön (budismo shamánico del Tíbet), y una cristiana evangélica.

Su proceder se caracteriza por materializarse en actos que suponen la comunicación directa de los cambios operados en vidas y subjetividades, tanto en lo relativo a conversiones religiosas, como en cuanto a la revelación llana de una identidad de sexo/género u orientación sexual distinta a la asignada al nacer. De esto se sigue la renuncia tajante, o bien, la abstención progresiva de participar en las tradiciones religiosas de crianza, la separación física de los familiares, el auto-silenciamiento, o el encubrimiento radical del cambio operado en la subjetividad del creer por el resto de la familia, con la consecuente disputa cotidiana con los familiares, donde el converso buscar afirmar la legitimidad de ese cambio. Igualmente, se manifiestan la desimbolización religiosa del espacio personal dentro de la residencia común, así como el involucramiento progresivo en otras tradiciones religiosas y eventualmente, el intento de convertir a la familia a la nueva religión, no así a una convicción.

De forma general, los actos confrontativos persiguen la afirmación de una identidad individual sobre el resto de la familia, por lo cual su radicalidad se asienta en un sentido autoritario que dificulta la convivencia y a largo plazo la erosiona, aún cuando el razonamiento que acompañe estos actos, también se puede fundar en un principio de autonomía, que eventualmente, integra la liberación individual en situaciones de opresión y abuso, particularmente allí donde se expresan mixidades combinadas, en especial la mixidad de sexo/género y religiosa, que como se ha comprobado en la investigación, tiende a detonar la confrontación, pues se enfrenta tanto a una tradición religiosa en un contexto específico, como a la matriz heteronormativa en las sociedades patriarcales.

Cualquier tipo de mixidad es conflictual, sin embargo, existen distintos tipos de conflictividad definidos por Varro (2003), que resaltan en los casos donde la confrontación es la estrategia elegida en la convivencia. Así, en la conflictividad normativa, donde se encuentra el punto álgido de esta tendencia, se anula a quien se distingue de su entorno inmediato, pues se considera que debe prevalecer la semejanza religiosa como regla explícita, por lo que la situación propicia la ruptura de los vínculos familiares, porque no se acepta ni la conversión, ni el abandono de la fe, ni tampoco la unión sentimental con

alguien que profese otras creencias o convicciones. En estos casos, la diversidad es encubierta por los otros significativos y el distanciamiento se impone como patrón de vida, esto, sino se busca la reconversión de quien ha fracturado la homogamia familiar, o bien, si la persona conversa no intenta convertir a su círculo más cercano, ambas tácticas violentas, que desconocen los procesos de individualización de cada sujeto.

La tendencia a la confrontación también incorpora pautas de comportamiento que benefician la coexistencia interconviccional; como la comunicación abierta de las diferencias, la desimbolización religiosa de espacios propios y la capacidad de elegir libremente las prácticas, religiosas o no, que cada persona desee realizar, sin embargo, estos elementos suelen ser motivo de disputa e igualmente, objeto de lucha en la adquisición de capital simbólico familiar.

Por otra parte, se manifiesta también la conflictividad externa (Varro, 2003), donde la persona es objeto de presiones sociales o políticas, que se reproducen en el seno familiar, y la exilan a la otredad simbólica, lo cual es común en el caso de personas conversas, así como también en aquellas que experimentan transformaciones en su identidad de sexo/género, que tienden a encarnar en su contexto al "otro amenazante" (Sandoval García, 2008), característica común a 6 de los casos entrevistados, que integran la mixidad de sexo/género y la religiosa o interconviccional y han utilizado la confrontación como estrategia. La conflictividad defensiva (Varro, 2003), por otra parte, hace de la interreligiosidad, o incluso de la interconviccionalidad su causa de militancia, no obstante, esto implica la construcción de una nueva cultura familiar, que apenas se vislumbra en uno de los casos analizados, tendiente más bien, a su inscripción en la defensa de la diversidad sexual dentro de un medio religioso adverso.

Cabe resaltar, que en todos los casos de confrontación estudiados, el conflicto se genera entre progenitores y descendencia, particularmente es el hijo o la hija quien se enfrenta a su padre o a su madre, ante el cambio operado en la subjetividad del creer individual, que ya no corresponde al marco de valores, prácticas y percepciones religiosas en las cuales se gesta su socialización primaria.

La conflictividad mínima (Varro, 2003), se halla ahí donde predomina la negociación, pues si bien, las relaciones no están exentas de conflictos, en estas situaciones

estos se reducen a lo íntimo y las presiones externas tienen la propensión a desdibujarse, proceso que en este estudio se encuentra en 3 casos de parejas o matrimonios mixtos, y en 2 personas solteras en relación con sus más cercanos allegados, para un total de 5 de los sujetos entrevistados en la muestra; una católica, una candomblecista, una judía, un agnóstico y una cristiana evangélica.

Kerbrat-Orecchioni (2012), explica que la negociación surge de un desacuerdo entre dos posiciones contrarias, así como de un "deseo de acuerdo" entre ellas, pero tiene como condición previa una "reacción negativa", pues a partir de la divergencia entre las partes se busca una solución al conflicto. En este sentido, la primera directriz consiste en construir gestos de negociación, caracterizados por el diálogo sobre las diferencias y las semejanzas, la eventual investigación sobre las creencias y prácticas del otro con especialistas de lo religioso, así como la diferenciación de las esferas afectiva, familiar e intelectual, donde pueden o no, involucrarse las prácticas religiosas.

Seguidamente, se definen acuerdos conjuntos como la búsqueda de puntos intermedios (doctrinales, rituales, textuales y simbólicos) para concretar convenios recíprocos en materia religiosa –un aspecto donde coinciden todas las personas situadas en esta categoría-, la celebración de matrimonios que mezclan rituales religiosos de las tradiciones implicadas, la reinvención y/o bricolage de rituales religiosos para su práctica conjunta, el compromiso de respeto a los acuerdos tomados, en virtud de la definición del futuro religioso de hijos o hijas, la reinterpretación de rituales religiosos desde una perspectiva de género inclusiva, o bien, bajo una lógica resimbolizada, la transmisión de una ética común a hijos e hijas, la tolerancia frente a las prácticas religiosas del otro, el apoyo afectivo en los procesos de conversión del otro, y la abstención de interrumpir o perturbar rituales religiosos de la otra persona, último acuerdo también común a todos los casos donde prima la negociación.

Asimismo, negociar la creencia o la increencia en el espacio familiar, también involucra una serie de compromisos individuales, como son la honestidad en la expresión de convicciones o creencias propias –presente en todos los casos-, el reconocimiento y valoración de creencias o convicciones distintas a las propias, la seguridad y el auto-convencimiento de las decisiones tomadas en relación con los cambios operados en el creer,

y la consistencia en el respeto a la autonomía individual propia, en temas vinculados a la ética personal, donde no hay acuerdo entre las partes (aborto, donación de órganos, incineración, eutanasia, donación de sangre, regímenes de alimentación, etc.).

Si bien, la negociación se traduce en el esfuerzo de reconocer las creencias o convicciones del otro, como de igual valor o estatus que las propias, los conflictos íntimos, primordialmente en las parejas mixtas, también se producen a partir de especificidades de este tipo de parejas (Varro, 2003), donde un miembro de la pareja puede ser percibido o auto-definirse como dignatario de su religión, con el imaginario subyacente a esta representación. Igualmente, la pareja mixta incluye en su misma acepción, la idea de un elemento extranjero, un "no-nosotros", que implícitamente convierte en extraño para su cónyuge o su familia política, a quien por ejemplo, intenta involucrarse en rituales religiosos interiorizados como parte de la cotidianidad, como la celebración de la navidad, que el otro cónyuge sabe que no comparte. En esta misma línea se inscribe a la otra persona como un *Otro*, cuya conducta es anómala o excepcional en cuanto a la norma, pues no responde a las creencias o prácticas consideradas regulares o "normales" por la familia en cuestión, o por la mayoría del colectivo social.

Por otra parte, el proceso de negociación en las familias interreligiosas o interconviccionales, conlleva desde la "conflictividad mínima", la necesidad de construir "zonas de compromiso", propias del "mestizaje simbólico", donde las familias eventualmente buscan construir una "nueva cultura" o "cultura mixta" (Varro, 2003), por y para sus descendientes, lo cual es notorio en al menos 3 de los casos estudiados, de los cuales 2 corresponden puntualmente a las combinaciones de mixidad etno-religiosa, pues aunque habitualmente hay una cultura, una etnia y una creencia más dominante que la otra –no necesariamente representadas por el mismo cónyuge- el compromiso de arribar a algún consenso conflictual se encarna en hijos o hijas, como productos literalmente mestizos de las apuestas familiares en juego.

No obstante, en la adolescencia, las personas descendientes de parejas mixtas, al igual que la mayoría de las personas entrevistadas que no han permanecido dentro de su tradición religiosa de crianza, inician el cuestionamiento de las creencias inculcadas durante la socialización primaria, este proceso, ya sea como una fase inicial o intermedia, puede

continuar en la adultez joven, con la reelaboración de creencias, el tránsito hacia el nomadismo espiritual, el camino hacia la conversión dentro de una misma tradición o fuera de ella, o incluso, con el abandono parcial o total de cualquier creencia religiosa.

La tendencia a la convergencia dentro del contexto de las familias entrevistadas, se sitúa igualmente en el marco de la "conflictividad mínima" (Varro, 2003), sin embargo, mayoritariamente implica la imposición de las creencias o de las prácticas religiosas del miembro dominante de la familia mixta, ya sea sobre sus hijos o hijas, o bien, sobre el cónyuge, lo cual acarrea la sumisión de las otras personas y conlleva su aceptación tácita de esta situación, o excepcionalmente, un acuerdo de auto-limitación recíproca entre familiares, en lo relativo a la expresión de sus creencias. En este estudio, se identificaron 6 casos con estas características; el de una metodista, una cristiana evangélica, un musulmán, un judío, una agnóstica y una católica, de los cuales 2 entrevistadas tienen la particularidad de haber realizado actos confrontativos hacia sus progenitores, y al formar sus propias familias, ellas privilegian la convergencia mediante la imposición tácita de sus creencias religiosas a hijos e hijas.

De esta manera, las actitudes impositivas se manifiestan con mayor o menor fuerza, en 4 de los casos ubicados en esta categoría. Son actitudes que se singularizan por realizar proselitismo religioso a nivel familiar, desatender las preguntas e inquietudes que cuestionen la creencia propia, auto-legitimarse como representante de su credo en el núcleo familiar, mostrar incapacidad de diálogo, fijar las reglas de convivencia religiosa sin aceptar cambios y presentar actuaciones machistas justificadas en principios religiosos.

Es notorio que algunas de estas actitudes reflejan tanto el desarrollo de una "conflictividad normativa" (Varro, 2003), así como la puesta en escena de actos confrontativos, que no obstante, bajo esta tendencia, no buscan fracturar el cuerpo familiar –ni liberar a un individuo oprimido-, sino buscan cohesionar la familia bajo una lógica impositiva y autoritaria. Ahora bien, según los hallazgos encontrados en la investigación, estas conductas también encuentran su asidero en actitudes de sumisión, tales como; consentir al proselitismo en casa, contribuir al endiosamiento del otro como representante de su religión, presentar incapacidad para exponer ideas o creencias propias, aceptar las creencias del otro sin ningún cuestionamiento ni propuesta de reelaboración conjunta,

tolerar actuaciones machistas justificadas en principios religiosos y renunciar a sentimientos, ideas o creencias propias.

Algunas de estas actitudes impositivas y su contraparte de sumisión, se observan con mayor o menor intensidad, en 2 de los casos estudiados; matrimonios mixtos, donde priva la mixidad etno-religiosa y "las concepciones sexuadas de género" (Varro, 2003), las cuales fomentan la prevalencia de roles de sexo/género propios del patriarcado, cuyo funcionamiento binario y hetenormativo se impone sobre cualquier otra diferenciación (nacionalidad, etnia, religión, etc.), y prescribe a las respectivas parejas de los hombres entrevistados, a identificarse con una "subcultura de todas las mujeres" dominada y sumisa, frente a "la cultura de todos los hombres", dominante e impositiva, que detentan sus cónyuges, cuyas creencias religiosas se implantan así, en mayor o menor medida, en toda la familia.

No obstante, también destacan actitudes propiamente de convergencia, particularmente en 2 de las personas entrevistadas, que pertenecen a la misma familia, y exponen un caso de mixidad etaria y religiosa o interconviccional, así como también se revelan algunas de estas actitudes en los otros 4 casos estudiados bajo la categoría de convergencia. Estas actitudes consisten en distinguir la diferencia religiosa para su normalización societal, aceptar las debilidades y fortalezas de la herencia cultural y religiosa propia, establecer acuerdos explícitos e igualitarios sobre la transmisión religiosa a hijos e hijas, así como sobre las prácticas religiosas de cada quien, donde la "mirada distanciada" (Varro, 2003), o auto-diferenciadora inculcada a la progenie, es clave para su integración social y anti-asimilacionista. También se encuentran como actitudes de convergencia; la identificación con las prácticas y creencias religiosas del otro, la auto-imposición de límites en la transmisión de creencias o prácticas religiosas propias, la transmisión de valores y afecto, mas no de creencias religiosas, y la aceptación de las diferencias entre las creencias o convicciones de cada integrante del núcleo familiar.

Los casos de convergencia son especialmente delicados, dado que en varios de ellos las fronteras entre la imposición, la sumisión y la aceptación mutua, tienden a ser borrosas, pues algunos oscilan entre la confrontación y la negociación, máxime cuando el diálogo es unilateral o la represión experimentada por los integrantes de la familia es estructural e

interseccional, en la medida en que también atraviesa el género, la clase, la etnia y el contexto de los integrantes de la familia.

Ahora bien, un tema clave en la construcción de las identidades de las personas entrevistadas, es la relación de su creencia o increencia, con los derechos sexuales y reproductivos, como una realidad encarnada en sus propios cuerpos y en los de sus otros significativos. En este sentido, el Capítulo 4 plantea una distinción entre tres grupos; quienes reivindican estos derechos en un ejercicio de autonomía, y mantienen una pertenencia a una comunidad religiosa, entre quienes también detentan autonomía en este tema, pero han abandonado cualquier pertenencia religiosa, y entre quienes se adhieren a la normativa prescrita por su institución religiosa de pertenencia, en lo relativo a esta temática.

En la primera categoría se ubican 10 personas entrevistadas, las cuales realizan una reelaboración de sus creencias que incorpora la aceptación de estos derechos. De ellas, dos son especialistas de lo religioso y representantes de sus respectivos credos, el catolicismo y el candomblé, por lo que se convierten en "disidentes religiosos" (Vaggione, 2006), al permanecer dentro de sus respectivas comunidades de fe, desafiando la institucionalidad que desaprueba no solamente su aceptación de estos derechos, sino incluso la politización de su pertenencia religiosa en su ejercicio de reivindicación. Por otra parte, una pareja perteneciente a la religión bön, apela a las bases del sistema simbólico budista para reelaborar tanto su criterio privado como público alrededor del aborto, lo cual les parece congruente con sus creencias, a pesar de que la mayoría de las escuelas budistas prohíban el aborto.

Igualmente, dos militantes de sus respectivos credos, el metodismo y el catolicismo, protestan ante la injerencia religiosa en materia de derechos humanos, con la salvedad de que la primera no se atreve a publicitar su voz dentro de la congregación, mientras que la segunda, presenta una actitud combativa y reflexiva, como disidente religiosa en su práctica católica, al denunciar la existencia de valores incompatibles con el mensaje cristiano, relacionados para ella con la satanización de la orientación sexual y del aborto, o con el deber de obediencia absoluta a los especialistas religiosos en relación con estas ideas. Ella coincide con el sacerdote agnóstico o representante católico disidente, en el criterio de que

es necesario que la Iglesia católica se adapte a las transformaciones en materia de sexualidad, a riesgo de caer en la obsolescencia.

Por otro lado, concuerdan también en una visión crítica en relación con los roles de las mujeres dentro del judaísmo, las dos personas entrevistadas que se identifican como judías. Ambas cuestionan las tradiciones contrarias al entendimiento humano, o que generan discriminación, desde su acervo cultural, por ello, la aceptación de los derechos sexuales y reproductivos para ambas personas es casi parte de su tradición cultural y familiar, donde la disidencia es la norma. Desde un ángulo más complejo, se encuentran una católica practicante y una agnóstica que comparten la vivencia de "experiencias fuera del cuerpo" (EFC, Parra: 2008), y la disyuntiva ética en relación con el aborto, al considerar que este tema trasciende lo religioso, pues para ellas se ubica en el campo de lo moral, o bien, de lo éticamente admisible, según los principios inculcados en su ambiente familiar, donde han experimentado de forma cercana un aborto forzado en el sistema de salud pública.

Estas personas tienen en común la búsqueda de la actualización de sus respectivas afiliaciones religiosas a través de la incorporación de cambios e interrogantes que son parte de sus vidas, por lo que colaboran activamente en su transformación.

En el grupo de quienes apoyan los derechos sexuales y reproductivos, pero han abandonado cualquier creencia, se localizan 6 personas que no responden a la norma social heteronormativa en materia de sexualidad, ya sea debido a transformaciones en su identidad de género, en su identidad sexual o en su orientación sexual. Ellas también tienen en común ser personas adultas jóvenes y provenir de familias donde la figura materna o la paterna ha ejercido posiciones de liderazgo o representación religiosa dentro de cada grupo religioso, lo cual ha dificultado -y eventualmente contribuido- no solamente a su desafiliación, sino también a sus posibilidades de desarrollar una visión emancipada de su grupo familiar y religioso, en términos de creencias y de sexualidad.

De esta forma, tanto tres buscadores espirituales, como dos ateos y el agnóstico presentes en esta categoría, se distinguen por llevar un fuerte sello religioso desde una niñez no exenta de culpabilidades, debido a sus declaraciones identitarias, que abiertamente cuestionan los dogmas de sus respectivas congregaciones religiosas (Testigos de Jehová,

catolicismo y pentecostalismo), así como a sus progenitores, a quienes también se enfrentan en la reivindicación de sus propios derechos sexuales. Estas personas empatizan con otros cuerpos y vidas violentadas, algunas desarrollan su propia espiritualidad, otras reconocen la pluralidad de criterios de las personas creyentes sobre la diversidad sexual, otras se inquietan por los fundamentalismos que socavan la ciudadanía sexual y los derechos asociados, mientras otras desestiman el riesgo de perder derechos humanos en Costa Rica, aunque de forma común, todas estas personas reutilizan los recursos religiosos inculcados, para cuestionar, reflexionar, liberar y desarrollar su autonomía, como titulares de derechos.

Desde otra perspectiva, se ubican 5 personas adherentes a la institucionalidad religiosa, cuyas posiciones en torno a los derechos sexuales y reproductivos desde el cristianismo evangélico, el islam, los Testigos de Jehová y algunas cosmovisiones indígenas, son conservadoras; algunas se inspiran en las teorías de la conspiración y otras en la interpretación patriarcal de los textos sagrados, otras anteponen el dogma a su familia o incluso a sus deseos sexuales, y otras crean universos simbólicos mestizos entre prejuicios occidentales y cosmovisiones de los pueblos originarios.

Esos sujetos tienen en común la incapacidad de valorar realidades y vivencias distintas a las suyas, la necesidad de apegarse a una norma restrictiva en materia de sexualidad, desinterés en la reinterpretación de sus creencias religiosas (reales o ficticias), dependencia emocional de una comunidad religiosa y apego al desarrollo de una superioridad moral y cultural (Blanchin, 2011), contrapuesta a la aceptación de los derechos sexuales y reproductivos, que interpela a los orígenes del “neo-moralismo” (Mayorga, 2019), en tanto imponen sus reglas de conducta y pretenden en alguna medida, que se conviertan en leyes.

Esta investigación pone en relieve las semejanzas entre la construcción del creer y del género, al contar ambas nociones con la posibilidad de expresar un carácter fluido y una plasticidad inherente en sus procesos de construcción y reconstrucción. La contradicción recurrente, es que ambos conceptos tienden a ser transmitidos, experimentados y aprehendidos a través de procesos de socialización que los introducen más bien de forma compacta y sólida, como si no presentaran fisuras ni moldeabilidad alguna.

En la caracterización de las identidades del creyente, realizada por Hervieu-Léger (2004), el peregrino se convierte en la metáfora del creer móvil, autónomo y maleable, donde se encuentra el asidero de la noción de creer como *bricolage* y del tránsito fluido entre identificaciones provisionales. La comprensión del creer contemporáneo desde esta perspectiva, no lo desvincula necesariamente de la tradición religiosa y de la conversión –las otras dos figuras clave en la modernidad religiosa para la autora-, porque, así como el género se perpetua de forma dicotómica, la revelación de su contingencia, al igual que para el concepto del creer, abre también sus posibilidades de circulación y reformulación, como se ha comprobado en la vitalidad de la mixidad religiosa abordada en esta investigación.

De forma general, la individualización en el creer y las identificaciones provisionales inciden en las transformaciones de las estructuras colectivas del creer, lo cual, sumado a la desinstitucionalización familiar en curso, otorga un peso significativo a la gestión de la mixidad religiosa o combinada dentro de las familias, pequeños universos donde es posible encontrar formas plausibles y fluidas de convivir dentro de la diversidad religiosa, a partir de políticas para la gestión de las creencias que renuncien al autoritarismo y a la imposición, y privilegien el diálogo y la búsqueda de reciprocidad, en términos igualitarios.

X. Referencias bibliográficas

Albert, María Carmen y Masanet, Erika, "Los matrimonios mixtos en España, ¿espacios de construcción intercultural?" Revista OBETS 1, (2008): 45-71.

Alfaro, Ronald. *Informe de resultados de la encuesta de opinión sociopolítica realizada en febrero de 2018*. Universidad de Costa Rica, (2018): 1-16. Ali, Zahra, (2016). Feminismos islámicos, 153-176. Grosfoguel, Ramón (comp.), Feminismos islámicos. Venezuela, Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Allouche-Benayoun, Joëlle, (2011). La « techouva » identitaire des descendants de couples mixtes, en Gross, M., Mathieu, S., Nizard, S., *Sacrés familles! Changements familiaux. Changements religieux*. Toulouse: Éditions érès.

Ammerman, Nancy, ed. (2007). *Everyday religion: Observing modern religious lives*.
Oxford: Oxford University Press.

Ariza, Marina., De Oliveira, Orlandina (2003). Acerca de las familias y los hogares: estructura y dinámica. En Wainerman, C. (Ed.) (2003). *Familia, trabajo y género. Un mundo de nuevas relaciones.* Buenos Aires: UNICEF-Fondo de Cultura Económica.

Asch, Solomon Elliot (1952). Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgments, en Swanson, G.E., Newcomb, T.M. y Hartley, E.L. (Eds.). *Readings in Social Psychology*. New York: Holt, Rinehart y Winston.

Assmann, Jan (2008). *Religión y memoria cultural.* Diez estudios. Buenos Aires: Lilmod, Libros de La Araucaria.

Bader, Christopher, Desmond, Scott. (2006). Do as I say and as I do: The Effects of consistent parental beliefs and behaviors upon religious transmission. *Sociology of Religion* 67 (3): 313-329. https://doi.org/10.1093/socrel/67.3.313

Balchin, Cassandra (2011). *Hacia un futuro sin fundamentalismos: Un análisis de las estrategias de los fundamentalismos religiosos y de las respuestas feministas.* Asociación para los derechos de la Mujer y el Desarrollo.

Balchin, Cassandra y Vaggione, Juan Marco, 2007, *Des activistes des droits des femmes définissent les fondamentalismes religieux : mise en commun des expériences*, Toronto: l'Association pour les droits de la femme et le développement (AWID).

Bálity, Csaba., Bálint Duráczky. (2016). Intergenerational transmission of different types of religiosity among family members. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 9 (1): 37-51.

Barbara, Augustin. (1989). Marriage across frontiers. Avon: Multilingual Matters Ltd. Citado por McAloney, Kareena. (2013). Mixed' Religion Relationships and Well-being in Northern Ireland. *Journal of Religion and Health* 53, 1036-1045.

Bárcenas Barajas, Karina Berenice. "Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género". *Revista de Estudios Sociales*, n.o 49 (2014): 33-46. https://doi.org/10.7440/res49.2014.03

Barker, Eileen, "We´got to draw the line somewhere. An exploration of boundaries than define locations of religious identity", *Social Compass*, vol. 53, N. 2, 2006, pp. 201-213.

Bastian, Jean-Pierre (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bastian, Jean-Pierre (2007). Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina. *Historia y Grafía* 29, 167-194. Departamento de Historia Distrito Federal, México.

Bastian, Jean-Pierre (2012). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bastian, Jean-Pierre (2013). Pluralización religiosa y lógica de mercado en América Latina, en Arriagada Cuadriello, M y Tawil Kuri M. (ed.), *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*. El Colegio de México: México, D.F.

Bauman Zygmunt. (2000). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Beaman, Lori G., Tomlins, Steven. (2015). Atheist Identities - Spaces and Social Contexts. Switzerland: Springer.

Beck, Ulrich (2009). *El dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.

Becker, Franáois. (2012). Becoming citizens of a plural Europe: interconvictional spaces and practices: Proceedings of the study day organized by the G3i at the Council of Europe, Tuesday January 24th 2012. France: Editions Publibook Université.

Becker, Howard S. « Sur le concept d'engagement », *SociologieS* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Howard Becker, mis en ligne le 22 octobre 2006, consulté le 02 octobre 2020. Traducción de Marc-Henry Soulet, Diane Baechler y Stéphanie Emery Haenni del artículo "Notes on the Concept of Commitment", extraído de *Sociological Work. Method and Substance,* Chicago, Adline Publishing

Company, 1970 (publicado inicialmente en *American Journal of Sociology*, 66:32-40, 1960) URL : http://journals.openedition.org/sociologies/642

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno.* Barcelona: Paidós.

Blancarte, Roberto (2012). Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios sociológicos* 30, 59-81. Recuperado de: http://www.jstor.org/stable/43202516

Bourdieu, Pierre (1993). À propos de la famille comme catégorie réalisée. *Actes de la recherche* 100, 32-36.

Bourdieu, Pierre. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit

Bruner, Jerome. (2012). *Realidad mental y mundos posibles: Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Bruner, Jerome. (2015). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.

Buisson, Johanna. (2016). Interfaith Marriage for Muslim Women. Cross Currents 66(4), 430-449. Recuperado de: https://una.idm.oclc.org/login?url=https://una.idm.oclc.org

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Ediciones Paidós.

Byrne, Jean. Why I Am Not a Buddhist Feminist: A Critical Examination of 'Buddhist Feminism'. *Feminist Theology*. 21(2) 180–194, 2012

Cáceres, Carlos F. et al. (dir), (2004). *Ciudadanía Sexual en América Latina: Abriendo el Debate.* Perú: Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Calzato, Walter Alberto. Testigos de Jehová. Mundo, creencias, conducta. En: *Gazeta de Antropología*, Nº 22, 2006, Artículo 25.

Canahuí Bolvito, Francisca. (2012): *Ayer y Hoy: Cambios En La Familia Maya De Verapaz*. Cobán, Guatemala: Ak' Kutan: Centro Bartolomé de Las Casas.

Caneva, Elena, Pozzi, Sonia. (2014). The transmission of language and religion in immigrant families: a comparison between mothers and children. *International Review of Sociology* 24(3), 436-449. Recuperado de: http://dx.doi.org/10.1080/03906701.2014.954330

Careaga Pérez, Gloria (2018). Pánico moral de la ideología de género de América Latina. *¡Habemus género! La iglesia católica y ideología de género. Textos seleccionados*, Bracke, S. y Paternotte, D. (ed.). Brasil: Sexuality Policy Watch (SPW).

Carreño, María Eugenia, (2010). *Valores y convivencia.* San José: Promesa.

Castillo, Sonia María., Costa y Zonia Gladis Merino Armijos, "La desintegración familiar: impacto en el desarrollo emocional de los niños." *Journal of Science and Research: Revista Ciencia e Investigación* 3 (2017): 10-18.

Copen Casey, Silverstein Merri (2007), "The Transmission of Religious Beliefs across Generations: Do Grandparents Matter?", *Journal of Comparative Family Studies* 59-71.

Castilla-Vázquez, Carmen (2019). La conversión religiosa como instrumento de búsqueda y construcción de identidades: el budismo tibetano en España. *Revista de Humanidades*, 38 (2019). p. 161-180. ISSN 1130-5029

Chinitz, Joshua., Brown, Robert. (2001). Religious Homogamy, Marital Conflict, and Stability in Same-Faith and Interfaith Jewish Marriages. Journal for the

Scientific Study of Religion 40(4), 723-733. Recuperado de: http://www.jstor.org/stable/1387662

Chodorow, Nancy (1984). *El Ejercicio de la Maternidad*. Barcelona: Editorial Gedisa

Cipriani, Roberto (2015). Religión difusa en América Latina. *Sociedad y Religión*: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur 25(44), 269-278. Recuperado de: www.redalyc.org/articulo.oa?id=387242262011

Claramunt, María Cecilia (1997). *Casitas quebradas. El problema de la violencia doméstica en Costa Rica*. San José: EUNED.

Cordero, Allen (2001). La base social y política de la familia. En Vega, I., Cordero, A. (Eds.) *Realidad Familiar en Costa Rica. Aportes y Desafíos desde las Ciencias Sociales*. (pp. 131-153). San José : FLACSO/UNICEF.

Corporación Latinobarómetro. (2013). *Latinobarómetro, informe 2013*. Santiago de Chile: Corporación Latinobarómetro.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). *Identidad de género e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo. Opinión Consultiva OC-24/17 de 24 de noviembre de 2017 solicitada por la República de Costa Rica, OC-24/17*, 24 Noviembre 2017, disponible en esta dirección: https://www.refworld.org.es/docid/5a5d311f4.html [Accesado el 25 Febrero 2021]

Davidson, James., Widman, Tracy. (2002). The Effect of Group Size on Interfaith Marriage Among Catholics. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3), 397–404.

Dávila Yolanda, "La influencia de la familia en el desarrollo del apego." *Anales. Revista de la Universidad de Cuenca* 57 (2015): 122.

Déchaux Jean-Hugues, (1995). Orientations théoriques en sociologie de la famille: autour de cinq ouvrages récents. *Revue française de sociologie* 36(3), 525-550.

DeRogatis, Amy. (2009). “Born Again Is a Sexual Term”: Demons, STDs, and God's Healing Sperm. Journal of the American Academy of Religion , Jun., 2009, Vol. 77, No. 2 (Jun., 2009), pp. 275-302. Oxford University Press.

Del Rosario Ramírez María, (2013). Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara. *Alteridades* 23(45), 143-145.

Díaz G., José Andrés, Fajardo A. Juan Manuel, Fuentes Belgrave, Laura, Mora Solano, Sindy, Pineda, Andrey, Robles, José Amando y Rojas, Alberto (2019). Informe de encuesta. Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas. Heredia: IDESPO-UNA, Observatorio de lo Religioso.

Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Traducción de Simons, Edison. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, s.a

Duch, Lluís. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.

Durkheim, Émile, (trad. en 1991). *De la division du travail social*. París: PUF.

Engels, Federico, (trad. en 1986). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Buenos Aires: Editorial Cartago.

Fauné, María Angélica (1995). *Mujeres y familias centroamericanas: Principales problemas y tendencias.* San José: PNUD-Costa Rica.

Fiese, Barbara., Tomcho, Thomas. (2001). Finding meaning in religious practices: The relation between religious holiday rituals and marital satisfaction. *Journal of Family Relationships* 15, 597-609. Citado por McAloney, K. (2013). Mixed' Religion Relationships and Well-being in Northern Ireland. *Journal of Religion and Health* 53, 1036-1045.

Foucault, Michel, (1982). Le Dèsordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille. Gallimard-julliard, Coll. “Archives”, 91.

Frigerio, Alejandro y Lamborghini, Eva (2013). Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia “afro”, en Pérez-Wilke I. y Márquez F. (comp.), *Nuestra América Negra: Territorios y voces de la interculturalidad afrodescendiente*. Universidad Bolivariana de Venezuela: Caracas.

Frigerio, Alejandro (2018) ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica, *Revista Cultura y Representaciones Sociales,* Año 12, núm 24, marzo. https://doi.org/10.28965/2018-024-03

Fuentes Belgrave, Laura (2015). *La tibieza de quien peca y reza: Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. San José: Editorial Sebila.

Fuentes Belgrave, Laura (2006). “Las apuestas del poder sobre el cuerpo de las mujeres. Las relaciones entre el estado, la jerarquía eclesiástica y el movimiento feminista alrededor del aborto en Costa Rica y Nicaragua”. *Anuario De Estudios Centroamericanos* 32 (1-2), 97-138. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/1348

Fuentes Belgrave, Laura (2014). El cristianismo en la matriz política del Estado: Laicidad y autonomía reproductiva en Costa Rica y Nicaragua. *Anuario De Estudios Centroamericanos* 40 (1), 11-36. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/16615.

Fuentes Belgrave, Laura (2018) «Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “pro-vida”: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?». *Revista Rupturas* 9 (1), 85-106. https://doi.org/10.22458/rr.v9i1.2230.

Garma Navarro, Carlos. Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*. Año 12, núm 24, marzo 2018.

Garzón, Adela. (2014). Cambios políticos y sociales de la familia. *Psicología Política* 49, 27-57.

Gatica, Luis (2019). Capítulo 9. Religión y espacio público: opiniones de habitantes de Córdoba, 159-171.

George, Darren., Luo, Shanhong., Webb, Jared., Pugh, Jennifer., Martinez, Alan., & Foulston, Jeremy. (2015). Couple similarity on stimulus characteristics and marital satisfaction. *Personality and Individual Differences* 86, 126-131. doi:10.1016/j.paid.2015.06.005

Giddens, Anthony, (1995). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.

Giménez Béliveau, Verónica y Mosqueira, Analía, (2011). "Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar": Familia, transmisión y religión en la Argentina actual. *Revista Cultura y Religión*, 5(2).

González, Antonio (2020). *Buscar a tientas. Una reflexión sobre las religiones* (Spanish Edition). Madrid: Ediciones Biblioteca Menno. Edición digital.

González de la Rocha, Mercedes. (1988). De por qué las mujeres aguantan golpes y cuernos: un análisis de hogares sin varón en Guadalajara. En Gabayet, L. et al. (Coords.), *Mujeres y sociedad: Salario, hogar y acción social en el Occidente de México.* Guadalajara: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Occidente.

Grosfoguel, Ramón (comp.), (2016). *Feminismos islámicos.* Venezuela, Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Grosman, Cecilia. (1994). Los derechos del niño en la familia. La ley, creencias y realidades. En Wainerman, C. (Coord.) *Vivir en Familia.* Buenos Aires: UNICEF-Losada.

Gross, Martine, Mathieu, Séverine., Nizard, Sophie. (2011). *Sacrés familles! Changements familiaux. Changements religieux.* Toulouse: Éditions érès,

Gutiérrez Martínez, Daniel, (2007). Las identidades en el marco de la teoría social. *Acta Sociológica* 47, 37-67.

Hadot, Pierre (2003). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua.* Madrid: Siruela.

Heard, Allison., Batson, Christie. (2011). Race and Religion in the Bible Belt: Parental Attitudes toward Interfaith Relationships. *Sociological Spectrum* 31, 444-465.

Hernández Axel. (2007). *Fundamentos de ética teológica: una introducción a la moral cristiana*. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.

Hervieu-Léger, Danièle, (2004). *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento.* México: Ediciones Del Helénico.

Hervieu-Léger, Danièle, (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial.

Himmelfarb, Harold. (1980). The Study of American Jewish identification: How it is defined, measured, obtained, sustained and lost. *Journal for the Scientific Study of Religion*, (19): 4860.

Holland, Clifton, L. *Historia de la Iglesia Evangélica Costarricense: Reseñas Históricas Denominacionales*, PROLADES, Costa Rica, 2017.

Hoge, Dean, Petrillo, Gregory y Smith, Ella. (1982). Transmission of religious and social values from parents to teenage children. Journal of Marriage and the Family 44: 569–580.

Hylen, Susan E. Modest, “Industrious and Loyal: Reinterpreting Conflicting Evidence for Women’s Roles”. *Biblical Theology Bulletin*. Volume 44 Number 1, Pages 3–12, 2014.

Iannaccone, Laurence, R. (1990). Religious Practice: A Human Capital Approach. Journal for the Scientific Study of Religion 29(3), 297-314. Citado por McCarthy, K. (2007). *Pluralist Family Values: Domestic Strategies for Living with Religious Difference. The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 612, 188-208. Recuperado de: http://www.jstor.org/stable/25097936

Jaime, Martín y Valdivia, Fátima, (2020). Política sexual y religiones desde Latinoamérica: debates sobre el aborto en torno a la gubernamentalidad y la subjetividad, en Jaime, M. y Valdivia, F. (eds.), *Mujeres, aborto y religiones en Latinoamérica. Debates sobre política sexual, subjetividades y campo religioso*. Lima: CMP Flora Tristán/UNMSM.

Jelin, Elizabeth, (2007). Las familias latinoamericanas en el marco de las transformaciones globales, en Arriagada, Irma (Coords.). *Familias y políticas públicas en América Latina: una historia de desencuentros*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Galarza Santander, July y Solano Jara, Nancy. (2010). "Desintegración familiar asociada al bajo rendimiento escolar". Tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca, Colombia.

Kalmijin, Matthijs. (1998) “Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns and Trends”. *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 395-421.

Kalmijn, Matthijs. (2004). Marriage rituals as reinforcers of role transitions: An analysis of weddings in the Netherlands. *Journal of Marriage and Family* 66(3): 582–594.

Kaufmann, Jean-Claude, (1992). *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*. París : Nathan.

Kaufmann, Jean-Claude, (1993). *Sociologie du couple*. París : Presses Universitaires de France.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. « Négocier la notion de négociation », *Négociations*, vol. 17, no. 1, 2012, pp. 87-99.

King, Valerie y Elder, Glen. (1999). Are religious grandparents more involved grandparents? *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 54, 317-328.

Lahire, Bernard, (2002). Campo, fuera de campo, contracampo. *Colección Pedagógica Universitaria* 37-38, 1-37.

Legorreta, José de Jesús. (2013). *Modernidad, secularización e Iglesia en América Latina. Los obispos latinoamericanos y el cambio cultural*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

Lévi-Strauss, Claude, (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF.

Liberatore, Mateo. (1877). *L'Église et l'État.* Société Générale de Librairie Catholique, París-Bruxelles.

Mansilla Agüero, Miguel Ángel « La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno », *Polis* [En línea], 16 | 2007, Publicado el 01 agosto 2012, consultado el 02 octubre 2016. URL : http:// polis.revues.org/4722

Mayorga Madrigal, Cuauhtémoc. *Neo-moralismo.* Ensayo. *La Gaceta de la Universidad de Guadalajara*, edición 1013. 13 de mayo de 2019. URL: http://148.202.105.20/dgmgac/G_nota1.php?id=24571

McAloney, Kareena. (2013). Mixed' Religion Relationships and Well-being in Northern Ireland. *Journal of Religion and Health* 53, 1036-1045.

McCarthy, Kate. (2007). Pluralist Family Values: Domestic Strategies for Living with Religious Difference. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 612, 188-208. Recuperado de: http://www.jstor.org/stable/25097936

Meulders-Klein, Marie Thérèse y Théry, Irène,. (Eds.). (1993). *Les recompositions familiales aujourd'hui.* Paris: Nathan.

Montaño, Sonia (2007). El sueño de las mujeres: democracia en la familia. En Arriagada, I. (Coord.). *Familias y políticas públicas en América Latina: una historia de desencuentros.* Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Morello, Gustavo., Rabbia, H., Da Costa, N. y Romero, C. (comp.) (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Córdoba: EDUCC-Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica de Perú, Montevideo: Universidad Católica del Uruguay.

Morello, Gustavo., Romero, C., Rabbia, H. H. y Da Costa, N. (2017). An enchanted modernity: Making sense of Latin America´s religious landscape. *Critical Research on Religion*, 5(3), 308-326.

Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Editorial Paidós: Barcelona.

Niculescu, Mira. (2017). Boundary crossers: The “Jewish Buddhists” and Judaism’s symbolic boundaries in a global age. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 177, 157-175l

Núñez, Cayetano., Núñez, María. (2012). *La Religión y el Estado Hispanoamericano*. Madrid: Dikinson S.L.

Olgierd Kuty, « La naissance de la négociation (1933-1962) », *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 02 octobre 2020. URL : http://journals.openedition.org/sociologies/2483

ONU (1995). *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*: A/CONF.171/13/Rev.1. Disponible en: https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/icpd_spa.pdf

Orfali, Moisés « Pouvoir de la parole, parole du pouvoir », *Yod* [En ligne], 20 | 2015, mis en ligne le 10 février 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/yod/2461 ; DOI : 10.4000/yod.2461

Otto, Rudolf (2009). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

Parra, Alejandro. (2008). Las experiencias extracorpóreas y las experiencias alucinatorias: relación con variables cognitivas y perceptuales. *Liberabit*, 14(14), 5-14. Recuperado en 14 de enero de 2021, de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1729-48272008000100002&lng=es&tlng=es.

Parsons, Talcott., Bales, R.F. (1966). *Family, Socialization, and Interaction Process*. London Routledge

Pérez, Andrés. (2007). Dios y el Estado: Dimensiones culturales del desarrollo político e institucional de América Latina. *Nueva Sociedad* 210, 78-94. Recuperado de: http://nuso.org/articulo/dimensiones-culturales-del-desarrollo-politico-e-institucional-de-america-latina/?page=2

Pérez, José Luis. (2017). *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima, Perú: Konrad-Adenauers Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Petts, Richard., Knoester, Chris. (2007). Parents' Religious Heterogamy and Children's Well-Being. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3), 373-389. Recuperado de: http://www.jstor.org/stable/4621986

Pew Research Center. (2014). *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica.* 1-29. Recuperado de: http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf

Piedra, Nancy, (2007). Transformaciones en las familias: Análisis conceptual y hechos de la realidad. *Revista Ciencias Sociales* Universidad de Costa Rica 116, 35-56.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2013). Informe nacional sobre desarrollo humano 2013. Aprendiendo a vivir juntos: Convivencia y Desarrollo Humano en Costa Rica. PNUD. San José, Costa Rica: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Quesada, Marco Antonio. (2016). Ser o no ser católico en América Latina. El dilema vigente. *Repertorio Americano* 26, 113-130.

Raupp Ríos, Roger (2004). Apuntes para un derecho democrático de la sexualidad, 167-186, en Cáceres Carlos F. et al. (dir), *Ciudadanía Sexual en América Latina: Abriendo el Debate.* Perú: Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Reuben, Sergio, (1986). Estructura familiar en Costa Rica. *Avances de Investigación* 57. San José: Instituto de Investigaciones Sociales.

Rey-Flaud, Henri. « La religion de la Lettre. Le judaïsme selon Freud », *Études théologiques et religieuses*, vol. tome 82, no. 2, 2007, pp. 235-247.

Ribeiro Filho, Sebastião Antunes (2018). Tolerância e intolerância religiosa: sua percepção e vivência em espaços e práticas do espiritismo kardecista. *Dissertação de Mestrado*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Ríos, José Antonio. (2005). *Los ciclos vitales de la familia y la pareja. ¿Crisis u oportunidades?* Madrid: Editorial CCS.

Robles, J. Amando, (2001). *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Heredia, CR.: EUNA.

Rodríguez, Dan. (2004), "Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de inmigrantes en Cataluña". *Migraciones*, vol.16, pp.77-120. Citado por Albert, M.C., Masanet, E. (2008). Los matrimonios mixtos en España ¿espacios de construcción intercultural? *Revista OBETS* 1, 45-71.

Rodríguez, Eugenia. (2001). Reformando y secularizando el matrimonio. Divorcio, violencia doméstica y relaciones de género en Costa Rica (1850-1950). En Gonzalbo, P. (Ed.) *Familias Iberoamericanas: historia, identidad y conflicto*. México: El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos.

Roldán, Verónica y Pérez, Rolando (2020). El protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa, *Sociologías*, Porto Alegre, año 22, n. 53, jan-abr 2020, p. 20-35. https://doi.org/10.1590/15174522-99908

Romero, Catalina (2019). Capítulo 4. Católicos en Lima: Viviendo encuentros interreligiosos, 83-92. Morello, G., Rabbia, H., Da Costa, N. y Romero, C. (comp.), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Córdoba: EDUCC-Editorial de la Universidad Católica

de Córdoba, Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica de Perú, Montevideo: Universidad Católica del Uruguay.

Roudinesco, Élisabeth. (2003). *La familia en desorden*. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A. Buenos Aires.

Rubin, Gayle, (1986). El Tráfico de Mujeres: Notas sobre la Antropología Política del Sexo. *Nueva Antropología* 8(30), 95-145.

Salas, Anel Victoria y Torre Castellanos, Renée de la. "Altares vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida" *Encartes,* Vol 3 No 5 (2020): 206-226.https://encartesantropologicos.mx/de-la-torre-salas-altares-religiosidad-guadalajara/. Recuperado el 09 septiembre 2020.

Sandoval García, Carlos (2008). *Otros amenazantes: los nicaragüenses y la formación de identidades nacionales en Costa Rica*. San José, Costa Rica: EUCR.

Scheitle, Christopher., Smith, Buster. (2011). A Note on the Frequency and Sources of Close Interreligious Ties. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 410-421

Segalen, Martine, (1993). *Sociologie de la famille*. París: A. Colin.

Segato, Rita Laura (1993). La religiosidad candomblé y la tradición Afro-Brasileña. *Perfiles Latinoamericanos,* núm. 2, junio, 1993, pp. 133-164. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales: Distrito Federal, México.

Shalev, Carmel (2000), « Rights to Sexual and Reproductive Health: The ICPD and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women », in *Health and Human Rights*, Vol. 4, No. 2, Reproductive and Sexual Rights, p. 46.

Sharpe, Eric J. (1988). *Understanding Religion*, Londres; Duckworth.

Sherkat, Darren. (2004). Religious intermarriage in the United States. Social Science Research 33(4), 606-625. Citado por McCarthy, K. (2007). Pluralist Family Values: Domestic Strategies for Living with Religious Difference. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* 612, 188-208. Recuperado de: http://www.jstor.org/stable/25097936

Singly, François, (1993). *Sociologie de la famille contemporaine*. París: Nathan.

Tamayo, Juan José. (2004) *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta.

Tapia, Javier (2019). *Biopoética de la adolescencia. Identidades. Creencias. Vínculos*. Costa Rica, San José: EUCR.

Therborn, Göran (2007). Familias en el mundo. Historia y futuro en el umbral del siglo XXI. En Arriagada, Irma (Coord.), *Familias y políticas públicas en América Latina: una historia de desencuentros*. Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Théry, Irène, (1993). *Le démariage. Justice et vie privée.* Paris: Odile Jacob.

Torradeflot, Francesc. (2012). *Religiones y pluralismo. Las vías del diálogo interreligioso en España*. Madrid: Observatorio del pluralismo religioso en España.

Torres Velázquez, L., Ortega Silva, P., Garrido Garduño, A., Reyes Luna, A. (2008). Dinámica familiar en familias con hijos e hijas. *Revista Intercontinental de Psicología y Educación* 10(2), 31-56.

Vagionne, Juan Marco (2006). *Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular*. Católicas por el Derecho a Decidir y Comisión Internacional de los Derechos Humanos para Gays y Lesbianas (ed.), Defensa de los Derechos Sexuales en Contextos Fundamentalistas, Buenos Aires: Agencia Periodística CID-Diario del viajero.

Valladares, Anay. (2008). La familia. Una mirada desde la Psicología. *MediSur* 6(1), 4-13.

Valsiner, Jan y Rosa, Alberto (2018). *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology.* New York: Cambridge University Press.

Vega, Isabel (1996). La familia costarricense en las postrimerías del siglo XX: ¿Se desintegra o se transforma? *Revista Parlamentaria* 3(4).

Vega, Isabel y Cordero, Allen; (Eds.). (2001). *Realidad Familiar en Costa Rica. Aportes y Desafíos desde las Ciencias Sociales.* San José: FLACSO/UNICEF.

Velásquez, Laura, Ortega, Patricia, Garrido, Adriana y Reyes, Adriana. "Dinámica familiar en familias con hijos e hijas." *Revista Intercontinental de Psicología y Educación* 10 (Julio-Diciembre 2008): 31-56.

Víctor Frankl (2003). *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Editorial Herder.

Voas, David, Storm, Ingrid. (2012). "The Intergenerational Transmission of Churchgoing in England and Australia." *Review of Religious Research 53*, 377-395.

Walsh Froma (2010) Spiritual Diversity Multifaith Perspectives in Family Therapy. Family Process 49(3), 330-348.

Watzlawick, Paul., Beavin, Janet., deAvila Jackson, Donald. (1995). Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas. Barcelona: Editorial Herder

Weber, Max (1995). *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*, Paris: Pocket.

Yahya, Siham., Boag, Simon. (2014). ''My Family Would Crucify Me!'': The Perceived Influence of Social Pressure on Cross-Cultural and Interfaith Dating and Marriage. *Sexuality & Culture* 18, 759-772.

XI. Índice de cuadros y gráficos

Cuadro 1. Matriz de logros 9

Gráfico 1. Afiliaciones de casos entrevistados 12

Cuadro 2. Aplicación de metodología 13

Cuadro 3. Guía de preguntas para entrevistas en profundidad semi-estructuradas 14

Cuadro 4. Fórmula de consentimiento informado utilizada 17

Cuadro 5. Registro de entrevistas realizadas 19

Gráfico 2. Mixidades presentes en cada caso entrevistado 21

Gráfico 3. Nivel socio-educativo en casos entrevistados 22

Cuadro 6. Estadísticas de Costa Rica para tipos de hogares y familias (1984) 50

Cuadro 7. Estadísticas de Costa Rica para tipos de hogares y familias (2000) 50

Gráfico 4. Contexto familiar 63

Cuadro 8. Tendencias de abandono de la creencia 80

Cuadro 9. Trayectorias de vida 113