

Universidad Nacional
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela de Sociología

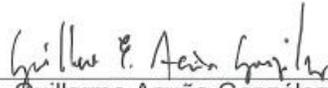
Construcción sociohistórica del accionar diaconico y pastoral
de la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO) como oferta
religiosa en Costa Rica, en el contexto de las comunidades de
fe indígena Maleku de Guatuso y sexualmente disidente de
Paso Ancho

Tesis para optar por el grado de licenciatura en sociología

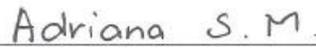
Sustentante
Andrés Gutiérrez Trigueros

Julio 2022

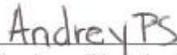
Tribunal Examinador



M. Sc. Guillermo Acuña González
Representante del Decano



M. Sc. Adriana Salazar Miranda
Representante de la Escuela de Sociología



Lic. Andrey Pineda Sancho
Director de Tesis



Dra. Laura Fuentes Belgrave
Lectora



Dr. Juan Manuel Fajardo Andrade
Lector

Dedicación personal

A אשה, a mi inalcanzable padre Fabián Gutiérrez Gutiérrez, quien me inculcó el deseo por estudiar el fenómeno de lo religioso, a mi valiente madre Cecilia Trigueros Ávalos y hermana Andrea Gutiérrez Trigueros, de quienes recibí siempre su infinito apoyo.

Agradecimientos

Principalmente a aquellas personas que me guiaron en este largo, pero enriquecedor proceso: Andrey Pineda Sancho, Laura Fuentes Belgrave, Juan Manuel Fajardo Andrade, Abelardo Morales Gamboa, Amando Robles Robles, Juan Stam Bowman (1928-2020), amigos de la Iglesia Luterana Costarricense; amigos personales, Marta Rojas Porras, Anabelle Saborio Rojas, “*Kene*”, “*Edu*”, “*Jona*” y a mi pareja Annette Briceño Suárez, quienes siempre alentaron mi camino.

Tabla de contenido

| | |
|--|-------------------------------|
| Tribunal Examinador | ¡Error! Marcador no definido. |
| Agradecimientos | 4 |
| Resumen | 9 |
| Introducción | 11 |
| Primera parte: El problema de investigación y su acercamiento | 15 |
| Capítulo 1: El problema de investigación | 15 |
| 1.1 Justificación | 15 |
| 1.2 Antecedentes históricos del problema estudiado | 18 |
| 1.2.1 Costa Rica: Un Estado confesional | 19 |
| 1.2.2 Costa Rica, el protestantismo y otras nuevas ofertas religiosas | 24 |
| Capítulo 2. Antecedentes investigativos: Acercamientos al estudio de las minorías religiosas | 29 |
| 2.1 Mutación regional de las ofertas religiosas | 30 |
| 2.2 Mutación de las ofertas religiosas costarricenses | 34 |
| Capítulo 3. Marco metodológico | 42 |
| 3.1 Preguntas generadoras | 42 |
| 3.2 Problema de investigación | 44 |
| 3.3 Delimitación temporal y espacial | 44 |
| 3.3.1 Delimitación temporal | 44 |
| 3.3.2 Delimitación espacial | 45 |
| 3.4 Objetivos de la investigación | 46 |
| 3.4.1 Objetivo general | 46 |
| 3.4.2 Objetivos específicos | 46 |
| 3.5 Enfoque y naturaleza de la investigación | 47 |
| 3.6 Técnicas para la recolección y análisis de la información | 48 |
| 3.6.1 Entrevista semiestructurada | 49 |

| | | |
|--|--|-----|
| 3.6.2 | Observación participante | 49 |
| 3.6.3 | Análisis social del discurso como acción | 50 |
| Capítulo 4. Fundamentación teórica conceptual | | 52 |
| 4.1 | Modernidades múltiples y secularización: Procesos de transformación de las sociedades.... | 52 |
| 4.2 | Pluralismo: En el caso de las modernidades múltiples..... | 61 |
| 4.3 | Movimientos y luchas sociales: Respuesta de los colectivos contra hegemónicos ante las crisis de sentido en el espacio plural religioso..... | 66 |
| 4.4 | Religión, política y sociedad: La articulación de un movimiento religioso disidente contrahegemónico en las luchas sociales del contexto actual..... | 68 |
| 4.5 | Accionar de un movimiento religioso contrahegemónico en el actual contexto social y religioso | 75 |
| 4.6 | Concordancia teórica/metodológica | 79 |
| Segunda parte: Abordaje del objeto de investigación | | 84 |
| Capítulo 5. Génesis, historia y mutación del protestantismo en América Latina y Costa Rica | | 85 |
| 5.1 | Colonización española/católica de América - Reforma Protestante Europea: Dos fenómenos sociales de la modernidad (1492- 1549) | 86 |
| 5.2 | Reforma luterana y surgimiento del protestantismo histórico (1517-1550)..... | 96 |
| 5.3 | Surgimiento del protestantismo en América Latina: Entre proyectos históricos, liberales, conservadores y evangélicos (1528-1885) | 101 |
| 5.4 | Proyectos evangélicos: Sociedades Bíblicas y Misión Centroamericana (1837-1900) | 119 |
| 5.5 | América Latina en el siglo XX: Espacio y época de nuevas mutaciones religiosas y sociales (1900-1980) | 123 |
| 5.6 | Organizaciones ecuménicas sin fines de lucro en América Latina y consolidación del pentecostalismo (1940-1990)..... | 129 |
| 5.7 | Reflexiones del capítulo: Modernidades múltiples y pluralismo religioso latinoamericano.... | 140 |
| Capítulo 6. Luteranismos en Centroamérica y Costa Rica como expresiones protestantes históricas y evangélicas contextualizadas (1815-2009) | | 149 |
| 6.1 | Luteranismo en Centroamérica (1815-1980) | 149 |
| 6.2 | Luteranismo en Costa Rica (1840-2009) | 165 |
| 6.3 | Iglesia Luterana Costarricense (ILCO): una propuesta histórica y evangélica (1988-2005). | 180 |

| | |
|--|-----|
| 6.4 Estructura organizacional y de acción de la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO)..... | 187 |
| 6.5 Restructuración de la Iglesia Luterana Costarricense, desde el 2013 a la actualidad: más iglesia, menos “ONG” | 196 |
| 6.6 Convenios y relaciones de cooperación de la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO)..... | 206 |
| 6.7 Identidad teológica de la Iglesia Luterana Costarricense | 211 |
| 6.8 Accionar diaconico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense: Diaconía (visión) y DECOFE (misión). | 222 |
| 6.9 Reflexiones conclusivas sobre protestantismos en Latinoamérica y Costa Rica: expresiones históricas y evangelicales contextualizadas | 226 |
| Capítulo 7. Accionar diaconico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense en favor de las poblaciones indígena Maleku de Guatuso y sexualmente disidente de Paso Acho (1985-2018) | 233 |
| 7.1 La ILCO y la causa indígena: tres acercamientos históricos (1985 - actualidad)..... | 233 |
| 7.1.1 Discurso teológico de la ILCO para su accionar diaconico y pastoral con las comunidades indígenas | 234 |
| 7.1.2 Primer acompañamiento: comunidad indígena de Cabagra en 1985 | 239 |
| 7.1.3 Segundo acompañamiento: lucha por la cedulación en 1990 | 242 |
| 7.1.4 Tercer acompañamiento: Programa Jurídico Indígena de 1991 | 247 |
| 7.1.5 Territorio indígena de Guatuso: de la colonización a la evangelización | 250 |
| 7.1.6 Caracterización social y espiritual de la comunidad indígena Maleku de Guatuso | 252 |
| 7.1.7 Trabajo diaconico y pastoral de la ILCO con la comunidad indígena Maleku de Guatuso | 256 |
| 7.1.8 Accionar diaconico y pastoral de la ILCO: comunidad de fe Palenque El Sol, Guatuso, 2018 | 260 |
| 7.1.9 Luteranismo – Tocuismo: testimonios de indígenas Maleku del Palenque El Sol | 266 |
| 7.2 La ILCO y su acompañamiento en favor de las personas sexualmente diversas: comunidad de fe en Paso Ancho (1990-2018) | 282 |
| 7.2.1 Discurso teológico de la ILCO en favor de la comunidad sexualmente diversa | 283 |
| 7.2.2 Contexto: vivencia y lucha de la población LGBTIQ en Costa Rica (1960-1990) | 288 |
| 7.2.3 Primer acompañamiento: ILCO y la comunidad VIH/SIDA (1995-2005) | 293 |
| 7.2.4 Segundo acompañamiento: lucha por los derechos LGBTIQ (2005-actualidad) | 295 |
| 7.2.5 Tercer acompañamiento: comunidad de Fe Diversa (2005 - actualidad) | 303 |
| 7.2.6 ILCO – Comunidad LGBTIQ: testimonios de las personas sexualmente disidentes de la comunidad de fe de Paso Ancho (2018) | 309 |
| 7.3 Reflexiones del capítulo: accionar diaconico y pastoral de la ILCO con la comunidad indígena y la comunidad sexualmente disidente | 315 |

| | |
|---|-----|
| Capítulo 8. Reflexiones finales | 322 |
| Capítulo 9. Recomendaciones | 331 |
| Capítulo 10. Referencias bibliográficas | 333 |
| Anexos: | 339 |
| Anexo 1: <i>Tabla de resumen histórico 1</i> | 339 |
| Anexo 2. <i>Figura Documentación de la lucha en Sarapiquí</i> | 341 |
| Anexo 3. <i>Tabla Histórico resumen 2</i> | 342 |

Índice de tablas

| | |
|---|-----|
| Tabla 1: Concordancia teórica metodológica..... | 81 |
| Tabla 2. Etapas de la evangelización y sus consecuencias..... | 92 |
| Tabla 3. Estructura organizativa ILCO..... | 190 |
| Tabla 4. Comunidades de Fe. ILCO en Costa Rica..... | 194 |
| Tabla 5. Puntos de servicio de la Iglesia Luterana Costarricense..... | 195 |

Índice de figuras

| | |
|---|-----|
| Figura 1: Fe religiosa profesada..... | 38 |
| Figura 2: Afiliación religiosa..... | 39 |
| Figura 3: Denominaciones cristianas..... | 40 |
| Figura 4. Diseño del nuevo organigrama organizacional de la ILCO..... | 203 |
| Figura 5: Diaconía y DECOFE..... | 222 |
| Figura 6: Lucha por la cedulación..... | 243 |
| Figura 7: Trabajo diaconico y pastoral con la ILCO..... | 248 |
| Figura 8: Encuentro religioso ILCO/Maleku..... | 260 |
| Figura 9: Comunidad de fe Guatuso/Palenque El Sol..... | 261 |
| Figura 10: Encuentro religioso ILCO/Maleku..... | 266 |
| Figura 11: Vigilia contra la homofobia ILCO..... | 297 |
| Figura 12: Marcha de la no violencia contra la diversidad sexual..... | 299 |
| Figura 13: Comunidad inclusiva ILCO..... | 303 |

Resumen

El estudio de las expresiones religiosas minoritarias en Costa Rica y, sobre todo, expresiones contrahegemónicas, es una gran deuda que aún poseemos quienes investigamos la religión en Costa Rica. Una es la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO), definida, en este documento, como un movimiento religioso protestante contrahegemónico y disidente¹, de origen luterano, que opta por incluir, dentro de su marco de acción, a todos aquellos sujetos de poblaciones empobrecidas y discriminadas con necesidades materiales y espirituales insatisfechas por las otras ofertas religiosas existentes o el Estado mismo, a través de su accionar diaconico (social/político) y pastoral (religioso).

La presente investigación da muestras de lo anterior, trazando una línea investigativa que busca resolver la pregunta: ¿qué representa para el campo religioso costarricense el surgimiento, desarrollo y accionar diaconico y pastoral de la ILCO? así como en el contexto de las comunidades indígena Maleku en Palenque del Sol y sexualmente diversa de Paso Ancho.

Para resolver nuestra interrogante, en la investigación, en un primer momento, se realizó un trabajo exhaustivo por recuperar, de fuentes primarias y secundarias, la historia del luteranismo; desde su salida en Europa, llegada a Latinoamérica, vinculación con Centroamérica e introducción a suelo costarricense; todo esto documentando el entrelazamiento social, político y religioso que contextualmente fue dando forma al fenómeno que finalmente se aborda.

A partir de dicho bagaje histórico, nos acercamos también a comprender las transformaciones de las prácticas religiosas a través de la manifestación de nuevas ofertas que surgen con intenciones de dominar el mercado religioso que, por mucho tiempo, fue acaparado en mayor parte por la religión católica apostólica y romana.

Esto llevó al investigador, finalmente, a tomar como objeto de estudio la construcción sociohistórica de la ILCO como movimiento religioso contrahegemónico disidente. La mirada de la presente investigación se enfoca sobre aquellos hitos que se relacionan con el accionar diacónico y pastoral de la ILCO, y que nos proporcionen muestras del trabajo religioso que dicha oferta ofrece en Costa Rica, específicamente a la población indígena Maleku de Guatuso y sexualmente diversa de Paso Ancho.

Palabras clave: Religión, pluralismo religioso, luteranismo, movimiento religioso contra hegemónico, sexualidad disidente.

1 Disidente y contrahegemónica refiriéndonos al accionar pastoral y diacónico del resto de propuestas cristianas del mercado religioso costarricense, que no asumen en su agenda las luchas sociales y la inclusión dentro de la congregación a personas con diferente concepción espiritual, sexual entre otras. La ILCO pertenece a la Federación Luterana Mundial, lo que la hace formalmente una iglesia protestante de confesión luterana.

Introducción

Como bien lo exponen diversos estudios alrededor del mundo como los de Maduro (1978), Berger y Luckman (1996), Mardones (1996), Panotto (2012, 2013, 2015), Vaggione (2009), De Sousa Santos (2014) y costarricenses como Robles y Solera (2001), Cedeño (2004), Holland (2011), Maroto (2013), Pineda (2018) y Fuentes Belgrave (2015), la religión, en las últimas décadas, se ha transformado, a pasos acelerados que no apuntaron a su desaparición sino más bien a su reconfiguración y pluralización. Dicha pluralización ha dado como resultado el auge de grupos religiosos con gran éxito, como por ejemplo el pentecostalismo a partir de los años cincuenta; pero también ha hecho surgir grupos religiosos que no han sido alcanzados por la lupa de las investigaciones.

Este es el caso de la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO), una organización religiosa fundada en 1988 por pastores luteranos que buscaron plantear, en el campo socio religioso costarricense, una propuesta religiosa distinta a lo que ya se encontraba establecido desde el cristianismo. Como parte de esa propuesta, este movimiento religioso retoma la teología de la liberación (entre otras corrientes teológicas) y, al mismo tiempo, se involucra fervientemente como iglesia en luchas y movimientos sociales en favor de las comunidades empobrecidas y marginadas desde sus inicios. Estos rasgos despiertan el interés de llevar a cabo este trabajo en el sentido de buscar profundizar en esta propuesta religiosa.

Por lo anterior, surge un problema de investigación, el cual se cuestiona: ¿Qué representa para el campo sociorreligioso costarricense la aparición, desarrollo y accionar diaconico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense en el contexto de las comunidades de fe, indígena Maleku en Guatuso y sexualmente disidente en Paso Ancho? Para acercarnos a una respuesta, la investigación buscó

abordar tres dimensiones de esta iglesia: La dimensión histórica, en la que se rescataron los principales hitos del protestantismo y luteranismo que fueron los movimientos que moldearon la identidad diacónica y pastoral de la ILCO; en un segundo momento se amplió también en las acciones desarrolladas por esta organización que fueron construyendo la oferta religiosa de la Iglesia Luterana Costarricense en Costa Rica.

Finalmente, el trabajo se enfoca en investigar cuál ha sido la participación de esta organización con dos grupos específicos (indígena Maleku y sexualmente diversa), con el fin de poder profundizar en el trabajo diacónico y pastoral que la ILCO realiza con estas dos poblaciones.

La investigación enfocó su análisis en comprender las particularidades de la trayectoria y oferta religiosa que representa la ILCO en el campo religioso costarricense, el corazón de la investigación. Como un elemento auxiliar, se realizó un análisis del discurso como interacción social tomando como insumo los aportes de Van Dijk (2000). Este análisis se desarrolla sobre todo en la tercera parte y los principales hallazgos se concentran en las reflexiones de cada capítulo y en la reflexión final que se ubica en la última etapa del documento.

Para establecer el análisis, se desarrolló un marco teórico y metodológico acorde con lo que se buscó recolectar. Se hizo uso de herramientas como la entrevista semiestructurada, observación participante, recolección documental y el análisis social del discurso como acción.

Las anteriores herramientas se utilizaron para la comprensión de dos momentos temporales. Un primer momento histórico (anacrónico) que data del siglo XVI hasta el siglo XXI. Este esfuerzo macro sociológico buscó acercarse al fenómeno del protestantismo histórico desde su origen en Alemania hasta la llegada del luteranismo a Centroamérica y Costa Rica, través de una recopilación de los principales hitos que fueron definiendo el fenómeno de estudio, así como la profundización en el surgimiento, desarrollo de la ILCO como oferta.

El segundo momento situado en la actualidad (sincrónico) en el que se realizó el trabajo de campo, enfocando el análisis en el accionar diacónico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense, específicamente en la gestación de las acciones diacónicas y pastorales a favor de las personas indígenas Maleku y sexualmente diversas.

Por lo anterior, el presente documento representa un avance de la documentación histórica del luteranismo en la región y en Costa Rica, así como un esfuerzo de análisis macrosociológico para la comprensión de un movimiento religioso minoritario en Costa Rica y su incidencia en el espacio religioso costarricense, específicamente en las dos comunidades abordadas en la investigación.

Algunos hallazgos preliminares que encontrarán en el presente documento son: Primeramente, que la aparición de la Iglesia Luterana Costarricense en el campo sociorreligioso costarricense valida el hecho de que, continuamente, en el campo religioso surgen ofertas religiosas contextualizadas que, tomando como referencia las prácticas más tradicionales e históricas y los vínculos de las personas fundadoras con otras corrientes teológicas, crean un híbrido con una identidad claramente definida en cuanto a su raíz teológica luterana. Sin embargo, ello no resulta tan claro cuando converge lo pastoral con lo diacónico, ya que a nivel pastoral su manifestación es tradicional luterana; pero en lo diacónico se manifiesta como una organización sin fines de lucro (asistencialista y captadora de fondos internacionales a través de proyectos sociales).

Por otra parte, el trabajo diacónico y pastoral de la ILCO representa, para el campo religioso costarricense, el esfuerzo materializado de una oferta religiosa contrahegemónica, que se sitúa en una trinchera pastoral inclusiva (tomando como referencia a Jesús de Nazaret, como líder revolucionario del cristianismo) para buscar impactar la realidad social costarricense de dos de las poblaciones históricamente marginadas por un sistema modernizado, capitalista, heteronormado y

patriarcal. Este accionar diacónico y pastoral representa, para estas dos poblaciones, un espacio desarticulado del resto de propuestas religiosas hegemónicas que en menor o mayor forma juzgan sus prácticas y evangelizan apenas encuentran la oportunidad. De ellas se logra plasmar, además, un análisis del discurso tomando los testimonios de las personas entrevistadas en cada espacio.

Finalmente, otro insumo importante de cada capítulo puede encontrarse en los anexos, en donde se realiza una construcción histórica lineal de cada uno de los acontecimientos relatados en la presente investigación, con el fin de plasmar las relaciones consecuentes entre cada hecho.

Primera parte: El problema de investigación y su acercamiento

Capítulo 1: El problema de investigación

1.1 Justificación

Estudiar la religión en Costa Rica, "...no forma parte de la agenda primaria de investigación. Esto, termina siendo una de las razones por las cuales los datos disponibles en torno a este fenómeno son escasos en comparación a otros..." (Solano-Chaves, 2009, p. 8); más aún, si el interés es estudiar cualitativamente una denominación religiosa minoritaria, tratando de desentrañar su identidad, historia y desenvolvimiento en ese plano histórico, ya que se ha preferido, en la mayoría de las ocasiones, ver este fenómeno de forma cuantitativa.

Por lo anterior, la presente investigación busca ser un esfuerzo por estudiar uno de los tantos fenómenos sociorreligiosos que acontecen en Costa Rica. Diferentes investigadores e investigadoras costarricenses, por ejemplo, han estudiado fenómenos relacionados con la Iglesia Católica y las diferentes expresiones del protestantismo; sin embargo, aún falta profundizar no solo en lo anterior, sino en las nuevas expresiones religiosas que se están haciendo presentes en el espacio religioso costarricense y, más aún, si se trata de una expresión religiosa que busca ser una opción que acoge a todas aquellas personas que son vistas como pecadoras, desviadas o ignorantes en otros espacios religiosos, por el hecho de su orientación sexual o tradiciones ancestrales.

Estas nuevas expresiones religiosas, en su mayoría minoritarias (en cuanto a cantidad de personas se refiere), están tomando relevancia en nuestro país:

Los Testigos de Jehová están constituyendo, hoy en día un (2,3%) de la población que expresa que promulga alguna religión, la corriente adventista (1,8%) y la mormona (1,3%). Por debajo del uno por ciento, se encuentran los autodenominados cristianos no religiosos (0,5%) y católicos apostólicos no romanos (0,3), así como denominaciones protestantes históricas tales como la Bautista (0,3%) y la anglicana (0,3%), o movimientos estadounidenses como el Cuaquerismo (0,3%). (Fuentes Belgrave, 2015, p.104)

Estos datos muestran más en detalle el panorama religioso costarricense. No solo se trata de la presencia de una o dos denominaciones religiosas, hay una gran gama de grupos que se está haciendo presentes y hacen ver la cara religiosa más plural que ha existido en Costa Rica, inclusive dentro de la misma religión católica.

A raíz de un fuerte interés como investigador por la temática de las nuevas expresiones religiosas, y en consecuencia por lo mencionado en el párrafo anterior, se plantea el problema de investigación:

estudiar a la Iglesia Luterana Costarricense como movimiento religioso contrahegemónico en Costa Rica, tratando de entender qué representa la aparición de esta denominación religiosa en los espacios en los que se establece y en los que se manifiesta.

A través del estudio de su identidad religiosa y su accionar en dichos espacios, se tratará de responder a las preguntas: ¿Qué se está generando dentro de la ILCO y fuera de ella?, ¿qué buscan acercándose a sus poblaciones y sujetos de interés? Se espera, con esto, contribuir a entender más de cerca dicho movimiento religioso.

La ILCO, desde sus inicios en 1988 hasta el momento de desarrollar esta investigación, ha centrado su trabajo diacónico y pastoral en siete poblaciones: indígenas, campesinado, migrantes, sexualmente diversas, mujeres, niñez y juventud. Para el presente estudio, se toman, con relevancia, dos de estos grupos: las personas indígenas Maleku de la zona de Guatuso, específicamente de la comunidad de fe del palenque Margarita y las personas sexualmente diversas de la comunidad de fe de Paso Ancho.

La principal razón por la cual se decide trabajar con estas dos poblaciones nace por la inquietud misma de la investigación: estudiar el trabajo diacónico y pastoral de la ILCO, en primer lugar, con una comunidad indígena que posee su propia cosmovisión, espiritualidad y tradiciones ancestrales. Estas particularidades que posee dicho grupo generan una interesante plataforma de análisis al colocar en discusión una tradición indígena y una propuesta cristiana protestante que se autodenomina no evangelizadora, desmarcándose del trabajo fundamental que tradicionalmente han realizado otras denominaciones cristianas que encontramos en la zona. Profundizar el análisis y comprender cómo nació, se desarrolló y se contraponen e interactúan la propuesta protestante luterana con la espiritualidad Maleku es el resultado de este apartado.

En segundo lugar, se toma con relevancia el trabajo de la ILCO con la población sexualmente diversa, por el deseo de investigar ese mismo trabajo diacónico y pastoral, pero con una población que históricamente ha sido discriminada por su sola orientación sexual. El hecho de que una persona pertenezca a la comunidad LGBTIQ para la gran mayoría de tradiciones religiosas, sobre todo las cristianas tradicionales, representa un pecado, el cual implicaría arrepentimiento y limpieza hasta alcanzar la heteronormatividad. De igual manera el cruzar la información resultante del acercamiento a estos dos grupos y contraponer el resultado de sus análisis (indígena y sexualmente diversa) arrojará elementos comunes y disidentes importantes de rescatar.

El colocar este análisis en el mapa sociorreligioso costarricense es insumo sumamente relevante no solo por el hecho de comprender/explicar la trayectoria y trabajo religioso que realiza una oferta minoritaria en Costa Rica, sino también porque brinda muestras tangibles de la diversificación del mercado religioso costarricense, pues, dentro de este, históricamente existe un entrelazamiento de propuestas religiosas que buscan obtener plausibilidad e influencia sobre la sociedad civil.

1.2 Antecedentes históricos del problema estudiado

Los antecedentes históricos de la presente investigación buscan mostrar de una forma focalizada el acontecer religioso y social anterior al problema de investigación estudiado. El surgimiento de una denominación religiosa no puede ser esclarecido sin conocer los antecedentes que llevaron al objeto de estudio a desarrollarse.

1.2.1 Costa Rica: Un Estado confesional

Costa Rica es uno de los pocos países que en la actualidad mantienen a la religión católica apostólica y romana como la del Estado. En el artículo 75 de su Constitución Política que data de 1949 se redacta:

La religión católica, apostólica romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan, a la moral universal ni a las buenas costumbres. (Constitución Política, 1990; p.19).

Se puede afirmar que, incluso desde antes de la conformación de la República costarricense en 1821 y la aparición de la primera Constitución Política en 1844, la religión católica apostólica y romana ya era la religión institucionalizada en la región. Esto le permitía contar con una gran plausibilidad social, la cual se agudizó en Costa Rica con la aparición de la Constitución Política y los artículos que ampararon económica e ideológicamente al catolicismo en dicho Estado.

El artículo 75 le facilitó al catolicismo, en un principio, entrelazarse en muchas de las tradiciones culturales de los sujetos que componían la sociedad costarricense, convirtiéndola, con el pasar de los años, en la religión con mayor plausibilidad en el mercado religioso del país, propiamente.

Ante esto, surgen tres interrogantes: ¿Qué acontecimientos sociales y políticos provocaron que la religión católica apostólica y romana adquiriera un carácter totalizante en el mercado religioso costarricense? ¿Cumple actualmente con esta función totalizadora? Es claro que cuenta con el apoyo del Estado a partir de la constitución, pero ¿posee el respaldo de la sociedad costarricense en la actualidad?

Debido a lo anterior, Maroto (2013, citando a Kaplan, 1984) plantea que la versión totalizadora de la religión católica apostólica y romana se debe a toda una serie de acontecimientos en nuestra región que se remontan a la época colonial; la autora argumenta que, durante esta época, a través de los procesos de evangelización, se logra la imposición de la religión católica apostólica y romana emprendida con la dominación de la conquista². Es en la época de la colonia, cuando se empieza un proceso de conformación de la nueva política de los Estados; esta conformación se empezaba a asentar de forma entrelazada con la consolidación de la Iglesia Católica.

El catolicismo en Costa Rica empezó a desempeñar un rol determinante en la formación de ideales sociales, identidad nacional, cultura y creencias espirituales, a través del acercamiento de la iglesia con representantes de la política y los aparatos estatales más representativos de la sociedad costarricense en la época de la colonia.

No debemos perder de vista que antes de la llegada del catolicismo a las sociedades latinoamericanas, ya existían otras formas de vivir la espiritualidad que incluso lograron subsistir hasta la actualidad; sin embargo, se puede sostener que en la región no existía una religión tan totalizadora, estandarizada y con tanta ambición de expansión, conquista y personas seguidoras como lo ofrecía el catolicismo, lo que le facilitó su propagación en la región.

En este contexto de la colonia, añade Valverde: “la única religión que se podía practicar legalmente en Centroamérica era la católica. Esto debido al mencionado proceso colonizador, en el cual la religión católica era una de las armas ideológicas para someter a los pueblos” (1990, p.11).

² Este dominio de la iglesia católica argumenta Deiros “aconteció en el período de 1492-1808, cerca de tres siglos en el que la iglesia católica no sufrió gran cantidad de desafíos o cambios a partir de estos” (1997, p. 15).

La imposición y la represión eran verdaderamente fuertes y la posibilidad de creer o sentirse identificado con otra religión no era bien vista ni aprobada.

En el caso particular de Costa Rica, fue en 1852, con la firma del concordato que inició la conocida cristiandad republicana hasta el año 1884. En esta coyuntura se fue desarrollando la consolidación del catolicismo en el país. En dicho concordato, la mayoría de los acuerdos pactados favorecían a la Iglesia Católica; con este tipo de acciones, la religión católica progresivamente fue definiendo su rol intrínseco en la sociedad costarricense.

En este sentido, Picado señala que la influencia católica hundi6 profundas raíces en la historia: “la iglesia vio nacer al pueblo costarricense o, mejor dicho, lo engendr6 y lo empez6 a acompañar en sus más sonados triunfos, como la Campaña Nacional de 1856 y la consolidación de la democracia en 1889” (2011, p. 49); partiendo de esta cita, se entiende a la Iglesia Católica Apost6lica y Romana como una dimensi6n que naci6 de la mano con el Estado costarricense, al punto de ser enmarcada como la precursora de dicho Estado y, de esa manera, su posicionamiento en sitios estrat6gicos fue previamente desarrollado.

Al iniciar este proyecto, el catolicismo en Costa Rica posicion6, en 1850, a la arquidi6cesis de San Jos6 como el centro de la vida eclesiástica. En San Jos6, al ser la capital, confluyen no solo la mayoría de la poblaci6n del pa6s, sino tambi6n las instituciones centrales del Estado, aunado a las grandes empresas privadas, los medios de comunicaci6n masiva, las principales entidades de educaci6n, cultura. Los grandes acontecimientos del pa6s se dan desde la centralidad. Se confirma, as6, que la Iglesia Católica era un eje transversal que cruzaba por los principales grupos sociales de importancia ubicados principalmente en el Valle Central, centro del movimiento de muchos de los poderes del Estado. Esto llevar6a a la irreversible vinculaci6n pol6tica/religi6n, pues esta situaci6n

llevaría, no solo un posicionamiento estratégico en cuanto a lugares, sino también a relaciones e intereses.

Lo religioso y lo político fueron dos esferas que permanecieron estrechamente vinculadas durante todo el periodo colonial y post colonial, de tal manera que resultaba imposible concebirlas de un modo independiente. Después de un tiempo esta situación comenzó a cambiar a ritmos diversos, sin embargo, en un principio la religión y la política (en sus expresiones dominantes) se movían como un solo conjunto. (Cedeño, 2004, p. 207)

Después de un periodo de mucha dominación por parte de la religión católica sobre la sociedad costarricense, surgieron posiciones que cuestionaban el poder y relación que tenía esta religión con el Estado. Estas posiciones surgían no solamente de propuestas religiosas diferentes³, sino también, y sobre todo en esta época, desde la política; los liderazgos políticos con ideales liberales no encontraban en el conservadurismo católico apoyo para poder desplegar sus ideales liberales y esta última posición ocasionó que se desarrollaran importantes cambios.

Fue entonces cuando, añade Sandí, en 1884, surgió un gran auge de los ideales liberales y con estos las llamadas leyes anticlericales, las cuales buscaban regular “la libertad de culto, la enseñanza laica, la secularización de los cementerios, se aprobó el divorcio, el matrimonio civil entre otras acciones” (2010, p. 74). Lo anterior provocó uno de los momentos más críticos en la relación entre el Estado y la jerarquía católica del país, que obviamente no llevó al catolicismo a su desaparición, pero sí poco a poco se deslumbraban los cambios en la estructura, en sus relaciones y, más importante, en la acogida social.

³ Para inicios y mediados del siglo XIX, el protestantismo histórico recién iniciaba su trabajo religioso en la región y, por ende, su preocupación radicaba en atender a las personas migrantes que profesaban alguna de las corrientes religiosas protestantes. A pesar de ser propuestas diferentes al catolicismo, no se oponían férreamente en contra del poder que gozaba el catolicismo.

Durante esta época, como bien lo expone Cedeño:

...la Iglesia Católica mantuvo una influencia considerable en la sociedad, esto a pesar del desarrollo de la influencia liberal, sin embargo, las propuestas de los liberales hicieron ver que el lugar privilegiado que tenía la religión católica iba en contra de los requerimientos del nuevo orden social (liberal y secular) emergente. Esta situación puso a la iglesia en el ojo de la tormenta. (2004, p. 208).

A pesar de la existencia de esfuerzos anteriores, para la presente línea histórica se podría decir que fue, a partir de este momento, cuando el carácter totalizador de la Iglesia Católica en Costa Rica se empezó a fracturar, a verse disminuido, pero no en su totalidad; con el pasar de los años, se levantaron sujetos y colectivos que dejaron de asumir los mandatos de la religión católica establecida, planteando un devenir de cambios y pluralidad que gradualmente se estaba mostrando.

Más allá de estos cambios emprendidos en lo social, no hubo ninguna reforma del artículo constitucional que estableciera la confesionalidad del Estado. De hecho, durante los años 1892 a 1940 existió un lapso de convivencia pacífica entre el catolicismo y el Estado. En este sentido Maroto argumenta:

Durante los años de 1892 a 1940 en un ciclo de convivencia pacífica, la jerarquía católica fue recuperando su posición cerca del Estado, con una influencia en la política a partir de la armonía entre ambas instituciones. Es aquí, en donde la jerarquía de la Iglesia Católica estableció una relación más fuerte con el Estado, convirtiéndose así en una asociación en que las dos partes se han beneficiado a lo largo de la historia costarricense. (2013, p. 195).

En el periodo de 1940 a 1980 se empezó a gestar una cristiandad reformista, en donde el Estado legisló a favor de la Iglesia Católica, ya que esta aseguraba el mantenimiento del orden social. Fue en este periodo que ambas instituciones plantearon que existía una armonía entre el ideal católico de justicia social y el trabajo gubernamental, lo que justificó la participación del grupo clerical en la política.

A pesar de las luchas llevadas a cabo por los grupos liberales, ninguna de ellas llevó a la separación de la religión católica del Estado; sin embargo, lo que sí sucedió fue la intromisión de nuevas denominaciones religiosas al territorio nacional e incluso ideas y prácticas culturales adversas al catolicismo tales como la masonería, el socialismo, la teosofía, entre otras; identidades que no se amparaban en el catolicismo que llegaron a diversificar el espacio religioso y cultural a partir de la segunda mitad del siglo XIX, pero sobre todo durante el siglo XX.

1.2.2 Costa Rica, el protestantismo y otras nuevas ofertas religiosas

Cedeño (2014) expone que una de las primeras irrupciones de un movimiento no católico en la escena centroamericana fue llevada a cabo por el protestantismo.

[Esta acción] era respaldada por los liberales quienes tenían mucho interés en disputarle a la Iglesia Católica el dominio sobre lo religioso, por lo que la llegada del protestantismo era defendida por ellos, ya que fortalecía su posición y a su vez debilitaba el monopolio que había detentado la Iglesia Católica hasta entonces. (2014, p. 214).

Progresivamente y a partir de este hecho, la influencia del catolicismo, como pilar de la sociedad costarricense, era cada vez más cuestionada. Conservaba el poder cedido por el Estado, pero ya no era la única oferta religiosa que buscaba acaparar el mercado religioso costarricense, empezaban a

irrumper, en este campo, nuevas propuestas de corriente protestante histórica muy impulsadas por el nuevo proyecto liberal.

Como lo argumenta Picado:

Han llegado nuevos competidores dispuestos a ganar feligresía, la Iglesia hegemónica empieza a perder terreno, por causas ajenas a su relación con el Estado en el que nuevos grupos religiosos surgen en el país para competir por la feligresía en las repúblicas modernas. En estas, ningún gobierno puede preferir a una iglesia sin mal quitarse con los recién llegados, pues constituyen un segmento ciudadano portador de derechos y deberes amparados por leyes nacionales o convenios internacionales. Por ello, el Estado se ve obligado a no favorecer a ninguna, y triunfa el secularismo. (2011, p.57).

De lo anterior es importante rescatar dos conceptos que se ampliarán en el marco teórico: modernidad y secularización. Al momento en el que ambos proyectos civilizatorios empezaron a surgir, muchos entes pensadores llegaron a sugerir que estas dos concepciones eran las que se traerían abajo la concepción religiosa del creer y el hacer vida cotidiana a partir de esta; nos queda claro que alrededor del mundo ambos proyectos se desarrollaron de múltiples formas y Costa Rica no fue la excepción. Por la coyuntura que atravesaba nuestro país, la llegada de nuevos grupos religiosos a nivel social fue bien vista.

La idea de la modernidad, según Revueltas (1990), se desarrolla fuertemente en el siglo XIX en las sociedades europeas centrales (Europa occidental), con un carácter globalizante, configurando, dentro de sus postulados, el replantear las concepciones que hasta dicho siglo se tenía de lo cultural,

lo político, y religioso. Esta nueva forma de vivir en sociedad se fundamenta en la racionalidad⁴, dando prioridad a la razón, el aporte de la comunidad científica y, al mismo tiempo, visibilizando los cuestionamientos que los diferentes sujetos generaban acerca de los planteamientos religiosos existentes, claramente sin que esto significara su desaparecimiento.

Si bien, la misma historia de la humanidad se ha basado en cambios que gradualmente varían la manera de vivir en sociedad, se podría afirmar que la modernidad representa uno de los procesos culturales e históricos de mayor impacto hasta la actualidad. Podríamos resumirlo principalmente a dos razones: en primer lugar, por lo acelerado del cambio, esto por el mencionado carácter globalizante (Revueltas, 1990), lo cual le permite propagar sus ideales rápidamente por Europa y otras latitudes. En segundo lugar, por la gran cantidad de conocimientos que conformaba la propuesta, como lo menciona Dussel:

La Modernidad, como un fenómeno cultural (también, técnico, político, filosófico, literario, etc.), se va originado por la confrontación creativa de una cultura que se va transformando en “central”, pero nutriéndose de los elementos de las otras culturas que cree simplemente dominar, explotar, obtener riquezas. (2004, p. 199)

Dicho argumento nos orienta a comprender que el pensar la modernidad como un hecho que nació en un único espacio determinado es erróneo, ya que esta se alimentó creativamente de los conocimientos y de los avances propios y ajenos al continente europeo. En este sitio se le nombró, se estructuró y se le tomó como argumento central para ser implementado en las sociedades

⁴ Entendiendo este concepto como una forma de pensamiento que antepone la razón, el saber científico y lo cuantificable por encima de cualquier otra forma de conocimiento.

latinoamericanas que, gradualmente, fueron conquistadas por los grupos españoles, portugueses e ingleses.

Es entonces con el desarrollo de las modernidades múltiples en un marco de procesos sociales e ideales modernos respaldados en Costa Rica en buena parte por los ideales políticos liberales, que empiezan a surgir nuevas ofertas en el mercado religioso costarricense: "...en los años de 1948 a 1983, las iglesias protestantes históricas tenían una exigua presencia en el Valle Central, pero era numerosa en Limón, principalmente en su expresión anglicana que acompañó pastoralmente la inmigración caribeña" (Picado, 2011, p. 23).

Inicia, entonces, un crecimiento significativo de nuevas denominaciones religiosas sobre todo en el Caribe del país; hacen su aparición según las condiciones sociales y los intereses de estas en espacios claramente definidos (en este sentido, muy similar al trabajo realizado por la ILCO). El protestantismo, señala Schäfer (1992), en su expresión anglicana, por ejemplo, en acompañamiento a los sectores desprotegidos, marginados y empobrecidos de la zona del Caribe. El auge del protestantismo se da a partir de 1945, concentrándose básicamente en el surgir de iglesias históricas; la presencia de estos movimientos religiosos en Costa Rica en el siglo XX ya era una realidad.

Continuamente, Holland respalda estadísticamente el crecimiento de agrupaciones religiosas durante el siglo XXI y el resultante pluralismo religioso. Según el autor: "en una encuesta nacional realizada por CID-Gallup en agosto de 2009, demuestra que la población católica era 71%, la población protestante el 20%, otras religiones 1%, y los que no reportaron ninguna religión (o no respondieron) 8%" (2011, p.4); es decir, que para el año 2009 la población costarricense seguía siendo, en su mayoría, católica; sin embargo, no hay que pasar por alto el gran porcentaje de personas que se reconocían a sí mismas como protestantes.

La religión católica apostólica y romana fue introducida en Costa Rica por imposición y progresivamente se fue entrelazando con la sociedad costarricense a través de su entrelazamiento en lo cultural, tradicional y político. Sin embargo, tanto los esfuerzos llevados a cabo por sujetos políticos liberales radicados en Costa Rica, como la llegada de la modernidad y un pluralismo religioso emergente, ocasionó que el poder y control de la religión católica sobre lo social fuera paulatinamente desplazado, debido al surgimiento de nuevas formas de asumir la religión y la política, inclusive.

Después de un largo proceso en el que la Iglesia Católica era una entidad totalizadora que se encontraba presente en muchos de los contextos sociales con poder y sin ningún cuestionamiento que pusiera en duda su posición privilegiada, acontecieron situaciones tanto externas como internas que fueron variando el panorama, hasta el punto de tener, en la actualidad, un contexto en el que la religión católica es altamente cuestionada.

Capítulo 2. Antecedentes investigativos: Acercamientos al estudio de las minorías religiosas

El presente apartado de antecedentes investigativos pretende ser una extensión del trabajo documental realizado en el apartado anterior, creado con la intención de visibilizar, a grandes rasgos, las diferentes vías de investigación que han sido abiertas en la región por investigadoras e investigadores interesados por estudiar el fenómeno religioso con un acercamiento al estudio de las minorías religiosas. El mismo, no puede ser considerado un estado de la cuestión ya que, tanto a nivel nacional como regional, no se encontraron investigaciones que estudien un fenómeno tan específico como el nuestro (movimiento religioso emergente de características protestantes históricas y contrahegemónicas).

Sabemos, de entrada, que el fenómeno de la religión es amplísimo y que, claramente, los objetivos de muchas de las investigaciones se han enfocado en otros fenómenos más que en uno micro religioso, por lo cual en este apartado se expondrán algunos de los análisis (sin agotar los existentes) previos a la presente investigación y que funcionaron de simiente para desarrollar el estudio de nuestro fenómeno de interés.

Para lograr lo anterior, se citan algunos estudios e investigaciones que centran la discusión en la mutación progresiva de las formas de creer, sobre todo la religión católica que recibe la mayor plausibilidad en la región y es la religión oficial del Estado costarricense, desembocando en la aparición de las nuevas ofertas religiosas a nivel regional y nacional, que buscan satisfacer las nuevas necesidades de las personas creyentes.

2.1 Mutación regional de las ofertas religiosas

Bastian (1994) es uno de los referentes principales de la presente investigación, ya que nos permite comprender la mutación que han sufrido las religiones en Latinoamérica, sobre todo a través de su obra *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, en la que expone la aparición y articulación de las diferentes formas de protestantismos con el mundo moderno latinoamericano. Parafraseando al autor, este argumenta que, a finales del siglo XX, América Latina se convirtió en una región en plena mutación religiosa, con el surgimiento de protestantismos que, dentro de su fundamento teológico, por definición, contenían la pluralidad, es decir, que en sus propuestas se podían identificar postulados de las múltiples corrientes cristianas, que provocaban, así, la multiplicación de estas ofertas religiosas en la región.

Anterior a la llegada de movimientos protestantes establecidos, señala Bastian (1994), arribaron a mediados del siglo XVI al continente americano pregoneros de la fe luterana, calvinistas, presbiterianos, quienes fueron puestos rápidamente a la orden del Santo Oficio Católico para ser procesados por promulgar otras religiones ajenas a la católica, como el caso de Boacio, comerciante genovés que residía en Zacatecas, México, y fue condenado en 1562 porque “declaró que no existía fundamento bíblico para el concepto del purgatorio” (1994, p. 46). Inicialmente, fueron estas acciones de mediano tamaño las que fueron ocasionando rupturas y pluralizando el espacio social con nuevas ofertas religiosas.

La mutación religiosa latinoamericana está antecedida por los múltiples movimientos europeos que datan del siglo XVI, tales como la Reforma Luterana de Martín Lutero, que trajo consigo el nacimiento de los protestantismos históricos; los fuertes cambios y pérdida de poder de la Corona Española que para el siglo XVI dominaba política y económicamente la región, pero que en el siglo

XVIII fue disminuyendo rápidamente; la pérdida de la influencia de la religión católica apostólica romana que, junto a la Corona Española, dominaban a través de la fe múltiples territorios; y, finalmente, el impulso principal se originó sobre todo por el entrelazamiento comercial/económico del viejo mundo con el nuevo mundo, el portillo para que aconteciera paulatinamente un intercambio de culturas, sociedades, formas de vivir y nuevas formas de creer.

El resultado de lo anterior no fue un continente americano copia del europeo. América poseía sus matices, su heterogeneidad y esto definitivamente se plasmó en las nuevas formas de vivir la religión que se instauraron en la región. Inicialmente nacieron las iglesias de trasplante⁵, que intentarían ser iglesias “copia” de las europeas. Sin embargo, a mitad del siglo XIX, estas denominaciones religiosas estaban más dirigidas a la población europea que, por trabajo o negocios, residían en el continente y deseaban practicar su fe. La consumación de esta oferta religiosa en la región para la época estaba levemente permitida por la Iglesia Católica que seguía monopolizadora de la fe en la región. Como parte del control que imponía la fe católica, por ejemplo, obligaban a que las reuniones se realizaran únicamente utilizando el idioma de origen de la fe.

También añade Bastian, con el triunfo de las ideas liberales en algunos Estados latinoamericanos, “el protestantismo, se logró implantar a través de las sociedades misioneras inglesas y norteamericanas quienes se acercaban a grupos sociales oligárquicos en transición que empezaban a rechazar a la Iglesia Católica y su hegemonía” (1994, p.78). Así, el protestantismo

5 Al igual que Seiguer (2020), comprendemos a estas primeras iglesias como congregaciones étnicas “copia” de las congregaciones situadas en Europa, que buscaban preservar su confesionalidad a través de la conservación del lenguaje, tradiciones y prácticas pero que en definitiva la “copia” al insertarse en suelo latinoamericano con el pasar del tiempo sufriría, al igual que cualquier otra identidad, cambios, fisuras que las convertirían en agentes religiosos diferenciados a sus instituciones religiosas de origen.

obtuvo una alianza de interés con los sectores más empoderados, asegurando su presencia en la zona.

Sobre estas minorías religiosas que empezaban a sobresalir, en el continente americano, Bastian centra su interés, así como lo hace la presente investigación; bien lo sostiene el autor al decir “una minoría religiosa no conformista puede constituir un objeto de igual importancia para analizar las evoluciones globales de las sociedades latinoamericanas” (1994, p. 9). Las minorías religiosas también cuentan su propia historia y una que incluso nos acerca a leer la pluralidad religiosa desde un ángulo muy enriquecedor, desde una óptica poco utilizada.

Dentro de este marco muy general de discusión al que nos acerca Bastian se encuentra el objeto de estudio de la presente investigación, una oferta religiosa costarricense de raíz luterana, con fuertes matices protestantes históricos, influenciada en mayor medida por la teología de la liberación⁶ y su opción hacia los sectores pobres. Sin embargo, esta cobertura es ampliada e incluye, dentro de sus poblaciones meta, comunidades indígenas y sexualmente diversas, ofreciéndoles a estas una opción de fe.

A nivel regional, existen algunos estudios que han profundizado sobre otros movimientos religiosos minoritarios con características particulares como la ILCO; tal es el caso de Vaggione (2009), quien nos comenta que cerca del año 1968 en los Estados Unidos surge la Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches (MCC), una denominación cristiana que tenía como fin el plantearse como una iglesia inclusiva para aquellas personas que, por su sexualidad, se sentían

⁶ Comprendemos a este nivel la teología de la liberación, a partir de Stam, como una corriente teológica que nació en el año 1969 dentro de algunos movimientos católicos y protestantes de Lima con las ideales de Gustavo Gutiérrez, y que el objetivo de la religión y la espiritualidad es la liberación integral de los pueblos como signo, dado al empobrecimiento de miles de latinoamericanos

expulsadas de sus denominaciones religiosas de “origen” en los años setenta. Algunas décadas después, cuenta con aproximadamente 300 congregaciones en diversos países y es la denominación cristiana con el número más alto de personas LGBTIQ, tanto en la feligresía como en la jerarquía.

Muchas son las iglesias protestantes históricas, algunas de ellas de carácter nacional y con una tradición cercana a los 500 años de antigüedad, que leen la Biblia de manera inclusiva, o sea, proponiendo una interpretación no condenatoria de la homosexualidad y que apoya las luchas de las comunidades LGBTIQ.

En definitiva, el impacto y la originalidad de la propuesta han sido objeto de diversos estudios que analizan las estrategias institucionales y teológicas generadas desde MCC para integrar a lo religioso una mirada desde la diversidad sexual. Estas organizaciones, al ser espacios en los que convergen personas de pensamiento disidente, se convierten, a su vez, en espacios subalternos que ponen en la mesa aquellas identidades en conflicto con lo normalizado en el campo religioso.

Esto, en consecuencia, llevaría al movimiento a ser un espacio político para la articulación de estrategias favorables dirigidas al cambio social. Estas organizaciones quiebran la pretendida homogeneidad de algunas instituciones religiosas evidenciando el pluralismo que caracteriza las posturas religiosas hacia la diversidad sexual y otras formas de creer, así como también lo plantea la Iglesia Luterana Costarricense con su propuesta disidente.

Actualmente no existen investigaciones o estudios previos que profundicen en una denominación con estos matices en Costa Rica, por lo cual esta se convierte en la tarea de la presente investigación y, para ello, se retoman, a continuación, una serie de análisis que nos brindan pistas acerca de la mutación religiosa que ha sufrido la sociedad costarricense en los últimos años.

2.2 Mutación de las ofertas religiosas costarricenses

La caracterización general de la región que se realizó anteriormente, aunada al ejemplo de Vaggione (2009), nos dan paso al estudio de la mutación religiosa costarricense y el surgimiento de la Iglesia Luterana Costarricense, vista en mayor medida desde los trabajos del Observatorio de lo Religioso de la Universidad Nacional que, junto a otras entidades, evidencian la vigencia de dicho fenómeno, su evolución y percepción social.

Como se planteó en los antecedentes históricos y como bien lo menciona Picado (2011), el Estado costarricense nació junto con la Iglesia Católica; esta estuvo junto al Estado antes y durante su formación, en sus más sonados triunfos hasta en sus más conocidos fracasos, incluso hasta la actualidad, sin bien es cierto, con notables variaciones sobre todo en la población costarricense.

Estas variaciones empezaron a ocurrir a finales del siglo XIX y su gestación se debe, sobre todo, al establecimiento de leyes anticlericales que se empezaron a aplicar desde el siglo anterior, según Sandí (2010), con la intención, por parte del Estado, de apropiarse progresivamente del poder más que despojar a la Iglesia Católica de su posición totalizadora sobre la fe y el poder que ejercía desde este alto mando sobre la población. Algunas de estas leyes constituidas en 1884 fueron la secularización de los cementerios, la aprobación del matrimonio civil, la limitación de celebraciones católicas, entre otras. Estos leves cambios, sin lugar a duda, empezaron a generar, aunque de forma indirecta, un clima secular que más tarde acercaría a las corrientes protestantes al campo religioso costarricense.

Sandí (2010) añade que, a pesar de la aplicación de estos cambios a nivel legislativo y social, con el pasar de los años se evidenció que nunca existió un rompimiento entre las relaciones del

Estado costarricense/Iglesia Católica y su posición de influencia social; al contrario, más bien, para interés del Gobierno de turno, estos mismos intentaron conservar la relación como una forma para legitimar las acciones que, eventualmente, se tomarían desde el Gobierno y que, de alguna u otra manera, levantarían inquietud o incertidumbre en la sociedad costarricense; mecanismos civilizatorios o controladores, a nivel social, desde la fe.

Costa Rica hoy, como se muestra en su Constitución Política, continúa sosteniendo a la religión católica apostólica y romana como del Estado; sin embargo, la plausibilidad y sentido totalizador del catolicismo con relación al Estado costarricense se ha visto disminuido muy aceleradamente. Si bien es cierto el catolicismo en Costa Rica mantiene su lugar de la fe más practicada, ya no mantiene ni el tipo y menos la cantidad de feligreses que poseía años atrás.

Lo anterior nos invita a reflexionar cómo las crisis de sentido de Berger y Luckman (1996) llegan a favorecer, entre otros factores, la llegada y éxito de algunas de las propuestas religiosas emergentes a la región, al encontrarse con sociedades aún religiosas, un tanto indiferentes ante las denominaciones existentes y receptivas ante las nuevas ofertas.

El campo religioso costarricense, como parte de una sociedad y una globalidad, no se escapa de lo anterior, lo cual trae como resultado, asegura Picado (2011), una insatisfacción de la feligresía católica en aumento. A este desencanto se le deben añadir varios escándalos que sacudieron los cimientos de la institución tanto en el país como a nivel internacional.

Según Nelson (1983), en el caso de Costa Rica, similar a lo ocurrido en la región, la llegada del protestantismo ocurrió a través de los ideales liberales, pero de una forma desacelerada. El derecho a la libertad religiosa progresó lentamente, siendo que hasta el año 1844 se redactó la

Primera Constitución Política y en su artículo 54 declaraba: “El Estado libre de Costa Rica sostiene y protege la religión católica, apostólica, romana que profesan los costarricenses” (p. 25); dejando entrever la inclinación del Estado por la tolerancia religiosa hacia otros credos ajenos al catolicismo.

Sin embargo, con la llegada y salida de líderes de la política con posturas conservadoras y liberales, la cláusula religiosa cambiaba en contra y a favor de la tolerancia religiosa, hasta que, finalmente, en 1848, fue reformulada para que leyera de la siguiente manera: "La religión católica apostólica romana es la de la Republica: el Gobierno la protege, y no contribuirá con sus rentas a los gastos de otro culto" (Nelson, 1983, p. 26). Esta reformulación, en definitiva, apuntaba a la tolerancia religiosa buscando motivar la inmigración y llegada de liberales, comerciantes, científicos, científicas.

Fuentes Belgrave (2014) hace su aporte a la discusión y sostiene que esta variación en el campo religioso costarricense puede ser considerada una reelaboración personal de las creencias, esto quiere decir que las personas están creando y adoptando una creencia elaborada por sí mismas, sin desapegarse de una identidad religiosa nominal ya preconstruida que permite la integración social; un ejemplo muy sencillo son las personas católicas no practicantes, o las que aseguran que creen en Dios, pero van no van a misa, a menos algún evento trascendental a nivel social.

Entrando más en detalle sobre la identidad religiosa católica costarricense, Fuentes Belgrave (2014) asegura que, dentro del segmento católico practicante existen dos variantes: por un lado, la exaltación de la religiosidad popular, específicamente por la devoción hacia algunos santos, así como el fortalecimiento de creencias tradicionales como lo es la Trinidad (Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo) y, por otro lado, el culto a la Virgen María que cuenta con pocos adeptos. Además, dentro de esta identidad existe una reiterada romantización discursiva de la relación y encuentro cotidiano con Dios, percibido como un amado que convive con estas personas. Podría decirse, entonces, que es este

grupo el que conserva, en mayor, las prácticas y rituales católicos; no podría asegurarse que no ha sufrido mutación, puesto que siempre existe variabilidad.

Otro segmento importante son las personas católicas que se autodefinen como no practicantes. Estas sostienen que las creencias no resuelven sus problemas diarios; confiesan albergar un respeto por las creencias católicas que le fueron inculcadas desde la infancia, pese a que ya no les conmuevan. En este sentido, afirma Fuentes Belgrave (2014), se encontró con recurrencia que estas personas iniciaban una crisis de sentido con respecto a la fe católica desde la adolescencia; comenta, además que, desde esta edad, incluso muy temprana, lograron identificar una fuerte incongruencia entre el personaje bíblico de Jesús y las prácticas de la jerarquía católica. Otro elemento que destacan las personas de este segmento es la rigidez de la religión católica en relación con la ética sexual; esto último terminó de fomentar, en sí, un distanciamiento de la fe católica y de su práctica.

Propiamente sobre las prácticas religiosas de estos dos segmentos, Fuentes Belgrave (2014), en su investigación, detecta que existe una clara reducción del tiempo dedicado a la oración en ambos, las personas del primer segmento aseguran de que ahora se reza más en el ámbito privado que en el ámbito público. Además, en algunos casos los sujetos participantes asisten al ritual litúrgico, mientras que otros, sobre todo los no practicantes, cuestionan la obligación de asistir de forma presencial a la misa, reelaborando, de este modo, el significado del precepto de la misa dominical.

El ejemplo anterior nos lleva a dar una mirada sobre el panorama de no solo esta denominación religiosa, sino de todo el espectro sociorreligioso costarricense y su composición actual. Para esto, nuevamente Fuentes Belgrave (2015) nos brinda algunas estadísticas relacionadas con la opinión que tiene el pueblo costarricense acerca de la fe que profesa.

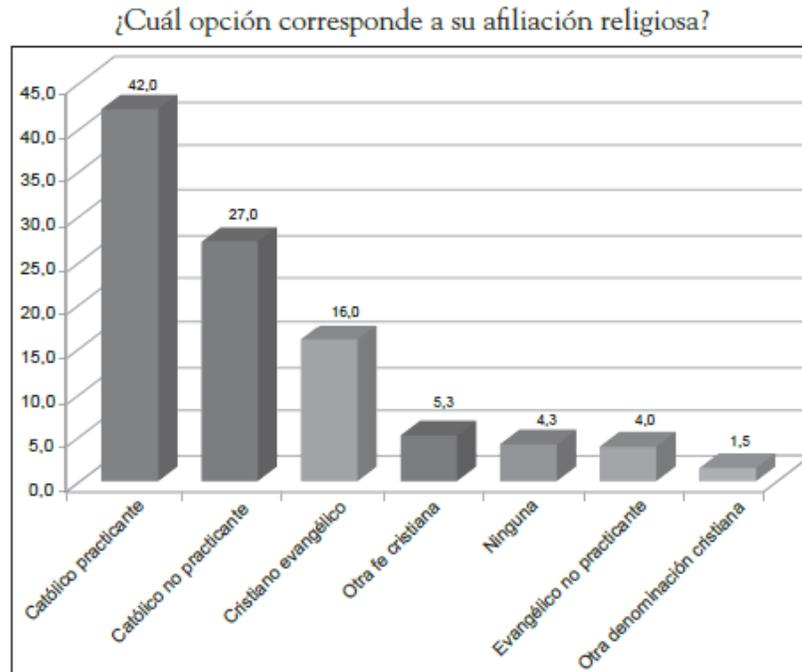
Figura 1: *Fe religiosa profesada*



Fuente: Fuentes Belgrave (2015).

En el gráfico de la Figura 1 anterior se observa que un 89,8 % de las personas del estudio afirmó profesar una fe religiosa, mientras que un 10,3 % mencionó que no profesaba ninguna. Sin embargo, comenta Fuentes Belgrave (2011), al preguntar a los sujetos encuestados sobre cuál era la fe que profesaban, este último porcentaje descendía aún más, lo cual evidencia que aún dentro de la población que afirma no profesar una fe religiosa, se encuentra un segmento de personas que a final de cuentas sí posee una adscripción religiosa. Por lo tanto, no se puede interpretar que el “no tener una fe” sea sinónimo de ser una persona sin creencias y esto anterior evidencia aún más la inmensa pluralidad existente dentro del campo religioso, en donde ninguna afirmación se debería dar por hecha.

Figura 2: *Afiliación religiosa*

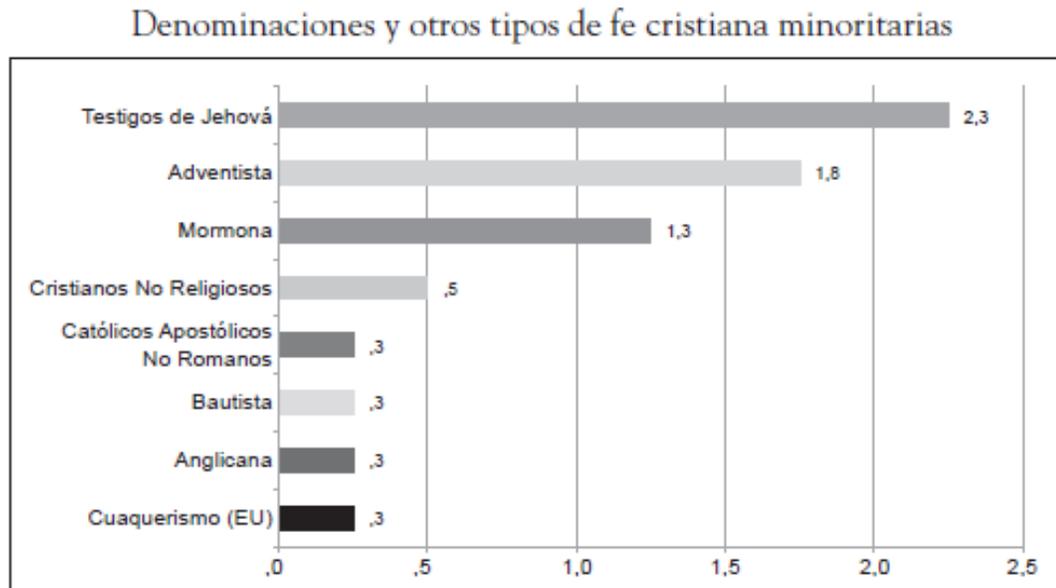


Fuente: Fuentes Belgrave 2015

En relación con la afiliación religiosa, la Figura 2 nos arroja que los más altos porcentajes corresponden, aún hoy, a las personas católicas practicantes y no practicantes (42 % y 27 %), dando como total un 69 %, seguidas por quienes se definen como cristianas evangélicas (16 %), y personas con otra fe cristiana (5,3 %). Con menos de 5 % se ubican las personas que mencionan no poseer ninguna afiliación religiosa (4,3 %), evangélicas no practicantes (4%), y las personas de otra denominación cristiana (1,5 %). Sin discusión, el catolicismo continúa arraigado fuertemente en la sociedad costarricense; llama la atención el posicionamiento del cristianismo evangélico con un 20 % en el segundo lugar, y el surgimiento de algunos cristianismos disidentes con un 1,5 %⁷.

⁷ Según las estimaciones de Jiménez, en todo el país pueden existir cerca de cinco mil personas que se han declarado luteranas, sin embargo, no existe una estadística formal para determinar la cantidad exacta hoy en

Figura 3: *Denominaciones cristianas*



Fuente: Fuentes Belgrave 2015.

Lo más enriquecedor que nos ofrece Fuentes Belgrave (2015) con su investigación para el presente estudio es mostrar las minorías cristianas de Costa Rica. Como se observa en el gráfico anterior, dentro de estas se encuentran los testigos de Jehová (2,3%), la corriente adventista (1,8 %) y la mormona (1,3 %). Con menos del uno por ciento, se ubican los denominados cristianos no religiosos (0,5 %), catolicismo apostólico no romano (0,3) y, finalmente, las denominaciones protestantes históricas tales como la bautista (0,3%) y la anglicana (0,3 %), o movimientos estadounidenses como el cuaquerismo (0,3 %).

día. La cantidad es aún menor cuando nos referimos a miembros de la ILCO, en donde el cálculo ronda las quinientas personas en todo el país (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

A pesar de que el trabajo de Fuentes Belgrave (2015) es altamente detallado en cuanto a hacer notar los diferentes y minoritarios tipos de cristianismo, este no logró detectar al grupo que se autodefine como luterano, seguramente por su poca afluencia de personas, comparado al resto, y mucho menos la diversificación que existe dentro del luteranismo.

No obstante, Fuentes Belgrave (2015), a través de sus estudios, logra detectar dentro de estas poblaciones protestantes históricas algunas mutaciones sobre las prácticas religiosas que son importantes de traer a colación. Las personas identificadas con el protestantismo histórico destacaron que los principales cambios que logran observar en la práctica religiosa en la que se encuentran inmersas se relaciona con el uso de vestimenta descuidada para asistir al servicio, que antes esto no era para nada permitido, y el hecho de que la familia ya no asiste unida a este ritual, como también se hacía años atrás. Asimismo, para las iglesias protestantes de Limón⁸, se menciona que una mutación sufrida fue el haber integrado el español en los rituales religiosos, pues su idioma de referencia cultural ha sido el inglés por muchas generaciones.

Este sector también añadió que las nuevas tecnologías de comunicación resultan un problema, ya que las personas, sobre todo las más jóvenes ya no cargan una Biblia bajo el brazo (ejemplo de testimonio), sino que estas ya la tienen descargada en forma de “App” dentro de su teléfono, esto un sinónimo de desapego, al menos visto socialmente, de la puesta en práctica de la religión en lo cotidiano, y genera, de alguna manera, una “no identificación” de las personas que pertenecen a este segmento.

⁸ Es de suma importancia resaltar el caso de Limón, ya que, según Nelson, un “2 de diciembre de 1888 se organizó en dicha provincia la segunda iglesia protestante en la historia de Costa Rica” (1983, p. 78); siendo este uno de los primeros territorios en donde se logró instaurar un templo protestante. El primero fue la iglesia del Buen Pastor, creado en San José en el año 1865.

Finalmente, un dato que cierra el presente capítulo y nos abre la discusión al resto del trabajo es el siguiente. El tomar con relevancia el estudiar un fenómeno religioso en la actualidad se debe no solo por el interés propio del investigador, sino también por la poca información existente acerca de grupos religiosos minoritarios y que, según la encuesta sobre la percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas del 2019, un 97,5 % afirmó creer en Dios o en alguna deidad superior, un 2,4 % indicó no creer en ninguna deidad y un 0,1 % no respondió a la pregunta.

El dato anterior nos plantea que aún en la actualidad, en la sociedad costarricense del siglo XXI, el tema de las formas de creer y vivir la espiritualidad continua muy presente, trazándonos esto la ruta para llevar debate y atención a esas pluralidades y nuevas formas de vivir la religión. Estamos claros de que estadísticamente las instituciones religiosas más tradicionales parecen estar perdiendo plausibilidad ante los creyentes, pero, contrario a esto, la deidad que defienden no, esta continua fuertemente arraigada en la espiritualidad costarricense.

Capítulo 3. Marco metodológico

3.1 Preguntas generadoras

La Iglesia Luterana Costarricense (ILCO) es una organización religiosa instaurada en Costa Rica en el año 1988. Debido a las características que posee, para esta investigación es definida como un movimiento religioso contrahegemónico disidente⁹. Es una iglesia declarada protestante, al igual que

⁹ Organización religiosa que se declara a sí misma como una iglesia sin paredes, tomando en sus preferencias erradicar las causas sociales, políticas y religiosas que afectan a sus seguidores religiosos y poblaciones que empatizan con esta opción religiosa. Desde el año 1988 ha buscado convertirse en una opción diferente a las ofertas religiosas tradicionales existentes en el mercado religioso costarricense, partiendo del luteranismo.

otras que surgieron a partir de los años cuarenta de tipo evangelical y pentecostal. Desde su fundación comenzaron a asentarse en lugares con serias problemáticas sociales (empobrecimiento y discriminación) y, al mismo tiempo, han formado parte de movilizaciones en favor de los grupos desposeídos, discriminados, excluidos; declaran, de manera pública y oficial, su identificación con luchas y movimientos tales como: la lucha por los derechos de los pueblos indígenas, de las mujeres, de las personas campesinas, de la comunidad LGBTIQ e, incluso, en luchas políticas a favor de las personas indígenas y migrantes.

Lo anterior motiva las siguientes preguntas generadoras: ¿Cuáles procesos sociales y religiosos permitieron la aparición de un movimiento religioso como la ILCO en Costa Rica?, en este sentido, la pregunta invita a reflexionar, con base en la información que se recopilará, en las causas sociales, históricas y religiosas que llevaron a la aparición en nuestro país de una comunidad religiosa con las características de la ILCO. A raíz de esta cuestión, surge otra pregunta: ¿Cómo se desarrollan los principales hitos de la ILCO en Costa Rica relacionados con el acompañamiento y defensa de las personas indígenas, y sexualmente disidentes? Partiendo de que la ILCO es una organización religiosa relativamente reciente, es importante estudiar cuáles han sido las principales acciones que ha realizado desde su surgimiento en Costa Rica, con el fin de entender la naturaleza de dichas acciones y analizar con qué fin. Finalmente y a consecuencia de los dos cuestionamientos anteriores y la participación de este movimiento religioso en luchas y movimientos sociales nos preguntamos: ¿Cuál ha sido el accionar pastoral y diaconico de la ILCO en el contexto de las comunidades de fe indígena Maleku de Guatuso y sexualmente disidente de Paso Ancho?, interrogante que plantea la necesidad de estudiar el accionar discursivo y practico de la ILCO con estas dos poblaciones y comunidades, con el fin de comprender la dinámica de esta organización dentro de estos espacios.

3.2 Problema de investigación

Al estar inmersos en un contexto moderno, en donde la secularización ha logrado una transformación en la forma en la que la religión se manifiesta en sociedad y en donde el pluralismo ha motivado el surgimiento de nuevos sujetos, colectivos relaciones y problemas, ¿qué representa para el campo sociorreligioso costarricense la aparición, desarrollo y accionar diacónico y pastoral de la Iglesia Luterana en el contexto de las comunidades de fe, la indígena Maleku de Guatuso y la sexualmente disidente de Paso Ancho?

Descriptiva, pero a su vez comprensivamente, se profundizará, desde lo interno de la ILCO hacia lo externo de la organización, sobre la forma de ser iglesia y movimiento religioso. No solo se toma con interés lo histórico, que busca plantear espacial y temporalmente su surgimiento hasta llegar a su desarrollo en Costa Rica, sino también la relevancia y el problema de investigación radica en entender la interacción directa de dicho movimiento religioso con dos poblaciones muy específicas y con características muy relevantes para los intereses de la investigación. Se reflexiona desde la sociología tomando como base algunos fundamentos teóricos que próximamente será desplegados con la intención de visualizar esa relación entre una religión cristiana protestante histórica reformada y dos grupos sociales en un campo religioso altamente plural, pero discriminatorio.

3.3 Delimitación temporal y espacial

3.3.1 Delimitación temporal

La investigación se realizó en la comprensión temporal de dos momentos. Un primer momento histórico (diacrónico) que va desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Este esfuerzo macrosociológico e

histórico busca acercarse al fenómeno del protestantismo y su culminación en luteranismo costarricense, a través de una recopilación de los principales hitos que fueron definiendo ambos fenómenos.

Dentro de este primer momento incluimos también el estudio de una coyuntura más actual que comprende desde 1985 hasta la actualidad, en donde se profundiza en el surgimiento, desarrollo y accionar diacónico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense, específicamente en la gestación de la movilización a favor de las personas indígenas y sexualmente diversa.

El segundo momento temporal de la investigación (sincrónico) se enfocó en profundizar en el trabajo diacónico y pastoral realizado por la ILCO concretamente en las dos comunidades de fe que se tomaron con relevancia dentro del estudio; en la primera de ellas, la comunidad de fe Maleku ubicada en el Palenque Margarita de Guatuso, a través de entrevistas semiestructuradas (llevadas a cabo en el año 2018) y, en el caso de la comunidad de fe diversa, también por medio de entrevistas semiestructuradas (realizadas en el año 2018). A través de este trabajo de campo sincrónico se busca corroborar, ilustrar, contrastar y matizar todo lo obtenido en el momento diacrónico que se evoca en la trayectoria histórica de la ILCO.

3.3.2 Delimitación espacial

En cuanto al abordaje espacial, este comprende tres lugares:

- 1) El primer espacio o lugares no tan específicos serán todos aquellos en los que se deba realizar una entrevista o recolección documental para solventar lo histórico/diacrónico. Por lo que el espacio no se delimita a un lugar en específico.

- 2) El segundo espacio son las instalaciones centrales de la ILCO en Paso Ancho: Sede central de la Iglesia Luterana Costarricense y sede principal también de la comunidad sexualmente diversa que desarrolla su servicio inclusivo los jueves a las 6:00 p.m. Con la ayuda del pastor Abel Moya pudimos acceder a dicho espacio.
- 3) El tercer espacio lo constituyó la comunidad de fe indígena Maleku de la ILCO, ubicada en Guatuso: En el Palenque El Sol. En este sitio se desarrollan actividades luteranas y ecuménicas generalmente una vez al mes. Con la colaboración del pastor Julio Melara se logró tener acceso a una de las actividades y al espacio.

3.4 Objetivos de la investigación

3.4.1 Objetivo general

- Generar una caracterización sociológica de la ILCO como oferta religiosa en el campo religioso costarricense, a partir del estudio de su origen, desarrollo y accionar pastoral y diaconal en las comunidades de fe: indígena Maleku de Guatuso y sexualmente disidente de Paso Ancho.

3.4.2 Objetivos específicos

- Recopilar las generalidades de la dinámica social y religiosa de la modernidad plural a nivel europeo, latinoamericano y costarricense que llevó al surgimiento de la Iglesia Luterana en Costa Rica como movimiento religioso.
- Describir los procesos y principales hitos que han definido a la ILCO como oferta religiosa en el campo religioso costarricense.

- Analizar el accionar diaconico¹⁰ y pastoral¹¹ de la Iglesia Luterana Costarricense en su participación en las comunidades de fe: indígena Maleku de Guatuso y sexualmente disidente de Paso Ancho.

3.5 Enfoque y naturaleza de la investigación

El enfoque de la investigación es cualitativo; este enfoque se propone comprender e interpretar la realidad social en sus diferentes formas y aspectos (Batthyány y Cabrera, 2011). La realidad vista no como algo cuantificable o medible (en términos numéricos o estadísticos), sino más bien interpretable, que permite el análisis, la descripción y comprensión sociológica.

Batthyány y Cabrera (2011) también argumentan que para realizar la recolección de la información, desde este enfoque es importante hacerlo en el contexto natural de cada indicador. Esta información cercana se recoge al hablar directamente con las personas u observar sus comportamientos y acción en contexto, en una interacción cara a cara a lo largo del tiempo, una característica central de lo cualitativo (2011). Esto es lo medular del enfoque, por lo cual se visitó a las comunidades de fe, se interaccionó con líderes de dichas organizaciones y con las personas que las componen para recolectar la información. Ello se ve reflejado en las herramientas recolección de datos.

En relación con la naturaleza de la investigación, esta es descriptiva-comprensiva. Se define como descriptiva ya que en el grueso y en muy buena parte de la investigación se redacta al detalle el proceso histórico del protestantismo histórico y el luteranismo en Europa, Centroamérica y Costa

10 Comprenderemos el accionar diaconico en la presente investigación como aquel accionar netamente social, humanitario, asistencialista y de apoyo desde lo social a un determinado sujeto o grupo en específico.
11 . Entenderemos al accionar pastoral en la presente investigación como aquel que enfoca sus esfuerzos en brindar a los sujetos un acompañamiento espiritual, religioso y confesional a partir del luteranismo.

Rica. Sin embargo, la investigación no se queda únicamente en la descripción, sino que esta se complementa con la comprensión de las acciones y los fenómenos sociológicos que envuelven a la ILCO, tomando como medular la trayectoria, el accionar diacónico y pastoral.

En línea con lo anterior, Weber argumenta que la sociología misma es comprensiva y se define como una ciencia que pretende entender/comprender, interpretando la acción social para explicarla causalmente en su desarrollo y efectos (1964). Esta condición me plantea un reto como investigador, pero a su vez me impulsa a encaminar el análisis a un nivel profundo en el que se logre explicar el accionar social que se entreteje y sus efectos sobre el entorno, en este caso, el campo religioso costarricense.

De esa manera, la comprensión se convierte en la herramienta y eje explicativo de la investigación y tiene presentes dos elementos fundamentales: la comprensión es mediada por la totalidad de los procedimientos y procesos explicativos que preceden y acompañan una acción que se desea analizar. Y, la historia es un campo importante para la dialéctica, ya que visualizar la historia significa comprender la continuidad de acciones, sentimientos, pensamientos que se orientan en determinada dirección (Cubides, 1999, citando a Ricoeur, 1985).

3.6 Técnicas para la recolección y análisis de la información

A continuación, las herramientas que se utilizaron para la recolección y análisis de la información

3.6.1 Entrevista semiestructurada

La entrevista semiestructurada es una actividad que resulta importante en la investigación. Con el uso de esta técnica, se busca abordar a las diferentes personas de forma más informal, con el fin de obtener la información más naturalmente.

Para esta entrevista, argumenta Egg (1995): no existe un cuestionario al que se tenga que ajustar quien entrevista, ya que en este tipo de cuestionario pueden existir algunas preguntas que sirvan como punto de referencia, pero lo fundamental es el guion de temas y objetivos que se consideran relevantes a propósito de la investigación. Esta característica otorga un amplio margen de libertad y flexibilidad para su desarrollo; pero, siempre, en torno a cuestiones acerca de las cuales se tiene interés en recoger la información. Al respecto, se realizaron entrevistas a líderes de la ILCO para obtener información acerca de la trayectoria, a las personas encargadas de las comunidades de fe que se toman en cuenta para el estudio y a las personas de las poblaciones específicas que participan en las comunidades de fe para adentrarnos en el accionar diacónico y pastoral.

3.6.2 Observación participante

La observación participante es una herramienta que se utiliza para obtener los datos no físicos manifiestos en el discurso y las prácticas. Para que se constituya en una técnica esta debe ser: a) orientada y enfocada a un objetivo de investigación; b) planificada de acuerdo con fases, lugares, y aspectos que se desee conocer; c) controlada y relacionada con algunos elementos de la investigación; y d) sometida a controles de veracidad, precisión y fiabilidad. (Batthyany y Cabrera, 2011; Corbetta, 2007). El interés se centró en la dinámica entre la convergencia de las dos poblaciones en cuestión, por un lado, y las personas líderes de la ILCO que se introducen en la comunidad y, por otro, la comunidad sexualmente disidente e indígena. Sobre esa misma línea se

analizan los discursos, el espacio, la vestimenta, las discusiones, intervenciones, utilizaría utilizada, entre otros detalles.

Por consiguiente, podemos definir la observación participante como una técnica en la que quien investiga se adentra en un grupo social determinado: a) de forma directa; b) durante un período de tiempo relativo; c) en su medio natural; d) estableciendo una interacción personal con sus miembros; y, e) para describir sus acciones y comprender, mediante un proceso de identificación, sus motivaciones. En este sentido, como investigador realicé un involucramiento en dos actividades que realiza la ILCO: la primera, con la comunidad de fe indígena de Guatuso, específicamente en el palenque Margarita y, la segunda, en la comunidad de fe de personas de diversidad sexual en Paso Ancho.

3.6.3 Análisis social del discurso como acción

Esta técnica es la que se utiliza instrumentalmente para analizar los testimonios de las personas indígenas y sexualmente diversas entrevistadas. A través de ella nos acercamos a la comprensión de los hechos, las acciones y el fenómeno sociológico más microsociológico.

En este sentido, Van Dijk (2000) define el discurso como un fenómeno práctico, social y cultural. Los usuarios y usuarias del lenguaje que emplean el discurso realizan actos sociales y participan en la interacción social, típicamente en la conversación y en otras formas de diálogo. Una interacción de este tipo está, a su vez, enclavada en diversos contextos sociales y culturales (2000); en otras palabras, toda la interacción y discurso resultante de las visitas que se realicen en el campo, de alguna u otra forma, arrojan pistas para resolver las inquietudes de la investigación.

Por otro lado, un elemento a rescatar de la herramienta es que añade, como lo argumenta Van Dijk, el discurso y este participa, obviamente, en la reproducción de muchas formas de dominación y desigualdad, como las de clase, edad, nacionalidad, religión, idioma, orientación sexual, etc. Las personas, por lo general, llevan a cabo acciones de índole política o social cuando utilizan textos o hablan (2000); esto nos lleva a visualizar el discurso analizado no solo como una serie de palabras que describen una organización y una población, sino que, el discurso, la escritura y contexto hablan más de todo un conjunto de prácticas políticas dinámicas de vital importancia en el abordaje investigativo.

En cuanto a lo operativo, el análisis del discurso se utilizó para examinar los testimonios de las personas indígenas y sexualmente diversas. A su vez, este análisis busca ser reflejado en las conclusiones de cada capítulo y en la reflexión final a través de la triangulación entre los hechos, la teoría/técnica y la mirada sociológica del investigador.

Algunos de los elementos que se sometieron a análisis tales como la intencionalidad del discurso vistas como acción, el contexto, tiempo, lugar, posición del hablante dentro de la estructura llevaron a examinar las relaciones de poder, la utilería presente en los espacios y, finalmente, la ideología, entendiéndola a partir de Van Dijk como “el principio que utiliza determinado grupo para coordinar la interacción social con los miembros de otros grupos. Las ideologías sirven para "definir" grupos y su posición dentro de estructuras sociales complejas y en relación con otros grupos” (2000, p. 52).

Capítulo 4. Fundamentación teórica conceptual

4.1 Modernidades múltiples y secularización: Procesos de transformación de las sociedades

En este apartado, se plantean las referencias teóricas y conceptuales con las cuales se hizo el acercamiento al problema de investigación. Para ello, se parte de una reflexión teórica entorno a la modernidad que llegó a introducirse en las sociedades (en principio europeas) y que fue produciendo profundos cambios en las instituciones sociales y consecuentemente en el desenvolvimiento de los sujetos en la sociedad. Uno de estos cambios se produce en la dimensión religiosa a través de la secularización, proceso que se planteará más adelante.

Los procesos de la modernidad, menciona Echeverría (2008), cambiaron totalmente la forma en la cual se venía desarrollando, en un principio, las sociedades europeas con el modelo feudal. Implicó “el desarrollo de una nueva lógica la cual se fundamentaba en impulsar el desarrollo tecnológico, racional, literario y civilizado de la vida social y el conocimiento, buscando dejar atrás de esta manera el principio organizacional ancestral que estructuraba la vida social” (p. 3).

El desarrollo de esta nueva lógica, según Echeverría (2008), se fue desplegando en Europa gradualmente, su establecimiento no aconteció de inmediato ni fue uniforme en todas las sociedades y dimensiones; se llevó a cabo mediante un proceso civilizatorio que se fue introduciendo en la vida cotidiana. Es así como, entonces, la modernidad fue tomando su verdadero rostro, en el que los grupos interesados en el cambio (políticos liberales, científicos), guiados por las transformaciones socio económicas y políticas de esta nueva forma de vida, buscaron, incesantemente, añadir esta lógica como nuevo marco explicativo de su porvenir.

Con lo anterior, y a partir de la definición hecha por Marín y Morales, se comprende la modernidad como “un proyecto de regulación y ordenamiento racional de la sociedad, que buscó privilegiar y preservar el desarrollo autónomo e independiente de la razón subjetiva, además de sus posibilidades de representación social y política” (2010, p.13). Es decir, la modernidad (como proceso intrínsecamente ligado a la sociedad) fue el campo en el que se empezaron a producir nuevas formas de vivir en sociedad, a diferencia de lo establecido en épocas anteriores cuyo conocimiento se basaba en lo ancestral.

Como lo menciona Pineda, tomando como punto de partida el pensamiento de algunos autores¹², la modernidad:

“...no es otra cosa más que la actualización última de un proceso histórico de larga data, según el cual lo religioso, en tanto principio instituido e instituyente de lo social y de la realidad del mundo como un todo, habría estado perdiendo de manera paulatina, que no total, su capacidad de totalizar y modelar el ordenamiento de la existencia (las visiones de mundo)”. (2018, p. 216)

De igual forma, parafraseando la reflexión de Pineda (2018), comprendemos que la modernidad, como proceso histórico, facilitó, por primera vez en la humanidad, el surgimiento de sociedades en las que ya lo mágico y ancestral no dictaban la pauta de la veracidad de los hechos sin dejar posibilidad a alguna otra explicación.

Con el surgimiento de pensadores, acompañados por la ciencia, conceptualizaciones e interrogantes, se empiezan a forjar explicaciones en relación con procesos tales como la misma

12 Pineda (2018) rescata los aportes y pensamientos de los autores Max Weber, Peter Berger, Marcel Gauchet, Mariano Corbí y Charles Taylor.

modernidad o fenómenos consecuentes a esta. Uno de estos eran los cambios que empezó a vivir la religión.

La sociología hace su aparición y busca dar explicación a este fenómeno. Sobre estos planteamientos y posterior a ellos, es que la sociología de la religión emerge como una protesta radical frente al poder que tenía lo sagrado, demandando una explicación rigurosa, crítica y objetiva. (Rodríguez-Zamora, 1988, p. 86)

Es decir, la sociología como ciencia emergente empieza a cuestionar el poder que tenía la religión en la sociedad; puso en interrogante sus explicaciones y el poder de las instituciones religiosas dominantes de la época, que partían de un poder clerical sobre la sociedad a la cual les imponía una doctrina, una forma de vivir e incluso de pensar.

Los cuestionamientos al poder sacralizado más sonados a lo largo de la historia de la sociología de la religión provienen de grandes de la sociología y otras disciplinas como Durkheim, Mauss, Weber, Troeltsch, Merton, quienes, desde sus trincheras investigativas, aportaron diferentes conceptos y esquemas para analizar y comprender el fenómeno religioso desde lo interno, sus variantes y proyecciones al futuro.

Es clave sumar a la discusión la definición del concepto de religión, en el sentido de observarla como una dinámica cambiante, asunto medular dentro de esta investigación. Por ello, definimos religión desde Maduro (1978):

Una estructura de discursos y prácticas comunes a un grupo social y referidos a algunas fuerzas (personificadas o no, múltiples o unificadas) a las que los creyentes consideran anteriores y superiores a su entorno natural y social, frente a las cuales los creyentes expresan sentir una

cierta dependencia y ante las cuales fuerzas los creyentes se consideran obligados a una cierta conducta en sociedad con sus semejantes. (p. 33)

Existen múltiples definiciones de religión, sin embargo, se toma la que plantea Maduro ya que resalta las estructuras de discurso y prácticas inmersas en el grupo social, lo que vendría siendo, en términos de la investigación, el material de análisis e interés dentro del accionar pastoral y diaconico de la ILCO para con sus creyentes o grupos sociales de interés.

También esta conceptualización de religión plantea una fuerza anterior y superior que no solo media el entorno social, natural (sumaría espiritual), sino que también argumenta que esta entidad influye sobre la conducta y la forma en que se relacionan los sujetos en sociedad y en los distintos grupos que la conforman, impulsado todo esto por una dependencia que, a fin de cuentas, se traduce en la satisfacción de una necesidad de sentido (por ejemplo de pertenencia a un grupo social). Es importante recalcar, en este punto, que la presente investigación enfoca su análisis en la manifestación de un movimiento religioso, no propiamente en la religión en sí. Aunque resulta necesario definirla, delimitarla, el grueso del trabajo se ubicará en comprender la manifestación de dicho fenómeno en un contexto específico.

Mardones (1996) plantea que uno de los enfoques con los cuales se empezó a trabajar la religión en la modernidad es desde la conocida teoría de la secularización. Esta tesis resultó ser, en un principio, “una especie de cuadro teórico general que quería dar cuenta de las principales vicisitudes de la religión en la modernidad capitalista inclinándose a pronosticar el creciente declive y desaparición de la religión, como ‘vestigio de un pasado superado por la dinámica de la modernidad racional’” (p. 123). Se explica, así, desde el proyecto de la modernidad, el desarrollo de la religión en este contexto de cambios. Esta versión, añade Santiago (2002):

Fue planteada e incluso defendida en un principio por estudiosos dentro de la comunidad científica tales como Marx, Durkheim y Weber quienes pregonaban, desde sus diferentes enfoques, la transformación de la religión aunada, entre otros fenómenos, la imposición del saber científico. Desde sus posicionamientos respectivos, a esta imposición científica la conocerían como la secularización. (p. 62)

Dicha secularización era entendida como la transformación continua y acelerada de la esfera religiosa de la vida social de los sujetos, quienes iban a empezar a optar por fundamentar su existencia en la racionalidad y en los hechos palpables, más no en todo aquello divino o sagrado.

Según Santiago (2005), Durkheim concluye que la vida social no puede desarrollarse sin lo sagrado, a causa del peso e importancia social que esto posee. Ello, incluso para muchos grupos en la actualidad, debido a que solo la autoridad moral proporciona un ámbito que permite la integración social. Son los grupos religiosos un punto de encuentro en donde los sujetos hallan una afinidad justificada ante la insatisfacción de una necesidad material o espiritual.

Por otro lado, Max Weber (1987) es uno de los autores clásicos que dio más desarrollo a la discusión del rumbo que tomaría la religión. Se dedicó a mostrar cómo las diferentes esferas de la actividad humana, al seguir su propia legalidad interna (modernidad, racionalidad e industrialización) se iban, progresivamente, independizando de la religión y entrando en conflicto con ella. Este planteamiento fue sumamente defendido y así lo hacen ver otros estudios.

Al respecto, Reyna (2008) sostiene que parte de los estudios weberianos se enfocaron en el estudio del desarrollo de la sociedad europea occidental moderna, leyendo lo que le ocurría a la religión como “desencantamiento del mundo”; esto, enmarcado en la creciente racionalización del dominio sobre el mundo y el rechazo de todos los medios mágico-sacramentales de búsqueda de

una salvación. Sin embargo, como se plantea de ahora en adelante, la religión no tomó el rumbo a la desaparición sino más bien el de la reconfiguración.

Ante este panorama, en lo que respecta a lo religioso, Hervieu-Léger (2005) plantea que es en la modernidad (he ahí su importancia en el estudio) "...en donde la religión cambió totalmente su forma y manera de existir en sociedad. La evolución de la coyuntura histórica modificó profundamente la situación de la religión en muchas sociedades..." (p. 43). Entonces, desde el planteamiento de esta autora, se puede entender que, debido a todos los cambios efectuados en la sociedad, fue la religión la dimensión que mayormente se vio afectada. En un principio, en las sociedades europeas, este cambio significaba el desplazamiento de la religión de las esferas importantes que representaban el conocimiento último; sin embargo, esto no fue tan radical, sino diverso y dependió directamente de los contextos en los que se efectuaron los cambios.

Un ejemplo de la diversidad en la cual aconteció la imposición de la modernidad y la nueva configuración de lo religioso fue en las sociedades latinoamericanas. Del carácter globalizante de la modernidad se desprende que, en definitiva, los procesos que llevaron a ella no se efectuaron de la misma manera en otros contextos, como tal vez fue previsto al inicio del "proyecto".

A pesar de que el proyecto de la modernidad era ambicioso, apoyado en la razón, mostrándose como la nueva forma de vivir para la nueva sociedad, hubo algo que no fue tomado en cuenta en el caso latinoamericano; algo que diferencia, en gran medida, a las sociedades latinoamericanas de las europeas: la gran heterogeneidad de sus pueblos y sociedades. Como añade Robles (1992, p.13): "...se reconoce que se subestimaron los factores de tradición, de cultura autóctona, identidad cultural y religión". Esto dio como resultado, dentro de este contexto, no una modernidad homogénea, sino una serie de modernidades múltiples.

Aunado a lo anterior, Eisenstadt (2013) sugiere que la modernidad se empezó a difundir en la mayor parte del mundo, principalmente en su versión colonial e imperialista; pero no dio lugar a un patrón institucional único, a una civilización moderna única, sino al desarrollo de distintas civilizaciones modernas en constante transformación. Se trató, entonces, de sociedades o de civilizaciones que, en efecto, comparten algunas características centrales, pero que, sin embargo, tienden a desarrollar diferentes dinámicas institucionales e ideológicas, aunque resulten semejantes.

Debido a esto, se entenderá la modernidad en Latinoamérica como una modernidad múltiple, es decir, en la que la modernidad europea y hegemónica llega, pero de manera tal que no puede imprimir de lleno sus pretensiones. Es, entonces, un proyecto en continuo proceso, con características diferenciadas respecto de la modernidad europea en donde se da una reformulación gradual de sus dimensiones (económicas, políticas, sociales, religiosas) en sintonía con el contexto en el cual se desarrolla. Existe una imposición de los principios modernos, pero esto dependerá, en gran medida, del grado de arraigo cultural y social de cada sociedad en particular, sobre todo en lo religioso.

Por lo anteriormente planteado, en los espacios latinoamericanos se empezó a considerar un segundo entendimiento de la teoría de la secularización: La religión no estaba desapareciendo ante los efectos de la modernidad, si bien es cierto, la religión se vio altamente impactada en un principio al punto de variar de gran manera, pero los resultados no apuntaron a su desaparición, sino a su reformulación.

En consecuencia, apoyándonos en Robles (1992), se argumenta que esta reformulación es entendida como el surgimiento de una nueva sensibilidad reflexiva de lo religioso; esto en el sentido de cómo se empieza a entender y manifestar la secularización, que en principio era planteada como el rumbo que llevaría a la desaparición de la religión. Por ende, dicho pensamiento empieza a ser

cuestionado y replanteado ante los sucesos que demostraban la vigencia de algunas denominaciones religiosas y el surgir de nuevas comunidades religiosas en Europa, América y demás partes del mundo.

Mardones (1996), respecto a esta segunda versión, un tanto más suave, expresa que no se atreve a hablar de desapariciones, sino más bien de la reconfiguración de la religión en las sociedades actuales; es decir, a pesar de los cambios ocasionados por la modernidad, la religión ha permanecido y en algunos casos se ha transformado, buscando acoplarse a los diferentes contextos y ofrecerse en otras y nuevas versiones a los sujetos y colectivos. La secularización es, por tanto, la pérdida de la primacía de la religión, es decir, ya esta no se ubica como la única y esencial explicación del mundo, sino que fue relegada y transformada.

Debido a ello, la conceptualización de la secularización cambia, ya no es desaparición, sino más bien una transformación del lugar social de la religión: “No hay una pérdida, sino una relocalización acorde a la misma diversificación del espacio social moderno (Panotto, 2012, p. 21). Si bien es cierto, este proceso fue inmediato ni radical, se fue gestando y dando paso a nuevos discursos, prácticas, sujetos y nuevos movimientos religiosos que fueron despertando otras formas de vivir la religión, siempre en relación con los acontecimientos particulares que atravesase cada contexto. La religión ya no se ubica, necesariamente, al lado de las élites y el poder, ahora comienza a plantearse como algo más personal e incluso, en algunos casos, como una posición disidente, política y contra hegemónica de las personas y de los movimientos religiosos.

Mardones (1996) añade que esta reconfiguración implica una desinstitucionalización de la religión.

La verdadera perdida es la del monopolio religioso sobre las instituciones; las instituciones más formales de la sociedad ya no se están apoyando ni reproduciendo únicamente en el discurso religioso, y por ende ya no están conteniendo a sus seguidores, por lo que se da un aislamiento del fenómeno religioso de las esferas altas de la sociedad y el surgimiento de nuevas interpretaciones. (1996, p.127)

En un primer momento, se puede entender esto como la retirada de la religión de las instituciones sociales y políticas que guían la sociedad; y, en un segundo momento, este concepto apunta a nuevos movimientos religiosos y usos de la religión a partir del empoderamiento y conjunción religiosa por parte de sujetos y colectivos en las sociedades modernas; una religión maleable al alcance de todas las personas.

Agrega Maduro (1978) que estos cambios implicarían una reformulación de las dinámicas e instituciones sociales y, así, de los procesos sociopolíticos, y da paso a una pluralización, no solo del campo religioso sino también de los agentes y sujetos políticos, al haber una pérdida de la tutela unidireccional por parte de la iglesia en los lugares de poder. Esto se plantea en las sociedades como un “*afloje de bisagras*” tanto en lo político como en lo social; puede, incluso, al mostrar con más flexibilidad los límites entre las diferentes dimensiones, fusionarse. Esta perspectiva, además, nos plantea que lo religioso no es un hecho aislado de lo que sucede a su alrededor, es una dimensión más de un contexto amplio que puede involucrarse en cualquier momento con otras dimensiones de la sociedad.

Por lo anterior, hay que tomar con importancia lo que sucede después de la transformación del lugar social de la religión, ya que, como lo plantean Berger y Luckman: “el factor más importante en la generación de crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos tal vez no sea el

secularismo supuestamente moderno, sino el pluralismo moderno. La modernidad entraña un crecimiento cualitativo y cuantitativo de la pluralización de ideas” (1996, p. 27).

4.2 Pluralismo: En el caso de las modernidades múltiples

Ante lo sucedido con la modernidad, la secularización y sus respectivos debates, surge el pluralismo como un rasgo distintivo de las modernidades múltiples. Las sociedades en su mayoría dejaron de pensarse en patrones universales que designarían la forma y el sentido en que los sujetos vivirían en sociedad. Responde a un proceso que inició gradualmente sobre todo en las sociedades que tomaron la iniciativa de desarticular los ideales religiosos del poder del Estado.

Aquellas sociedades en las que existió o ha existido una unión política entre Iglesia y Estado, se acostumbraron a regirse por un código moral (único, dado por las personas facultadas para ello desde el convenio correspondiente entre ambas instituciones (Cortina, 1994, p. 39).

La existencia de este código moral producto de la relación política-religión no anulaba, en lo absoluto, la existencia de pluralismo de todo tipo, ya que, por definición, las sociedades son plurales; sin embargo, lo que sí aconteció fue la aprobación de esta por parte del Estado, así como el desarrollo de la tolerancia ante el surgimiento de nuevos sujetos y grupos, de los que, para términos de la presente investigación, nos enfocaremos en los movimientos religiosos.

La pluralidad antes del siglo XIX era vista como una amenaza, como un elemento que desordenaba la sociedad planteada por quienes tenían el control sobre lo social. Lo defendido para ese momento sobre todo por la Iglesia Católica era lo señalado por Cortina (1994) como el monismo. Las personas, al externar su pluralidad de ideas, se encontraban con una sociedad que recién

comenzaría a desplegar otras propuestas alejadas a las ya instauradas y que no satisfacían a la pluralidad emergente.

En este sentido, García (2012) añade que fue a partir del siglo XIX, y sobre todo en el XX, cuando se empezó a luchar por la integración de la pluralidad en la sociedad al tratar de plantearla como una cualidad positiva ante el surgimiento de las nuevas expresiones religiosas, sociales, etc.; beneficiando así la convivencia en sociedad.

Dicha cualidad "...implicó dos situaciones: la ruptura de la cosmovisión "única" anterior, y la imposibilidad de reproducir la misma a futuro; la visión anterior común a toda la sociedad se rompió, de ahí la floración de nuevas fuentes de sentido, de nuevos valores e ideas..." (Robles, 2011, p. 19). O, podría decirse, que no se reproducirá ya de la misma manera: los sujetos, las instituciones sociales y colectivos tendrán que variar sus estrategias dentro de este terreno de pluralidad para tratar de mantener vigente su tipo de cosmovisión. El surgimiento de la pluralidad, vista como algo positivo en la sociedad por parte de los grupos que compartían ideales liberales, llevó al surgimiento de nuevas ideas y formas de vivir, entre estas, las relacionadas con las formas religiosas.

Esto impactaría directamente el "vivir en sociedad", y se puede entender desde lo que Berger y Luckmann denominan crisis de sentido. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad son cada vez más cuestionados. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ya ser aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada. Lo anterior motiva a una búsqueda de sentido por parte de las personas, en menor o mayor intensidad. El pluralismo rompe el molde de una única explicación y agrega otras: "...*Existe una competición abierta entre sistemas de valores y de sentidos...*" (Berger, Luckman, 1996, p. 5).

Esta situación de pluralidad fue impulsada por una serie de causas importantes de conceptualizar. Una de estas fue la falta de representatividad mencionada por Panotto (2015). El autor comenta que, ante el surgimiento de nuevos sujetos, colectivos e identidades, no había una verdadera representatividad por parte de los Estados, partidos políticos y organizaciones religiosas tradicionales para quienes no compartían la forma tradicional de vivir en sociedad. En muchos casos, incluso en la actualidad, esa representatividad no ha sido cubierta, por lo que ha implicado diferencias, luchas y demandas de colectivos conformados por sujetos que comparten la misma cosmovisión ajena a aquella que el Estado plantea como correcta o única. Esto será profundizado más adelante.

En este contexto, como sostiene Panotto: "... las denominaciones de carácter totalizador dejan de acaparar la totalidad. Se empieza a dar paso a otras que proponen explicaciones que compiten con las que ya se encuentran instauradas" (2014, p. 6). Sin embargo, hay que entender que las denominaciones con pretensiones totalizadoras aún se mantienen, no son totalmente desplazadas (las posibilidades son las que mutaron radicalmente); más bien, en algunos casos se empiezan a reforzar y refuerzan a otras denominaciones de carácter novedoso cuando estas últimas abstraen elementos de la tradicionalidad de las primeras y las incorporan en sus prácticas y discursos.

Entonces, añaden Berger y Luckman (1996), "... se crea una nueva situación que incide de manera importante en el estatus de los sistemas de valores y de las cosmovisiones que se dan por sentados" (p. 23); pluralidad en las diferentes esferas de la vida, por lo que, a continuación, nos enfocaremos en la esfera religiosa.

La pluralización religiosa representa: "...el crecimiento del número de grupos, activistas, voceros, iglesias, capillas, entre otros, que buscan ofrecer una respuesta de sentido en la sociedad. Esto implica, entonces, la construcción de nuevas reglas de juego, las que incorporan a múltiples actores

y voces como elementos legítimos del proceso (Hervieu-Léger, 2005, p.18). En este ámbito surgen gran cantidad de movimientos religiosos, entre esos el de la presente investigación. Este espacio, en el convergen las entidades religiosas a raíz de la pluralización religiosa, lo define Bourdieu como el campo religioso.

El campo religioso, según Pineda (2015, apoyándose en Bourdieu, 2006), es aquel espacio social en el que confluyen aquellos agentes religiosos interesados en el capital o los capitales que caracterizan a dicho espacio en un momento histórico-social dado. Lo que trataremos de desentrañar en las líneas subsiguientes es, justamente, cuál es este capital y cuáles las razones (el interés, la creencia) que motivan o motivarían a un movimiento a entrar en la disputa por este (p. 60). El campo religioso es entendido en la presente investigación como el espacio en el que convergen varias opciones religiosas, en este caso cristianas, mientras que el mercado religioso lo comprendemos como el lugar y momento en el que estas denominaciones empiezan a ofertarse en búsqueda de obtener plausibilidad una por encima de las otras ofertas. Dentro de las ofertas religiosas cristianas, podemos mencionar el catolicismo, protestantismo, evangélicas, pentecostales, entre otras, y sus subdivisiones. En este panorama, se inserta la ILCO, que optó por convertirse en una organización religiosa pionera, al asumir una postura progresista, contrahegemónica, desde un trabajo religioso pastoralmente disidente y diacónico de carácter político.

Dentro de la pluralidad del campo religioso y el mover del mercado religioso, pueden existir ofertas hegemónicas y propuestas contra hegemónicas. Como lo señala De Sousa (2014), en la vida social existe la hegemonía, que se define como un conjunto de esquemas que, según considera la mayor parte de la gente –incluso aquellas personas que se ven afectadas negativamente por ellos–, proporciona la comprensión natural de la vida, es decir, lo que ya está dado y es anterior a nuestro

conocimiento o posibilidad de influencia. Por otro lado, la contrahegemonía es producto de la movilización organizada que busca desacreditar los esquemas ya preestablecidos y proporcionar comprensiones alternativas creíbles. Estas propuestas luchan contra la opresión capitalista, colonial, la desigualdad y la discriminación social y sexual, buscando destruir los modos de vida de las personas empobrecidas tales como el campesinado o comunidades indígenas en sus territorios ancestrales.

Ahora asistimos a un proceso de reblandamiento institucional de este monopolio y crece el número de subinstituciones emergentes o de instancias que, desde fuera de las “grandes” iglesias, se esfuerzan por recrear respuestas religiosas y jugar un papel homólogo al de las religiones institucionalizadas, incluso con propuestas contra hegemónicas. Partiendo de los postulados de Vaggione (2014), comprendemos, además, que el pluralismo también se observa en cuestiones vinculadas con la sexualidad, por cuanto las creencias religiosas son rearticuladas como parte de la construcción de un orden sexual más democrático, abierto, participativo e igualitarista (p. 109); uno de los rasgos de la ILCO como oferta religiosa.

Esto nos puede llevar a suponer el hecho de una posible relación entre la religión y otras dimensiones de la sociedad, a la sombra de una búsqueda necesaria por parte de las denominaciones religiosas por obtener participación e influencia en la social. Este podría ser el caso de la comunidad religiosa (Iglesia Luterana Costarricense) en la que se enfocará el presente estudio.

Por todo lo anterior, se define el pluralismo como un proceso consecuente de la modernidad y la segunda forma de comprender a la secularización (no como desaparecimiento, sino como transformación), el cual provocó que los límites existentes entre las diferentes dimensiones de la sociedad dejaran de impedir la creación de posibles relaciones entre sí, permitiendo el surgimiento

de nuevos sujetos, demandas sociales y grupos (políticos, sociales y religiosos) que empezaron a insertarse en dinámicas de negociación y conflicto. Se considera, entonces, que esta situación abre brechas para que aquellas denominaciones menos totalizadoras puedan crear nuevas propuestas dentro de los espacios políticos, sociales y religiosos. En este contexto se puede suponer, por ejemplo, la existencia de grupos de personas con múltiples luchas e implicaciones sociales, grupos políticos con diferentes posicionamientos y grupos o líderes religiosos haciendo un trabajo de activismo en movimientos sociales y cuestiones políticas.

De esto último se desprende la importancia de definir lo que se entiende por luchas y movimientos sociales, pues la pretensión de esta investigación es procurar el estudio de una denominación religiosa disidente (Iglesia Luterana Costarricense) que participa en estos espacios de luchas y movimientos sociales; una denominación religiosa que en un espacio determinado y con acciones específicas no solo se muestra como una nueva propuesta en el mercado religioso costarricense sino también realiza imbricaciones con otras dimensiones ajenas a este mismo.

4.3 Movimientos y luchas sociales: Respuesta de los colectivos contra hegemónicos ante las crisis de sentido en el espacio plural religioso

Las luchas y movimientos sociales, en la actualidad, son, en muchas ocasiones, una respuesta inminente a los cambios que ha producido la modernidad, la secularización y el pluralismo en las diferentes esferas de la vida, ya que representan una búsqueda por reconocer la diferencia y las nuevas identidades que surgen con los nuevos paradigmas modernos. El levantamiento de sujetos y colectivos que se encuentran en desacuerdo con el desarrollo de la sociedad en la que conviven los lleva a plantear su malestar a través de la lucha permanente en contra del orden establecido o llevando a cabo movimientos sociales de participación masiva. Este argumento es defendido por

Obarrio y Procupez (2010), quienes plantean que “desde los inicios de 1980 han surgido movimientos de organización social, de políticas, de identidades y culturales, así como expresiones de demanda y protesta” (2010, p. 2).

Con apoyo en Touraine (2006), se definen los movimientos sociales “como una conducta colectiva organizada y culturalmente orientada de un(os) actor (es) luchando [*sic*] contra su adversario por la dirección social de una historicidad en una colectividad concreta” (2006, p. 258); buscan influir en la dirección que tomará el curso de la historia y los procesos sociales, políticos, religiosos, económicos, etc. La ILCO, en este sentido, como se analizará más adelante, en muchas ocasiones fue parte de múltiples movimientos sociales en lucha por los derechos, necesidades básicas entre otros motivos de las personas más empobrecidas y excluidas de la sociedad e incluso se ha convertido en un movimiento en sí mismo, al promulgar constantemente, desde su trinchera religiosa y teológica, la lucha por los derechos de estas personas. Entendiendo entonces que un rasgo característico de este movimiento religioso es ser una propuesta contra hegemónica, disidente y de lucha.

Un movimiento social no interviene solo y no está jamás separado completamente de reivindicaciones, presiones, crisis y rupturas que nacen de las diferentes luchas que los sujetos asumen en la sociedad. Esto nos sugiere que las luchas son las que conforman e impulsan a los propios movimientos sociales; estas son, en principio, las incertidumbres que se encuentran en lo cotidiano y que pueden terminar componiendo un movimiento social. Comprendemos, entonces, que son, en principio, las luchas y luego los movimientos sociales, en donde los sujetos y colectivos tratan de validar sus posiciones sociales, políticas y religiosas, buscando reafirmar su identidad a través de la exposición de su malestar; los movimientos sociales o religiosos son, entonces, el espacio o “vehículo” de reivindicación de aquellas minorías y nuevas identidades contemporáneas.

En este sentido, la religión ya no se manifiesta solo como un aparato aliado al Estado que regula la moral y, mucho menos, como un controlador de masas; más bien, debido al pluralismo religioso, surgen subinstituciones no totalizadoras que se están insertando en la vida religiosa, social y política en busca de revertir o cambiar el orden establecido. Existe, por tanto, un levantamiento de movimientos que procura aclamar y exigir la representación social para las poblaciones más desfavorecidas, en el caso de la ILCO y la presente investigación son las personas sexualmente diversas e indígenas. Es esta vinculación la que se abordara seguidamente, con el fin de profundizar no solo en el surgimiento de nuevos sujetos, colectivos y malestares, sino también tratando de evidenciar la aparición de estos vínculos en la modernidad.

4.4 Religión, política y sociedad: La articulación de un movimiento religioso disidente contrahegemónico en las luchas sociales del contexto actual

Se comprende que el fenómeno de pluralismo fue, a su vez, una pluralización de prácticas, símbolos y discursos de tipo social, científico, político, moral y religioso. El resultado de esta pluralización fue la expansión de campos como el religioso (en tanto sus instituciones más consolidadas como la católica, apostólica romana y las instituciones disidentes emergentes) pues ya no veían limitado su ámbito de participación al ámbito religioso, por lo cual tomaron, abiertamente, elementos y espacios de las otras dimensiones para iniciar la construcción de nuevas creencias y marcos de sentido.

Estas disidencias religiosas, sostiene además Vaggione (2009), conllevan una potencialidad política que muchas veces queda desdibujada o es poco percibida por la falta de articulación. Sin embargo, no cabe duda de que, dentro de estas propuestas religiosa disidentes, existe de forma intrínseca la vinculación en la política desde un posicionamiento político disidente (p. 109). Entonces,

uno de los intereses de la presente investigación es conocer como la ILCO, siendo una oferta religiosa cristiana, se mueve en favor de los derechos de las personas sexualmente diversas. Este es un terreno poco explorado, según Vaggione (2014).

Dicha afirmación expone una de las dinámicas más relevantes de este espacio plural, en el que las posiciones conservadoras se ven cada vez más retadas por un espacio ahora más dinámico, cambiante y ya no solo diversificado, sino que se encuentra compuesto por sujetos y grupos que están buscando, de diversas maneras, que se les reconozca su identidad a través del accionar político. El tipo de vínculo que se busca plantear teóricamente es el llevado a cabo por una comunidad religiosa (Iglesia Luterana Costarricense) con las causas sociales y políticas que giran en torno a la comunidad LGTBI o sexualmente disidente y la comunidad indígena costarricense.

Las comunidades religiosas, en la actualidad, se desenvuelven en una dinámica que les permite emular elementos de otros grupos religiosos (discursos, prácticas, simbolismos, rituales) y de dimensiones como la política. Este accionar es característico de los movimientos religiosos emergentes dentro de la modernidad, ya que les permite, a los movimientos religiosos, insertarse en la sociedad y presentarse como una propuesta religiosa plausible en el mercado. Panotto define esta dinámica como la reapropiación de sentidos y prácticas sociales en el que:

“...las instituciones se apropian de formas de vida, preocupaciones, inquietudes religiosas, sociales y políticas, como de prácticas y tradiciones del mismo tipo, en un esfuerzo por defender y acompañar a las personas que comparten esos intereses, para después, ser incorporadas a la identidad que la institución religiosa está construyendo” (2015, p.173). Sobre esto, se ahondará más adelante.

Ahora bien, la articulación de la comunidad religiosa del presente estudio con las causas sociales y políticas que giran en torno a la comunidad LGTBI o sexualmente disidente y la comunidad indígena costarricense será entendida a través de lo que Mouffe (2011) define como la política y lo político. Dicha definición la realiza partiendo de la diferenciación de ambos conceptos: “La política” se refiere al nivel “óntico”, mientras que “lo político” tiene que ver con el nivel “ontológico”.

Lo anterior significa que lo óntico remite al ente, al fenómeno tal y como se manifiesta; lo ontológico remite al ser, a la esencia del accionar. Además, la autora considera “lo político” una dimensión antagónica constitutiva de las sociedades humanas ya que todo lo que hagamos en la vida cotidiana, contiene de manera intrínseca algún grado político (2011). Lo óntico, tiene que ver con la multitud de prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico, tiene que ver con el modo mismo en que se instituye la sociedad

Como ha sido planteado anteriormente, la ILCO ha optado por vincularse a lo largo de su historia a la política y lo político. Para términos de la investigación se toman dos en específico: la comunidad LGBTIQ, una población sexualmente disidente y la comunidad indígena costarricense. Partiendo de lo anterior teorizamos, según Vaggione (2008, p. 11):

Algunos sectores religiosos han incorporado las posturas y demandas del movimiento por la diversidad sexual mostrando la heterogeneidad de lo religioso. Entender la sexualidad requiere, también, comprender las discursividades religiosas en las que se plasman y a las que transforman. Las mujeres y las personas LGBTIQ no son sujetos pasivos de los sistemas de creencias sino, por el contrario, han logrado que esas creencias sean compatibles con concepciones liberadoras.

De lo anterior rescatamos el concepto heterogeneidad de lo religioso que amplia en el sentido de permitir visualizar no solo el surgimiento de nuevos movimientos de lo religioso, sino que a lo interno

de las religiones tradicionales y no tradicionales existe también una nueva manifestación plural de vivir lo religioso (en algunos movimientos religiosos en mayor o menor medida) en donde se acoge, por ejemplo, las demandas de las comunidades sexualmente disidentes.

Sin embargo, dentro del campo religioso, la gran mayoría de ofertas de denominación cristiana eliminan de sus agendas a las personas con orientación sexual disidente. Como lo plantea Vaggione (2008), las religiones cristianas tradicionales son las portadoras de lo que él plantea como el absolutismo sexual, que impide la diversidad. Desde esta concepción, las religiones construyen, sostienen y legitiman un único sistema de sexualidad que se estructura desde la opresión y exclusión de estos amplios sectores de la población. Las religiones, así consideradas, no solo imponen esta concepción rígida de la sexualidad a sus fieles, sino que también la defienden como la única moral y legalmente posible y que, por tanto, debe regir a la ciudadanía en general (2008, p.20). Está claro, añade Vaggione (2008), que junto al fortalecimiento de las posiciones más absolutistas en relación con la sexualidad se ha producido la ya planteada diversificación del campo religioso:

Distintas denominaciones, sectores e individuos han articulado el sistema de creencias con una postura diversa hacia la sexualidad. Si bien las religiones continúan siendo obstáculos centrales para la ampliación de derechos que liberen la sexualidad de concepciones únicas y rígidas, las religiones también se han constituido en espacios favorables para el pluralismo, la diversidad y para la demanda de los derechos de las personas LGBTIQ. (2008, p. 26)

Estos nuevos colectivos religiosos han incorporado en su dinámica lo que Vaggione define como el proceso de sexualización de lo religioso, por el cual la sexualidad vuelve a estar al centro de las creencias y los debates sobre la religión como una forma de superar la ortodoxia que caracteriza la

mayoría de las religiones. Las religiones son, entre otras cosas, construcciones culturales que responden a los contextos sociopolíticos y económicos determinados (2008, p. 29).

Dentro de este ámbito sociopolítico es importante definir los conceptos discutidos de LGBTIQ y sexualidad disidente que fueron asignados a un segmento de la población y a una práctica contrahegemónica, respectivamente. Según Abarca (2018), las siglas LGBTIQ significan: lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersexuales.

Entendiendo la L, según Abarca (2018), como una persona que se identifica como mujer y se siente sexual o afectivamente atraída hacia personas que se identifican como mujeres. Según Zamora (2016) la G de estas siglas corresponde a la palabra gay, cuyo sinónimo en el idioma español es homosexual, la cual principalmente se atribuye a hombres que se sienten sexualmente atraídos por personas de su mismo sexo.

Otro de los sectores que conforman el colectivo de disidencia sexual, son las personas bisexuales. Zamora (2016) expone que son personas que se sienten sexual y afectivamente atraídas hacia hombres y mujeres. Hay muchos tipos de personas bisexuales: aquellas que tienen una fuerte preferencia por un género específico, pero se mantienen flexibles en su atracción hacia otros, así como aquellas que gustan por igual de cuerpos que perciben como masculinos o femeninos.

Ahora bien, en el caso de las personas trans, según Abarca (2018), una persona transgénero es aquella que lleva a cabo un desplazamiento desde una posición de género impuesta hacia otra con la que se identifica y en la que busca ser reconocida. Se utiliza esta categoría para indicar el proceso de transición de género, que es variado y cambia de persona a persona. Este término incluye a personas travestis, transgénero y transexuales.

Por otro lado, la intersexualidad, es el término utilizado para describir la variedad de condiciones propias de una persona que nace con una anatomía sexual o un aparato reproductivo que no encaja en las definiciones tradicionales de sexo masculino o femenino. (Abarca. 2018, p. 25).

Adicionalmente, se entiende la orientación sexualmente disidente como aquella intencionalidad de separarse de la sexualidad común adoctrinada, heteronormativa fundamentada en una creencia o conducta en su mayoría de tipo tradicional (González, 2016), es decir, que no consiste solo en luchar por la tolerancia a las sexualidades diversas, sino que este concepto coloca a esta población en una posición que confronta las situaciones de opresión, dándole una intencionalidad política que transgrede el sistema cultural hegemónico que determina una lógica heteronormativa, así como igualmente se posiciona la ILCO, mostrándose como una oferta religiosa disidente al resto de opciones cristianas tradicionales.

También, en el ámbito sociopolítico, ubicamos la discusión conceptual en torno a la cultura indígena y su relación con las religiones cristianas tradicionales. En este sentido, Conejo (2002) sostiene que las religiones cristianas tradicionales, históricamente han invadido territorios indígenas en búsqueda de asentarse en sus territorios para finalmente evangelizar a su población; esto lo realizan generalmente a través de la dinámica que el autor conceptualiza como la “apropiación de elementos religiosos que surge cuando ya sea los agentes externos o internos de la comunidad indígena generan un proceso de transformación de las creencias producto de la tensión que se genera cuando aparecen las concepciones sociales y religiosas occidentales cristianas” (2002, p. 38); es decir, se convierte en una imposición “disfrazada” de asimilación de prácticas religiosas.

Tanto para los agentes externos como para las personas indígenas, esta apropiación de elementos religiosos acontece con la intención de generar un sentido de pertenencia. Esto

significaría, añade Conejo, “la conciliación de dos o más sistemas de creencias a través de la existencia de conectores a manera de puentes para que las personas inmersas en este contexto pasen de un sistema a otro sin que se produzca una contradicción abierta de sistemas religiosos” (2002, p. 39).

También, argumenta Conejo, se encuentra la anulación de las tradiciones indígenas que de igual manera sucede en ambos sentidos, producto de agentes u organizaciones cuya estructura simbólica está basada en la exclusión de otras tradiciones religiosas en donde obliga a la persona a elegir para poder adquirir el sentido de pertenencia, pasando por negar algunas de las propias creencias y abstenerse de realizar ciertas prácticas tradicionales. Quienes practican este tipo de dinámica generalmente han sido las religiones protestantes fundamentalistas y pentecostales.

Otra visión, añade Fonet (2007), presenta los conceptos de inculturación e interculturalidad. La inculturación es un argumento que adopta la Iglesia Católica con el Concilio Vaticano II y es entendido como:

El esfuerzo de la Iglesia (Católica), por encarnar el mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad, y hacerlo de tal forma que dicha inculturación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo, aprovechando todo lo bueno de las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas. (p. 36)

Con este el posicionamiento la Iglesia Católica decide acercarse al resto de culturas que están ajenas al cristianismo, manteniendo aún vestigios evangelizadores y de imposición cristiana.

Mientras que, por otro lado, la interculturalidad, es entendida, desde Fonet (2007), como una alternativa que podría romper con el paradigma eurocéntrico evangelizador de la inculturación, para

convertirse en un proceso contextual-universal de culturas, relaciones y transformaciones para dejar de ser misión y pasar a ser dimisión. Esta es una actitud vivencial que no se proyecta como misión de transmisión al otro individuo o cultura, sino como permanente dimisión de los derechos culturales, renunciando a la posición dicotómica y diferenciadora de lo que está bien y lo que está mal.

Plantear estas conceptualizaciones es clave para comprender el quehacer del movimiento religioso del presente estudio, que opta por ser una oferta religiosa, articularse de lleno con causas sociales y políticas. Como añade Panotto, “es importante visibilizar el protagonismo de todos los sujetos y grupos que componen la sociedad producida entre tensiones políticas, religiosas y sociales buscando satisfacer las necesidades de sentido, a través de la construcción de alternativas discursivas y prácticas” (2015, p. 5). La búsqueda por imponer estas alternativas identitarias, discursivas y prácticas en el campo religioso es lo que impulsa a algunas denominaciones religiosas a incursionar en causas sociales y políticas desde una postura contrahegemónica y disidente.

4.5 Accionar de un movimiento religioso contrahegemónico en el actual contexto social y religioso

Ahora bien, es importante definir cómo se entenderá dentro de la investigación un movimiento religioso contrahegemónico disidente y su accionar. Dichas conceptualizaciones son construidas a partir de diferentes teóricos de la religión, sumado a la perspectiva del investigador.

Sánchez (2001) establece, casi de forma axiomática, la correlación entre el surgimiento de movimientos y grupos sociales y religiosos con situaciones de crisis y transformaciones de las estructuras de la sociedad. Las sociedades latinoamericanas y del resto del mundo empiezan a experimentar la migración (por problemáticas como la II Guerra Mundial, dictaduras, crisis

económicas) y la urbanización acelerada, ocasionando la aparición de gran cantidad de personas migrantes con un fuerte desarraigo de su cultura originaria, su idioma, con notables problemas económicos en un contexto de caos social, crisis moral, económica y política, lo que genera un caldo de cultivo para que las ofertas religiosas busquen ofertarse en contextos con altas necesidades materiales.

En este sentido, Hervieu-Léger (2005) sostiene que los nuevos movimientos religiosos: “son la parte más visible, la más sintomática, de un proceso mucho más amplio de recomposición del campo religioso, incluso, como aquello que revela la emergencia progresiva de nuevas formas de religión” (p. 62). Algunas de estas nuevas formas de religión tratan de implantar un nuevo modelo de ideas que no van acorde a las normas y valores religiosos tradicionales establecidos que reproducen la marginalidad de las personas más empobrecidas al no atender dichas poblaciones.

Narrativamente, estos movimientos se presentan como opciones religiosas alternativas a lo ya existente en lo social, enfrentándose incluso al status quo y a la opinión generalizada de la mayoría de sujetos en sociedad, exigiendo, en algunos casos, actitudes más racionales y en otros más emotivas en relación con temas como la sexualidad, los derechos civiles, entre otros, abocados a comprender y atender estas poblaciones.

Ramos (2006) sostiene que estos movimientos plantean universos simbólicos diferentes a lo establecido, permiten a sus miembros nuevos referentes en el establecimiento de su identidad y provocan una configuración diferencial de sus identidades: la invención de una identidad valorada como positiva por parte de los miembros de la comunidad, pero negativa para el resto del conjunto social, un espacio social y religioso en el que las personas marginadas y excluidas espiritualmente pueden identificarse y expresar su identidad.

Por otro lado, es importante caracterizar a dichos movimientos religiosos. Por su parte, Hervieu-Léger (2005) empieza distinguiendo dos características. La primera de ellas es que estos movimientos religiosos no limitan su accionar diacónico o pastoral a lo definido por las instituciones religiosas tradicionales (católica, anglicana, luterana, bautista, pentecostal), sin embargo, estas mantienen una relación de reapropiación de sentidos religiosos y toman como referencia a estos últimos en algunos casos. Esto nos lleva a la segunda característica la cual determina que estos grupos religiosos emergentes (al igual que ha hecho otras denominaciones cristianas anteriormente) adhieren algunas prácticas de las religiones tradicionales como lo que realizan pastoralmente, simbolismos, experiencias y hacen una construcción de su propio universo de significados (a través de un proceso de reapropiación crítica y creativa).

Por lo anterior, Panotto (2014) añade:

...estos movimientos plurales emergentes, en algunos casos, no procuran conformarse de una institucionalidad única y homogénea, sino que buscan representar un conjunto de expresiones e identidades plurales que se encuentran en la sociedad, oponiéndose a las posiciones absolutistas. La identidad de los movimientos que están emergiendo no está compuesta por una única esencia, o una única ideología, sino por múltiples de estas (p. 5).

Buscando satisfacer las necesidades y crisis de sentido de los sujetos inmersos en la sociedad. Sin embargo, hay que entender que el hecho de que la identidad de estos movimientos se encuentre compuesta por varios elementos de la vida social, no quiere decir que no estén construyendo una, al contrario, la identidad que finalmente quieren es aquella compuesta por lo que abstraen y por las necesidades de sentido que detectan.

Para la conformación de dicha identidad, se tiene que llevar a cabo un trabajo que será entendido dentro del presente estudio desde lo que denominan Robles y Solera (2001) como el trabajo religioso.

Esto es definido como:

El esfuerzo colectivo llevado a cabo por las comunidades religiosas a partir de las experiencias colectivas base de la congregación (creencias, tradiciones, usos, acciones, costumbres, normas, etc.) haciendo uso de los instrumentos previamente objetivados por esas experiencias colectivas (ritos, objetos culturales, vestimentas, etc.) y de los discursos orales, escritos y prácticas observables con el fin de plantear y reforzar su identidad religiosa. (p.13)

El trabajo realizado por un movimiento religioso se comprende, además, a través de Weber (1964) como una conducta humana que siempre lleva enlazada a sí un sentido subjetivo y se convierte en una acción social ya que el sentido mentado está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo; comprenderíamos entonces el accionar de la ILCO como un accionar social ya que desde su fundación en 1988, se entrelazó en ella la subjetividad de sus fundadores y con el pasar de los años fue respondiendo a las necesidades y las conducta de otros sujetos (causa indígena, campesina, etc.).

La ILCO, como movimiento religioso, divide su accionar en dos tipos: accionar diacónico y accionar pastoral; ambos se enmarcan en la definición de acción social de Weber (1964), sin embargo, se entiende como accionar diacónico a aquel accionar netamente social, humanitario, asistencialista y de apoyo desde lo social a un determinado sujeto o grupo en específico. Mientras que el accionar pastoral es aquel que enfoca sus esfuerzos en brindar a los sujetos un acompañamiento espiritual, religioso y confesional a partir del luteranismo.

Por todo lo planteado anteriormente se entenderá a la ILCO como un nuevo movimiento religioso contra hegemónico: movimiento debido a que es una comunidad que se enfoca a la continua vinculación con los problemas sociales y políticos de su contexto, no se limitan a realizar un trabajo religioso dentro de la institución, sino que abordan otros espacios para extender su oferta religiosa. Y religioso, porque existe una base y vínculo pastoral que fundamenta su accionar.

El luteranismo hace su aparición como consecuencia lejana de la secularización y pluralismo de ideas en la modernidad, y consecuencia más cercana de la relación entre los ideales liberales y los Estados latinoamericanos que buscaban el progreso por esta vía. En continuidad, la ILCO, buscó definir su identidad a partir de la abstracción de elementos tanto de las religiones tradicionales, los sujetos con crisis de sentido y los cambios sociales efectuados en la actualidad; logra, así, “encajar” para lograr de satisfacer las necesidades de sentido, involucrándose seguidamente en las luchas como a las que se enfrentan las personas sexualmente disidentes y comunidad la indígena costarricense. Dicha denominación, en principio, se presenta como un híbrido (social y religioso) que no es estático y debido a su propia composición, plantea acciones en estos espacios de conflicto social y político desde su posicionamiento.

4.6 Concordancia teórica/metodológica

En la presente Tabla 1, se expondrá, de forma visual, la relación y el trabajo a realizar para lograr completar cada objetivo propuesto. La relación se crea a partir del entendimiento de que el título de la investigación responde a un objetivo general, este a un problema, que nos lleva a los capítulos, que se logran abordar a través de los objetivos específicos. Para resolver dichos objetivos partimos de unas variables, que se dividen en indicadores. Se trabajó lo anterior a partir de una metodología que nos acerca a las fuentes de la información.

- 1) Título:** Construcción socio histórica del accionar diaconico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO) como oferta religiosa en Costa Rica y en el contexto de las comunidades de fe: Indígena Maleku de Guatuso y sexualmente diversa de Paso Ancho.
- 2) Objetivo general:** Generar una caracterización sociológica de la ILCO como oferta religiosa en el campo religioso costarricense, a partir del estudio de su origen, desarrollo y accionar pastoral y diaconico en las comunidades de fe: indígena Maleku de Guatuso y sexualmente disidente de Paso Ancho.
- 3) Problema:** ¿Qué representa para el campo socio religioso costarricense la aparición, desarrollo y accionar diaconico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense en el contexto de las comunidades de fe: indígena Maleku de Guatuso y sexualmente disidente de Paso Ancho?

Tabla 1

Concordancia teórica metodológica

| Capítulo | Objetivos | Variables | Indicadores | Metodología | Fuentes |
|---|--|--|---|-------------------------|---|
| Génesis, historia y mutación del protestantismo en América Latina y Costa Rica. | Reconstruir la dinámica religiosa, social y política de la modernidad plural a nivel europeo, latinoamericano y costarricense que llevó al surgimiento de la Iglesia Luterana Costarricense en Costa Rica como movimiento religioso. | Secularización y modernidad | Religión El alcance y magnitud del Desencantamiento del mundo y las modernidades múltiples. El surgimiento e instauración de las nuevas conceptualizaciones de la religión. | Recolección documental. | Fuentes secundarias de autores que trabajen acerca de la mutación histórica del protestantismo. |
| | | Nueva sensibilidad reflexiva de lo religioso | La reconfiguración de lo religioso. La transformación del lugar social de la religión en las sociedades. La eventual desinstitucionalización de la religión en algunas sociedades. | | |
| | | Pluralismo religioso | La falta de representatividad de los sujetos en sociedad. La crisis de sentido de los sujetos ante la falta de atención a sus necesidades materiales y espirituales. | | |
| | | Campo religioso | Movimientos hegemónicos. Movimientos contrahegemónicos. | | |

| | | | | | |
|---|---|--|---|--|---|
| | | | Movimientos sociales y luchas. | | |
| Luteranismos en Centroamérica y Costa Rica: Expresiones protestantes históricas y evangélicas contextualizadas. | Describir los acontecimientos, procesos y principales hitos que han definido a la ILCO como oferta religiosa en el campo religioso costarricense. | Reapropiación de sentidos y prácticas. | <p>La adquisición de preocupaciones, inquietudes religiosas, prácticas y tradiciones religiosas por parte de una oferta religiosa.</p> <p>El accionar político de una oferta religiosa ante los eventos que ocurran en el ámbito social y político.</p> <p>El involucramiento de una oferta religiosa en movimientos y luchas sociales.</p> | <p>Recolección Documental.</p> <p>Entrevista semiestructurada.</p> | Fuentes primarias y fuentes secundarias Documentos internos de la ILCO |
| | | Heterogeneidad de lo religioso. | <p>Las nuevas manifestaciones discursivas de lo religioso.</p> <p>Transformaciones en las propuestas hegemónicas y contrahegemónicas.</p> <p>Proceso de sexualización de lo religioso.</p> <p>La disputa entre el absolutismo sexual y la sexualidad disidente.</p> <p>Presencia ausente</p> | | |

| | | | | | |
|--|--|------------------------------------|--|--|---|
| Accionar diacónico y pastoral de la ILCO en el acompañamiento de los sectores: indígena Maleku y sexualmente disidente | Analizar el accionar diacónico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense en su participación en las comunidades de fe: indígena Maleku de Guatuso y sexualmente disidente de Paso Ancho. | Nuevo Movimiento religioso | Crisis y transformaciones estructurales de la sociedad. Apropiación de sentidos y prácticas religiosas. Configuración diferencial de la identidad. Universo de significados. Sentido de pertenencia. Interculturalidad. | Entrevista semiestructurada. Observación participante. Análisis social del discurso como acción. | Fuentes primarias y secundarias. Documentos internos de la ILCO Archivos periodísticos relacionados con el accionar de la ILCO. |
| | | Trabajo religioso y acción social. | Accionar Diacónico y Pastoral de la ILCO con la comunidad indígena y sexualmente disidente. | | |

Segunda parte: Abordaje del objeto de investigación

Capítulo 5. Génesis, historia y mutación del protestantismo en América Latina y Costa Rica (Siglo XV- XX)

El presente capítulo es un despliegue sociohistórico de la génesis, hitos y mutación del protestantismo: desde la conquista española sobre buena parte de América, la Reforma Luterana junto otros intentos de reforma que la anteceden, el surgimiento del protestantismo histórico y la reconfiguración de este en otros tipos de protestantismo. Este recorrido tiene como principal objetivo mostrar periódica y puntualmente las situaciones importantes del acontecer europeo y, fundamentalmente, latinoamericano, que se encuentran relacionadas y dan sustento al surgimiento y al desenvolvimiento del protestantismo luterano en Costa Rica.

Desde esta aproximación macro sociológica (solo para este capítulo) que comprende desde el siglo XVI hasta el siglo XX, se prestará especial atención a los acontecimientos generales, pero determinantes que dan muestra de cómo la lógica social, política y económica permean e influyen la dimensión religiosa, provocando que esta última crezca, decrezca, se movilice o se relacione con las tres anteriores dimensiones. Esto da pie al surgimiento de fenómenos sociológicos de interés para la comunidad científica y no científica. Es en esta conexión de dimensiones inmersas en la realidad humana que, por ejemplo, un fenómeno que se desarrolla en Europa dentro de la dimensión económica afecta gradual y luego directamente la dimensión religiosa de muchos pueblos ubicados en América, esto debido a encuentros coyunturales, nacidos de intereses propios de grupos sociales con fuertes grados de influencia sobre la historia.

Son varios los estudios que han tratado estos temas con muchísima mayor profundidad y ambición de lo que se pretende realizar en este documento. Algunos, como los de Bastián

(1986, 1994), Schafer (1992), Deiros (1992), Nelson (1983), Dussel (1983), desde una visión amplísima dan muestra de cómo todas las dimensiones de la vida social permean el ámbito religioso. Es muy probable que muchos de los elementos que estos plantean se escaparán de este análisis, sin embargo, lo esencial, que se desea obtener después del despliegue histórico a realizar es inducir al lector sobre el panorama de la génesis de los movimientos protestantes históricos, su mutación y llegada a Costa Rica.

5.1 Colonización española/católica de América - Reforma Protestante Europea: Dos fenómenos sociales de la modernidad (1492- 1549)

Existen dos grandes acontecimientos de la modernidad que serán el punto de partida de esta tesis: la llegada, conquista y evangelización de España sobre buena parte del territorio americano a partir de 1492 y el levantamiento en forma de protesta en 1517 de Martín Lutero, en Alemania, en contra del poder absoluto que poseía la Iglesia Católica Apostólica Romana. Estos dos hechos ocurridos a finales del siglo XV e inicios del siglo XVI, marcaron un antes y un después en la dinámica con la que se venía desarrollando la vida en Europa y que pronto impactaría la cotidianidad de lo que llamarían “*Nuevo Mundo*”, territorio inexplorado por las potencias mundiales constituidas para ese momento.

Estos dos hechos marcarían, además, el comienzo de la modernidad que acercaría a la humanidad a un periodo de nuevas coyunturas, primero en Europa, y luego en el resto del orbe, completamente diferentes a lo que se venía gestando tradicionalmente, tanto en las estructuras institucionales, como en la vida social de las personas. La conquista y la protesta fueron dos expresiones de impacto global que resumirían el proceso que diferentes sociedades empezaron a enfrentar para acercarse a una realidad civilizada y modernizada.

España, señala Bastian (1994), para finales del siglo XV era una de las mayores potencias económicas establecidas en el mundo, sin embargo, esto ya no le bastaba. Impulsada por fuertes deseos de hacer crecer su riqueza, hacer más grande el poder de su Corona, expandir su mercado comercial de intercambios y, de paso, buscar la posibilidad de enlazarse con nuevos territorios, se lanza en búsqueda de un camino hacia las Indias, territorio ubicado en el continente asiático, en donde se hablaba de la existencia de mucha riqueza exótica, con quienes podría crearse una relación que le daría a España ventaja sobre el resto de las nacientes potencias. Sin duda alguna, la idea expansionista que yacía sobre España, también se encontraba presente en países como Portugal, Inglaterra y Países Bajos, lo cual ocasionó acelerar aún más la salida de Cristóbal Colón de puerto de Palos que terminó sucediendo en 1492, impulsado por una especie de competencia de potencias que buscaban asentarse en las nuevas tierras.

Una característica de la Corona Española¹³ que marcó estos esfuerzos expansionistas (la de más importancia para este estudio) fue el tener establecida la religión católica, apostólica y romana como su mano derecha: el poder y el accionar español venía siempre acompañada por una bendición de este aparato religioso. A pesar de esto, según Bastián (1994), en esta España de inicios del siglo XVI, podría decirse que existía un clima aceptable de tolerancia humanista para con otras concepciones aparte de los fundamentos base de la colonia española; esto influenciado por la apertura comercial que tenía la nación, además de la fuerte inmigración de los países vecinos.

13 Una España que no era la España que conocemos el día de hoy. Esta consistía en un conjunto de reinos gobernados por las dinastías hispánicas entre los siglos XVI y XIX.

Como consecuencia de lo anterior, se hacía sentir a residentes y a ilustres de otros países que se encontraban en España, en un terreno de mínima, pero valiosa tolerancia religiosa. Sin embargo, pasado los años esta apertura humanista gradualmente fue cambiando, debido a que en las capas superiores del contexto católico español se empezaba a sentir una preocupación e incertidumbre en torno a algunos pensamientos reformistas (que desembocaron en acontecimientos periféricos), que daban pistas del nacimiento de una nueva época de nuevas perspectivas religiosas, políticas y sociales que iban más allá del control de la Corona Española.

Fue en este contexto, de incertidumbres y preocupaciones que se estableció en España, tanto a lo interno, como en sus navíos que se enrumbaron a conquistar nuevas tierras, una doble dinámica: por un lado, de apertura, abriéndose paso a explorar y conquistar nuevos territorios, conformar nuevos contactos comerciales y nuevas relaciones sociales con grupos tan diversos como extensos con diferentes credos, pensamientos, tradiciones y formas de vida. Por otro lado, España, en el siglo XVI, también optó por la clausura y cierre ideológico, tratando de evitar, de esta forma, la intromisión de cualquier otra idea que no fuera la que deseaban mantener en España y lograr establecerla en los nuevos territorios. Cristóbal Colón, con este doble pensamiento llega con tres embarcaciones a una tierra desconocida, no a las Indias, como se tenía planeado.

Lo anterior significó un cambio en los planes que le fueron asignados a Cristóbal Colón y a las personas que lo acompañaban. La Corona Española, basada en la apertura comercial, pero en la clausura de la variación de sus ideales, dio la orden de conquistar, colonizar y evangelizar las nuevas civilizaciones encontradas. Esto último de suma importancia para las

pretensiones españolas, ya que establecería, sobre los poblados que entraran bajo el control de España, un dominio coactivo que garantizaba una sujeción simbólica e ideológica a cambio de la salvación católica, apostólica y romana. Se da inicio, de esta forma, la masacre, destrucción y saqueo de los pueblos originarios ubicados en el nuevo continente.

Paralelo a lo anteriormente planteado, hay que recalcar la importancia de la reconquista de la Península Ibérica. Este acontecimiento, señala Dussel (1983), venía gestándose desde décadas atrás, pero logra su culminación en 1492, cuando las fuerzas cristianas conquistan el emirato de Granada y, así, toda la península pasó a ser controlada por gobernantes cristianos, anteriormente era dominada por musulmanes. Esto dio paso al Edicto de Granada que decretó la expulsión de las personas judías de Castilla y Aragón que no se convirtieron al cristianismo. Forzaron, a su vez, las conversiones de musulmanes en España. El crecimiento del catolicismo en esta época, así como el poder de la Corona Española era en definitiva exponencial, lo que logró colocar a la religión católica en un sitio privilegiado de poder en los lugares donde se asentara.

Dos nuevos actores sociales hacen su aparición en el nuevo continente y cambian totalmente la dinámica que llevaban sus residentes: por un lado, la primera colonia española y sus tropas, con todo el impulso de desplegar sus mecanismos de dominio sobre las nuevas tierras caribeñas recién descubiertas y sobre el mar Atlántico, canal comercial entre el “nuevo” y “viejo mundo”; por otro, la religión católica, con apoyo del Santo Oficio español y después con el apoyo de la primera sede en Santo Domingo (hoy República Dominicana) que acompañó muy de cerca cada paso dado por las fuerzas españolas; como lo menciona Nelson: “El

conquistador y el fraile, la espada y la cruz, se unieron en la dominación de las Américas” (1983, p. 11); y así lograr dominio sobre los territorios.

Estos dos movimientos, trabajando conjuntamente, iniciaron la expansión de los ideales europeos y católicos sobre todos los pueblos originarios a través de una doble vía: física e ideológica-religiosa. Física, en tanto se mostrará resistencia, levantamiento en armas o descontento por parte de residentes; si esto se presentaba, estaban los grupos españoles para contrarrestar con tecnología avanzada de su época hasta doblegar o eliminar. Junto a esta fuerza se encuentra la ideológica-religiosa, de aplicación sobre el imaginario colectivo: la conversión al catolicismo de cada una de las personas era una obligación y si el nuevo Dios no era aceptado, se daba, desde los sacerdotes, una condena de muerte.

Sobre lo anterior, Dussel (1983) amplía e introduce la lógica, que desde su planteamiento fue elemental para que el grupo conquistador se hiciera sobre el conquistado, y, en consecuencia, no solo sobre estos mismos llevándolos a la esclavitud o de plano la muerte, sino también un dominio sobre sus territorios y riquezas. La lógica utilizada, según Dussel (1983), es el vínculo: padre-hijo.

Este modelo de pensamiento sostiene Dussel (1983), busca “ayudar” al otro ser, sin embargo, al colocarse en una posición de poder superior (padre sobre el hijo), la lógica expresa el dominio sobre el otro y crea una dependencia del hijo para con su padre. El padre intentará enseñar desde la primera socialización lo que él considera correcto y anulará comportamientos y prácticas que considere incorrectas.

Al ritmo que España se enlazaba más territorios y empezaba a penetrar más en estos, logró asentar más la lógica de dependencia de los pueblos originarios para con la Corona Española y la Iglesia Católica, que de forma progresiva iban adquiriendo un poder y dominio sobre todo América. La presencia de la Iglesia Católica en estos territorios se vio articulada a través de jurisdicciones eclesiásticas que se giraban desde España; una de estas medidas fue la creación de las sedes definitivas del Santo Oficio en territorio americano para inicios del siglo XVII, órgano, que al igual que el Santo Oficio español, velaba porque todo lo relacionado con la religión se mantuviera sobre los lineamientos de la iglesia, encargándose de recibir cualquier información y perseguir todos aquellos esfuerzos que se quisieran levantar en su contra. Los puntos en los que se asentó el Santo Oficio fueron Lima, en 1570, México en 1571 y Cartagena para el año 1610.

En este sentido, Wiesner (2001) añade que, además de inculcar los conceptos fundamentales teológicos y espirituales del cristianismo, las misiones que llegaron a América también trataban de convencer u obligar a los posibles grupos conversos de que adoptasen la moralidad sexual cristiana; en muchas zonas, una vez que la persona era bautizada, era obligada a seguir las pautas cristianas en términos de rituales matrimoniales y comportamiento sexual (2001); es decir, la intromisión de la Iglesia Católica no solo era a nivel religioso sino y más bien con mucha fuerza a nivel cotidiano y social. El entretrejimiento de la religión católica apuntaba, además, sobre lo cultural y tradicional de las sociedades.

Se despliega, a manera de resumen (Tabla 2), un panorama general del accionar de la Iglesia Católica en el continente americano. Muestra las diferentes etapas de las evangelizaciones de la Iglesia Católica sobre el territorio americano hasta la actualidad. La

imposición de la religión católica apostólica y romana fue un esfuerzo de décadas que, con el tiempo, llevó, a su vez, a partir de su declive, a la reconfiguración y pluralismo de la religión en el continente.

| Tabla 2 | |
|--|---|
| <i>Etapas de la evangelización y sus consecuencias</i> | |
| 1492- 1550. | Primera evangelización. |
| 1550- 1620. | Periodo de la organización de la iglesia colonial. |
| 1620 – 1700. | Estabilización de la Iglesia Católica española en América. |
| 1700 – 1808. | Comienza la crisis de la iglesia colonial española. |
| 1808 – 1850. | La dispersión institucional del catolicismo latinoamericano y sus consecuencias. |
| 1825 – 1850. | Inserción del alto clero en los gobiernos conservadores intento de recuperación colonial. |
| 1850 – 1929. | El conflicto del liberalismo y la parcial desinstalación del catolicismo en AL. |
| 1930 – 1950. | Crisis y reencuentro en el proyecto de la nueva cristiandad. |

Fuente: Cuadernos de teología, volumen XIII.

Contemporáneo a la colonización española y la reforma protestante, menciona Bastián (1986), las obras de Martin Lutero estaban apareciendo en Alemania y empezaban a llegar a España, a través de la presencia de algunos pensadores en territorio español que compartían sus planteamientos. Desde el Santo Oficio se empezó a dar persecución en España a estos levantamientos iniciales que ponían en peligro las intenciones de la Corona. Esta dinámica trajo de nuevo un periodo de intolerancia religiosa que se gestó desde el proceso de la reconquista,

empezando por perseguir y expulsar, definitivamente, a los moros y a los judíos, por lo cual muchos de estos se suman a las expediciones que había iniciado Colón como esclavos. En una marcha progresiva, también el Santo Oficio dio la orden de quemar y eliminar cualquier obra literaria de Lutero que estuviera en España en cuyos planteamientos se propagaban ideas liberadoras del dominio católico.

Los ideales que promulgaba Lutero buscaban transformar las bases teológicas de la religión católica, la cual era de las fuerzas más coercitivas que tenía el imperio español para adjudicarse territorios y doblegar sociedades. En el momento que Martín Lutero expuso sus 95 tesis ante la Iglesia Católica de Alemania y en continuidad se diera su divulgación, estas obtuvieron gran plausibilidad, no solo por la sociedad civil, sino también de gobernantes con gran influencia política y religiosa tanto dentro como fuera del país. Esto significó un problema para España, ya que los ideales reformistas sumaban grupos seguidores que se encargaban de expandir más allá de Alemania lo defendido por Lutero.

La Reforma Protestante ya era una realidad, como plantea Bastian: “En los días en que Cortés se apoderaba de la capital de la confederación azteca en 1521, Martín Lutero, ante el Emperador Carlos V, en la Dieta de Works, el 18 de agosto de 1521, estableció un hito definitivo e incontestable: La Reforma protestante” (1986, p. 19); ambos procesos ocurrían de forma simultánea en dos espacios geográficos distintos.

Bastian (1994) menciona que es sobre esto que Carlos V y después su sucesor a la Corona Felipe II, bajo una cédula otorgada en 1569, empezaron a reforzar la lucha contra las proto-ideas protestantes, que ya incluso habían penetrado al interior de España (1994). Persecuciones, amenazas, la aún prohibición de la circulación de material luterano eran solo

algunas de las medidas. La idea de estos gobernantes era contener esta fuerza protestante ahora no solo a lo interno de su país, sino evitar de todas las maneras que estos ideales religiosos alejados del catolicismo llegaran al nuevo mundo y fueran a desequilibrar el monopolio religioso, por ende, el control social y político que se tenía sobre los territorios, como empezaba a ocurrir en España.

A pesar de que estos esfuerzos contuvieron gran parte y por un periodo de tiempo la propagación de ideas protestantes a lo interno de España, las ideas terminaron arribando al Nuevo Mundo a través de la apertura económica y de negociación comercial: fue esto último (el expansionismo, una de las bases de la modernidad), el portillo por el que se introdujo el pensamiento protestante a lo interno de los territorios americanos pertenecientes y no pertenecientes a España y que dieron paso a otras vías de ingreso del protestantismo a la zona mucho antes de la lucha contra las ideas protestantes en 1569.

Como menciona Bastian (1994), las ideas protestantes luteranas llegaron a territorio americano debido a la concesión de las costas venezolanas que el mismo Carlos V hizo a favor de los banqueros Wesler de Augsburgo, ciudad alemana que recién se había declarado a favor de la reforma llevada a cabo por Lutero. Los Wesler arribaron en 1529 con fuertes ambiciones comerciales, en búsqueda de oro, realizar expediciones, traficar esclavos, esto hasta el año 1546 que se les fue retirada la concesión y en todo ese tiempo de manera celebrativa, mas no misionera y menos evangelizadora, mantuvieron activa su afición religiosa a las ideas luteranas y de cierta manera era compartida con las personas nativas de la zona. Una propagación de ideas protestantes no documentada, débil y sin motivaciones de ser expandida, empezaba a

hacerlo no solo en el viejo mundo, sino también en el considerado como nuevo a través de los Wesler.

Otro factor que defiende Bastian (1994), y que desembocó en la llegada tímida de las ideas luteranas protestantes a tierras americanas fue la migración, tanto autorizada por Carlos V de algunos de sus súbditos alemanes y flamencos entre los años 1526 y 1549, como no autorizados por el emperador, efectuadas a partir de la mitad del siglo XVI y buena parte del siglo XVII en las que “ilegalmente” piratas, corsarios y nuevas potencias mundiales empezaban a desembarcar a tierra atraídos fuertemente por todas las riquezas que se hablaban del nuevo continente. No hay forma de asegurar (revisando los planteamientos de Bastian, Dussel, Nelson o Schäfer) si tanto los súbditos y no súbditos de Carlos V se denominaban abiertamente protestantes, pero ya era un hecho la propagación de las ideas reformistas entre las civilizaciones de América.

En definitiva, dentro de esta coyuntura de acontecimientos sociales, políticos y económicos, el pensamiento ancestral estaba en crecimiento y pluralización, fungiendo como un factor determinante dentro del desarrollo de las sociedades, ya sea a través del ejercicio de la religión católica y su poder sacralizado o el naciente protestantismo que se postulaba como una opción diferenciada dentro del mercado religioso cristiano europeo, ofreciendo una visión igualmente ancestral y religiosa de la vida social, pero crítica de mucho del accionar religioso católico.

Sin lugar a duda, el traslado y la importación de conceptos modernos gestados desde la conquista y la Reforma Luterana a territorio americano se vio fuertemente influenciado por la apertura global económica y comercial que, aunque recién originada, fue la cimiento que

permitió el movimiento de modelos de vida entre las sociedades europeas y americanas. Es decir, la apertura implicó al menos dos acontecimientos: circulación e importación de ideas y prácticas culturales; implantación de formas y prácticas institucionales modernizantes (en el plano estatal, jurídico, económico, etc.). La sociología de la religión e inclusive esta investigación, surgen para dar explicación a estos fenómenos de cambio, en donde la secularización apuntó a la diversificación de la dimensión religiosa, y no a su desaparecimiento ante la secularización.

Ahora bien, ¿qué trajo consigo la Reforma Luterana?, ¿qué significaría su influencia sobre los territorios europeos y la influencia que empezó a tener sobre América?; la Reforma, o, mejor dicho, las reformas, fueron procesos que dieron pie al desarrollo de nuevas ideas tanto religiosas, sociales y políticas en los diferentes espacios en donde fue tomando fuerza, y es ahí donde radica la importancia de profundizar sobre este tema.

5.2 Reforma luterana y surgimiento del protestantismo histórico (1517-1550)

La Reforma Luterana Protestante da inicio con el impulso de Martín Lutero de poner en evidencia algunas irregularidades que el poder católico ejercía sobre la estructura social y la vida espiritual de sus creyentes. Existieron motivaciones anteriores a esta, pero fue el 31 de octubre de 1517 cuando Martín Lutero lleva a la Iglesia de Wittemberg, en Alemania, sus 95 tesis en las que puso en cuestionamiento el accionar de la Iglesia Católica.

Fue a partir del hecho anterior cuando Lutero frente a Carlos V en el discurso de Worms y posteriormente con la publicación de algunos de sus trabajos, que se fue dando paso al surgimiento de un nuevo movimiento (Bastian, 1994). Hasta ese momento no poseía un

nombre, pero era un movimiento con un fundamento teológico, elemento que fue determinante para el éxito de esta Reforma con el pasar de las décadas.

Estos planteamientos, teológicamente fundamentados, colocaban al movimiento de Lutero en contraposición a la Iglesia Católica, y más específicamente sobre los posicionamientos que tenía esta institución religiosa sobre temas como la manipulación y tráfico de indulgencias, el purgatorio, los santos, las imágenes, entre otros planteamientos. Además de esto, Martín Lutero impulsó 5 llamados a la reforma, que se convertirían en la base teológica primordial de este movimiento (J. Stam, comunicación personal, noviembre, 2016).

Estos llamados se pueden resumir en las conocidas “5 Solas”, fundamentos luteranos que desarticularon todo el poder imbuido que poseía la Iglesia Católica sobre todas las esferas de la vida espiritual y se empieza a repartir a todos los creyentes por igual. Las Solas son: La Sola fe, en la que se plantea el firme hecho de que la salvación es obtenida a través solo de la fe, y no a través de obras como era defendido por la iglesia; Sola gracia, que, según Lutero, al escudriñar las cartas de San Pablo descubre que este es un don gratuito dado por Dios, y no es entregado solamente a ciertas autoridades o que poseyeran algún precio. También se encuentra la Sola Christo, que pone como único actor central y mediador de la salvación a Jesucristo que nació, vivió entre los cristianos y, por ende, ya ningún sacrificio debe volverse a realizar para obtener el perdón de Dios.

También Lutero planteó la Sola escritura, añadiendo que la Biblia es la única base de la fe y de la teología. Defiende que nada fuera de lo que se plantee en este escrito es válido, ya que la Biblia fue inspirada por el mismo Dios, y no hay error o falencia en ella, más el tomar en

cuenta otros documentos podría llevar a incurrimientos como los que defendía la Iglesia Católica.

Finalmente, Lutero habló acerca de una iglesia reformada siempre en reforma, esto significa, según Stam¹⁴ que Lutero defendía la posibilidad de siempre reformular el sistema para apuntar a mejores versiones y romper con el régimen tradicional del catolicismo. Esto se prestó, como veremos más adelante, a la creación de versiones contextualizadas de iglesias (J. Stam, comunicación personal, noviembre, 2016).

Es así, como lo señala Bastian (1994), que empiezan a nacer nuevas corrientes religiosas cristianas conocidos en principio como los protestantismos históricos. Llamados de esta manera por ser las primeras muestras religiosas de protesta provenientes de los planteamientos luteranos distanciados del catolicismo en los puntos en los que había desacuerdos; es en este punto que se empiezan a formalizar otros movimientos religiosos cristianos permeados por las ideas luteranas que llegan a reconfigurar el campo religioso.

La primera corriente protestante histórica que surge desde Alemania es el luteranismo, movimiento que se apega a las enseñanzas y posicionamiento de Martín Lutero, que como lo señala Schafer (1992), pone el acento y la mirada en la justificación del pecador sin la necesidad de la obra, ya que la salvación fue obtenida a través de la gracia dada por Jesucristo y debe ser mantenida con la fe; es esta fe la que conduce a la persona a un encuentro permanente con Dios y el prójimo.

14 Juan Stam (1928-2020), doctor en teología, ex miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Parafraseando a Bastian (1986), este hecho empieza a tomar su verdadera forma cuando la propuesta luterana se convirtió en un proyecto institucional, como lo era hasta entonces la Iglesia Católica: con poder, con influencia sobre las demás esferas de la vida, sin alejarse de lo social, lo económico y lo político. Esto solo lo conseguiría en la medida en que la propuesta fuera aceptada, primeramente, por las capas superiores alemanas que ostentaban el poder, y también fuera expandida y divulgada más allá de los territorios germánicos, convirtiéndose así en una cristiandad protestante¹⁵.

Aunado al crecimiento que empieza a sufrir el luteranismo, Dussel (1983) sostiene que ocurre una acelerada y diversificada expansión de los ideales luteranos por el continente europeo. En consecuencia, en Francia y Suiza toma forma la reforma calvinista a través de Juan Calvino, identificado con la naciente burguesía; Inglaterra sigue estos pasos cuando Enrique III en 1550 tomó para su reinado la reforma luterana y, junto a países como Escocia y Países Bajos, empezaron a impulsar las propuestas protestantes históricas. Dicho apoyo y divulgación dieron pie al nacimiento de nuevas corrientes religiosas protestantes como el anglicanismo, calvinismo, presbiterianismo, las iglesias reformadas y el anabaptismo, desplazando de sí mismos las propuestas católicas que fueron desvalidas por los planteamientos de Lutero.

Con lo anterior se logra evidenciar la consecución escalonada de la pluralización religiosa a partir de un hecho que significó una ruptura con la homogenización espiritual que establecía

15 Dussel (1983) argumenta que: "Lutero rompe con Roma cuando fija sus 95 tesis sobre la puerta de la iglesia de Wittemberg el 31 de octubre de 1517. Pero son la disputa de Leipzig (27 de junio de 1519), el discurso en la dieta de Worms (18 de agosto de 1521) y los cuatro tratados publicados en seguida los que van a enmarcar los pasos hacia una nueva iglesia independiente de Roma que transformaría la geografía política y religiosa de la Europa medieval" (1983, p.652); dando como origen a la resultante cristiandad protestante.

la religión católica. La reforma protestante fue el caldo de cultivo para que muchos y muchas pensadoras con ideales religiosos lograran plasmar las críticas que tenían de la Iglesia Católica y así crear sus propias versiones de celebración religiosa cristiana.

También, es importante resaltar que, de forma paralela a todo este acontecer, empieza a cuestionarse el posicionamiento que sostenía la Iglesia Católica en torno a la sexualidad a través de ideas que desde ese entonces apuntaban a la diversificación de la vida sexual¹⁶. Según Wiesner (2000), esta discusión toma fuerza tiempo después de haberse postulado las 95 tesis de Lutero con el matrimonio de los clérigos. Esta apertura fue ampliamente criticada por la hegemonía católica en el siglo XVI, pero progresivamente aceptada en las diferentes esferas de la vida social, hasta el día de hoy en el que se convirtió casi en un requisito que un líder o lideresa protestante se encuentre en matrimonio, un antecedente de cómo se venían gestando las discusiones de la diversificación de la sexualidad en el ejercicio de una espiritualidad con un tema como el matrimonio heterosexual.

La religión católica definitivamente sufrió cambios en esta época, sin embargo, la religión, como es definida por Maduro (1978), continuaba siendo una estructura de discursos y prácticas de un determinado grupo social, referidos a algunas fuerzas anteriores y superiores, frente a las cuales declaraban su dependencia. Dentro de este fenómeno de reciente y creciente pluralismo religioso, es que en algunos países la religión católica fuera desinstitucionalizada, pero cambiada por otra proveniente del protestantismo, es decir, la institucionalización de la

16 Entendiendo la diversificación de la vida sexual como la apertura a vivir las relaciones coitales, sentimentales y matrimoniales sin ningún tipo de limitante religioso coercitivo.

religión seguía vigente a través de otra expresión; reconfigurada, existiendo nuevas sensibilidades reflexivas de lo religioso, pero dominante.

De esta forma, visto desde un plano histórico, nuevas ideas, nuevos conceptos y el protestantismo, en sus diferentes expresiones, se fueron abriendo camino por toda Europa, en algunos lugares de forma acelerada, en otros sitios de forma más pausada, empero la expansión de los planteamientos anticatólicos que partieron del luteranismo era un hecho. La difusión de material escrito, libros, tratados y la presencia de personas e ilustres influenciados por las ideas luteranas fuera de Alemania fueron solo dos de las maneras en las que se propagaron las ideas que perforaron el “fortín del catolicismo” en España y después a aquellas tierras que la misma España anhelaba conservar para sí misma, y solo compartirlas con Portugal, también nación católica.

5.3 Surgimiento del protestantismo en América Latina: Entre proyectos históricos, liberales, conservadores y evangelicales (1528-1885)

El protestantismo histórico hizo su primera incursión en América Latina a través de los banqueros Wesler en 1529; Bastian (1994) señala que fue por medio del acuerdo económico llevado a cabo con Carlos V, la práctica y las ideas protestantes llegaron en compañía de estos hermanos al cono sur americano. Con el pasar de los años fueron arribando otros actores a la zona, cargados de ideas protestantes, sin embargo, el llamado protestantismo era casi inexistente por estos lugares; era, a diferencia del catolicismo, un rasgo vivencial de las personas migrantes y estos, durante este tiempo, no tenían ningún deseo de emprender misiones para compartir o imponer su religión. No había planes expansionistas establecidos

desde los protestantes. Sus intenciones eran acrecentar su caudal económico y aunado a esto realizar sus actos religiosos celebrativos, en espacios definidos y cerrados.

En América latina, las intenciones de propagar las ideas protestantes fueron controladas a través del Santo Oficio, con reglamentaciones que aplicaban para toda la población. Por ejemplo, los inmigrantes americanos, solo tenían permitido llevar a cabo sus actividades religiosas en su idioma. Esto mantuvo al protestantismo en la marginalidad durante su primera incursión en el siglo XVI y durante todo el siglo XVII. Como sostiene Deiros (1997), la Iglesia Católica en América Latina a lo largo del periodo colonial (1492-1808) se caracterizó por contar con una permanencia sumamente estable ocupando un lugar privilegiado en todos los espacios de la vida cotidiana de cada país y teniendo un control sobre la religión pública y sobre la cultura.

Sin embargo, la historia de América Latina y el protestantismo ha de cambiar para el siglo XVIII, debido a dos acontecimientos que empezaron a gestarse a lo interno de la Corona Española, y que impactarían de forma progresiva las dinámicas internas de los territorios latinoamericanos. Como lo menciona Bastian (1994), un conflicto político y otro bélico no contemporáneos: la llegada de los Borbones a la Corona Española a inicios del año 1700 y el conflicto contra Napoleón por el poder un siglo después, iniciaron no solo un ambiente convulso y lleno de conflictos por hacerse del trono español, sino que también impulsaron el desarrollo de reformas que impactaron directamente al poder y el accionar político que estaba establecido en ese momento desde la monarquía y la iglesia.

Los Borbones y estas reformas se inspiraron en la Ilustración¹⁷. Este fenómeno que se expandió desde Inglaterra, Francia y Alemania a partir de los mediados del siglo XVII fue uno de los elementos determinantes que contribuyeron al desequilibrio que sufrió España a inicios del siglo XVIII, a causa de su posicionamiento hermético a ideas ajenas a la monarquía y a la iglesia. Estos nuevos planteamientos, como lo argumenta Fonseca (1996), variaron el orden establecido a lo interno de la Corona Española, fortaleciendo la monarquía absoluta, en detrimento del poder la Iglesia Católica Apostólica y Romana.

Ya no solo se ponía en entredicho (como lo había hecho Lutero con la Reforma Protestante) el accionar y el posicionamiento de la iglesia en algunos temas, sino que de lleno se criticaba al aparato religioso por ser considerado como el culpable del atraso científico y la ignorancia del pueblo. Esto llevó a realizar algunos cambios por parte de los nuevos gobernantes españoles en contra de la iglesia y su poder establecido, pasando así de una monarquía absoluta a un absolutismo ilustrado, que sumaba las ideas de la Ilustración.

Como parte de este cambio, Carlos III empieza a dar apoyo y respaldo a ideas más liberales enfocadas a la apertura, principalmente en lo comercial y lo religioso, buscando agilizar y asegurar los intercambios comerciales con el resto de los países. Esto daría comienzo a un nuevo momento tanto para España como para sus colonias. Este momento se caracterizaría por el alejamiento de España del “*accionar conquistador-católico*” que tiempo atrás se volcó sobre los territorios americanos.

17 La Ilustración, en palabras de Fonseca (1996), fue una corriente de pensamiento la cual defendía que solo con el uso de la razón, la ciencia y el método científico se podría lograr el conocimiento y efectuar cambios sobre la realidad. Muchos pensadores, desde épocas anteriores, fueron los que impulsaron estas ideas y empezaron a combatir las ideas religiosas que estaban arraigadas en países como España. El antecedente de las ideas seculares.

Dos consecuencias de lo que sucedía en España y que se encuentran íntimamente ligadas con el avivamiento y desarrollo del protestantismo en estas tierras se vieron reflejadas en las colonias americanas. La primera de ellas fue la pérdida gradual del poder que poseían los Tribunales de la Santa Inquisición establecidos en América. Al haberse visto golpeado el poder que poseía la Iglesia Católica en España, indirectamente se vio afectado el apoyo, soporte y dominio de El Santo Oficio sobre las distintas colonias americanas. Esto fue un hecho totalmente nuevo para la población: la imposibilidad de la Corona Española de controlar todo lo que sucedía en las colonias relacionado a las creencias y prácticas religiosas fue ganando terreno ante el declive de la vigilancia del Santo Oficio. Permitió, así, a inmigrantes legales e ilegales, corsarios, piratas y potencias mundiales que se asomaban al continente, vivir y celebrar su fe sin restricciones.

Es entonces, como argumenta Deiros (1997), que este periodo representó un tiempo de serias dificultades para la Iglesia Católica en América Latina. Sin embargo, esta sobrevivió, muy a pesar de la pérdida de poder de su respaldo directo, ya que hasta este momento no había en el mercado religioso de la región un competidor que pudiese ofrecer otra alternativa tan dominante, y era necesario tanto para las personas, como para los gobiernos, contar con una religión para el control social y para el fortalecimiento de la fibra moral y espiritual de estas naciones.

La segunda consecuencia que se produjo en los territorios colonizados por España fue el periodo de independencias en el siglo XIX. En diferentes fechas, por diferentes motivos y procesos, las colonias pertenecientes a España pasaron a ser naciones independientes y, como tales, debían asegurarse el progreso interno ahora desvinculadas de la Corona Española. Bajo

el manejo de los primeros líderes de cada nación, e influenciadas por otras potencias, emergieron nuevas estructuras políticas que dieron el “banderazo” inicial a una carrera por el desarrollo de estrategias convenientes para cada país que les permitiera, según sus condiciones, introducirse en la “marcha del progreso”, en busca de asegurar, no solo su estabilidad económica, sino también, la seguridad social y política que un país independiente debería ofrecer a sus habitantes.

Sin embargo, esto no sucedería de forma tan sencilla. Con las independencias surgieron dos grandes frentes políticos: la posición conservadora y la posición liberal, que marcarían el rumbo de conflictos de muchas de las naciones latinoamericanas a partir de este momento. Por un lado, la fuerza conservadora proponía el mantenimiento del sistema colonial, aunado al control social y político de la Iglesia Católica como brazo derecho y coercitivo de la nación; mientras que, por otro lado, se encontraban los grupos liberales, interesados por el desarrollo y la modernización de las estructuras sociales, políticas y productivas sin el monopolio religioso.

A pesar de lo anterior, y con serias disputas, la mayoría de las naciones del continente empezaron a adoptar el posicionamiento liberal, que se asemejaba a las potencias europeas liberales ya consolidadas, tanto en sus marcos legales, como en la apertura comercial, con el fin de establecer relaciones de intercambio, la alfabetización de los pueblos y, finalmente, establecer con relevancia el pensamiento de apertura y de libertad religiosa.

Los líderes políticos tenían en cuenta que la mayoría de las potencias europeas eran protestantes, por lo que si se quería establecer una relación con el continente europeo, había que asegurarle un clima de tolerancia y de amistad recíproca; estas tolerancias hacían que el liberalismo tomara fuerza y moviera los cimientos de la aún vigente Iglesia Católica; sin

embargo, esta continuaría vinculada a la mayoría de Estados americanos en un contexto de roces entre las ideas conservadoras y liberales.

Sobre esta doble dinámica de pensamientos liberales y conservadores también se empezó a articular una relación entre el catolicismo que ya había permeado a la mayoría de las sociedades americanas y un protestantismo que llegaba como rasgo característico de muchas de las personas que arribaron al continente con intensiones comerciales. A pesar de que las personas europeas protestantes no buscaban implantar y propagar, de momento, su religiosidad, en estos territorios se empezaba a mostrar una heterogeneidad de pensamientos y modernidades múltiples, consecuencia de las constantes transformaciones que se empezarían a efectuar para el progreso de cada nación.

Así, argumenta Deiros (1997), los líderes pioneros liberales de las nuevas repúblicas independientes de América Latina externaron su preocupación por el progreso y el avance material y moral de las naciones, y vieron como prerequisite de su progreso, el restringir la influencia católica de los aparatos económicos y estatales, muy impulsados por las ideas seculares. Los liberales veían en el protestantismo un aliado con el cual podían hacerle frente al orden clerical establecido por la Iglesia Católica, pensando en el desarrollo de su nación, debido a que este movimiento creció y se gestó dentro de un compromiso ideológico liberador, modernista. que impulsaba el desarrollo económico y científico.

La tarea de los nuevos gobiernos se vio acompañada, entonces, por un ingreso, ahora más constante, de protestantes históricos, como lo menciona Bastian (1994). Por tres vías, principalmente, entraron a América: la primera de ellas fue la importación, debido a la apertura de mercados que se empezaba a gestar y a la llegada de personas con concepciones religiosas

protestantes; la segunda forma fue a través de los tratados comerciales con los países europeos, a raíz de la política de intercambios en la que empezaban a incursionar los países. Y finalmente, debido a las cláusulas de tolerancia religiosa y de amistad que se empezaron a instaurar por razones ideológicas y prácticas en las que se permitía a inmigrantes celebrar y mantener su vida religiosa en el territorio. Dichas cláusulas protegían y permitían la celebración libre de cultos, pero de forma privada.

Dicho en otras palabras, en un primer y segundo momento fueron los factores comerciales y económicos los que permitieron e influyeron para que se concretara la llegada del protestantismo a territorio latinoamericano. Sin embargo, fue más profundo y marcado este segundo momento, debido a que existía un clima diferente (después de las independencias), donde el protestantismo encontró un sitio y una oportunidad para desarrollarse sin tanto impedimento que padeció siglos atrás a manos de la Iglesia.

Con el pluralismo religioso que empezó a tener Latinoamérica, se empieza a gestar un nuevo proyecto religioso nacido y propuesto por los mismos grupos protestantes. Si bien es cierto, a los protestantes se les permitía celebrar, en forma privada sus cultos, debido a las cláusulas de tolerancia religiosa, lo cierto es que cada vez eran más, y ya muchos de estos vivían de forma permanente en los diferentes países y tenían el deseo de hacer sus actos celebrativos conjuntamente.

Por lo anterior, empiezan a surgir las iglesias de trasplante. Estas, sostiene Seiguer (2020), empiezan a surgir con mayor fuerza en el año 1825 a causa de la gran oleada de inmigrantes a tierras latinoamericanas y se convertirían, en un primer momento, en los espacios de celebración de estas comunidades. En algunos casos, como lo argumenta Sabanes (1994),

las nuevas iglesias de trasplante que empezaban a nacer en la región eran “filiales” directas y estructuralmente similares a las pioneras ubicadas en los países europeos, por lo que estas nuevas congregaciones se convertirían en una extensión de estas iglesias; y son, por tanto, estas iglesias las primeras instituciones religiosas protestantes en radicarse en el continente americano.

Estas primeras agrupaciones de grupos protestantes históricos consolidados, según Deiros (1997), gozarían de cierta tolerancia religiosa, pero no de una libertad amplia, ya que dentro de las limitaciones que tenían se encontraban el no permitir que predicaran en español o portugués, y que sus actividades religiosas no fueran más allá de sus templos o centros de reunión. Con la introducción de las iglesias protestantes a América, acontecería una primera reconfiguración del lugar social de la religión en este espacio, ya que esta dejaría de localizarse solo dentro de los templos católicos, practicada por sus creyentes, sino que se extendería y se relocalizaría también entre los creyentes protestantes y sus nuevas iglesias presentes en América.

Además de lo anterior, el pluralismo religioso empezaría a hacerse visible en las sociedades latinoamericanas con la entrada de estas iglesias protestantes. La entrada de estas nuevas formas de religiosidad rompería con la visión “única” anterior que monopolizaba, hasta ese momento, la religión católica sobre estas sociedades modernas (más allá de las formas de vivir la espiritualidad de las sociedades nativas que, con fuertes dificultades, aún existían y no habían sido colonizadas ni evangelizadas por el catolicismo).

Para mediados del siglo XIX, sostiene Deiros (1997) que docenas de iglesias de trasplante ya se habían establecido en el continente, a nivel latinoamericano cabe destacar el

caso de Brasil y de Argentina, territorios donde se crearon algunas de las primeras iglesias de trasplante y donde hubo mayor crecimiento del protestantismo histórico. Por ejemplo, la primera comunidad protestante fue la inglesa en Río de Janeiro, quienes empezaron a reunirse en los años 1816 con la tutela de un capellán anglicano: estos, en 1819 construyeron un templo para la comunidad de fieles.

En Centroamérica, la incursión del protestantismo e iglesias de trasplante se llevó a cabo a inicios del siglo XIX, debido a los trabajos de expansión territorial realizados por la colonia inglesa. En ese primer momento, esta zona era un espacio de escaso desarrollo económico, lo que dificultó, en gran medida, la permanencia y la consolidación de las congregaciones, sin embargo, ya empezaba a tomar forma en la región.

De esto da evidencia Schafer (1992), quien constata que los primeros acercamientos de los protestantismos históricos en Centroamérica se desarrollaron en el Caribe, con la llegada de la Iglesia Anglicana que realizó un trabajo misionero específicamente en Belice; y ya para el año 1815 instauraron su primer templo de toda la región. Además de los anglicanos, también se hicieron presentes, con el pasar de los años, misioneros de corrientes metodistas, presbiterianas, bautistas, adventistas y moravos. En el caso de estos últimos, menciona Schafer (1992), activaron su trabajo misionero desde 1849, en la costa caribeña de Nicaragua dirigiendo su accionar misionero hacia comunidades miskitas de la región (grupo étnico indígena nicaragüense).

En el caso de Costa Rica, sostiene Nelson (1983), durante los siglos XVIII y XIX, gran cantidad de emigrantes llegaron de Europa sobre todo de Inglaterra, Alemania, Francia, Suiza, e Italia. Lo primero que les atrajo fue el deseo de descubrir y explotar el oro ubicado en los

Montes del Aguacate. Al igual que muchos de los inmigrantes que llegaron al continente años atrás, los ingleses que se situaron en Centroamérica se declaraban abiertamente protestantes, pero sin ánimos de imponer su pensamiento sobre los residentes. Sin embargo, declaraban que en el tiempo que estuvieran en el territorio haciendo sus labores, querían tener un espacio para celebrar sus tradiciones religiosas y compartir sus convicciones.

En 1825, llegó, a la presidencia de Costa Rica, el primer presidente influenciado por las ideas liberales, las cuales deseaba plasmar, en un primer momento en la constitución política. Y así fue, Juan Mora Fernández dio un giro a la constitución para buscar mayor apertura en todos los sentidos, situación que incomodó a la jerarquía católica.

Por la razón anterior, menciona Schäfer (1992), en 1825 el Congreso local costarricense aprobó un proyecto para la conformación de una colonia religiosa de ingleses y norteamericanos en el país. Esta colonia fue creciendo e instaurándose de forma más organizada y, junto a esto, ya para 1848 se empezaba a crear un clima de tolerancia religiosa constitucional, estipulándose que los inmigrantes tenían permiso de celebrar abiertamente sus cultos, creándose de esta manera una nueva sensibilidad reflexiva de lo religioso en Costa Rica. Si bien es cierto, la nación era (y es) católica, progresivamente se estaba dando un cambio en cuanto a la aceptación de la incursión de las diferentes corrientes religiosas, resultantes de las relaciones económicas y comerciales de intercambio con las naciones europeas/protestantes.

Sobre esta misma línea histórica añade Schäfer (1992), en 1835, Braulio Carrillo se convierte en presidente y tomó algunas medidas que fueron perjudiciales para los clérigos, entre las que se encuentran: la abolición del diezmo sobre las propiedades y los productos agrícolas, reducción de los días festivos católicos y la prohibición de realizar procesiones fuera del recinto

religioso. Estas dos últimas medidas fueron consideradas “extremas” por los clérigos lo que desencadenó una guerra civil que encontró su estabilidad en la recesión de algunas de las medidas anteriormente expuestas.

Además de los ingleses que ya habían llegado a Costa Rica, se tiene data de que los primeros alemanes luteranos que arribaron al país lo hicieron interesados en el negocio del café, que para el año 1840 era un producto que estaba tomando gran protagonismo a nivel mundial. Además de esto, menciona Nelson (1983), para el año 1853 dos alemanes llegaron a tierras costarricenses con el fin de buscar en el país un sitio en el cual pudiera situar una colonia alemana debido a la difícil situación que imperaba en Alemania a raíz de la revolución de 1848. Una llegada más de inmigrantes alemanes luteranos se llevó a cabo a finales del siglo XIX, cuando muchos arribaron al país deseosos por involucrarse en el proyecto de la construcción del ferrocarril al Atlántico. De esta manera, la llegada y conformación de colonias protestantes históricas para 1850 era todo un hecho en el país.

También, plantea Nelson (1983), que adentrados en el siglo XIX llegó a Costa Rica un importante grupo de inmigrantes suizos, quienes fueron traídos por líderes de gobierno de corte liberal, para que estos cooperaran con la gran reforma educativa que se tenía pensado realizar con el fin de proyectar al país a su mejoramiento educativo. De igual manera hicieron su entrada en tiempos similares los norteamericanos, quienes contribuyeron con la elaboración del ferrocarril hacia el Atlántico y el crecimiento de la industria bananera en el país.

Fue solo a través de esta forma que, para mediados del siglo XIX, el protestantismo histórico se logró asentar firmemente en Costa Rica y en el campo religioso costarricense, ya que se encontraba fuertemente vinculado a las élites comerciales y protestantes que se

encontraban residiendo en todo el territorio. Este protestantismo, como lo resalta Nelson (1983), no tenía carácter misionero, evangelizador¹⁸, o intenciones de expandirse con otras personas ajenas a la tradición. Estas relaciones y centros eran lugares de culto y de reunión para todas aquellas personas extranjeras y nacionales protestantes que celebraban dentro de su vivencia el aspecto religioso. Y fue a través de estos pasos que en 1848 se fue estableciendo gradualmente en la constitución la tolerancia religiosa en Costa Rica. En 1848 la constitución fue reformada, concediendo un mayor grado de libertad religiosa para aquellos grupos y personas, quienes se encontraban haciendo negocios en nuestro país.

Para 1864, señala Nelson (1983), en Costa Rica se podían contabilizar casi 300 personas declaradas abiertamente protestantes, entre inmigrantes e hispanohablantes, número importante y no tan disperso. Este grupo, en una reunión celebrada en mayo de 1864, resolvió comprar una propiedad situada en San José. En 1865, en este espacio se decidió erigir la primera capilla protestante de carácter interdenominacional de Costa Rica y con esto inició la vida congregacional protestante en Costa Rica.

Cabe señalar, entonces, desde lo anterior, que el protestantismo histórico no llega al continente para colocarse en contra de los poderes que tenía la religión católica en la región. A pesar de ser un agente religioso externo, en un principio, no representaba una amenaza en el campo religioso, ya que se preocupaba por el avivamiento religioso de los fieles estrictamente protestantes, sin embargo, esto cambió, y nuevamente, no por intenciones religiosas sino más bien políticas.

18 Entendemos la evangelización como la enseñanza del cristianismo en sitios que desconocen de este, con el fin de propagar y expandir el credo religioso.

Para 1870, añade Picado (2011), los sectores económicos y políticos de cada nación, algunos ya adentrados en un pensamiento liberal, seguían preocupados por desarrollar el progreso liberal que los acercara a los avances que tenían las naciones extranjeras. Esto motivó a que se empezara a señalar a la Iglesia Católica, aún brazo derecho del Estado, como una institución que les impedía seguir avanzando para convertirse en naciones más progresistas, debido a su incapacidad de acoplarse al deseado y entrante mundo moderno, al igual, que había sucedido en España siglos atrás. Esto dio muestras de la falta de representatividad por parte del Estado y la iglesia para con la sociedad de la época, que pujaba por un desarrollo desde otra óptica ajena a la que promulgaba el posicionamiento conservador.

Para esta época, la Iglesia Católica en Costa Rica comenzaba a ser igualmente señalada, en este caso, asegura Nelson (1983), por corrupción. La Iglesia Católica en Costa Rica fue perdiendo terreno debido a aquellos que se llamaban ministros de Cristo, pero a lo único que se dedicaban era a la supresión de las fuentes de fe y a la perversión del mensaje; esto empezó a ser criticado por los cristianos y cristianas más fervientes que no estaban de acuerdo con los santos ni la virgen, ello provocó que estas personas se convirtieran en antirreligiosas y anticlericales al oponerse al poder que había alcanzado la iglesia en este país; la falta de representatividad que otorgaba la Iglesia Católica permeaba incluso a los seguidores de la fe, fenómeno determinante para la consecución de los acontecimientos relatados en el presente apartado.

A pesar de esto, apunta Deiros (1997), la Iglesia Católica continuaba como fiel y celosa defensora del conservadurismo desde su posición hegemónica, buscando siempre oponerse a los esfuerzos liberales y sus exponentes británicos y norteamericanos.

Fue en este terreno, a finales del siglo XIX, que se agudizó la disputa entre las fuerzas conservadoras y los liberales (clericales y anticlericales) en todo Latinoamérica, sin embargo, como alega Nelson (1983), el caso de Costa Rica fue totalmente atípico a lo que venía sucediendo en toda la región. En un primer momento, porque ambas fuerzas en disputa en esta nación eran débiles, fueron tomando fuerza hasta los últimos años del siglo XIX. Ya sobre este tiempo, se dieron serias disputas a lo largo de la historia costarricense que muestran un marco político y social, en el que se fue imponiendo el liberalismo, se fueron introduciendo los protestantismos, pero permanecía la Iglesia Católica como religión del Estado, reguladora de un pueblo en su mayoría conservador y religioso.

La transición de la época tradicional, colonial a la modernidad industrializada fue un proceso lento y diferencial para cada uno de los Estados latinoamericanos, debido a las características y los acontecimientos que sucedían en su interior. Esto provocó que la modernidad en este territorio se manifestara como algo heterogéneo que encontraba sus diferencias entre los mismos Gobiernos y sus sociedades. En el caso de Costa Rica, existían disputas a nivel de gobierno, pero estas no impidieron que la sociedad continuara avanzando hacia una pluralidad, al menos religiosa.

Para esta época, resalta Guzmán (2009), otro agente que agudizó aún más este enfrentamiento entre ideas liberales y conservadoras fue el surgimiento de agrupaciones discretas que apoyaban las ideas liberales. Para el papa de esa época, Pío VIII, estas sectas (sobre todo protestantes) venían a ser agentes ideológicos disolventes y perturbadores de la pureza dogmática de la iglesia, propagadoras del liberalismo, que corrompían a las personas para inducirlas al desprecio de la religión y al irrespeto al orden existente. Una de estas llamadas

sectas fue la masonería¹⁹ que, en Costa Rica, desde su posicionamiento conservador, alentaba la lucha por la libertad, la democracia y el progreso.

Otro ejemplo de estas agrupaciones es el espiritismo, que según Molina (2011) fue cerca del año 1870 que las ciencias ocultas conocieron un renacimiento, fomentado por los temores e incertidumbres que varios de los cambios indicados despertaban entre algunos de los sectores medios y burgueses. Estos grupos, que ya no se identificaban con el catolicismo, buscaron opciones alternas conciliables con el racionalismo que pregonaban.

Otra gran contienda, argumenta Nelson (1983), ocurrió cuando en 1850 se crea la diócesis de Costa Rica. El primer obispo a cargo, deseoso de poner a trabajar esta nueva obra católica, intentó ponerle diezmo a la producción cafetalera, que para ese momento se encontraba en un importante ascenso, sin embargo, la respuesta del presidente de ese momento, Juan Mora Fernández (1849-1859) fue no. Ocho años después, el mismo presidente decretó que las iglesias debían pagar impuestos para la manutención del Hospital Nacional y el leprosorio, esto provocó no solo un malestar en el obispo, sino que llevó a acusaciones de rebelión, amenazas hasta llegar al derrocamiento de Mora y su póstumo fusilamiento.

En este sentido, alude Nelson (1983), la muerte del presidente Mora y demás incidentes no provocaron que la marcha del liberalismo se viera frenada, al contrario, esta experimentó un rápido crecimiento hacia finales del siglo XIX, debido al apoyo por parte de pensadores y líderes

19 Según un estudio llevado a cabo por Guzmán: “oficialmente la masonería en Costa Rica fue fundada en 1865 por el Pbro. Francisco Calvo, liberal, independiente, íntimamente relacionado con la jerarquía política, con la *vieja clase eclesiástica* y con las élites social e intelectual. Debido a estas relaciones, la masonería en Costa Rica estaba íntimamente vinculada con la ideología liberal sostenida por la élite intelectual nacional” (2009, p. 111).

políticos liberales como Próspero Fernández, José María Castro, Ricardo Jiménez, Cleto González, Bernardo Soto y Mauro Fernández.

Todos ellos impulsaron el liberalismo desde sus respectivos cargos, sin embargo, los dos últimos se enfocaron en impulsar la educación en Costa Rica y luchar en contra del analfabetismo. Es así como crearon relaciones con profesionales de las naciones protestantes ubicadas en Europa y ahora en los Estados Unidos, quienes juntamente con el Estado, comenzaron a desarrollar un proyecto liberal histórico: La educación.

Por su parte, los masones, según Guzmán (2009), criticaban la educación escolástica decadente en los centros educativos, asociada a la censura y a la represión ideológica que atentaba contra las libertades de enseñanza, expresión-opinión e imprenta, a las que la iglesia se aferraba duramente. Ante esta situación, el papa, nuevamente, empezó a denunciar el ataque al dogma, catalogándolo como un intento directo de relegar la autoridad eclesiástica.

Deiros (1997) sostiene que, a mediados del siglo XIX, en este clima de luchas políticas y religiosas, los Estados fueron asumiendo ciertas responsabilidades que desde tiempos de la colonia se encontraban bajo el control e influencia de la Iglesia Católica, sobre todo la educación. Además de la educación, se fue introduciendo el registro y el matrimonio civil, y la secularización de los cementerios que se encontraban bajo el control de la Iglesia Católica.

De lo anterior, el protestantismo se vio ampliamente beneficiado, ya que pudo introducirse más libremente en los espacios que el catolicismo estaba siendo desplazado, como el ámbito educativo; de esta forma, los protestantes levantaron centros educativos por todo el continente y se empezaron a interesar en apoyar el desarrollo social.

Nelson (1983) comenta que, en Costa Rica, en el año 1885, el presidente Bernardo Soto nombró ministro de educación a Mauro Fernández y este, como una de sus primeras tareas en el cargo, empezó a estudiar los sistemas educativos que se encontraban funcionando en los países europeos y Estados Unidos, con la intención de diseñar un sistema que fuera adaptable para Costa Rica. Como parte de estas acciones, en 1872, arribaron al país por invitación de Mauro Fernández, Ada y Matiam Le Cappellain, dos mujeres europeas y abiertamente protestantes que contribuyeron con sus ideas al crecimiento de la educación, el avance industrial.

El impacto de los acontecimientos anteriormente planteados afectaba sobre todo el centro urbanizado e industrializado de la nación costarricense. En la periferia, específicamente sobre el litoral atlántico, se empezó a desarrollar un fenómeno y movimiento protestante adyacente al que venía gestándose en el centro del país, debido, nuevamente, al desarrollo económico y la expansión mercantil que el Estado y los inversionistas querían desplegar en Costa Rica. Parafraseando a Nelson (1983), se necesitaba urgentemente un ferrocarril que conectara el “*centro de desarrollo*” con el “*punto de exportación*” ya que la producción de banano tenía un fuerte mercado al norte del continente y el café estaba permitiendo que el país tuviera importantes entradas económicas al ser vendido a Europa.

Nelson (1983) señala que las personas que se encargaron de construir este ferrocarril fueron principalmente grupos procedentes de las Antillas, quienes, según desarrolladores del proyecto, eran los únicos que físicamente estaban capacitados para soportar el trabajo y el clima de la zona. Esto para el protestantismo y el campo religioso costarricense se tradujo en un crecimiento sin precedentes del pluralismo religioso de corte étnico, debido a la llegada de

cientos y cientos de personas jamaicanas que, en su mayoría, se denominaban cristianas mas no católicas, que habían sido guiadas religiosamente por la Iglesia Anglicana en un primer momento desde 1655, y pasado el siglo XVIII por iglesias moravas, metodistas y bautistas.

En el caso costarricense, la obra que se encargó de darles seguimiento a los antillanos que llegaron a Limón fue la Iglesia Bautista, específicamente la “Baptist Union”, que en 1888 fundó la segunda iglesia protestante en la historia de Costa Rica, y que finalmente fue construida en 1890 (Nelson, 1983).

Lo anterior nos muestra una serie de situaciones propias de las primeras corrientes protestantes que llegaron a toda Latinoamérica y que se fueron manifestando acordes a las necesidades, contextos y situaciones que se presentaban. En primer lugar, hay que rescatar que los protestantismos históricos hacen su aparición ante la llegada de comerciantes al continente con fuertes deseos de invertir, lo cual provocó, en un segundo momento, la llegada de las iglesias de trasplante sin ningún carácter misionero y en buena medida no eran evangelicales; estos centros, en tercer lugar, eran lugares de culto para grupos extranjeros no católicos y aquellos nativos que empezaron a arribar al continente y simpatizaron con la obra de las denominaciones protestantes. Esto último, como cuarto punto, ya entraba en una lógica más apegada a lo que a continuación sucedería con la llegada de una segunda oleada de protestantismos interesados en desarrollar social y educativamente los países hispanohablantes.

5.4 Proyectos evangelicales: Sociedades Bíblicas y Misión Centroamericana (1837-1900)

Mientras todo lo anterior acontecía, una segunda forma de protestantismo se venía desarrollando en Inglaterra y Estados Unidos. Los antecedentes más representativos para demarcar el surgimiento de este movimiento son, en primer lugar, el “Primer Gran Despertar” que tuvo lugar en Europa y en las colonias norteamericanas a mediados del siglo XVIII, que provocaron, según Bastian (1994) el nacimiento del Pietismo dentro del luteranismo de Alemania y Escandinavia. Dicho movimiento logró influenciar el surgimiento de nuevos movimientos protestantes principalmente en Estados Unidos.

En segundo lugar, como sostiene Schäfer (1992), esta segunda forma de protestantismo recibió un gran impulso de la tradición metodista, así como también por tradicionalistas históricos metodizados provenientes de las corrientes presbiterianas, bautistas y congregacionalistas que reaccionaron a la vida eclesiástica, formalizada que venían desarrollando, orientada a la clase media, sin un interés por el rescate y santificación de las personas más desfavorecidas. “El movimiento evangélico, influenciado por la nueva ‘teología de la santidad subjetiva’, encontró sus adeptos sobre todo en las personas de los estratos económicos y sociales más bajos, combinando el perfeccionismo religioso y el compromiso por lo social” (1992, p. 32).

Con el devenir de este nuevo movimiento religioso, se puede argumentar que nuevamente acontece, dentro del marco social, una nueva reformulación de la religión, que apunta, esta vez, a la creación de una nueva sensibilidad reflexiva de lo religioso interesada por las necesidades espirituales y materiales de las personas creyentes más desfavorecidas de las

sociedades, más allá del trabajo institucional del cual las iglesias históricas (católica y protestantes) se venían encargando.

Esta nueva reconfiguración transformó nuevamente el lugar social de la religión y, gradualmente, la desinstitucionalizó, alejándola del aparato estatal y la acercó a los sitios más concurridos de personas con necesidades económicas y espirituales, rescatando y resaltando el accionar profético social, con fuerte atención sobre la vida personal de las personas. Un nuevo contendiente entraba en la disputa dentro del campo religioso con la intención de acaparar y cubrir estos vacíos identificados.

Lo anterior se venía gestando, pero no fue hasta el siglo XIX, con los segundos avivamientos religiosos estadounidenses (1837, y luego en 1857), que engendraría el nuevo movimiento de carácter misionero que recogía las características anteriores y se le conocería como protestantismo evangelical. Esta segunda corriente de protestantismo, según Nelson (1983), patrocinada por las iglesias europeas y de los Estados Unidos, comenzó a desarrollarse abarcando varias tradiciones teológicas y eclesiales (movimiento santificación, evangelismo tradicional, fundamentalismo); ello le permitió tomar relevancia y motivó su rápido crecimiento y expansión a lo interno de los países que le vieron nacer.

A pesar de esto, señala Nelson (1983) el protestantismo *evangelical* no llegó inmediatamente a Latinoamérica; sobre este territorio específicamente haría su llegada de forma muy tardía (más de 50 años después de su surgimiento), debido a que las grandes sociedades misioneras la consideraron como una región ya cristianizada por el catolicismo y no fue tomada en cuenta en el año 1910 para ser incluida en la agenda de la Conferencia Misionera Mundial celebrada en la ciudad de Edimburgo.

Sin embargo, antes de que Latinoamérica fuera incluida dentro de esta agenda y se posara sobre este territorio todo el interés de las grandes sociedades misioneras evangelicales como ya había sucedido en continentes como el africano y el asiático, hubo tres movimientos que empezaron a desarrollar esfuerzos en América Latina y que buscaron no solo el abrir espacios para el protestantismo evangelical y el compartir el evangelio, sino también provocar cambios sociales a través de la educación y el asistencialismo social; estas organizaciones fueron: La Sociedad Bíblica Británica, la Sociedad Bíblica Americana, y la Misión Centroamericana.

Con lo anterior, aconteció también, en el espacio latinoamericano, una pluralización de agentes y organizaciones que empezaron a impactar sobre la vida religiosa de las personas, lo cual dio paso a la presencia de nuevas interpretaciones de la religión, nuevas formas de accionar dentro de ellas (evangelio como misión principal), e incluso de compartirla (de impacto masivo).

Según Schäfer (1992), las Sociedades Bíblicas, en su discurso, deseaban desplegar un triple propósito con su llegada a Latinoamérica: la misión evangelizadora, la educación popular y la instrucción bíblica, en búsqueda tanto de su crecimiento numérico, como de beneficiar socialmente a las sociedades más empobrecidas. Estos planteamientos fueron aceptados y acogidos con gran interés por los Estados latinoamericanos, que aprobaban el trabajo que se desarrollaría sobre todo con la educación popular de los pueblos a favor del desarrollo, aunque esto no fuera de agrado para las autoridades católicas, que no estaban de acuerdo con la difusión de la Biblia de estos grupos, y sus intenciones evangelizadoras.

Un país que ejemplifica de forma profunda la labor que desplegaron estas Sociedades Bíblicas en la región es Costa Rica. Este país, al encontrarse ubicado en Centroamérica, recibió

la atención misionera de la Sociedad Bíblica Americana que envió sus primeros grupos misioneros a finales del siglo XIX para compartir el evangelio. En palabras de Nelson: “en ninguna parte se podía encontrar una biblia entre los costarricenses” (1983, p.122). Un primer esfuerzo en este sentido fue realizado por el Capitán William Laucher, protestante radicado en Costa Rica.

El panorama hasta ahora, como lo menciona Schäfer (1992), podría verse de la siguiente manera: Ya para el siglo XX las corrientes protestantes históricas, en su mayoría, con la dirección de las iglesias madre, dedicaron sus esfuerzos a expandir su representación en la dimensión burguesa liberal urbana, focalizándose en las capas medias altas de las sociedades y transmitiendo la educación y el pensamiento protestante liberal. Por otro lado, las denominaciones evangelicales que empezaron a ubicarse en el continente, con la dirección de las Sociedades Bíblicas en un primer momento, seguido por la Misión Centroamericana, se fueron abriendo paso acompañando a los sectores más populares de las sociedades, interesados por el asistencialismo social en un periodo donde la región se veía atravesada por fuertes conflictos entre las fuerzas conservadoras y liberales. Estas acciones, desarrolladas por agentes evangelicales en buena parte sí contribuyeron al establecimiento del movimiento evangélico en Costa Rica y en toda la región; sin embargo, el impacto fue poco profundo al no desarrollar tan siquiera estructuras para extender las misiones a largo plazo, al contrario de la Iglesia Católica y las propuestas protestantes históricas.

En definitiva, estas primeras sociedades evangelicales se vieron motivadas por el firme deseo de solventar una crisis de sentido, de moral y de espiritualidad que habían detectado en

estos territorios ante la falta de una propuesta que se concentrara en llevar el evangelio y la educación popular a las capas sociales con mayor necesidad económica y social.

El primer trabajo evangelical fue extenso, espacialmente, pero poco profundo temporalmente; esto llevó a que la obra no provocara, en ese momento, una mutación religiosa profunda en la región y no fuera más allá de solo compartir el evangelio, convertir personas y vender materiales escritos. Estructuralmente poco o nada fue desarrollado, ya que la mayoría de los trabajos se realizaron de forma móvil, en hogares, centros de reunión y carpas.

5.5 América Latina en el siglo XX: Espacio y época de nuevas mutaciones religiosas y sociales (1900-1980)

Partiendo de lo expuesto en el apartado anterior, en las siguientes líneas se profundizará sobre los cambios religiosos y sociales que América Latina comenzó a experimentar en el siglo XX, con el trabajo del proyecto evangelical, que sería la propuesta religiosa que más cambios provocaría en el campo religioso latinoamericano y que impulsaría el surgimiento del pentecostalismo²⁰, en el cual no se profundizará.

Es en este contexto de múltiples modernidades y surgimiento de pluralidades, donde las denominaciones religiosas históricas de carácter totalizador empiezan a perder aún más el aglutinamiento de grupos seguidores ante el surgimiento de nuevas propuestas y expresiones religiosas como el proyecto evangelical.

²⁰ El pentecostalismo en palabras propias es entendido como un movimiento religioso de corte evangelical que recalca su trabajo religioso en la doctrina del bautismo por el Espíritu Santo. Este movimiento religioso, a diferencia del protestantismo histórico y evangelical social, centra su interés en las necesidades emocionales y espirituales de las personas, dejando de lado las causas sociales que estos dos primeros trabajaron.

A inicios del siglo XX, el protestantismo evangelical fue ganando terreno desde su llegada, no de forma inmediata, pero sí progresiva, expandiéndose a través de su trabajo social y religioso por las diferentes regiones del continente. En continuidad temporal, a mediados y a finales del mismo siglo, socialmente la región sufrió importantes cambios demográficos, económicos y políticos impulsados por las crisis económicas, guerras civiles y decisiones políticas que los gobiernos desarrollaron a lo interno de cada nación y que impactaron sobre todo a los sectores más empobrecidos. Estos cambios constituyeron el caldo de cultivo para el arraigamiento de las propuestas evangelicales.

Teniendo como motivación la idea anterior, se comprende que el protestantismo sufría nuevamente otra diversificación, en donde se hace presente el protestantismo evangelical, y se muestra de que el protestantismo histórico ya no era la única expresión protestante ubicada en el continente. El protestantismo en América Latina ya no solo era conducido por varias corrientes religiosas de origen europeo, con la afiliación de inmigrantes y residentes que simpatizaban con la propuesta histórica. El protestantismo evangelical aparecía, y es en el siglo XX que empieza a ganar bastante plausibilidad en toda América, debido al trabajo realizado por las Sociedades Bíblicas y la Misión Centroamericana.

Nelson (1983) sostiene que un segundo esfuerzo por motivar el crecimiento del protestantismo evangelical en la región llegó, cuando en el año 1916, en el marco de la celebración del “Congreso de Obra Cristiana” en Panamá se resolvería que Latinoamérica, pero sobre todo Centroamérica, debía encontrarse dentro de la agenda de las misiones evangelizadoras por las necesidades, ahora más evidentes, por las que atravesaban sus poblaciones. Esto llevó a la formación del “*Comité de Cooperación para América Latina*”, el cual

lo primero que resolvió fue dividir el territorio centroamericano entre las diversas misiones patrocinadas por las iglesias protestantes de Europa y los Estados Unidos. Para el caso de Costa Rica, en 1917 le fue asignada la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos y junto a Panamá formaron “*La Conferencia de la Misión Centroamericana de la Iglesia Metodista Episcopal*”, para que, conjuntamente, iniciaran labores. Con lo resuelto en el Congreso de Panamá hizo su llegada, formalmente, el metodismo a Costa Rica en el año 1917.

A pesar de estos esfuerzos, Nelson (1983) constata que el metodismo avanzó muy lentamente durante los primeros veinte años en Costa Rica, y con esto, el avance del protestantismo *evangelical* también fue lento, pasando de tener 19 miembros en plena comunión en 1920 a contar solo con 262 en 1937; esto no fue de agrado para el movimiento *evangelical* mundial.

Por lo anterior, sostiene Nelson (1983) que, en Julio de 1921, en Estados Unidos, se reunió otro grupo interesado en hacer crecer la obra evangelística en Latinoamérica y formar parte de este segundo esfuerzo de levantar espiritualmente a la región. Este grupo, encabezado por Enrique Strachan y su esposa Susan Beamish, quería desarrollar un proyecto que los movimientos anteriores intentaron hacer. Fue así como surgió la Campaña Evangelística Latinoamericana, que luego pasó a llamarse Misión Latinoamericana.

Una vez más, indica Nelson (1983), Costa Rica fue escogida como país para establecer el centro de operaciones de una misión, ya que, según los entes desarrolladores, el país gozaba de un clima favorable y una estabilidad política que los demás países de la región no tenían. Establecida dicha sede en 1921, el trabajo de la Misión dio inicio primeramente en Guatemala, en donde Strachan reclutó a los mejores predicadores de América para llevar a cabo grandes

campañas de evangelización por ciudades como Zacapa, Amatitlán y Quetzaltenango. La campaña principal y de mayor éxito se llevó a cabo en la capital de Guatemala en 1921. A esta campaña llegaron alrededor de 2500 personas que se manifestaron como creyentes o simpatizantes del movimiento evangélico, en un ambiente de muchas necesidades materiales y espirituales.

Ante el crecimiento sin precedentes de los evangelicales, dicho movimiento siguió pensado en su expansión no solo religiosa, sino también social, por lo cual llevo a cabo la creación del Instituto Bíblico en 1924, Hospital Clínico Bíblico en el año 1929, que fue impulsado inicialmente para el cuidado y saneamiento de los enfermos seguidores del movimiento evangélico; sin embargo, no tardó en convertirse en un centro médico que brindaba atención a las personas de escasos recursos y que no pudiesen acceder a la atención pública. De igual manera, este centro médico atrajo a personas de las capas superiores, quienes encontraron en esta institución evangelical, no solo un servicio de alta calidad, sino también un espacio protestante, en el que no eran señalados por su posición religiosa.

Como lo menciona Nelson (1983), a pesar de que la tolerancia y la apertura a otras denominaciones religiosas, en todos los espacios, era una cuestión más aceptable que en épocas anteriores, los prejuicios y el fanatismo en los centros de salud estatales aún persistían; ejemplo de esto, rescata el autor, es el hecho de que una de las primeras peticiones que se les hacía a las personas enfermas apenas al llegar a un Hospital del Estado era confesarse, y si la persona se rehusaba, daba inicio la persecución que podría traducirse en mal servicio y discriminación. Este espacio, en el que convergen expresamente las oraciones y las peticiones

a los entes divinos de las personas, existía aún una intolerancia y rechazo a la pluralidad religiosa a través del señalamiento de prácticas ajenas al credo católico.

A pesar de los esfuerzos que realizaba los Estados por el bienestar social de las personas, y el trabajo realizado por los movimientos religiosos, demográficamente América Latina, en el siglo XX, comenzó a crecer de forma exponencial y acelerada, pasando de 126 millones de habitantes en 1940 a 278 millones en 1970 y a 368 millones en 1990, más de 100 millones de personas por cada 25 años transcurridos (Bastian,1994). Este crecimiento demográfico, motivado por los procesos de urbanización y las migraciones, no fue siempre acompañado por el crecimiento económico equitativo o por el ordenamiento social que lograra la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, lo que provocó el surgimiento de un gran número de familias empobrecidas que vieron como poco a poco no lograban ajustarse a los cambios que empezó a sugerir la modernidad.

En síntesis, fue este panorama político, económico, social y hasta ambiental el caldo de cultivo para el surgimiento continuo y llegada de cada vez más ofertas religiosas que se ajustarían a las necesidades coyunturales y contextualizadas de cada región. Un ambiente muy distinto encontró las primeras formas del protestantismo en América Latina, que solo buscaban celebrar sus rituales religiosos. En este nuevo periodo, los protestantismos pretenden introducirse en las sociedades y en el campo religioso para solventar las crisis de sentido de los nuevos sujetos que demandan una representatividad, no solo en términos materiales, sino también espirituales.

Como fue argumentado anteriormente, con todo este devenir de instituciones que respaldaban el trabajo evangelical y de paso brindaban formación, estudio, cuidado y

seguimiento a las personas pertenecientes al movimiento, se dio un rápido crecimiento y consolidación evangelical a nivel continental.

Esto trajo consigo una apertura social sin precedentes que permitió la introducción de nuevos movimientos y sujetos religiosos que agudizaron la competencia abierta entre sistemas religiosos cuyos propósitos eran responder a las necesidades espirituales de las personas, muy a pesar de que aún existiera oposición de la jerarquía católica, religión oficial de Costa Rica. La llegada de la Misión Latinoamericana a la región abrió brechas para que aquellos movimientos religiosos, menos totalizadores, pudieran establecerse y hacer llegar sus propuestas apegadas a las demandas sociales a los diferentes contextos sociales.

Al haber sucedido esto, el siguiente paso que buscaba dar buena parte de los evangelicales era el desarrollar más a fondo el compromiso por lo social; sin embargo, aunque pareciera contradictorio, no todos simpatizaron con esta idea, muy a pesar del trabajo social que se venía realizando hasta este momento. ¿Por qué sucedió esto? ¿Qué condiciones o movimientos empezaron a provocar estas divisiones?

Con la fuerte consecución de luchas y movimientos sociales en la región durante esta época, se creó tanto a nivel social como político una conciencia crítica que llevó a las personas a establecer relaciones y organizaciones influyentes en el ámbito político con el objetivo de alcanzar metas particulares o cultivar aficiones comunes, que los acercaran a asegurar sus derechos civiles y laborales. Ante la falta de representatividad que sufrían las personas por el Estado e inclusive la iglesia, empiezan a demandar por sí mismas la satisfacción de sus necesidades a través de expresiones públicas de demanda y protesta. También, este accionar es una respuesta inminente a los cambios que empezaron a producirse en la modernidad con

la pluralización de ideas en las diferentes esferas de la vida cotidiana, en donde los sujetos se disponen a luchar por el reconocimiento de las nuevas identidades.

5.6 Organizaciones ecuménicas sin fines de lucro en América Latina y consolidación del pentecostalismo (1940-1990)

Con el devenir de las propuestas religiosas en Latinoamérica, surgen, a su vez, organizaciones ecuménicas internacionales compuestas por la asociación de iglesias o congregaciones que estaban dispuestas a trabajar sobre la base de lo social (capas empobrecidas y con mayores necesidades económicas de la región) a través de la captación de fondos económicos de entes internacionales interesados en invertir en el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas.

Como lo menciona Schäfer (1992), estas organizaciones ecuménicas eran asociaciones libres, no dependían económicamente de alguna iglesia en particular, por lo que necesitaban financiamiento; sin este, ninguna labor podría ejecutarse. La idea resultante fue el establecer relaciones, hermandades, puntos estratégicos en el que se cruzaran uno o más intereses tanto de los entes financiadores como de las propuestas de las organizaciones ecuménicas. Fue de esta manera que, cerca de la mitad del siglo XX, empezaron a surgir una importante cantidad de movimientos no confesionales, ecuménicos, sociales y religiosos de compromiso social, impulsados ante los problemas que padecía América Latina.

Uno de estos movimientos pioneros, rescata Rodríguez y Rodríguez (2000), fue la Unión de Juventudes Evangélicas Latinoamericanas (ULAJE), creada en 1941 en Perú, con la intención de aportar al crecimiento social y desarrollar en la juventud (población meta) el

principio de que es posible construir un destino de paz y justicia, apegado a las escrituras. Desde su creación, añade Bastian (1994), esta unión dio muestras de su interés por trabajar sobre los problemas sociales y políticos de la época, aunando a su discurso de repudio en contra de la guerra y el racismo.

Otro movimiento nacido en este contexto y con intenciones similares al anterior fue el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), creado en 1954, principalmente por universitarios protestantes. En sus inicios solo desarrollaba su trabajo en dos puntos: Brasil y Puerto Rico; sin embargo, diez años después ya se había establecido en 12 países de Latinoamérica y se había sumado a sus filas el trabajo de pensadores cristianos, marxistas y católicos interesados en organizar programas de conferencias, seminarios y encuentros internacionales relacionados con la discusión de los problemas sociales latinoamericanos.

La Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), creada en 1959, fue otro ejemplo de organización que nació para la conformación de vanguardias ideológicas y teológicas enfocadas en reflexionar el compromiso social cristiano de la iglesia para la sociedad. De estas reflexiones, señala Maduro (2005), surgieron propuestas como la teología de la liberación, provenientes de pensadores que se encontraban muy activos en el movimiento como Hugo Assmann, teólogo católico de origen brasileño, intelectuales progresistas, protestantes como Rubem Alves y Gustavo Gutiérrez, que formaron parte de los padres fundadores de esta teología enfocada en la liberación de la opresión en la que se encontraba gran cantidad del pueblo latinoamericanos.

Ante el surgimiento de este tipo de movimientos, en el año 1961, se llevó a cabo la Conferencia Evangélica Latinoamericana y el Movimiento Evangelización a fondo, promovido

por la Misión Latinoamericana. Estas dos reuniones fueron los principales espacios en los cuales se empezó a discutir acerca del accionar venidero de estas nuevas organizaciones que encontraban su apoyo tanto de los protestantismos evangelicales y los movimientos pentecostales. El resultado fue el esperado, ante las disparidades de ambas corrientes: el protestantismo se dividió entre quienes continuaban buscando nuevas aplicaciones del evangelio sobre la cuestión social, herederos del movimiento protestante evangelical original, y los sectores que, ante el surgimiento pentecostal, se empezaron a agrupar y atrincherar en el fundamentalismo teológico, herencia sobre todo del despertar pietista (Bastian, 1994).

Lo anterior fue el resquebrajamiento del protestantismo evangelical y su diversificación, como lo ha dictado la historia desde el nacimiento del luteranismo (del catolicismo surge el luteranismo, con ello otras manifestaciones del protestantismo, de estas el proyecto evangelical y de este el movimiento pentecostal). Esta investigación se enfocará en el rumbo que toma el proyecto evangelical social por encima del fundamental pentecostal.

En ese mismo año, en Lima Perú, se convocó a reunión a los diferentes organismos religiosos y no religiosos de la corriente evangelical social, con el fin de crear un organismo que, ecuménicamente, promoviera la educación cristiana y coordinara tareas evangelizadoras a nivel continental. Con esta motivación nace un organismo más: La Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) en el año 1962, cuyo objetivo principal es “el proclamar y enseñar el evangelio mediante la obra cristiana” (Bastian, 1994, p. 102); se instaura en países como Brasil, Argentina, México, Centroamérica y las Antillas.

CELADEC, en la primera fase de su trabajo, enfocó totalmente sus esfuerzos hacia los más desposeídos de cada país en el que se asentó, desde su llamada “opción evangélica por

los pobres” en búsqueda de construir una iglesia latinoamericana que fuera una respuesta consecuente a los intereses y necesidades históricas de las personas que se encuentran en estado de pobreza. A través de este proyecto liberador, CELADEC buscó por medio de la educación popular, comunicar el evangelio a las personas en las barriadas, en las poblaciones rurales, tanto a personas analfabetas como semianalfabetas.

Durante la época de los sesenta, el trabajo de los movimientos ecuménicos sobre las poblaciones más necesitadas empezó a tener un gran crecimiento, gracias al respaldo económico que empezaron a recibir de organizaciones como el Consejo Mundial de Iglesias y otras agencias ecuménicas europeas y latinoamericanas. Dado este crecimiento, en el año 1963, en Río de Janeiro se realizó la Consulta Cristiana de Acción Social y Servicio. En dicha reunión, aprovechando la presencia de líderes de varias denominaciones religiosas, se recomendó la formación de una federación de iglesias como “organismo de cooperación evangélica” que sirviera como punto de reunión para tratar los temas que atravesaran la realidad latinoamericana, de interés para las organizaciones ecuménicas. Por esta motivación, un año más tarde se creó, provisionalmente, la Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM), como organismo permanente de consulta y encuentro de las denominaciones evangélicas (Deiros, 1992).

En 1965, la UNELAM se oficializó y sus intenciones de agrupar a los movimientos ecuménicos eran su más fuerte objetivo; sin embargo, esto no pudo concretarse debido a que las relaciones entre esta organización y los movimientos ecuménicos como ULAJE y CELADEC se dificultaron ante la diferencia de objetivos; algunas de estas organizaciones ecuménicas, al introducirse en la lógica de generar programas hacia los sectores más desposeídos y al contar

con el apoyo de organismos internacionales, fueron desarrollando una independencia económica (no así de los organismos internacionales) e ideológica, ya que su trabajo se estaba enfocando cada vez más en el accionar social, en contra de las injusticias estatales, gubernamentales y políticas que estaban sufriendo los sectores empobrecidos, mientras que otros organismos más fundamentalistas se apartaron de la causa social (Bastian, 1992, p.150).

Un ejemplo de esto es la ISAL, pues, con el pasar de los años, muchas de las personas que la conformaban fueron radicalizando aún más su propuesta, y desde su posicionamiento teológico liberal se comprometieron con los movimientos populares incorporándose incluso a las luchas revolucionarias que se gestaban en esta época; posicionamiento que no era apoyado por igual (Bastian, 1992). Posición muy similar a lo que nos muestra en un principio la ILCO, cuando encausa su objetivo a favor de las luchas sociales y políticas costarricenses.

No obstante, estas acciones empezaron a ser frenadas, perseguidas y combatidas a partir de los años setenta con la llegada de los regímenes militares a países como Argentina, Chile, Uruguay, Brasil y Nicaragua: la opresión militar llegó a la región latinoamericana y se empezó a deslegitimar todo tipo de esfuerzos que fueran en contra de las propuestas establecidas por los gobiernos militares (ideas religiosas revolucionarias en contra del ejercicio político de los Estados). Esto llevó al traslado de la ISAL a Costa Rica para su reorganización y nueva apertura. En 1975 se intentó dar inicio, nuevamente, a la ISAL, sin embargo, el resultado no fue duradero, pero permitió la presencia en Costa Rica de personas con fuertes motivaciones religiosas por lo social, en búsqueda de pregonar el bien común en un contexto de fuertes opresiones (Bastian, 1992).

Al no concretarse la ISAL en Costa Rica, el grupo que aún deseaba seguir con el trabajo de la organización decidió desarrollar un nuevo movimiento ecuménico comprometido social y políticamente. Es así como, en 1975, nace la Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL), que fija su sede central en México. Parte de las motivaciones principales de la ASEL concordaba con muchas de las demandas que se hacían entre las sociedades y demás dirigencias religiosas: la defensa de los derechos humanos, ahora no solo por un contexto de difíciles condiciones económicas sino debido a los gobiernos militares-dictatoriales que motivaban a la violencia y muerte en muchas partes del continente.

En el caso de Nicaragua, en 1972 fue creada la Comisión Evangélica de Ayuda al Desarrollo (CEPAD), entidad asistencialista que, debido a las situaciones que se encontraba atravesando el país, se radicalizó y tomó conciencia sobre los problemas estructurales que lo agobiaban. En este sentido, un número importante de pastores evangélicos y en general, líderes protestantes trabajaron con la mayoría de la población evangélica del país organizando talleres de reflexión, realizando campañas de alfabetización, organizando retiros en apoyo a la lucha del Frente Sandinista en contra del régimen imperante, tomando un rol decisivo en el rumbo que tomaría el país, ya que su impacto fue tanto en la población, como en el gobierno, influenciando sobre las decisiones políticas que impacta lo social y económico del país (Schäfer, 1992).

Siguiendo el desarrollo de estas organizaciones religiosas ecuménicas, enfocadas en el trabajo sobre la base social de los pueblos latinoamericanos, Sabanes (1994) argumenta que en el año 1976, varios organismos, entre ellos ULAJE, CELADEC y ASEL, decidieron crear la Coordinadora Ecuménica Latinoamericana (CEL), con el objetivo de reunir los esfuerzos de las

diferentes organizaciones ya constituidas en su tarea por el servicio de las personas más marginalizadas, buscando llevar su labor a donde estuviesen las mujeres, las personas indígenas, campesinas, obreras, profesionales y artistas.

En línea con todos estos esfuerzos que empezaron a gestarse, en Costa Rica, como lo menciona Jiménez²¹, se crea en 1977 el Centro Nacional de Acción Pastoral (CENAP), el cual constituyó un espacio de reflexión en el que líderes, pastores y sacerdotes católicos, episcopales, metodistas, luteranos y bautistas se reunían para intercambiar experiencias en torno al quehacer del accionar popular en Costa Rica. La visión de la organización era el trabajar la realidad con la metodología de la educación popular junto con los principios de la teología de la liberación y el compromiso social-pastoral. El asunto por desarrollar era una fe cristiana comprometida, ecuménica, enfocada en el quehacer social en las comunidades pobres, barrios urbanos, y campesinos (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

En ese mismo año según Deiros (1992), en Panamá, se realizó una consulta a nivel continental en la que participaron 114 iglesias nacionales de casi toda América Latina. En esta reunión se logró nombrar a una comisión compuesta por 24 líderes religiosos, uno por cada país y cuatro miembros de la UNELAM, representado de esta manera a 85 iglesias nacionales de todo el continente. El objetivo de esta comisión era definir finalmente el cuerpo de un organismo continental ecuménico que fuera más sólido que UNELAM y más amplio que CEL. Esta comisión se reunió en México en 1978, y uno de sus resultados es la creación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en 1982, conformado por representaciones de las iglesias

21 Sociólogo, exministro de la presidencia de Costa Rica y actual obispo de la Iglesia Luterana Costarricense desde el año 2008.

metodistas, luteranas, episcopales, presbiterianas y algunos grupos pentecostales no tan fundamentalistas.

Con el surgimiento del Consejo, la UNELAM se disolvió, y la CLAI se convirtió en la organización encargada de unificar e impulsar a los grupos protestantes evangélicos liberales tanto económicamente como teológicamente, teniendo como premisa principal el accionar sobre lo social como un elemento fundamental y transformador de la sociedad.

Sin embargo, muchos de los líderes de esta nueva organización definieron su identidad separada a la CLAI, denunciando públicamente su posición social y política de vivir el evangelio, sosteniendo que ninguna organización eclesial debía involucrarse en las luchas por el poder político, ya que un “verdadero cristiano” debería preocuparse únicamente por el crecimiento de la iglesia, del evangelio, dejando la responsabilidad social a las agencias especializadas en asuntos de ayuda social y al Estado.

Deiros (1992) sostiene que, desde la llegada del pentecostalismo, sumado a los esfuerzos de las organizaciones e iglesias pentecostales/conservadoras y ahora el surgimiento de la Confraternidad Evangélica Latina (CONELA) en 1980, la visión evangélica fundamentalista fue cobrando mayor relevancia en un contexto de extremas necesidades materiales y espirituales, y con esto el proyecto evangélico social disminuyó su fuerza en el mercado religioso cristiano latinoamericano.

La primera causa que provocó el declive de la propuesta evangélica social, especialmente después de la segunda mitad del siglo, fue el inmenso apoyo que empezó a experimentar la propuesta pentecostal a inicios del siglo XX. Este movimiento obtuvo su

respaldo desde las corrientes evangelicales provenientes de los Estados Unidos inspiradas en el pietismo y en el movimiento santidad que no tomaron la vía del evangelio social. Esta rama del protestantismo, según Schäfer (1992), se convirtió en la forma más productiva que el evangelismo pudo encontrar, alejada de los inconvenientes políticos/sociales, en los que poco o nada intervenían, sin invertir sobre el desarrollo social y preocupados fundamentalmente en las necesidades espirituales de las personas ubicadas en las zonas más empobrecidas, atraídas por un discurso teológico de la prosperidad que las alejaba de la realidad, apegándolas fundamentalmente a la Biblia.

La segunda razón que provocó el desgaste del evangelicalismo social en Latinoamérica fue en sí mismo el contexto en el cual se encontraba. Este, en palabras de Schäfer (1992), para los años setenta y ochenta, era un espacio de grandes tensiones ideológicas y políticas; muchos de los países latinoamericanos se encontraban atravesando transiciones nada pacíficas en sus gobiernos en donde las persecuciones, los asesinatos a gran escala y las expulsiones de líderes religiosos que no estaban de acuerdo con este accionar era algo cotidiano. Como se mencionó anteriormente, para esta época solo en cuatro países (Colombia, Costa Rica, México y Venezuela) hubo sucesión regular e ininterrumpida de los gobernantes civiles, estas Republicas fueron espacios que funcionaron para muchos líderes religiosos como lugares de resguardo ante las persecuciones políticas.

Las organizaciones religiosas vinculadas al favorecimiento de la base social ya habían sido criticadas por los evangelicales más fundamentalistas desde principio de siglo, pero esto se agravó aún más cuando los gobiernos se sumaron a este juzgamiento, pensando que estas organizaciones se podrían convertir en movimientos que no fueran en concordancia con las

políticas que se querían incorporar a lo interno de cada país, lo que llevó cada vez más al señalamiento y a las persecuciones religiosas. Esto ocasionó también el distanciamiento de los entes económicos que colaboraban con el sostenimiento de dichas organizaciones, ante el temor de verse perjudicadas igualmente. Un doble golpe del cual el protestantismo evangelical nunca se recuperó.

Desde los posicionamientos fundamentalistas, estos movimientos ecuménicos fueron señalados de comunistas, subversivos y violentos, que buscaban solamente desacreditar a lo interno el trabajo que se hacía a favor de lo social; a pesar de esto las iglesias reunidas en la ASEL continuaron firmes en su posición, trabajando siempre sobre la importancia del aporte que la iglesia pudiera brindar a favor de la tarea solidaria de defender a los sectores perseguidos y marginados.

[Los movimientos ecuménicos] no pueden ser partido político ni apéndice o fuente de recursos financieros de los mismos...el servicio es la razón de los movimientos ecuménicos, tanto hacia la iglesia como institución y al pueblo ubicado dentro de ella, como a la sociedad en general y al proceso de instaurar una organización social justa y humana. (Sabanés, 1994, p. 101)

Adicional a lo anterior, la tercera razón por la cual el evangelismo social fue perdiendo plausibilidad en la región se debió a que los gobiernos latinoamericanos, ante la profunda crisis social y política de los años setenta y ochenta, iniciaron un proceso de incorporación de políticas sociales buscando darle solución a las necesidades materiales de sus habitantes en estado de pobreza, desplazando así indirectamente la propuesta evangelical que justamente buscaba darle solución a estas problemáticas. Esto afectó también a los entes financieros que sostenían

a estas organizaciones ecuménicas, quienes ya no solo se vieron en la necesidad de distanciarse de la zona debido a las persecuciones de los regímenes gubernamentales militarizados, sino que su propuesta de trabajo ya estaba siendo asumida desde lo interno de cada país, lo que significó un detrimento en la inyección económica sobre el accionar social que se estaba efectuando sobre la región.

En este sentido, sostiene Vargas (2003), durante los años de mayor impacto de la crisis de los años ochenta, Costa Rica implementó el Plan de Composición Social, el cual buscó recuperar recursos internos y externos para financiar nuevos programas para mejorar el empleo, a través de escalonados incrementos salariales, el mejoramiento de las instituciones de ayuda social, sobre todo aquellas relacionadas al campo de la salud, alimentación, la educación, vivienda y el desarrollo rural, como por ejemplo la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS) y el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA). Entre los programas que se instauraron, hay que resaltar la creación de un sistema financiero para la ejecución de proyectos masivos de vivienda popular y el programa de informática en la educación primaria.

Desde 1982 hasta principios de 1990, el Estado costarricense fue aplicando este tipo de medidas, que buscaban el mejoramiento del país de una forma gradual y expansiva. En este sentido, la producción general creció considerablemente, se dio una reactivación de las actividades exportadoras y se redujo, así, la tasa de desempleo de un 9 % a un 4 % en 1989. Durante estos años el gasto social utilizado para el mejoramiento del bienestar general de la población creció y trajo nuevamente abajo el porcentaje de las familias en condición de pobreza: De un 48 % en 1982 a un 25 % en 1988 y un 15 % continuaba viviendo en condiciones de pobreza extrema en contra posición del 37 % de 1982.

De esta manera, el protestantismo evangélico (en su expresión más social), al igual que el catolicismo y el protestantismo histórico, empezaron a perder terreno ante las propuestas más fundamentalistas que, desde mediados y finales del siglo XX, ya habían homogenizado el espacio religioso latinoamericano por su despliegue y crecimiento exponencial a través de las expresiones pentecostales y carismáticas. A pesar de que la religión católica aún se mantenía vigente en muchas sociedades, la transformación de la geografía religiosa se ha ido dibujando con un rostro pentecostal. Esto ha traído, en la actualidad, la fragmentación aún más pronunciada y la aparición de otras propuestas que se encuentran entre los protestantismos históricos, los protestantismos evangélicos no fundamentalistas y los protestantismos fundamentalistas.

5.7 Reflexiones del capítulo: Modernidades múltiples y pluralismo religioso latinoamericano

El estudio de la religión en todas sus expresiones ha despertado el interés de muchas investigaciones que ven en esta dimensión de la sociedad un elemento que brinda identidad, sentido, satisfacción, empatía, plausibilidad religiosa, interacción y que, a su vez, ejerce coerción, control y hegemonía a un nivel personal e íntimo; en combinación, logra entretenerse a nivel colectivo con el resto de las esferas de la vida cotidiana, ya sea a nivel político, económico, cultural, musical y social.

Mucha de esta relevancia que socialmente alcanzó la esfera religiosa, se debe a que en buena parte del tiempo en el que la sociedad moderna se estuvo constituyendo, la religión, sobre todo la católica apostólica y romana, que alcanzó mayor peso y alcance en el mundo occidental y cristiano, se colocó al lado de aquellos grupos que ejercían el poder y dominio, teniendo claro el rol que desempeñaba la religión en sus intenciones totalizadoras: los más

fuerzas sobre los más débiles, conquistadores sobre conquistados, quienes poseen la verdad salvadora absoluta y de quienes la ignoran hasta llegar a su condenación. Esta interacción inicial le ha permitido trascender hasta la actualidad.

A pesar de que muchos estudios concluían que con el pasar de las décadas, el auge de la secularización y modernización de ideas, la religión tendería a desaparecer, sobrevino un pluralismo religioso que permitió una apertura como nunca antes vista de múltiples formas de vivir la religión y la espiritualidad: movimientos igualmente grandes como el catolicismo, otros más reducidos en tamaño, pero relevantes en su accionar fueron invadiendo el mercado religioso buscando adquirir plausibilidad, así como el surgimiento de ideas que llevó a muchas personas a vivir su espiritualidad como una convicción netamente personal, más allá de las grandes iglesias y movimientos religiosos. A este fenómeno le llamamos pluralismo religioso.

Europa del siglo XVI, o más específicamente Alemania y España de esta época, son los territorios que se toman como punto de partida para el estudio y análisis de la evolución del protestantismo, hasta su llegada a países latinoamericanos décadas después. Es en este siglo cuando dichos países, feudales y católicos, se enfrentaron a una nueva coyuntura motivada por los grandes cambios que empezó a imprimir la modernidad, la cual fue una época en la historia de la humanidad que impulsó el paso de las sociedades a la edad industrial, a la apertura de ideas y al desplome de ideales sociales, políticos y religiosos que hasta ese momento eran considerados como únicos e inamovibles.

La Reforma Luterana y la Conquista Española de América, son solo dos ejemplos de la modernidad que muestran el surgimiento en un primer momento tímido, gradual, pero determinante de nuevas formas de pensar el mundo, nuevas formas de vivir en sociedad y

nuevas relaciones entre las potencias europeas que iniciaban su búsqueda por acrecentar su caudal económico y sociedades con sus propias formas de vida, que poco o nada tenían que ver con estas potencias que llegarían a invadir sus territorios. Es sobre esta dinámica que se empezarían a producir a lo interno de estos dos acontecimientos: una producción de conceptos que se tornarían globalizantes y que transformarían el escenario social, pero sobre todo religioso.

Martín Lutero, con sus planteamientos, impactaría la dimensión religiosa, primero de Alemania y luego del resto de Europa; esto reconfiguraría, por primera vez, el escenario religioso que hasta ese momento era dominado y manipulado por la religión católica. Gradualmente, las personas fueron teniendo un interés sobre estas nuevas ideas que chocaban con algunos de los planteamientos que hacía el catolicismo, llegando incluso a convertirse en fundamentos espirituales de personas de la época con gran poder económico y político, lo que llevaría a introducir a las sociedades que estaban bajo su poder a un espacio de pluralismo de ideas, generando una desvinculación de los posicionamientos defendidos por la Iglesia Católica.

Es sumamente importante recalcar, en este punto, que los esfuerzos de Martín Lutero con la formulación de las 95 tesis no estaban inspirados en alguna proto idea de la secularización o búsqueda del desaparecimiento de la Iglesia Católica, más bien su intención radicaba en la reformulación de esta, un cambio a nivel interno. Un esfuerzo que acabó con toda una pluralización y con la aparición de todas las ofertas religiosas protestantes de hoy en día. Los cambios que buscaba generar Lutero eran a lo interno de la institución, criticando el posicionamiento sobre algunas temáticas que consideraba que no se aplicaban según la Biblia (sola escritura).

En continuidad a los fenómenos que se venían suscitando, se argumenta que es partir de la Conquista Española sobre buena parte de América y el devenir del resto de potencias europeas por conquistar otros territorios del “Nuevo Mundo”, que se establece la relación de forma ininterrumpida y hasta la actualidad de estos dos grandes continentes, lo que provocaría, lógicamente, la influencia entre ambos. Sin embargo, debido al poderío militar, tecnológico e ideológico que tenían las potencias del “Viejo Mundo”, estas se terminarían poniendo sobre las comunidades nativas americanas y el canal comercial creado daría paso a la importación de ideales y conceptos modernos a tierras americanas. Esto generaría una influencia más no una imposición total, y generó, en las sociedades latinoamericanas, las modernidades múltiples.

En definitiva, la modernidad no se desarrolló como en Europa: la variabilidad cultural, climática, de etnias y civilizaciones daría origen a las llamadas modernidades múltiples, en un primer momento españolizadas y católicas, pero mutó tiempo después con la introducción de ideales reformistas de comerciantes y políticos.

El monopolio religioso y la aglutinación de fieles eran dos supuestos que la Iglesia Católica había constituido en las sociedades americanas, sin embargo, con la caída del imperio español y la llegada de ideales reformistas que impulsarían el desarrollo económico y político de las sociedades, el control que tenía la Iglesia Católica sobre la esfera pública se vería disminuido más no invisibilizado.

Entre los procesos que se importaron a estas tierras a través de estos ideales reformadores se encuentra la secularización, vista en un primer momento como la desaparición de la religión, mas su verdadero rostro se manifestó a través de la mutación de nuevas formas de vivir la espiritualidad; de igual manera la pluralización religiosa fue otro de estos conceptos

que se desplegó en tierras americanas y daría origen a la llegada del protestantismo histórico que tenía sus bases puestas en la racionalidad, la tradicionalidad luterana europea lo que la limitaría en un primer momento a congregar personas de procedencia alemana, que residían o hacían negocios en América.

Con esto se empieza a desarrollar una relación entre personas influenciadas por el protestantismo y gobernantes, tanto en la esfera social como política de las sociedades latinoamericanas y que llevarían a desarrollar cambios constitucionales que modificarían nuevamente el campo religioso; uno de estos casos fue el de Costa Rica. La jerarquía católica, que seguía inmersa en la política de este país, preocupada por mantener el dominio, influyó políticamente para que solo se permitieran cultos protestantes en espacios privados y en idioma nativo, que buscó frenar el avance de esta nueva corriente de origen luterano.

Lo anterior, podría llevar a la conclusión afirmativa de que las medidas constitucionales lograron contener el despliegue del protestantismo histórico sobre la esfera religiosa pública de estas sociedades latinoamericanas, además de que no existía un interés real por parte de estos primeros grupos protestantes por practicar la evangelización. A pesar de esto, sí se lograron instaurar una importante cantidad de iglesias de diferente corriente protestante y con una importante cantidad de personas seguidoras por todo el continente. Sin embargo, la evangelización sí empezaría a ser gestada, pero no por corrientes históricas, sino por un nuevo movimiento denominado protestantismo evangelical, proveniente sobre todo de Estados Unidos y de Europa. Es en este momento cuando el pluralismo religioso en Latinoamérica pasa de ser tenue a ganar mucha más fuerza, debido a que este segundo movimiento protestante sí buscaría la evangelización y expansión religiosa.

En definitiva, el trabajo y el desarrollo de esta nueva fuerza evangelical incomodó y molestó a las autoridades católicas, quienes seguían ejerciendo el poder desde la institucionalidad, sin ninguna relación intrínseca con las necesidades y problemáticas sociales que se empezaban a vivir en las sociedades latinoamericanas del siglo XX, sobre todo dentro de los grupos minoritarios. La Iglesia Católica se concentraba tanto en mantener su poder institucional que, de cierta manera, no atendía las crisis de sentido y necesidades espirituales que las personas empezaron a generar en esta época, acompañada de la pérdida de plausibilidad.

Fue esto último, sumado a un fuerte deseo de evangelizar a todas aquellas personas que desconocían o “se les habían enseñado mal las escrituras” (según estos), que la fuerza evangelical a través de múltiples personal misionero, empezó a desplegar su trabajo por todo el continente y, con esto, constatar la aparición de una nueva forma de protestantismo con una nueva sensibilidad reflexiva de lo religioso: una expresión religiosa que ya no solo busca inculcar a las personas el vivir la espiritualidad a través de ritualismos y tradiciones generando identidad, coerción y control social, sino que adicional a esto, se buscaba infundir el rescate por las almas, la propagación del evangelio en los estratos sociales más empobrecidos y la generación de satisfacción a las necesidades espirituales y materiales de estas personas. Se gesta un acercamiento a lo social.

En el contexto latinoamericano y centroamericano, se lleva a cabo una desinstitucionalización de la religión, es decir, la religiosidad ya no solo se manifestaría desde las religiones históricas que ejercían su influencia desde sus aparatos institucionales, sino que esta empezaría a expresarse de manera informal con la pluralización de agentes religiosos y

organizaciones evangelicales que se dedicarían a ir por los hogares y comunidades a compartir el evangelio cristiano, incluyendo, sobre todo, los sectores más empobrecidos de la sociedad.

Esta nueva forma de cristianismo encuentra su motivación directamente en la satisfacción de las crisis de sentido que muchas de las personas empezaban a tener a causa de la poca representatividad que encontraban en el Estado, por la no satisfacción de sus necesidades y de la Iglesia Católica, que gradualmente perdía seguidores por su modelo estático, anticuado y asocial. Este acercamiento a las necesidades espirituales y materiales de las personas les generó gradualmente una plausibilidad cada vez mayor en la región.

Del accionar protestante evangelical anterior, se puede argumentar que la ILCO, nuestro objeto de estudio incorpora en su accionar este acercamiento a las crisis de sentido de las poblaciones más desfavorecidas, con la intención de captar y adherir a estas personas al movimiento religioso, ofreciéndoles a cambio identidad e inclusión en los diferentes grupos de la congregación, indistintamente de su orientación sexual o credo religioso. La ILCO, además, brinda un posicionamiento político de defensa de los derechos humanos al denunciar y luchar contra la violencia y opresión de estas poblaciones, desde un posicionamiento contrahegemónico (en contra del accionar religioso y político del Estado que no aseguran el cumplimiento de estos derechos) y disidente (al distanciarse de los movimientos religiosos que no ven con interés la lucha por lo social).

Sin embargo, la verdadera mutación religiosa del espacio social latinoamericano acontecería a mediados del siglo XX, con la introducción de una tercera fuerza protestante, muy distante a lo que se venía desarrollando hasta entonces. De origen estadounidense, el pentecostalismo llegaría a Latinoamérica a través de misiones que, ante el desequilibrio del

bienestar social, harían su entrada al mercado religioso ofreciendo a las personas una religión de santidad, apartada del quehacer social, reaccionaria emocionalmente ante lo que consideraban bueno o malo que acontecía en la realidad social. Esta nueva expresión del protestantismo se convertiría en la expresión religiosa con mayor plausibilidad en todo el continente, por encima del histórico y evangelical, logrando esto a través de la satisfacción de las necesidades emocionales y espirituales de las personas, atendiendo nuevamente las crisis de sentido y de representatividad que se vivían en estos contextos, muy enfocados en la santidad de sus creyentes.

Durante toda la segunda mitad del siglo XX, el catolicismo, el protestantismo histórico, evangelical y pentecostal representarían la diversidad religiosa cristiana del espacio social latinoamericano, con lo cual, cada corriente buscaría, desde sus fundamentos, atender las necesidades de sus creyentes. Sin embargo, la pluralización del escenario religioso latinoamericano, centroamericano y, más específicamente, el costarricense, no acabaría aquí, ya que de la interacción entre estas corrientes cristianas surgirían nuevos y más movimientos religiosos específicos con su propia reflexión sobre lo religioso. Movimientos religiosos que surgirían dentro de las cuatro propuestas y fuera de ellas, a través de la fusión de principios e ideales de cada una de las expresiones

Estas nuevas propuestas, por ejemplo, acogerían la diversidad sexual como parte de ellas, de forma gradual, progresiva, con sus contradicciones, pero discutiendo siempre a favor de su inclusión en la esfera religiosa cristiana. Dentro del protestantismo histórico ha existido un constante avance y retroceso en cuanto a la aceptación de la comunidad sexualmente diversa, Ezzattti (2009) menciona que un claro ejemplo fue la ordenación del Obispo Robinson

en el año 2005; millones de fieles al enterarse de su orientación sexual disidente, amenazaron con separarse en los 5 continentes de la Iglesia Anglicana Mundial por la ordenación de un clérigo homosexual en la jerarquía; una temática ampliamente discutida con múltiples posicionamientos, dándonos muestras de lo heterogéneo que puede resultar el campo religioso, visible e invisiblemente.

Se argumenta, entonces, que, dentro del campo religioso, se gestan gradualmente y a raíz de la interacción de las ofertas religiosas y sus agentes, nuevas visiones que satisfacen las necesidades detectadas o creadas por el sistema y la estructura social. Las ofertas religiosas, vistas desde una perspectiva ideológica, son un aparato que controla y aglutina la opinión y las necesidades en función del sistema social, cargadas en menor o mayor medida de plausibilidad en su criterio, permitiéndole legitimar o deslegitimar los hechos sociales.

Lo anteriormente planteado representa solo una pequeña muestra de todos los esfuerzos académicos que se han concretado en grandes investigaciones que han buscado comprender la dinámica histórica de las diferentes formas de religión; sin embargo, quedan muchos vacíos en los cuales la mirada y la pregunta sociológica puede acercarse. Es aquí en donde la presente investigación busca ser un pequeño esfuerzo por allanar uno de estos vacíos.

Otro esfuerzo adicional que acompaña a este primer capítulo es la tabla de resumen histórico (anexo 1) de todos los acontecimientos anteriormente señalados, que data de 1492 a 1982. En él, logramos identificar de forma muy general, la secuencia lineal de hechos sociales, políticos y religiosos que fueron provocando el desarrollo de otros acontecimientos, en el que el protestantismo pasó de ser una serie de tesis en forma de crítica a la Iglesia Católica Apostólica Romana a una amplia pluralidad cristiana, primero en Europa y luego en Latinoamérica.

Capítulo 6. Luteranismos en Centroamérica y Costa Rica como expresiones protestantes históricas y evangélicas contextualizadas (1815-2009)

El capítulo anterior permite evidenciar que los protestantismos (histórico, evangelical y pentecostal) lograron asentarse en todo el continente americano con una importante aceptación y variable crecimiento hasta la actualidad. Muchas de estas expresiones emergieron teniendo como única base común alguna o varias de las “5 Solas” desarrolladas por Lutero, reflejándose así que los nuevos entes fundadores tenían toda la libertad de hacer libre uso e interpretación religiosa de la palabra, vivencia, quehacer y accionar, en sus nuevas corrientes religiosas apegadas a lo que ellos y ellas consideraban importante. Esto llevó, con el pasar de cinco siglos, a que las tesis de Martín Lutero pasaran de ser únicamente una expresión protestante que se limitaba a reformar la Religión Católica Apostólica Romana desde el interior, a una pluralidad religiosa marcada por el surgimiento de múltiples grupos cristianismos protestantes alrededor del mundo.

El presente capítulo es una continuidad del primero, al hilar temporalmente una conexión que desemboca en el origen del luteranismo en Centroamérica y Costa Rica, a través de un entendimiento de fenómenos más focalizados. El comienzo del luteranismo en la región es fruto de una serie de factores que se gestaron conjuntamente y que se plasman en la sociedad a través de nuevas formas de vivir la religión.

6.1 Luteranismo en Centroamérica (1815-1980)

De las tres formas de protestantismo que empezaron a desplegarse por todo el continente a través de iglesias de trasplante e iglesias naturalizadas, el protestantismo histórico

fue el que, pasando la mitad del siglo XX, empezó a ver reducida su plausibilidad en todos los contextos en comparación con el avance del protestantismo evangélico y el pentecostalismo.

Bastian (1986) argumenta que el protestantismo histórico, al finalizar la década de 1950, inició una reestructuración de celebrativo a misionero y, posteriormente, entra en crisis debido a las condiciones económicas y sociales de su propio proyecto, pues este empezó a verse reducido por las políticas sociales que se empezaron a implementar en los países latinoamericanos con la intención de disminuir la pobreza, mejorar la educación y los sistemas de salud, de esta manera quedó desplazado a un tercer plano su trabajo misionero de mayor fuerza con los sectores sociales, y el primer lugar lo tomó el Estado (con sus programas sociales deficientes) y en segundo lugar el trabajo social que empezaron a realizar las fuerzas evangélicas.

En cuanto al protestantismo evangélico, este llegó a la región abiertamente con una propuesta misionera, buscando el favorecimiento social y espiritual de las personas desposeídas materialmente que se encontraban principalmente en los lugares empobrecidos del continente. Su involucramiento se dio incluso con las luchas y movimientos sociales que demandaban un cambio en el bienestar social de las personas desfavorecidas, accionar que no empezó a ser de agrado para algunas posiciones religiosas fundamentalistas que miraban con rechazo la lucha social efervescente.

Después de la segunda mitad del siglo XX, señala Bastian (1994), en los años sesenta y setenta, la situación se agravó debido a que las autoridades políticas y militares de muchos países de América Latina intentaron eliminar los movimientos ecuménicos religiosos que practicaban la ayuda social, ya que estas organizaciones representaban una amenaza a los

intereses superiores de los gobiernos. Gradualmente la propuesta evangelical se fue desmarcando de la lucha social y política convirtiendo esta dimensión en un espacio de ayuda asistencialista, sin un involucramiento social y político directo, apegándose más a la propuesta pentecostal.

De lo sucedido con el protestantismo histórico y evangelical, podemos llegar a una conclusión que da pie al presente capítulo: las propuestas religiosas se reinventan, se entremezclan para intentar la permanencia en el mercado religioso. Con el pasar de los años, los contextos sociales, políticos y económicos varían; estos cambios impactan directamente el campo religioso y el quehacer de cada organización; provocan en muchas ocasiones que sus planteamientos religiosos se vean transformados, se fusionen o se contextualicen para convertirse en una propuesta religiosa de carácter novedoso y, más importante aún, plausible. Es entonces cuando los protestantismos históricos debieron convertir sus ofertas religiosas en opciones más atractivas para las diferentes capas sociales a las cuales querían dirigirse, este es el caso de la ILCO.

Antes de profundizar en la ILCO, plantearemos el ejemplo del luteranismo visto desde un plano general. Como lo menciona Blader (2015), el cristianismo es hoy en día la religión más grande del mundo, con alrededor de dos mil millones de miembros divididos en 35 000 organismos eclesiales. La mayoría de estos se encuentran vinculados a una de las cuatro principales tradiciones:

Ortodoxa Oriental (11,5 %), Católica Romana (50 %), protestante (21 %) y fundamentalista (17,5 %). En este sentido, las personas protestantes son casi 400 millones y la mayoría forma parte de la corriente anglicana, bautista, luterana, metodista y de la tradición

reformada. Una parte importante de este 21 %, pertenece a subdivisiones de la tradición luterana. Hoy, aproximadamente 74 millones de personas pertenecen a la tradición luterana a través de estas agrupaciones que se encuentran repartidas por todo el mundo. La mayoría de las organizaciones luteranas pertenecen a la Federación Mundial Luterana, sumando un total de 145 iglesias inscritas [y entre ellas se encuentra la Iglesia Luterana Costarricense]. (Blader, 2015, p. 11)

Sin embargo, como bien apunta el autor, el luteranismo alrededor del mundo no es de ninguna manera practicado de la misma forma en todos los contextos:

[Las diferencias] están presentes en todos los terrenos y se reflejan y actúan incluso contradictoriamente... las diferencias están presentes no sólo entre las iglesias que pertenecen a la tradición, sino también entre los que pertenecen a la misma confesión... son las circunstancias y los contextos históricos los detonantes de estas diferencias y es ahí donde la iglesia luterana debe desarrollar diversas formas de actuar y de comprender e interpretar las escrituras y la tradición ajustada a la realidad... (Blader, 2015, p. 12)

Es decir, la herencia luterana no es vivida de la misma manera en todos los contextos ni en todas las agrupaciones, ya que son estos dos factores los que determinan el fundamento y accionar de cada congregación en cada espacio en los grupos correspondientes. La ILCO, en este sentido, desarrolló su propia propuesta de luteranismo, apegada a los fundamentos delimitados de la Federación Luterana Mundial, convirtiéndose en una expresión contextualizada.

Stam (2016) menciona que, en 1947, Karl Barth popularizó la frase en latín “Ecclesia Reformata Semper Reformanda” expresión que vendría a ser el lema distintivo de una iglesia

protestante y que refiere a la convicción de que la iglesia debe continuamente reexaminarse con el fin de mantener una doctrina pura y correcta, de acuerdo con el contexto histórico y social. Esta propuesta de iglesia debía ser una organización dispuesta y en capacidad de reformarse constantemente para apuntar a la búsqueda de la mejora gradual, volviendo siempre a la fe cristiana original y verdadera, evitando caer nuevamente en la ambivalencia en la que la iglesia católica ya había incurrido (J. Stam, comunicación personal, noviembre, 2016).

Empero, muchas interpretaciones de Barth se dieron, incluso algunas organizaciones llegaron a plantear que algunas iglesias “siempre debían estar reformándose” en el sentido de mantenerse siempre en la búsqueda de ser relevantes, influyentes, totalitarias y determinantes desde el momento de su creación hasta llegar la actualidad. Podría aseverarse que estas interpretaciones teológicas de la frase impulsaron, junto al resto de factores, el establecimiento de más pluralidad religiosa en el espectro social.

En Centroamérica, la incursión del protestantismo y estas iglesias de trasplante que buscaban ser relevantes en este espacio se llevó a cabo a inicios del siglo XIX, debido a los trabajos de expansión realizados por la colonia inglesa. Schafer (1992), en este sentido, hace constar que los primeros acercamientos de los protestantismos históricos a esta zona se desarrollaron en el Caribe con la llegada de la Iglesia Anglicana que realizó un trabajo misionero específicamente en Belice; ya para el año 1815 instauraron su primer templo en toda la región. Además de la anglicana, también se hicieron presentes con el pasar de los años misioneros y misioneras de corrientes metodistas, presbiterianas, bautistas y adventistas.

De acuerdo con Nelson (1983), después de la “independencia se derribaron muchas barreras y un diluvio de literatura empieza a entrar y a ser absorbido con avidez por los latinoamericanos

que estaban intelectualmente sedientos” (p. 21). Se forma en la mente de muchos actores sociales latinoamericanos una nueva ideología, el liberalismo, teniendo como principio la libertad religiosa, un requisito para la expansión del protestantismo en América Latina.

Los grupos que impulsaron la independencia centroamericana tenían como anhelo principal la libertad política y comercial, más que religiosa; pero es mediante las relaciones comerciales con países protestantes que el protestantismo hace presencia en lo que habían sido colonias españolas. Para Nelson (1983), “las puertas de Hispanoamérica habían permanecido cerradas durante la época colonial, pero cuando las colonias rompieron con España, las nuevas repúblicas empezaron a ofrecer libertades, que solo existían en Norte América” (p. 32). Costa Rica en ese período ofrece una estabilidad política buena y condiciones económicas favorables, lo cual atrae a migrantes de Europa, destacan los grupos ingleses, primeramente, a quienes en 1822 se “les concede el derecho de explotar los yacimientos de oro en los Montes del Aguacate” (p. 32).

Para finales de este siglo, específicamente a partir de 1840, las personas luteranas que vivían en Centroamérica eran provenientes de las familias alemanas que migraron en este tiempo a causa de las condiciones tumultuosas producidas por la revolución de 1848. Jiménez (1998) argumenta que, en el caso particular de Costa Rica, estas personas invirtieron su tiempo en actividades productivas que les generaban entradas económicas importantes, y no tenían un fin misionero; en esa época “celebraban sus cultos en su propio idioma dejando a los nativos tranquilos en su ‘mundo católico’ y en muchas ocasiones dejaban la iglesia luterana para casarse con personas de origen católico” (Jiménez, 1998, p. 5).

Según Jiménez (1998) no fue sino hasta un siglo después, de forma muy tardía, en 1945, cuando se empezó a organizar el luteranismo en el territorio costarricense, cuando inmigrantes de origen alemán, con el impulso de reunirse y celebrar su fe, contactaron a autoridades del Sínodo Luterano de Missouri, encargadas de empezar a guiar este primer esfuerzo que nació primeramente en Guatemala, país que poseía una de las comunidades de migrantes alemanes más grandes de América Latina.

La aparición del luteranismo en territorio guatemalteco se vio inicialmente interrumpido, comenta Jiménez (1998), debido a la gesta de la II Guerra Mundial, en la que Guatemala, aliado de los Estados Unidos, recibió órdenes de declarar la guerra contra Alemania, y con esto, perseguir y detener a las personas de nacionalidad alemana que vivían dentro del país, teniéndoles bajo constante vigilancia limitando así todas sus prácticas, incluida la religiosa.

Finalizada la II Guerra Mundial, estos grupos migrantes alemanes retoman el contacto con Iglesias Luteranas de la región, entre ellas el Sínodo de Missouri, al cual se le solicita el envío de un pastor que atendiera la obra luterana en dicho país y, posteriormente, el secretariado de las misiones para Norte y Suramérica del Sínodo de Missouri se interesa en acciones de apoyo pastoral: uno para la población alemana y otro para los hermanos de Zacapa. Atendiendo dos poblaciones, uno étnico (alemanes) y otro nativo, interesados en practicar el luteranismo fuera de esta iglesia étnica tradicional.

En un segundo momento se presentó nuevamente otra solicitud por parte de un grupo evangélico formado en la Misión Centroamericana, esta vez al reverendo Harry Smith, pastor de la Iglesia Luterana de Texas. Estas personas se interesaron en profundizar sobre el luteranismo y entre ellas se encuentran Alfredo Vásquez, Manuel Franco, Jesús Pérez, las

familias Flores y Barahona, quienes fueron las primeras personas hispanohablantes que impulsaron el desarrollo del luteranismo en ese país. En ese momento, entran en contacto con la librería de la Iglesia Luterana de Texas para solicitar libros y material luterano; días después el reverendo Smith envía los materiales y, junto a esto, una serie de preguntas relacionadas a explorar el interés de estas personas por conocer la obra luterana. A partir de ahí se genera una fuerte relación de amistad que pronto se convertiría en una relación de proyectos luteranos en común (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Las relaciones entre Sínodo y protestantes provenientes de la Misión Centroamericana consiguieron que, a finales del año 1945, se celebrara el primer culto de la Iglesia Evangélica Luterana en Zacapa, Guatemala. Pasada esta actividad, el reverendo Moeller, pastor encargado del Sínodo de Missouri pensó en el crecimiento de la obra luterana en este territorio por lo que envió a los misioneros Bernard Pankow y Herman A. Mayer en 1946 a realizar un trabajo más profundo de reconocimiento de la zona, en busca de identificar la cantidad de luteranos y luteranas que existían y el interés que estas personas tenían en desarrollar proyectos con el Sínodo. Pankow y Mayer realizaron un primer trabajo en 1946, y un segundo trabajo en 1947, reportaron una importante confirmación de personas luteranas en la zona, comprometidas a levantar el luteranismo en el país, por lo que en 1947 se nombró al Dr. Roberto Gussik como primer misionero para Guatemala, dando inicio así al trabajo de expansionismo misionero (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016). Así, Guatemala es el primer país centroamericano en poseer una organización luterana y organizar el movimiento en la región.

Este trabajo misionero se enfocó en realizar obras sociales en las áreas de educación, medicina y trabajo agrícola, por medio de la instauración de escuelas, clínicas, capacitaciones

y seminarios; todo esto siempre acompañado del credo luterano y el entrenamiento de su futuro liderazgo que ayudaría con la expansión del luteranismo en el país. Mahler (citado en Jiménez, 1998) abstrae que la predicación y las enseñanzas luteranas dadas a quienes les seguían y al nuevo liderazgo guatemalteco se distinguían por un alto contenido intelectual, sin embargo, en cuanto al aspecto oral había limitaciones serias, no solo por el mal manejo del idioma, sino más importante aún, debido al fuerte componente que ya habían introducido la corriente pentecostal que se inclinaba más por lo emotivo, alejado de lo intelectual. Esto empezó a provocar el poco arraigamiento del credo luterano en territorio centroamericano.

En cuanto a la identidad litúrgica de estos primeros grupos luteranos, se empezó a dar un traslape de la influencia evangélica sobre la propuesta histórica luterana , ya que como lo argumenta Jiménez (1998), los primeros misioneros luteranos trataron de apegarse a la tradición alemana europea del luteranismo, ya que dentro del Sínodo de Missouri estaba muy presente el deseo de recuperar las riquezas litúrgicas del pasado; no obstante, el contexto no permitió que su propuesta se mantuviera dentro de los parámetros históricos conservadores, debido a que los primeros sujetos conversos hispanohablantes de la zona ya habían sido influenciados por la corriente evangelical, por lo cual el Sínodo tuvo que hacer una excepción y tener una apertura a estas formas de culto y plantearse una renovación (reforma) en las que se agregaron: canticos acompañados con palmadas, himnos con música local a ritmo de guitarra, o bien música “mejicanoide” que a los oídos de los norteamericanos era demasiado alegre y bailable pero que tenían que aceptar.

Esta es una muestra de la apropiación de sentidos y prácticas sociales que tuvo que realizar el luteranismo en esta región, para lograr superar el distanciamiento que el idioma estaba provocando y convertirse en una oferta plausible en el campo religioso para satisfacer

las crisis de sentido de los sujetos. En este caso, la heterogeneidad es causada por la no compatibilidad alcanzada por el movimiento, lo que lo llevó a adquirir prácticas religiosas y sociales contextualizadas. Esta función adaptativa va acorde con las normas y valores propios de un espacio en particular y toma elementos ya existentes de la vida social, y los fusiona con los nuevos elementos que busca aportar el grupo religioso. Son estas las concesiones que tuvo que empezar a dar el luteranismo a una corriente evangélica que ya se encontraba muy enraizada; cada líder religioso luterano tuvo la tarea de replantearse la visión pastoral y ajustarla al trabajo que debía hacer en la zona.

En este sentido, Jiménez (1998, citando a Strake, 1998) argumenta que estos líderes laicos evangelicales que se sumaron a la nueva Iglesia Luterana añadiendo estas variantes, fueron fundamentales en la ampliación y expansión del luteranismo por toda la región, ya que el fenómeno religioso logró transmitirse de una comunidad a otra a través de un lenguaje y forma que las personas residentes podían entender y asimilar por lo ya conocido con el evangelicalismo. De esta manera se acerca el luteranismo a nuevos grupos y personas.

Habiendo iniciado este movimiento en Guatemala, se empiezan a enviar más misioneros, buscando fortalecer e impulsar el movimiento luterano en el país y en la región. Uno de estos misioneros fue Kenneth Mahler, quien fue uno de los que más llevó a cabo trabajos misioneros en la zona de Zacapa, en Ciudad de Guatemala en el año 1950 y que, además, permitió que gradualmente se abrieran los espacios para implantar el luteranismo en otros países como El Salvador, Panamá, Nicaragua y Costa Rica (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Pero, la oleada de misioneros que habían llegado al país pasada la mitad del siglo XX se encontró con un gran respaldo del Sínodo de Missouri para hacer crecer la obra luterana, pero

también con un contexto social y político que gradualmente se estaba convirtiendo en un terreno difícil para desarrollar expansivamente obras sociales y religiosas. La principal causa: los regímenes militares y políticos, que se empezaban a imponer en algunos países y que, desde su posición de poder, perseguían, expulsaban y asesinaban a líderes religiosos que no apoyaran los regímenes militares.

Esto ocasionó, entre otras cosas, gran cantidad de migraciones y movimientos de muchas personas por toda la región, entre estos, líderes religiosos que ya se habían visto influenciados por el luteranismo, lo que provocó el levantamiento de obras religiosas luteranas en los países en los que recibían resguardo. Fue así como, para finales de los años sesenta, ya se contabilizaban seis misioneros en nueve países de toda la región, los cuales se enfocaron en capacitar líderes, realizar traducciones bíblicas y alfabetizar a la población (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016). Se identifica, entonces, que un acontecimiento social y militar colaboró con la propagación de ideales religiosos luteranos por la región centroamericana.

Además, se incorporó la estrategia de expansión de los medios de difusión masiva, y se llegó a contar con más de seis estaciones de radio (entre ellas una de las más importantes llamada “La hora luterana” que se transmitía a través del programa radial Cristo para todas las naciones que tuvo gran impacto a nivel regional), emitido desde Guatemala.

En el caso de El Salvador, argumenta Jiménez (1998), la primera Iglesia Luterana se fundó en 1970 con esfuerzos de inmigrantes alemanes que vivían en este país junto con un misionero del Sínodo de Missouri de tendencia conservadora que guio los primeros pasos. La estructura que adquirió desde su creación fue congregacionista, de vivencia evangelical,

apuntando a su autosuficiencia, tanto en el sentido económico, organizacional y de su sostenibilidad en el tiempo, independiente de algún ente externo que pudiera influenciar las decisiones que a lo interno se deseaban trabajar; además, apuntó a ser “pastocéntrica”, con una junta directiva escogida democráticamente por la congregación, la cual daba un acompañamiento a las diferentes agrupaciones marginadas de dicho país.

Sin embargo, para 1980, después de que el misionero había concluido su trabajo de capacitar teológicamente a los líderes luteranos nacionales y haber decidido retornar a su país de origen, la Iglesia Luterana salvadoreña cambió totalmente de rostro. Primero, pasó a manos de líderes religiosos nacionales, que ya se encontraban en capacidad de nacionalizar las misiones y empezar a desarrollar, de manera más profunda, el trabajo en las diferentes localidades y, en segundo lugar, la estructura autosuficiente/pastocéntrica fue desechada y se implantó una estructura más dependiente a entes externos. Se incorporó, en su organigrama, una jerarquía muy marcada; pasando de tener una junta directiva a poseer directamente un obispo luterano.

La principal razón para que esto sucediera, argumenta Michelsen,²² fue nuevamente el contexto social y político conflictivo que imperaba en la región. El Salvador se encontraba en plena guerra civil, y la guerra llegó a cambiar mucho la dinámica vivencial de las organizaciones y de las personas. Al plantear una estructura con una figura obispal, la Iglesia Luterana Salvadoreña buscaba reafirmar su posición como organización religiosa (así como la Iglesia Católica a través de su obispo), para adquirir de esta forma el respeto necesario para sobrellevar el clima conflictivo por el que atravesaba el país, partiendo del siguiente enunciado: “el gobierno

22 Pastora luterana de la Iglesia Luterana Centroamericana.

y los escuadrones de la muerte no nos respetan, torturaron y encarcelan a los nuestros, tal vez si hubiera un obispo lo respetarían” (Michelsen, H. comunicación personal, enero, 2017).

Además, con una figura obispa se inició la captación de fondos económicos del extranjero para cubrir económicamente los proyectos y necesidades que la obra luterana deseaba desarrollar. Ante el devenir de estos conflictos sociales y políticos, la Iglesia Luterana empezó a salir del trabajo sobre lo social (asistencialista), para colocarse con estos proyectos en una posición de demanda y de lucha ante los muchos atentados que golpeaban los derechos humanos de las personas que vivían en este país. Fue así, que Ulrich Epperlen, pastor de la Iglesia Luterana de Alemania, nombra obispo de la Iglesia Luterana de El Salvador a Medardo Gómez, quien junto a otros líderes religiosos empezaron esta lucha por reconocer los derechos civiles y frenar la guerra civil que estaba llevando a El Salvador a un estado crítico (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Jiménez (1998) sostiene que el obispo de la obra luterana en El Salvador se unió inmediatamente al apoyo de las víctimas de la guerra, creó un campamento para estos desplazados y refugiados salvadoreños. De esta manera, tanto Gómez como su equipo empezaron a conocer la realidad por la que atravesaban las personas más necesitadas de su país y a interesarse cada vez más por ellas, volcando su obra luterana sobre estos sectores. Esto también significó el levantamiento de una contra por parte del gobierno militar que reprimía todo tipo de acción que fuera en contra de sus intereses superiores. Se encarceló y torturó a líderes religiosos, entre ellos un luterano que comandaba estos esfuerzos sociales en 1983.

Sin embargo, lo anterior, en lugar de aplacar el malestar social, dio paso a dos situaciones: en primer lugar, gran cantidad del pueblo salvadoreño tuvo que salir de su país por

la persecución militar. La iglesia acompañó esta salida, dando pie al inicio de nuevas obras luteranas en Nicaragua y Guatemala. Por otro lado, ocasionó el surgimiento de conexiones con otras comunidades luteranas internacionales hermanas que enviaron su apoyo por medio de gran cantidad de telegramas, cartas y mensajes en contra de la represión del gobierno sobre el movimiento luterano. La Iglesia Luterana de Suiza, Noruega, Canadá, el Sínodo de Missouri y otras organizaciones internacionales de bien social establecieron una fuerte relación con la Iglesia Luterana Salvadoreña después de este hecho (Michelsen, H. comunicación personal, enero, 2017). Estos hechos ocasionaron que la expansión y acercamiento de las obras luteranas internacionales con las centroamericanas se encaminaran a ser aún más cercanas.

Estas organizaciones internacionales, tanto sociales como religiosas, estaban preocupadas por ubicar en el campo religioso y social latinoamericano su trabajo, por lo que este proyecto en común (captar fondos económicos de entes exteriores y ampliar la obra luterana en la región) permitió que la relación entre las congregaciones de la región en general y los organismos internacionales se fueran estrechando cada vez más. En el caso de las organizaciones religiosas internacionales, como, por ejemplo, la alemana o la sueca, ya no solo deseaban crear iglesias de trasplante en las nuevas regiones, sino que empezaron a establecer puntos estratégicos de trabajo y de cooperación mutua con las iglesias establecidas para incentivar aún más las misiones, el trabajo de evangelización apuntando siempre a la expansión en la zona.

En este contexto, en el que la guerra civil y los desastres naturales estaban dejando gran cantidad de personas empobrecidas y refugiadas, la Iglesia Luterana Salvadoreña, a pesar de la represión del gobierno, empieza a tomar fuerza nuevamente debido a las nuevas conexiones

que se habían concretado con los órganos sociales y religiosos extranjeros. A través de una donación dada por el Sínodo de Missouri, empezó a dar atención médica a la población, impartió entrenamiento a las personas para hacerles frente a los desastres naturales, brindó capacitaciones en temáticas como la agricultura y desarrolló programas de costura y de alfabetización para las mujeres (Michelsen, H. comunicación personal, enero, 2017).

Con los fondos económicos obtenidos de las iglesias hermanas internacionales también se creó la organización no gubernamental “Socorro Luterano”, que pertenece a la Iglesia Luterana Alemana y desde donde se empiezan a desplegar más proyectos y programas de bien social. Fue a través de estos esfuerzos que la Iglesia Luterana Salvadoreña pasó de tener en 1980 una presencia en cinco comunidades, a poseer en 1985 más de 40 misiones por todo el país.

Por otro lado, el Sínodo de la Iglesia Luterana de Missouri también empezó a desarrollar trabajos en Panamá. Sus labores dieron inicio, primeramente, con la comunidad inmigrante de habla inglesa en el año 1941, con una “iglesia de trasplante” que se limitaba, como el resto de los casos, a celebrar y mantener las tradiciones casi en un compartir íntimo familiar. Luego, en 1988, el Sínodo se involucró con la población de habla hispana, compartiendo y desarrollándose en una “iglesia naturalizada” que implementó, en su enfoque, la asistencia social; la colaboración con la subvención alimentaria de personas de escasos recursos; apoyo a los servicios de salud, educación; luchas por el acceso al agua potable y capacitación de otros líderes religiosos a través de programas de educación teológica de principios diaconales. Todo esto en un contexto regional de problemáticas sociales, políticas y ambientales.

Por el trabajo realizado por el Sínodo de Missouri en Panamá, otros grupos luteranos vinculados a esta organización exponen su interés y deciden trabajar en el país. Entre estos se encuentran el programa radial “La Hora Luterana” que había iniciado labores en Guatemala, se sumó también, al trabajo social, la Sociedad Luterana Centroamericana de Misión y la Children Christian Concern's Society, interesadas en ofrecer becas educativas y salarios a docentes en las escuelas luteranas de Panamá. Después de todo este despliegue de operaciones de apoyo social, la Iglesia Luterana Evangélica de Panamá instauró seis congregaciones por todo el territorio junto con algunas estaciones de predicación; además, tuvieron en funcionamiento tres guarderías y tres jardines infantiles (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

De esta manera que el luteranismo logró penetrar en varios países centroamericanos. El movimiento luterano fue impulsado sobre todo por las personas nativas interesadas en conocer acerca de la obra luterana. Otro factor determinante fue el contexto social y político que llevó a muchos misioneros a trasladar sus trabajos a diferentes países, y propagar los principios luteranos, acompañado del apoyo de organismos internacionales que lograban solventar económica y estratégicamente las misiones. El interés de estas misiones, en definitiva, era posicionar al luteranismo en un espacio en donde el catolicismo y el protestantismo evangelical ya tenían terreno ganado, lo que los llevó a asimilar muchas de las prácticas y costumbres locales para la obtención de mayor plausibilidad.

A continuación, enfocaremos nuestra mirada en el fenómeno de pluralismo religioso y luteranismo emergente propiamente en Costa Rica, para comprender el desarrollo de esta corriente religiosa en dicho país.

6.2 Luteranismo en Costa Rica (1840-2009)

En el caso de Costa Rica, como fue señalado en el capítulo anterior, lo primero que hizo llegar a los inmigrantes europeos protestantes al territorio fue la comercialización y el negocio del algún producto en específico, al igual que la búsqueda de asentamientos para residir. A los ingleses, a principios del siglo XIX, los atrajo el oro, en el caso de los alemanes fue el negocio del café en 1840.

Nelson (1983) argumenta que la gran mayoría de estos grupos migrantes europeos se declaraban abiertamente protestantes y es durante este tiempo, en 1825, cuando el Congreso Costarricense aprueba un proyecto para la formación de una colonia religiosa protestante en el país. En 1848 existía un clima de leve de tolerancia religiosa y se les permitía a estas personas celebrar sus reuniones de forma privada. En continuidad con su crecimiento y estadía en el país, ya para 1864, en Costa Rica se podían contabilizar un número importante de personas declaradas abiertamente protestantes, entre inmigrantes e hispanohablantes.

Fue a través del ritmo marcado por la apertura comercial del siglo XIX, la gran cantidad de inmigraciones, aunado a las expulsiones de personas de sus países de origen y el nacimiento de gran cantidad de iglesias de trasplante y naturalizadas, que hace su llegada a Costa Rica, en un clima de aceptable tolerancia religiosa, el luteranismo.

Sin embargo, al igual que el caso de Guatemala, no fue hasta mediados del siglo XX, en el que la situación política de la región centroamericana se empieza a complicar y Costa Rica, al no ser una nación militarizada, se convierte en un punto de encuentro para las personas que

huían de los regímenes militares, dictatoriales y conflictos de todos los países; un caso excepcional que llama la atención del Sínodo de Missouri.

Entonces, el escenario costarricense se convierte en un punto de encuentro de varios agentes religiosos que vieron en el país un sitio donde establecerse y, de paso, generar desde este lugar una estrategia para entrar al mercado religioso con sus propias propuestas. Este es el caso del luteranismo, corriente heredera de los fundamentos protestantes de Martín Lutero y que en Costa Rica se ha asentado en cuatro expresiones diferentes hasta la actualidad: la Iglesia Evangélica Luterana de Costa Rica, la Iglesia Luterana Costarricense, la Iglesia Luterana Centroamericana y, en Cartago, la Misión de la Iglesia de Canadá (relacionada con el Sínodo de Misuri).

En este contexto, el pastor Ake Kastlud, representante de la Federación Luterana Mundial, hace una visita a Costa Rica en 1953, por invitación de grupos alemanes que llegaron al país después de la Segunda Guerra Mundial y que encontraron en este territorio (como ya otros lo habían hecho) un lugar de resguardo. Estos grupos inmigrantes tenían el deseo de reunirse para celebrar misas y compartir la fe de su país, por lo que Kastlud, junto con este grupo, planteó un proyecto para instaurar la primera iglesia luterana en Costa Rica (M. Westerholt, comunicación personal, febrero, 2016).

La Iglesia Luterana Evangélica de Costa Rica, señala Westerholt²³, se funda en 1955, y las personas que asisten empiezan a ser visitadas y guiadas esporádicamente por pastores enviados de Estados Unidos y Alemania por el Comité Latinoamericano de la Federación Luterana Mundial. Las misas que contaban con menor número de asistentes se realizaban en

23 Pastor luterano de la Iglesia Evangélica Luterana de Costa Rica.

San José, en una casa ubicada en Rohrmoser, mientras que los cultos que contaban con mayor número de personas se realizaban en la Iglesia Episcopal del Buen Pastor, ubicada en el costado norte del Colegio Superior de Señoritas, en el centro de San José. Además, de las reuniones en donde participaban en su mayoría adultos, el comité congregacional comienza a organizar la educación cristiana para la niñez de la congregación (M. Westerholt, comunicación personal, febrero, 2016). Así se funda, en Costa Rica, la primera Iglesia Luterana de trasplante, tradicional con personas alemanas que deseaban celebrar su fe.

En 1958 la Iglesia Luterana Evangélica de Costa Rica funda una iglesia en Rohrmoser y nombra un pastor a tiempo completo que residía en el país. Era una congregación que reunía personas seguidoras luteranas migrantes de Alemania, Suiza y Austria, por tanto, celebraba las misas y demás actividades en idioma alemán. El pastor encargado de esta congregación también visita mensualmente las congregacionales alemanas de Nicaragua, Honduras y El Salvador, a cargo de mantener la tradición en la región (M. Westerholt, comunicación personal, febrero, 2016).

Esta congregación Luterana no se fundó con ánimos de expansión o de evangelización; más bien su fin, mantenido hasta la actualidad, ha sido reunir a todas aquellas personas de fe luterana de habla alemana que viven en Costa Rica para celebrar misas, canticos y rezos en su propio idioma, con su propia gente; como añade Westerholt, para una parte de feligreses, este espacio es ciertamente más cultural: asistir a misas, rezar, cantar en su mismo idioma, reunirse para hablar, eso tiene mucha importancia, ya que el celebrar en conjunto y reunirse con su grupo nacional es algo que no pueden hacer todos los días. Gran cantidad vive en sus contextos costarricenses, están casados o casadas con personas costarricenses y una o dos

veces al mes vienen por aquí para celebrar, para encontrarse con amistades que comparten la fe y la nacionalidad. Es decir, en este espacio, quienes asisten generan una identidad que se apega a las tradiciones y prácticas culturales que, desde la niñez, se les inculcaron, a la vez que comparten dicho espacio con otras personas que se encuentran en sus mismas condiciones.

Otra característica de esta denominación religiosa es que dicha organización se financia por sí misma, no recibe dinero de ninguna organización internacional a diferencia, por ejemplo, de la ILCO que recibe fondos del extranjero para proyectos sociales. La congregación está organizada por personas laicas, afiliadas a la fe luterana y es a través de esta afiliación que mes a mes están comprometidas a dar una contribución económica que oscila entre los cuatrocientos dólares anuales por familia, sumado a los diezmos y a la entrada económica de un kínder que se tiene en funcionamiento; el pastor Matías Westerholt funge como un empleado de la congregación. Esta es una organización sin fines de lucro, con junta directiva y todos los requisitos legales necesarios.

Finalmente, esta organización se caracteriza además por ser bastante diversa y abierta; apoya, desde las motivaciones individuales (no como comunidad organizada), las luchas por los derechos y la igualdad, sin llegar a la articulación política. Esta característica resulta ser llamativa, pues muestra una iglesia tradicional luterana con una práctica inclusiva, laica y de apertura para con las personas que viven una sexualidad diversa, desde un posicionamiento más liberal que progresista. Este es otro ejemplo claro de la variabilidad religiosa que el contexto, y en este caso sus fieles, le otorgan a la organización religiosa.

Esta propuesta resulta ser una previa de lo que se convertiría años después la ILCO. La IELCO adopta un posicionamiento liberal de apertura ante temas como la diversidad sexual, por ejemplo, pero la ILCO trasciende y lleva la lucha de los derechos sexuales y reproductivos a las calles, involucrándose en manifestaciones y movimientos en favor de esta población desde una postura progresista, hasta crear una pastoral exclusivamente diversa, para atraer y dar seguimiento a las personas de esta pugna.

Como lo argumenta Westerholt:

“Aquí hay de todo, homosexuales, lesbianas, hay ricos, pobres, es una comunidad diversa e integrada de una alta forma, por lo que la congregación en si misma tiene una obra social: cada persona a nivel personal, desde su privacidad, apoya a la gente en la reivindicación de los derechos como sea posible, es más bien vivir en cada persona una vida social, pero viviendo una vida integral eso sí (es decir, respetando las tradiciones luteranas); en la predicación siempre se trata de mover a la gente para que piense en eso, no solamente es pensar y creer, es también hacer, pero desde lo personal; es decir, no hay una movilización o planteamiento social para la defensa de los derechos o necesidades de las personas, esta defensa se hace desde la actitud reflexiva y crítica de cada persona” (M. Westerholt, comunicación personal, febrero, 2016).

Una vez instaurada la primera iglesia étnica de habla alemana en Costa Rica, a finales de los años 1950, comienza la expansión del luteranismo en el país; pero esta vez hacia la comunidad hispanohablante en general (personas nativas). La primera forma en la que el luteranismo abierto (es decir no étnico, sino más bien naturalizado y contextualizado) llega a Costa Rica es por medio del programa radial “La hora luterana” que se emitía desde Guatemala

y Panamá a toda la región. Jiménez (2016) opina que dicho programa radial tuvo gran éxito en todos los países en los que se transmitía y permitió que las personas gradualmente fueran conociendo el quehacer y la obra luterana en la región (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Estas transmisiones, señala Jiménez (2016,) lograron despertar el interés de muchas familias costarricenses, quienes recibieron el mensaje luterano. Estas familias, al interesarse en el programa radial y la obra luterana, solicitaron, como sucedió en el resto de los países de la región, un pastor luterano que les brindara instrucción teológica y celebrativa. Y así, a través del programa radial, en Costa Rica se introduce el interés por parte de las personas nativas, de establecer una Iglesia Luterana naturalizada. Dicho programa se hizo tan popular en Costa Rica que se convirtió en el país donde más oyentes había y donde un mayor número de personas mantenía correspondencia regular con la oficina sucursal en Antigua, Guatemala (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

En 1964, el pastor luterano de Finlandia, Tapani Ojasti (quien residía en Argentina), contacta a las familias costarricenses interesadas, para posteriormente viajar a Costa Rica con el fin de iniciar el análisis del trabajo y levantar la fuerza luterana hispanohablante en el país. Con lo anterior, el pastor Tapani se convierte en un líder luterano en Costa Rica y propulsor de estudios bíblicos que, posteriormente, resultaron en pequeñas comunidades de fe, las cuales hacían estudios luteranos de forma independiente en diferentes casas (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Los esfuerzos de Ojasti, guiados por el doctor Mahler desde el Sínodo de Missouri, provocaron como resultado la misión llamada Diócesis Luterana Panamá-Costa Rica. En Costa

Rica, dicha misión logró establecer de manera formal un templo en Curridabat y el señor Ojasti lideraba y pastoreaba a feligreses que se habían sumado al naciente movimiento. En dicho espacio, además de celebrar misas y poner en práctica las tradiciones luteranas, se brindaba atención social y espiritual a las personas refugiadas de guerras provenientes de los países vecinos (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

En continuidad de los eventos, entre 1965 y 1968, se comienza a impulsar, en los seminarios, la conocida teología latinoamericana (que luego se conocería como teología de la liberación), la cual es una corriente teológica que veía con importancia la realidad y condición socioeconómica de los pueblos latinoamericanos. El accionar social inspirado en la teología de la liberación, asumido por Ojasti, ocasionó que este fuese amenazado de muerte en Panamá por líderes políticos y militares, lo que lo lleva a retornar a Argentina, abandonando, de esta forma, la misión luterana (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Debido a la situación anterior, el trabajo realizado por Ojasti no deja efectos muy duraderos en Costa Rica. Una parte de los grupos de feligreses que se habían sumado a este primer movimiento, se empiezan a inclinar por la fuerza política comunista e izquierdista, que en la época estaba tomando gran fuerza, lo que ocasiona aún más ruptura y división dentro de este primer grupo luterano costarricense.

Entre 1970 y 1975 en Costa Rica no había un centro luterano fijo de reuniones (para personas nativas ajenas a la IELCA), miembros aún existentes del primer movimiento luterano continuaban con su quehacer pastoral a partir de su membrecía, pero con una presencia activa en el movimiento ecuménico. La naciente teología de la liberación, la Conferencia de Medellín y la efervescencia sociopolítica de finales de los sesenta y principios de los setenta empezarán

a cuestionar cada vez más a ciertos sectores cristianos, protestantes y católicos ligados al ambiente universitario de perspectiva social.

Según Richard y Meléndez (1982), la necesidad de un centro de convergencia plural, que permitiera un contacto permanente entre los grupos cristianos cercanos, lleva a la creación en 1971 del “Grupo Ecuménico Éxodo”, que agrupa ministros y personas laicas, con el fin de impulsar una renovación e integración de su compromiso cristiano con la militancia política. Este grupo cumplió una importante labor al favorecer y propiciar un diálogo entre personas cristianas y personas con ideales marxistas, y condujo, a las primeras, a militar en organizaciones políticas y, a las segundas, a superar prejuicios antirreligiosos.

Esta relación, entre personas religiosas y de posicionamiento marxista crea un espacio de intercambio de ideas, fusión de formas de trabajar sobre lo social, influenciando en definitiva el quehacer dentro del campo religioso y fuera de él, a través de un carácter político de acción sobre lo social. Son estos espacios de intercambio de ideales con objetivos en común (la lucha por reivindicar los derechos sociales) lo que nutre la heterogeneidad del campo religioso, al involucrar en este mismo, ideas ajenas, pero compatibles que sirven para diversificar el accionar diaconico y pastoral.

Jiménez (1998) comenta que el Grupo Ecuménico Éxodo se mantuvo haciendo reuniones y estudios de manera intermitente hasta finales de los años setenta, lo que permitió la sobrevivencia de las relaciones e ideales luteranos que una vez habían inspirado el surgimiento de la primera congregación luterana hispanohablante en el país. Uno de los proyectos más importantes desarrollados por esta agrupación es el inicio de una labor informativa que logra llevar una línea de pensamiento cristiano crítico a los sectores populares,

como campesinado, y obreros y obreras; además a los sectores intelectuales. En 1972 se constituye la Sociedad de Publicaciones Ecuménicas, la cual funda el *Semanario Pueblo*.

En este sentido, el protestantismo histórico, específicamente el luteranismo, toma con relevancia el pensamiento intelectual característico de esta corriente religiosa para acercarse a diferentes poblaciones e inculcarles el pensamiento crítico, aunado a la teología latinoamericana de la liberación que los lleve a luchar por cambiar las condiciones sociomateriales de sus agrupaciones.

Para 1975, señala Jiménez (1998), la Congregación Luterana en Curridabat, fundada el 29 de octubre de 1967, y que se limitaba a los servicios litúrgicos, toma la decisión de desarrollar una nueva fase en el trabajo pastoral con jóvenes. Comenzaron a implementar manualidades, recreación y reflexión a cargo del pastor uruguayo Walter Isnardi, con una población meta: la barriada popular obrera de Calle Blancos.

Nuevamente otro caso de persecución se presenta en este período. El pastor Isnardi, encargado de la Misión de Calle Blancos, es capturado por la Seguridad Nacional en un contexto de gran convulsión social y en el que el reverendo Mahler, que estaba en ese momento en Panamá, tiene que intervenir para que Isnardi no sea deportado a Uruguay, donde su vida estaba en peligro (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Por situaciones como esta y otras divergencias que venían gestándose desde tiempo atrás, para el año 1975, un grupo importante de líderes luteranos que se encargaban de la conexión entre el Sínodo de Missouri y la región centroamericana, toman la decisión de retirarse de la zona, pero con el pensamiento de retomar, en algún momento, la misión que ya se había

logrado. Entre los misioneros que se retiraron se encuentra el reverendo y misionero Kenneth Malher, quien encabeza la retirada de la misión en Costa Rica y Panamá y con esto la obra luterana en ambos países empieza a decaer considerablemente.

Lo anterior representa un retroceso para el arraigamiento y trabajo del luteranismo en la región y sobre todo Costa Rica. Esta situación también colocó al luteranismo como oferta religiosa en mercado religioso en clara desventaja frente al protestantismo evangelical y pentecostal, que gradualmente ganaban mayor cantidad de seguidores y seguidoras; debemos recordar que estas persecuciones y señalamientos por parte de fuerzas políticas y militares se daban hacia los organismos (religiosos o no) que asumían un posicionamiento de lucha por lo social, y muchas de las fuerzas evangelicales y sobre todo pentecostales se alejaron de esta iniciativa al considerarla ajena al evangelio (claramente esta no era la ruta para alcanzar sus objetivos expansionistas y evangelizadores).

Durante 1976, la misión instaurada en Calle Blancos continuó, pero el trabajo decreció significativamente. Feligreses y liderazgo luterano nacional con deseos de continuar con el trabajo, incorpora, en 1977, nuevamente, al pastor Tapani Ojasti para levantar la antigua misión en Curridabat, pero no hubo buenos resultados. Se unió un nuevo pastor, Samuel Hiller, el cual buscó retomar lo iniciado en Calle Blancos reactivando el trabajo juvenil; realizando trabajos con mujeres; apoyando la organización comunal; dando consejería, formación bíblica y cultos. Esta agrupación no contaba con el apoyo del Sínodo de Missouri, que había dejado de trabajar en Costa Rica, por lo que la obra independiente se llamó "Acción Luterana Social" y afirmó tener hasta cien miembros. Sin embargo, al igual que las misiones anteriores, por motivos

económicos, no pudo mantenerse y terminó por desaparecer (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Al desaparecer nuevamente la Iglesia Luterana Costarricense, señala Mena²⁴, los líderes y los líderes luteranos que estuvieron en el primer y segundo esfuerzo decidieron otra vez tomar diferentes rumbos, según sus intereses personales. Una parte, aprovechando su formación teológica, pastoral y social, se vincula con agrupaciones ecuménicas de investigación de la época y les dan seguimiento a sus trabajos desde una perspectiva interdenominacional; algunas de estas agrupaciones a las que se sumaron fueron el Centro Nacional de Acción Pastoral (CENAP), el Departamento Ecuménico de Investigación (DEI), la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana en Costa Rica (CELADEC) y el Centro Latinoamericano de Iglesias (CLAI). La ubicación que tenían líderes luteranos y luteranas como Melvin Jiménez, Ana Langerak y Raquel Rodríguez, en estas agrupaciones, llevó a que se contactaran con las diversas experiencias populares y pastorales luteranas que sí continuaron con su trabajo en los países de la región, sobre todo, con la labor que estaba realizando el obispo salvadoreño Medardo Gómez en el país, que sin duda alguna fue donde más penetró el luteranismo en la región (R. Mena, comunicación personal, setiembre, 2016).

Esto, más que dar por concluida la presencia del luteranismo en Costa Rica, nuevamente le permitió nutrirse de nuevas ideas, generar colectivos y relaciones para encaminar un nuevo proyecto luterano.

A causa de estas nuevas relaciones, un tercer esfuerzo fue llevado a cabo entre personas del primer intento, líderes del segundo intento y personas que resultaron de las relaciones

24 Coordinador de la unidad de comunicación de la ILCO.

establecidas en el Grupo Éxodo, las agrupaciones ecuménicas y los nuevos contactos regionales (centroamericanos y estadounidenses). En el año 1983, estos sujetos se reunieron para visualizar el inicio de una misión en la frontera norte de Costa Rica. La idea en ese entonces era establecer un proyecto social y religioso que ayudara a las poblaciones de esta zona que estaban (y están) padeciendo serios problemas sociales (pobreza extrema, gran cantidad de personas con necesidades básicas insatisfechas que venían huyendo de Nicaragua, así como el inicio de problemáticas por las tierras); sin embargo, esta iniciativa no fue vista como conveniente por lo que no fue desarrollada (R. Mena, comunicación personal, setiembre, 2016).

Añade Jiménez (1998) que la relación entre liderazgo luterano nacional con liderazgo luterano de la región se había vuelto muy sólida y era cuestión de tiempo para que se empezara a desarrollar una propuesta aún más concreta que todas las anteriores. No fue sino hasta el año 1988 cuando, aprovechando una actividad en Costa Rica de uno de los hijos de una de las familias luteranas más antiguas del país (García-Langerak), se organizó un culto luterano en donde se convocó a muchos de los actores implicados anteriormente y desde ese momento se pensó, a inicios de 1988, en la creación de la Iglesia Luterana Costarricense, como una iglesia organizada por sujetos laicos y que en primera instancia sería familiar. Inmediatamente empezó a desarrollar, a través de proyectos financiados por los contactos establecidos, fuertes trabajos sociales a favor de las personas y comunidades empobrecidas de algunas zonas del país. Reunió las perspectivas, luchas, discusiones y posicionamientos que a lo largo de veinticinco años venían gestando ministros y laicos relacionados con la fuerza luterana. Sobre esta propuesta se ahondará más adelante.

Una organización que empezó a dar respaldo y cobertura a todas las denominaciones luteranas que empezaron a surgir en la región desde la mitad del siglo XX fue la Comunión de Iglesias de Centroamérica (CILCA). Esta, argumenta Jiménez (1998), se encontraba conformada por el Sínodo Luterano Salvadoreño, la naciente Iglesia Luterana Costarricense, la Iglesia Cristiana Luterana de Honduras, la Iglesia Luterana “Fe y esperanza” de Nicaragua y la Iglesia Luterana de Baviera; estas iglesias se promovían mutuamente, generando una vinculación y apoyo a partir de las características comunes de la tradición y la ética luterana en las que crecen de forma conjunta, pero también respetado las diferencias que nacen de su respectiva situación, estructura y constitución. Se declaran abiertas y conjuntamente como luchadoras por conseguir la justicia, la paz, a través de la iglesia única de Jesucristo.

Otros esfuerzos que empiezan a surgir, resultado de todo el mover luterano en Costa Rica, es la Iglesia Luterana Centroamericana (ILCA), fundada en agosto de 1999. La historia de la congregación “Sola Fe” empieza con la llegada a Costa Rica de una pareja luterana nicaragüense, Carlos Ortiz y Margarita Guzmán, en 1999. Según Michelsen, una de las razones principales para la conformación de esta iglesia fue promover un modelo diferente de gobernación eclesial, menos jerárquica, más democrática que la Iglesia Luterana Costarricense (H. Michelsen, comunicación personal, junio 2016).

A partir de esto, se empezó a llamar a personas interesadas a una reunión organizativa y se decidió formar la Misión Luterana Centroamericana. Como parte de las tareas que la misión empezó a asumir fue el llevar a cabo un proyecto para educar a migrantes sobre las leyes migratorias y su derecho de solicitar la cédula de residencia a finales del año 2000; además, la congregación ha realizado campamentos en la playa, un campamento para jóvenes sobre

sexualidad participa activamente en actividades del Consejo Latinoamericano de Iglesias y ha sido anfitrión para numerosos grupos de estudiantes y personas adultas de EEUU (H. Michelsen, comunicación personal, junio 2016).

La asistencia de fieles a la congregación era relativamente baja (10 participantes) y actualmente se encuentra ubicada en una pequeña casa en San Sebastián, propiedad de una de las fieles. Michelsen comenta: “le hicimos una propuesta a doña Esperanza, quien vivía en condiciones muy precarias en una casa de latas con piso de tierra; la iglesia le propuso construir una casa de dos plantas, para que Esperanza pudiera ocupar la segunda planta y la iglesia la planta baja”. Y así fue, el trabajo fue hecho en enero de 2004, con la colaboración económica de la Universidad Susquehanna, que brindó la ayuda, sin embargo, la Iglesia no es sostenida económicamente por proyectos, organizaciones o ningún dinero procedente de otros países, todo el trabajo es voluntario, incluido el de los dos pastores encargados de la congregación (a diferencia por ejemplo de la IELCO y los casos que veremos más adelante) (H. Michelsen, comunicación personal, junio 2016).

También surgió en Costa Rica la Misión Luterana de la Iglesia de Canadá relacionada con el sínodo de Missouri. Dicha congregación se encuentra ubicada en Cartago centro, donde tienen una comunidad de fe instaurada con la intención de expandirse en futuras misiones a Paraíso de Cartago.

Su creación, como lo expresa Retana²⁵, se da debido al éxito de la misión de la Iglesia Luterana Confesional de Canadá en Nicaragua, por lo que se decidió abrir nuevas misiones en

25 Abogado de la Iglesia Luterana Costarricense.

Honduras y Costa Rica con misioneros locales. Después de recibir la instrucción de un misionero nicaragüense en el país, plantear objetivos y un plan de trabajo inició la misión luterana confesional en Costa Rica en el año 2009, con la conducción de Retana y su esposa Betty Solórzano, a través de un trabajo pastoral y diaconico. Muy similar al trabajo que se encuentra realizando la ILCO (E. Retana, comunicación personal, Julio del 2016). En cuanto al posicionamiento teológico y pastoral, la misión es decididamente confesional en el sentido de que toda la acción eclesial está basada en la fe y predicación de la vida, muerte y resurrección de Jesús como fuente de perdón, vida y salvación.

En este sentido, la praxis se centra en la administración de los medios de gracia (sacramentos y palabra de Dios) a la comunidad; por lo que se encuentra en gran diferencia con planteamientos como los de la ILCO e ILCA en el que la dimensión teológica y pastoral son más sociales y políticas. Por esta razón, la Iglesia no tiene o financia ningún tipo de proyecto o programa de extensión social, el único trabajo que se realiza se ubica en el marco del accionar diaconico a través de manualidades y reflexión bíblica con mujeres de la comunidad del centro de Cartago y con miembros de la iglesia.

Así se establecen, en Costa Rica, cuatro diferentes expresiones del luteranismo que encuentran su rasgo distintivo entre ellas a partir del fin último de cada congregación. Muchos de los posicionamientos teológicos y pastorales podrían ser los mismos, pero se diferencian en su accionar diaconico, en el que algunas, de cohorte más celebrativo, no se vinculan como congregación en la lucha por la inclusión y la dignidad humana, mientras que el caso de la ILCO es llamativamente distinto, y es el que a continuación se abordará

6.3 Iglesia Luterana Costarricense (ILCO): una propuesta histórica y evangelical (1988-2005)

En este apartado, profundizaremos en la propuesta religiosa que es el objeto de estudio de la presente investigación, la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO). A manera introductoria y de caracterización, la ILCO se fundó formalmente el 22 de agosto de 1988 con la intención de promover en el país una misión integral²⁶, predicando un evangelio llamado a construir signos del reino²⁷ a través de la diaconía (acción social) y el trabajo pastoral, en comunidades urbanas y rurales empobrecidas (Quesada, G, comunicación personal, mayo, 2015).

Partiendo de la definición anterior, varias personas luteranas, no luteranas y académicas fusionaron ideales y crearon una alternativa a la iglesia católica, a las iglesias pentecostales y que se desprendiera de lo que tradicionalmente realizaban las iglesias protestantes históricas de trasplante. Con base en esta reflexión se crea un espacio en donde se comparte la palabra de Dios; se reciben los sacramentos, bautismo, comunión, y con estos sacramentos y la palabra de Dios hagan un trabajo social y político a través de la diaconía (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

En este tiempo, en el que las reuniones se realizaban en espacios más íntimos, cuando la propuesta luterana inició siendo una congregación básicamente familiar en el que lo más importante era celebrar, conjuntamente, los sacramentos supuestamente establecidos por Jesucristo, y esporádicamente se concretaba en ayuda social a quienes presentaban

26 Un trabajo religioso que complementa el trabajo pastoral y el acercamiento social con los grupos socialmente vulnerables.

27 Acciones, actividades o hechos que dentro del cristianismo anuncian el regreso de Jesús para establecer nuevamente su reino de paz y justicia.

necesidades físicas, espirituales o materiales, pues esto se encontraba dentro del rango de acción de la ILCO. Sin embargo, esta situación no iba permanecer así (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Los primeros liderazgos de la ILCO instauraron el primer punto de reunión en Moravia y con esto se empezó a reflexionar sobre propuestas para establecer la base que determinaría el rostro y accionar de la Iglesia Luterana Costarricense y desarrollarlas. Varias personas, entre ellos Melvin Jiménez, Ana Langerak, Raquel Rodríguez, Guillermo García presentaron planes que contemplaban la celebración de cultos los días domingo, el desarrollo de planes de estudios bíblicos para empezar a profundizar sobre la escritura desde un enfoque luterano, la realización de catequesis para la confirmación de las personas adultas y el desarrollo de un diagnóstico de la realidad social costarricense que ayudaría a detectar en cuáles espacios se podrían desarrollar proyectos de acción social. Esto último, debido a que los organismos internacionales, al igual que en Guatemala y El Salvador, se encontraban interesados en invertir en este ámbito en el que la ILCO también se planteó desenvolverse (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

A través de estas acciones, la Iglesia Luterana fue tomando forma. La conjunción entre la realización de celebraciones a nivel interno (sin perder de vista la apertura de compartir externamente el evangelio), junto con el deseo de intervenir sobre la sociedad civil determinó los primeros pasos de la ILCO; en este sentido, Jiménez añade: “con esta iglesia sentimos que recuperamos el sentido del evangelio, nunca el evangelio ha sido una separación del mundo cotidiano, lo político y lo social de lo espiritual” (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Dicho de otra manera, el encuentro de las motivaciones personales del liderazgo luterano que desde tiempo atrás venía desarrollando esfuerzos; la coyuntura social, política y económica que en los años ochenta había golpeado tanto a Centroamérica en general; las personas con gran cantidad de necesidades como resultado de esa coyuntura, y la existencia de relaciones de cooperación económica internacional fueron los elementos necesarios que llevaron a establecer las bases iniciales del trabajo de la Iglesia Luterana Costarricense con una perspectiva clara de vincular tres esferas de la vida cotidiana que comúnmente son desvinculadas una de las otras: lo religioso puede intervenir sobre lo social a través del accionar político.

El punto de reunión de la ILCO, al igual que sus intenciones, se fueron ampliando y movilizándolo, al pasar de estar ubicados en Moravia, a estar en San Sebastián y finalmente establecer su iglesia central en San José, Paso Ancho. La ILCO, entrando a los años noventa, empezó a asumir un papel más visible en la sociedad costarricense, involucrándose en el ámbito de la lucha política y social, principalmente a través de movilizaciones sociales; esto junto a la creación de proyectos que buscaban beneficiar a las comunidades (algunas de estas detectadas en el diagnóstico de realidad nacional) que se encontraban con problemáticas ambientales, legales y sociales. Además, en 1990 se realiza la primera ordenación luterana en el país, se ordenan los primeros presbíteros y, además, se confirman más de 20 adultos que habían recibido la respectiva formación, se aprueban los primeros estatutos legales de la iglesia y su primera junta directiva (Quesada, G, comunicación personal, mayo, 2015).

La conjunción entre la realización de celebraciones a nivel local y el deseo de intervenir directamente en la sociedad civil es lo que determina los primeros pasos de la Iglesia Luterana

Costarricense, donde sus líderes vienen realizando esfuerzos en una coyuntura social, política y económica, que había golpeado a Centroamérica en la década de 1980. Esta situación deja como resultado una población con gran cantidad de necesidades, pero también inicia la aparición de las relaciones de cooperación económica internacional. Con el establecimiento la ILCO en Paso Ancho, las ordenaciones luteranas y los primeros objetivos de la congregación establecidos, el involucramiento social de la ILCO pasó de ser asistencialista (pequeñas dádivas a familias y poblaciones muy específicas) a un acompañamiento cercano a las comunidades, en defensa de los derechos humanos con un mensaje en el que colocaba a Jesucristo como centro de todo accionar social y religioso; como lo menciona Quesada²⁸.

Consideramos que esta propuesta es la misma propuesta del evangelio por la que optó Jesús, asumiendo luchas políticas y sociales. Un Jesús que lucha por las minorías y excluido de su época... releer las acciones de Jesús es importante para nosotros, porque al tocar al leproso y convertirse en un leproso más, al curar al criado del centurión romano y muchas acciones más de Jesús, que fueron decisiones políticas, nos hablan hoy en día de que debemos acompañar a los sectores y personas marginadas. (Quesada, G, comunicación personal, mayo, 2015)

Partiendo de la cita anterior, es importante resaltar cómo la ILCO, en su discurso, logra una analogía que compara el relato acerca del actuar de Jesús con el accionar diacónico de la ILCO, al ocuparse de todas aquellas personas que más que ser pecadoras, han sido rechazadas socialmente en su contexto tanto por el imaginario social de la sociedad civil, como por las

28 Gilberto Quesada Mora se incorpora a la ILCO en septiembre de 1997. Inicia su trabajo en las cuestiones pastorales de la iglesia como pastor de comunidades de fe, asume funciones de coordinación y conducción de proyectos antes de convertirse en el presidente de la ILCO en el 2015 (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015).

autoridades religiosas y políticas; se asume, entonces, un quehacer político de reconocimiento del otro a través del otorgamiento de atención e inclusión.

Una de las tareas que empezó a asumir la ILCO fue cuestionar la estructura política y social que no beneficiaba a los sectores más empobrecidos y olvidados de la sociedad costarricense, para contribuir a revertir esta situación a través de un accionar diaconico²⁹.

Quesada (2015) argumenta que la diaconía para la ILCO representa denuncia y anuncio de un proyecto más humano y cristiano de relación con otros seres, con la naturaleza y con la sociedad. La diaconía tiene su identidad y motivación en la fe cristiana, pues Jesucristo, el Diácono es Dios, enviado al mundo (Quesada, G, comunicación personal, mayo, 2015).

Este accionar es la metodología adoptada por la ILCO en la que se combina el trabajo espiritual/pastoral de las personas junto con el mejoramiento de las condiciones sociales y materiales; dicho posicionamiento fue tomado por sus líderes desde un proyecto que se planta como heterogéneo y contrahegemónico.

Estos liderazgos costarricenses, en su totalidad provenientes de tradiciones ajenas al luteranismo, en su mayoría con formación católica y algunas y algunos implicados con el movimiento luterano desde su llegada a Costa Rica, en los años sesenta, fueron involucrándose con la ILCO y asumiendo un trabajo sobre la línea diaconica. Como lo menciona Bonilla³⁰, líder de la ILCO en esta época inicial: este malestar en contra de las estructuras ya se venía gestando desde tiempo atrás...muchos queríamos hacer algo para cambiar esto, impulsado por un sentir

29 Según la RAE, la palabra proviene del griego diakonía que significa servicio.

<https://dle.rae.es/diacon%C3%ADa>

30 Expastor de la Iglesia Luterana Costarricense.

intrínseco de cambio a lo que se venían haciendo desde las iglesias a las que pertenecíamos...yo por ejemplo era sacerdote católico en la iglesia católica, salí de esta y aprovechando mi formación como sacerdote y como abogado, complementé ambas vocaciones y empecé a apoyar a la ILCO en los acompañamientos comunales de forma más apegada a mis ideales (Bonilla, C. comunicación personal, mayo, 2015).

En este caso, la posibilidad de complementar la formación espiritual con la formación académica le permitió a Bonilla (2015) generar un acercamiento y alcanzar una identidad con la ILCO al poder utilizar sus motivaciones como herramienta para brindar un acompañamiento personal en las comunidades a las personas con las que la ILCO empezaba a generar atención; lo cual resultaba muy diferente de lo que realizaba Bonilla (2015) o le permitían realizar en la otra denominación religiosa.

Una de las actuales líderes de la ILCO, Guadamuz³¹ añade:

Yo vengo de tradición católica y conocí a la ILCO a inicios de los años noventa. Para mí fue una experiencia muy impactante porque la conocí en una situación muy especial que estaba pasando en mi comunidad: estábamos siendo desalojados. Ninguna iglesia se acercó a un conflicto tan bravo; La ILCO en ese entonces se acercó a nosotros, sin preguntar de qué denominación religiosa éramos y comenzó a darnos un acompañamiento emocional, espiritual, económico, además de jurídico; nos llevaron alimentos, ropa...éramos un grupo importante de personas que acabábamos de ser tirados a la calle,

31 Pastora de la Iglesia Luterana Costarricense

de igual manera nos comenzaron a acompañar en lo que era la organización comunal para tratar de solucionar el inconveniente. (Guadamuz, T. comunicación personal, agosto, 2016)

En el caso de Guadamuz, fue el acompañamiento que se le brindó a su comunidad lo que la llevo a ser parte de la ILCO y crear en sí misma una identificación con la organización que le permitió sumarse al trabajo que se empezaba a realizar en favor de otros sectores y comunidades. Resaltar también, que a Guadamuz (2016) le resultó llamativo que la ILCO se involucrara sin consultar a qué denominación pertenecían los sujetos implicados; esto dotó a la ILCO de un carácter social, sin fin de lucro ni fin religioso, que le generaba un acercamiento relevante a las comunidades.

Es entonces cuando el trabajo religioso de la ILCO, a través de su acercamiento pastoral y diacónico, muestra el avance en la reconfiguración de los espacios religiosos y el florecimiento de propuestas que se desmarcan de las propuestas hegemónicas al adoptar una posición disidente justificada en el accionar que, según la tradición cristiana, realizó Jesús de Nazareth en su tiempo, quien, en contra de los líderes religiosos, predicó, levantó movimientos sociales y se acercó a las personas más desposeídas.

Seguidamente, antes de abordar el trabajo diacónico y pastoral de la ILCO con la población indígena y sexualmente diversa, se caracterizará más a profundidad la ILCO, haciendo énfasis en la estructura organizacional y de acción, reestructuraciones que ha sufrido con el pasar de los años, convenios con entes internacionales que le brindan el soporte económico e identidad teológica organizacional.

6.4 Estructura organizacional y de acción de la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO)

La Iglesia Luterana Costarricense empezó a caminar en el ámbito religioso costarricense en el año 1988, teniendo como base organizativa una estructura familiar-congregacional, donde lo más importante para las familias que conformaban esta iglesia en aquel momento era el estudio de la palabra de Dios, celebrar los sacramentos e ir gradualmente profundizando e interiorizando el quehacer espiritual luterano. Sin embargo, esto cambió progresivamente por motivaciones del liderazgo de la congregación y las relaciones que tenían con los organismos extranjeros desde los años setenta. Fue entonces cuando líderes luteranos costarricenses y las entidades internacionales empezaron desarrollar proyectos que beneficiaran a sectores de la sociedad que estuvieran sufriendo de exclusión, desigualdades y atropellos a sus derechos.

Como lo menciona Jiménez: las iglesias luteranas de Europa y Estados Unidos son iglesias muy fuertes económicamente, y algunas de ellas como la Agencia Sueca, la Iglesia Luterana de los Estados Unidos y la misión Pan Para el Mundo de la Iglesia Luterana de Alemania se encontraban en la región con el compromiso de ayudar al más necesitado a través de su obra misionera pastoral y social abierta al mundo (Jiménez, M. comunicación personal, agosto, 2016), a través de programas de extensión social.

Para establecer estas misiones, las agencias internacionales se encontraban con la necesidad de conocer la región en la cual deseaba establecer su trabajo, o establecer conexiones con algún organismo social o religioso que tuviera una visión afín a la que tenían estas. Jiménez sostiene que: “es ahí donde nosotros entramos en contacto, presentándonos como una congregación luterana interesada en la obra social, y esto marcó los inicios de la

ILCO en términos de estructura y proyectos sociales” (Jiménez, M. comunicación personal, agosto, 2016).

En este sentido, la ILCO y sus líderes encuentran una oportunidad para reactivar la fe luterana en Costa Rica y la región, a partir de la vinculación con un organismo internacional luterano. Dicha vinculación significó para la ILCO una reapropiación de los principios y términos que el organismo internacional determinara, siendo esta una condicionante para facilitar el apoyo económico.

Como parte de esta reapropiación de prácticas, la ILCO tuvo que asumir una estructura más formal y organizada, interiorizando una visión institucional diacónica, combinando el ser una iglesia de base doctrinal luterana-ecuménica y, además, ser un organismo que respondía racionalmente a las agencias extranjeras por los proyectos sociales que se trabajaban. Una dualidad que fue la manera en que funcionó inicialmente esta institución religiosa.

Así, organizacionalmente la Iglesia Luterana Costarricense implantó un modelo “ONG”, que ya se venía trabajando en la Iglesia Luterana de El Salvador por el obispo Medardo Gómez. Este modelo de ser iglesia se compone entre pastorado laico local con una formación profesional teológica/social comprobada, y pastorado externo proveniente de las agencias internacionales que llegan en un primer momento a guiar y a formar a pastores y pastoras locales (Quesada, G, comunicación personal, mayo, 2015).

Además de poseer una estructura pastoral y diacónica establecida, la ILCO debía poseer una figura de obispo, como representante ante los organismos internacionales, por lo que, para abril del año 1990, habiendo pasado un primer proceso de guía y formación, el obispo Medardo

Gómez, presidente de la Comunción de Iglesias Luteranas de Centroamérica (CILCA), presidió el acto donde se confirmó a más de 20 personas adultas costarricenses y donde una pastora y un pastor laicos locales, Ana Langerak y Melvin Jiménez fueron ordenados presbítero y presbítera de la Iglesia Luterana Costarricense, ambas personas provenientes de la tradición luterana que yacía en Costa Rica desde los años sesenta y con formación profesional teológica y social (Quesada, G, comunicación personal, mayo, 2015).

Junto con lo anterior, se establecieron la primera Asamblea General de la ILCO, la primera Junta Directiva, presbíteros y presbíteras, pastoras y pastores locales y externos, además de los primeros estatutos legales de la Iglesia Luterana Costarricense. En cuanto a la Asamblea General y la Junta Directiva, estas dos agrupaciones se convertirían en los dos entes que tomarían las decisiones del rumbo pastoral y diaconico que tomaría la Iglesia.

Según Björksell (2012), entre las responsabilidades asumidas por la Asamblea se encuentra el definir el presupuesto de la iglesia junto con los estados financieros, para luego priorizar el uso de este dinero en proyectos y actividades. Además, la Asamblea tiene como función el decidir el establecimiento de los nuevos puntos de fe en donde se ampliará el trabajo y el ordenamiento de funcionarios tales como el obispo, presbiterazgo, pastoreo, grupos diáconos y Junta Directiva de la congregación. Por otro lado, dicha Junta acompaña las decisiones que la Asamblea toma, por lo que entre sus funciones se encuentra el estimular las comunidades de fe (puntos de reunión) y los proyectos de la iglesia a través de la distribución del presupuesto, según las prioridades establecidas por la Asamblea General. Se podría resumir la estructura inicial de la ILCO de la siguiente manera.

Tabla 3

Estructura organizativa ILCO

| |
|---|
| Estructura organizativa inicial de la ILCO |
| Asamblea General |
| Junta Directiva |
| Obispo,a /presidente,a |
| Pastorado y diaconía |
| Comunidades de fe |

Fuente: Elaboración propia.

A partir de esta estructura organizativa, la ILCO empezó a definirse a sí misma como una “Iglesia sin paredes”, es decir, una iglesia abierta y preocupada directamente por las necesidades espirituales y materiales de los sectores más desfavorecidos, buscando contribuir en el mejoramiento de sus condiciones sin ver limitado su accionar a una “iglesia o estructura física”, adentrándose en las comunidades y sus realidades. Con esto, la ILCO empieza a estructurar su accionar a partir de las decisiones tomadas desde la Asamblea y Junta Directiva, pasando por los estatus internos que plantean la visión, objetivos y alcances de la organización junto con la composición y funciones que cada sujeto dentro de la Iglesia Luterana Costarricense debe cumplir (Quesada, G, comunicación personal, mayo, 2015).

Desde su visión integral (pastoral/diacónica), señala Blader (2015), la ILCO se planteó tres propósitos pastorales: proclamación de la biblia, predicar el evangelio de Jesús y la administrar de los sacramentos de acuerdo con la confesión luterana. En un segundo momento, la ILCO se planteó tres propósitos diaconicos: participar activamente en las actividades de evangelización desde la educación, el desarrollo espiritual de las personas y el trabajo popular en defensa de las comunidades. En tercer lugar, la ILCO se propuso participar en diálogos ecuménicos y formar parte de programas conjuntos tanto con otras iglesias como con organismos nacionales e internacionales que contribuyan a crear una sociedad justa y pacífica.

Con estos tres planteamientos, la ILCO trazó un caminar luterano, de lucha por lo social desde un ecumenismo que le permitiría vincularse con las personas y organismos que no se apegaran en su totalidad al primero de estos tres planteamientos, pero que sí lo hicieran, sobre todo, con el segundo.

La ILCO, con dicho posicionamiento, buscó superar la dicotomía existente entre lo social y religioso, transformándose en una unidad inseparable en donde el evangelio busque cambiar la situación social de las personas empobrecidas y no solo preocuparse por el ámbito espiritual, todo ello en apego a la teología de la liberación.

En relación con los estatus legales de la iglesia, estos fueron creados formalmente hasta el año 2013 con el “Plan Estratégico de la Iglesia Luterana Costarricense”, este el “manual” que todas y todos los miembros que conforman la iglesia deberían seguir, ya sea la membresía activa, funcionariado, junta directiva, pastores, pastoras, diáconos y diaconas.

En el primero de sus capítulos, en el artículo 1 se determina la misión integral de la ILCO la cual es: “seguir a Jesús, celebrando su Presencia y edificando, desde su Palabra, los Sacramentos y la Diaconía a través de las comunidades de fe; acompañando a personas y comunidades excluidas, discriminadas y empobrecidas, desde un enfoque integral, profético y liberador, participando en la construcción de espacios de justicia, paz e integridad de la Creación, como signos del Reino de Dios” (p.16, 2013); desde su primer artículo se muestra que el emular el accionar de Jesús, como sujeto de cambios sociales, a través de su palabra establecida es el principal interés de la ILCO; el acercarse a los sectores desfavorecidos para edificar un espacio de paz y amor fue lo que con el pasar del tiempo fue trabajando la ILCO.

Estos dos elementos, podría decirse, son los pilares que estructuran principalmente a esta organización: celebrar la fe establecida por Jesús desde un enfoque luterano y el acompañamiento diaconico de las personas empobrecidas a causa de los desajustes políticos y económicos que aquejaban al país desde los años ochenta.

La Iglesia Luterana Costarricense, al acercarse a las personas con necesidades materiales, físicas y espirituales, al mismo tiempo e indirectamente, comenzó a acercarse a sus contextos y realidades. En estos espacios, la ILCO fue más allá de solo acompañar a un grupo de personas con una problemática en específico, empezó a darles seguimiento y acompañamiento a las comunidades a través del establecimiento de puntos de reunión. En estos lugares, empezó a estructurar las comunidades de fe (CoFe).

Una comunidad de fe, según el artículo 2 del documento anterior: “es una congregación de personas miembros de la ILCO, que deciden reunirse para compartir la palabra de Dios, los sacramentos y constituirse como Comunidad de fe... En esta comunidad, se hace presente la Iglesia de Jesucristo en la realidad del mundo, dentro de la Iglesia Luterana Costarricense, cumpliendo así el mandato de la predicación pública de la Palabra de Dios, la administración de los sacramentos y el ministerio diaconico, todo bajo Jesucristo que es la cabeza.”; con esta premisa, la ILCO traslada su trabajo a algunas comunidades del país, las cuales accedieron no solo a recibir el trabajo diaconico por parte de la iglesia, sino que algunos miembros de su comunidad empezaron a celebrar su fe y con esto, convertirse en miembros de la ILCO. Establecida la comunidad de fe, tres serán los equipos que administrarán y velarán por el desarrollo de esta: la pastora o el pastor, el diácono o la diácona y el equipo pastoral.

Parafraseando a Gastellú (2005), la misión pastoral y diaconal de una comunidad de fe es anunciar el evangelio de Jesucristo, no como adoctrinamiento ni transmisión de dogmas, sino en la construcción de espacios diaconales y pastorales inclusivos, en los que se promuevan la solidaridad, la justicia, el compromiso y la práctica de la defensa de los derechos humanos, todo ello acompañado por el conocimiento y vivencia de los valores y criterios del Reino de Dios.

Esto, se inculca en las comunidades a través de la metodología de la educación popular, que parte de la realidad de las personas con un enfoque de diálogo que invita al intercambio de saberes, valora los sentimientos e intuiciones y hace uso de herramientas pedagógicas adecuadas para cada grupo en particular. Queriendo evitar todo ejercicio autoritario o de imposición, al permitir predicar, enseñar, aconsejar, intermediar, conciliar y acompañar los procesos individuales y colectivos de cada comunidad, en la caminata de la fe y el compromiso social.

Además de la labor que realiza el pastor o pastora y el diácono o diácona designada para la comunidad de fe, se suma el trabajo del equipo pastoral de la comunidad. Según lo define el estatuto interno, en su artículo 18, entre las responsabilidades más importantes que posee este equipo se encuentra la planificación de los servicios y acciones litúrgicas que se realizan en la comunidad de fe; define los horarios de los servicios semanales, los temas a tratar según las problemáticas y el planteamiento de nuevas formas de llevar el mensaje a su comunidad; todo esto a través de una planificación operativa anual que tiene en cuenta las necesidades de cada espacio.

En cuanto a miembros de una comunidad de fe, el “Estatuto interno” determina, en su artículo 7, que toda persona debe, en primer lugar: “estar bautizada en aguas y por el Espíritu Santo (no especifica que sea a través de una ceremonia luterana). Además, debe vivir en la comunidad en la que fue establecida dicha comunidad de fe...en ese caso el Equipo Pastoral de dicha comunidad de fe pasaría a analizar la solicitud y se encarga de responder positiva o negativamente”; además de lo anterior, cada miembro de la congregación mayor de 15 años debe formular un propósito o meta personal que debe cumplir dentro de la iglesia. Esta meta, se convierte en la forma en que el creyente va a contribuir, desde sus propios recursos, a la comunidad a la que pertenece; su aporte puede traducirse en trabajo práctico al servicio de la iglesia, compromiso hacia la comunidad o directamente contribución monetaria.

De esta manera, la ILCO pasa a situarse hasta el día de hoy en las comunidades de: Guatuso, Puriscal, La Carpio, Paso Ancho, Alajuelita, Cabagra, Chilamate, Los Lirios, El Jardín y San Julián, estas últimas dos comunidades situadas en la provincia de Limón. Estas se distribuyen según se muestra en la Tabla 4.

Tabla 4
Comunidades de fe. ILCO en Costa Rica

| Región | Comunidades de fe |
|---------------------------|--|
| San José | Paso Ancho La Carpio Tejarcillos de Alajuelita Colonia Kennedy Carit de Puriscal |
| Sarapiquí | El Jardín Chilamate San Julián Los Lirios |
| Pococí | San Martín de Guápiles |
| Reservas indígenas | Cabagra, Puntarenas Quitirrisí, San José Kachabri, Talamanca Palenque Sol, Guatuso |

Fuente: Archivos de la ILCO.

La ILCO establece, también, los llamados puntos de servicio en donde no necesariamente debe existir una comunidad de fe, pero se brinda un acompañamiento pastoral y diaconal (casi siempre jurídico) de la comunidad. En su mayoría, estos puntos de trabajo surgen ante la petición de las personas para que la ILCO les brinde asesoramiento jurídico o espiritual, debido alguna necesidad específica. Estos puntos de servicio se ubican de acuerdo con lo planteado en la Tabla 5.

Tabla 5
Puntos de servicio de la Iglesia Luterana Costarricense

| Región | Puntos de servicio |
|-----------------------|---|
| San José | Barrio El Carmen |
| Sarapiquí | Puerto Viejo |
| Pococí | Buenos Aires de Guápiles |
| Territorios indígenas | Salitre Mojoncito Boruca Sepecue Térraba Chirripó Curré Nairí Awarí Conte Burica Margarita |

Fuente: Archivos de ILCO.

En estos términos se puede constatar que la ILCO ha colocado entre comunidades de fe y puntos de servicio en 29 sitios en donde la estrategia global de trabajo es el acompañar las diferentes luchas sociales y la reivindicación de los derechos fundamentales de los diferentes sectores; la organización comunitaria de las personas desde el ámbito familiar/comunal; la capacitación de los sectores en contenidos, técnicas e instrumentos para elevar el grado de conciencia social; la adquisición de conocimientos básicos sobre los derechos, su promoción y defensa. Por otro lado, también se ha brindado asistencia y asesoría jurídica en los casos que lo ameritan, aunado a la generación e implementación de programas y proyectos productivos orientados a la sostenibilidad de las agrupaciones o comunidades.

6.5 Restructuración de la Iglesia Luterana Costarricense, desde el 2013 a la actualidad: más iglesia, menos “ONG”

La Asociación Iglesia Luterana Costarricense, cédula jurídica 3-002195-628, durante sus inicios se desarrolló pastoral, diaconal y organizacionalmente con la estructura vertical anteriormente descrita. Sin embargo, con el “Plan Estratégico de la Iglesia Luterana Costarricense”, empezó a realizar una restructuración tanto de su estructura organizacional como de su accionar. Estos cambios no se alejan de la Misión Integral (Pastoral/Diaconía) que la ILCO planteó en sus inicios, sin embargo, es importante mencionar este viraje organizacional en el presente documento, pues representa un cambio en el quehacer religioso de esta organización.

Como lo menciona Guadamuz:

Nuestra iglesia, por muchos años funcionó verticalmente, con una junta directiva, un Obispo, cuerpo pastoral, finanzas y diaconía; todos estos departamentos se encontraban unos sobre otros, muy separados y la articulación era algo que realmente costaba que se diera, y sucedía casi siempre por motivación de las mismas personas, no porque la estructura nos llevara a eso. (Guadamuz, T. comunicación personal, octubre, 2016)

Con esta estructura inicial impulsada por líderes de la Iglesia, la ILCO enfocó sus esfuerzos en responder a los desafíos permanentes y temporales que el contexto costarricense arrojaba y con los cuales se sentía identificada. Desde esta postura, la Iglesia Luterana Costarricense también se planteó el resolver las peticiones externas provenientes de los entes financiadores

de los proyectos, al igual que las motivaciones internas de sus líderes que deseaban plantear una alternativa “luterana-ecuménica” de iglesia a través de la fundación de la ILCO

Sin embargo, sostiene Quesada, con el pasar de los años, este trabajo enfocado directamente sobre las poblaciones desfavorecidas desde un planteamiento “luterano-ecuménico” llevó a que esta organización brindara su trabajo principalmente “hacia afuera” y poco o nada hacia adentro, a través de los acompañamientos que la Iglesia realizaba en torno a los movimientos y luchas por la tierra y al sector indígena, desde una posición de defensa de los derechos constitucionales, llegando incluso hasta al plano político si fuera necesario. (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015); es decir, la iglesia, desde sus inicios procuró acompañar las luchas sociales que acontecían, y no se hacía un trabajo religioso que se enfocara en hacerla crecer en cantidad.

Entre 1988 y 1995, el accionar teológico fue influenciado y amparado únicamente sobre lo diaconal, servicio en función de las necesidades materiales; no existían las comunidades de fe; esto es, el trabajo realizado por la ILCO, aunque bien intencionado, a lo interno estaba poco organizado y, por ende, poco sistematizado en un primer momento; se acompañaba, se brindaba ayuda, pero no había una segunda intención de crear nexos permanentes (hasta el surgimiento de las comunidades de fe), como aconteció, de igual manera, décadas atrás cuando la Misión Centroamericana llevó a cabo su trabajo en la región: todo era vivencial, de ayuda y convencimiento, pero nada estructural, fundamentar iglesias o pastores locales no era lo importante.

La segunda razón, según Quesada, que llevó a la ILCO a pensar en reestructurarse organizacionalmente fue la alta dependencia que se había creado hacia los entes externos

luteranos y ecuménicos. Esto provocó que la atención de la ILCO se enfocara, gradualmente, en la generación de resultados que satisficieran las necesidades de los entes extranjeros, abandonando, en cierto sentido, el trabajo pastoral sobre las realidades de las comunidades de fe (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015). El trabajo religioso de la ILCO giraba en torno a objetivos externos a ella, y obstaculizaba la posibilidad de generar vínculos más profundos que la posicionaran en el campo religioso costarricense.

Esta situación, con el pasar de los años, provocó que se dejara en un segundo plano la identidad organizacional y el ordenamiento accionario pastoral eclesiástico, como lo menciona Mena:

Desde un principio fuimos ONG, o nos comportábamos como tal, ya que nuestro financiamiento provenía de la elaboración y aprobación de proyectos, y eso se hizo hace 25 años continuamente; a veces resultaba desgastante para nuestros líderes porque se tenía que llevar la cuestión pastoral y diacónica al mismo tiempo y poco o nada se pudo sistematizar de todas esas experiencias; obviamente sí se han elaborado los informes para las agencias que financian, pero no hay muchas reflexiones desarrolladas a nivel de organización. (Mena, R. comunicación personal, octubre, 2016)

Lo anterior nos muestra dos situaciones: la primera nos acerca a entender la evolución y cambios que sufrió la ILCO a través de los años. En un primer momento era una propuesta de apoyo a ciertos movimientos coyunturales, nacida de algunas personas con ideas luteranas. Se convirtió años después en una ejecutora de proyectos diacónicos en puntos estratégicos hasta que, finalmente, busca convertirse en una propuesta de iglesia de accionar diacónico, pero también pastoral en estos puntos estratégicos.

La segunda situación que nos revela son las pugnas internas y la poca sistematización de las experiencias vividas dentro de la ILCO, a causa del viraje que se hizo dentro de la organización (pasar de ser ONG a más iglesia) y la propia naturaleza del trabajo religioso realizado, enfocado en cumplir con las solicitudes externas y la generación de informes a las agencias financiadoras, para obtener capital económico que generara sostenibilidad a los proyectos y a sus ejecutores, más no reflexiones hacia lo interno.

Un acontecimiento que agravó aún más el aspecto estructural/organizacional de la Iglesia Luterana Costarricense y que impulsó igualmente la puesta en marcha de cambios dentro de la organización fue el nombramiento, como ministro de la presidencia de Costa Rica, en el año 2014, al que era para ese momento el obispo de la Iglesia Luterana Costarricense, Melvin Jiménez Marín³².

Al ya obispo consagrado de la ILCO, le fue ofrecido en el año 2012, ser el líder de la campaña política del Partido Acción Ciudadana, encabezada por el candidato a la presidencia Luis Guillermo Solís Ortíz.

Finalizada la campaña política, el candidato Solís resultó ser el ganador y presidente electo, y, consiguientemente, Jiménez asumió un rol al lado del mandatario como ministro de la presidencia. El obispo Jiménez solicitó un permiso a la Junta Directiva y a la Asamblea General

³² Jiménez ha sido uno de los actores sociales fundamentales dentro de la historia y desarrollo del Luteranismo en Costa Rica y esto, como lo hemos visto, ha quedado constatado a lo largo del presente documento: desde los contactos realizados con las agencias luteranas de cooperación internacional, su motivación junto con otras personas de crear una Iglesia Luterana en el país, la creación de la Iglesia Luterana Costarricense en 1988 siendo él uno de los fundadores, ser consagrado presbítero de la misma iglesia en 1990 y luego consagrado como primer Obispo Luterano de Costa Rica, son solo algunas de las acciones más relevantes de Jiménez en el luteranismo costarricense.

de la ILCO en el año 2013 para participar de esta, el cual le fue concedido. Con el permiso obtenido por parte la ILCO y realizada la solicitud formal de nombramiento, señala Cambronero (2014), es que la Sala IV aprobó a Melvin Jiménez como ministro de la Presidencia de la República. Esto empezó a generar controversia a lo interno de la Iglesia Luterana Costarricense, ya que en palabras de Jiménez:

Mi idea, con la llegada de mi persona al gobierno siendo Obispo de la ILCO, era que la iglesia luterana aprovechara más mi exposición y la exposición de nuestros ideales luteranos a favor de las causas justas por las que todos los luteranos hemos luchado durante todo este tiempo...pensé que el siguiente paso, después de ser pastor, fundador, presbítero y obispo era ser una figura pública política con un compromiso de fe a través de la teología pública, para trabajar insistentemente en hacer cambios hacia un mundo cristiano desde lo político, me parecía lo más coherente. Sin embargo, los altos dirigentes de la ILCO y otros líderes pastorales de la organización no aprobaron dicho planteamiento. (Jiménez, M. comunicación personal, agosto, 2016).

Las palabras de Jiménez muestran las bases sociales y políticas en las que nació la ILCO y develan, a su vez, el rumbo que el obispo, para ese entonces, quería que tomara la organización: una iglesia de involucramiento público, social y político, impulsada por una teología asentada en la criticidad y raciocinio sobre lo social; potenciada, a su vez, por todo el trabajo realizado con anterioridad en las pugnas sociales y la exposición pública que obtendrían al tener al máximo líder del luteranismo en un puesto de gobierno.

Sin embargo, lo anterior no fue aprobado por la junta directiva de la ILCO y algunos líderes de la iglesia, quienes buscaban mantener el trabajo diaconico vinculado a los organismos

internacionales, pero a su vez profundizar en el trabajo de la iglesia en los puntos de misión y reunión ya establecidos. Desaprobaron rotundamente la plataforma política como el medio para alcanzar sus objetivos³³.

La Iglesia Luterana Costarricense, deseosa de potenciar aún más el trabajo pastoral que el diacónico, alejarse de los encasillamientos internos y externos que la colocaban como una organización diacónica ecuménica, no aceptó el involucrarse públicamente en la política; como argumenta Quesada: “la iglesia en los últimos años estaba apuntando a los partidos políticos, eso desembocó que nuestro dirigente llegara al gobierno; lamentablemente eso provocó una imagen a nivel nacional de una iglesia politiquera, es decir, una iglesia que sus luchas las estaba dando con intereses políticos, por un color de bandera, y eso de alguna forma nos demacró, nos afectó grandemente, por eso pensamos en la reestructuración; esta disparidad de opiniones fue el punto de partida de una división y la reestructuración interna de la ILCO” (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015).

El trabajo religioso que venía realizando la ILCO era político, de acción sobre lo social, más no era un trabajo desde la política. Esta diferenciación es marcada claramente por la

33 Otro elemento que agravó esta situación fue que el obispo y ministro de la presidencia empezó a ser ampliamente criticado por el trabajo que empezó a realizar en ambos puestos. Como ministro, señala Mora (2015), se le crítico tras el supuesto ofrecimiento de una embajada al exviceministro de Telecomunicaciones del MICITT, además de recibir “por error” más de nueve millones de colones en su salario mensual durante el año que se mantuvo a su cargo. Como obispo fue ampliamente criticado por miembros de la ILCO no solo por los escándalos mediáticos que impactaban la imagen de la iglesia, sino también por el manejo vertical y jerárquico que hacía de sus funciones dentro de la organización (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015).

aseveración que hace Quesada en el párrafo anterior, pues este uno de los rasgos distintivos de un movimiento religioso contrahegemónico, que busca desapegarse más bien del poder que ejerce la hegemonía sobre las poblaciones más empobrecidas y que no posibilita su crecimiento económico y social. En este momento, la ILCO inicia un proceso de cambio gradual en el que toma con mayor relevancia el quehacer pastoral sobre el diacónico: partir de lo pastoral hacia lo diacónico y no a la inversa, como se venía realizando.

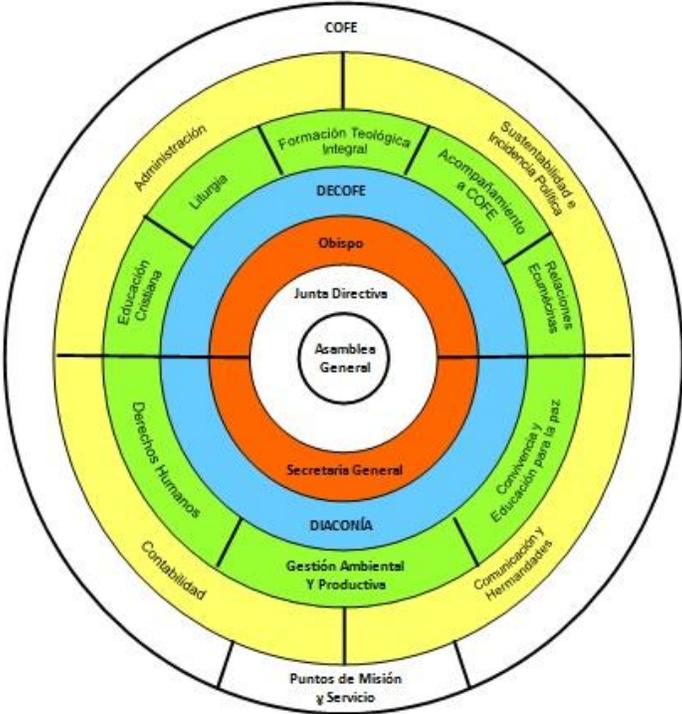
A raíz de todo lo anterior, en el año 2014, el obispo Melvin Jiménez fue destituido de la Iglesia Luterana Costarricense, junto con otros líderes pastorales que compartían su visión. La presidencia y el liderazgo de la organización religiosa fue asumida por Gilberto Quesada Mora en el 2015, quien empieza a liderar el viraje y la reestructuración de la institución religiosa. El objetivo de Quesada, como él lo menciona, era “construir una base identitaria luterana que se convierta en la fundamentación teológica-doctrinal desde la que se parta para realizar todo el accionar pastoral y diacónico de la Iglesia” (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015). Construir primeramente la estructura interna para luego esto ser llevado a lo externo de la iglesia.

La ILCO se constituyó, en un principio, a partir de personas de diferentes congregaciones religiosas; priorizó su trabajo religioso en el quehacer social y ecuménico, más que el carácter luterano. El siguiente paso que empezó a dar la organización fue la gestión de una iglesia con sus propios sustentos teológicos, doctrinales y litúrgicos fundamentados en el luteranismo y defendidos desde lo interno.

Lo anterior, según Quesada, se buscó en primer lugar a través de la creación de una estructura organizacional más horizontal, que permitiera una interacción entre los diferentes

departamentos desde la Asamblea General, hasta las comunidades fe y una descentralización del poder que antes era ejercido desde la Asamblea General, Junta Directiva y obispo exclusivamente. En esta etapa busca darles más protagonismo a líderes comunales.

Figura 4: *Diseño del nuevo organigrama organizacional de la Iglesia Luterana Costarricense*



Nota: Archivos de la Iglesia Luterana Costarricense.

En la Figura 4 podemos observar cómo en la nueva estructura organizacional de la ILCO se mantienen las bases fundamentales de la anterior (Asamblea General, Junta Directiva, obispo, acompañamiento a las comunidades de fe), pero se agregan otras estructuras que anteriormente existían, pero eran visibilizados como los departamentos de formación teológica integral, liturgia, educación cristiana, etc. Otro de los elementos que sobresale de este nuevo organigrama es el hecho de que se puede observar cómo las comunidades de fe continúan estando fuera de la estructura, pero se encuentran ligadas a los departamentos (en color

amarillo) y a los programas (en color verde) que brindan acompañamiento desde dos áreas (color celeste): Departamento Comunidades de Fe (DECOFE), que se encarga de dar seguimiento pastoral, litúrgico y sacramental a cada CoFe y Diaconía, que tiene como función principal ofrecer apoyo y acompañamiento social a cada CoFe.

En segundo lugar, para variar la fórmula: **Problemática social + Activismo + Proyecto financiado = ILCO**, la Iglesia tomó la decisión de fortalecer las comunidades de fe ya constituidas, pero que tenían poca afluencia de personas. Con la nueva organización se inició un proceso de fortalecimiento, desde un fundamento teológico centralizado en los devocionales, sin abandonar el trabajo diacónico, pero este último fundamentado teológicamente en el luteranismo, para visibilizar la motivación luterana del trabajo social y que las personas descubran su caminar dentro del luteranismo.

Con respecto a las luchas sociales, Quesada sostiene que dentro de los cambios que efectuaran, será cederle el protagonismo a los líderes de las propias comunidades de fe y no tanto a las figuras religiosas de la ILCO: no queremos denunciar directamente desde la ILCO la situación, sino esperar que una determinada comunidad de fe tome la iniciativa y acompañarla; es decir, desde la nueva organización se busca fortalecer las comunidades de fe, la intención es levantar líderes comunales, del contexto de cada lucha, que con inspiración en el luteranismo empiecen a defender sus propias causas (Quesada, G. comunicación personal, Julio 2015).

Lo anterior muestra la nueva metodología a utilizar por parte de la ILCO para llevar a cabo el involucramiento en las luchas sociales. Abandona el antiguo modelo en el que, ante una solicitud expresa de una comunidad, líderes de la ILCO tomaban la situación y trazaban las líneas de trabajo para resolver la problemática (social, jurídica, económica). Adopta una

posición más de consejería externa. Se involucra, porque dentro del quehacer de la ILCO se encuentra la lucha por lo social, pero concentra el poder de acción sobre líderes comunales, poniendo más atención al quehacer pastoral.

Entonces, la ILCO toma con mucha más relevancia las comunidades de fe y establece que estas deben estar constituidas por una feligresía permanente, formada (en el luteranismo), que asuma responsabilidades y participación en la vida de las comunidades, en el quehacer político de la iglesia y en la movilización de sectores excluidos en defensa y ampliación de sus derechos. Define el trabajo diaconal como un acompañamiento eficaz a comunidades excluidas, organizaciones y movimientos sociales, en su lucha por la dignidad humana, a través del establecimiento de alianzas ecuménicas para que dicho acompañamiento sea lo más integral posible.

Este apartado es una evidencia de los cambios que pueden sufrir las organizaciones religiosas a raíz de acontecimientos sociales, políticos o internos que llevan a variar la fórmula de ser iglesia. La ILCO, como se ha intentado explicar a lo largo del documento, inició como una reagrupación de personas con motivaciones luteranas, como un esfuerzo familiar que los acercó gradualmente al involucramiento de las luchas sociales hasta obtener apoyo y financiamiento de entes internacionales que se identificaron con su quehacer. Con la intención de asumir una estructura religiosa con identidad luterana más marcada y de mayor profundidad dentro del campo religioso costarricense, rechaza una posible exposición política y se toma con mayor interés el quehacer pastoral, está más cerca de las comunidades de fe, se distancia gradualmente de las entidades externas que veían en la ILCO un repositorio de proyectos sociales y un ejecutor de estos.

A continuación, profundizaremos sobre estos convenios, y alianzas creadas por la ILCO a lo largo de su historia con entes internacionales y que, hasta la fecha, son los organismos que sustentan económicamente (en gran medida) su quehacer diacónico y pastoral.

6.6 Convenios y relaciones de cooperación de la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO)

Planteada la estructura organizativa inicial de la ILCO y sus intereses que pronto se convirtieron en el accionar pastoral y diacónico extendido a varias comunidades del país, se vuelve necesario hacer visible las relaciones de cooperación que la ILCO estableció con algunas agencias luteranas extranjeras que brindaron la base económica para los proyectos sociorreligiosos.

Como sostiene Jiménez:

Desde los años setenta andaban estas agencias de las iglesias luteranas en el país buscando apostar su dinero en proyectos al servicio de las comunidades y de los movimientos sociales, con la intención de apoyar el crecimiento teológico luterano en la región y al mejoramiento social. A muchos de esos agentes yo los conocía, yo era pastor, e incluso algunos se congregaban conmigo, por lo que las relaciones ya estaban hechas. Instaurada la ILCO y su estructura, es que comienza el dialogo con estas iglesias hermanas y empezamos a caminar conjuntamente...estaban muy interesadas de introducir su teología en las movilizaciones sociales a favor de las personas más desfavorecidas. (Jiménez, M. comunicación personal, agosto, 2016)

Estas relaciones no solo se limitaron al ámbito económico, también se plantearon con el fin de llevar a cabo intercambios de información, apoyo teológico, pastoral y técnico, que contribuyó

al crecimiento de la Iglesia Luterana Costarricense y su incidencia en el espacio social, religioso y político del país. Un doble propósito se logra identificar dentro de estos convenios: una proliferación de los ideales luteranos en la región desde los entes internacionales, y la captación de capital económico para hacer crecer las misiones como la ILCO.

La primera relación que estableció la ILCO fue con la organización mundial Bread for the World (2017), que se define a sí misma como un programa ecuménico perteneciente a la Iglesia Luterana de Alemania fundada en 1959 en Berlín, la cual se plantea como objetivo principal el contribuir a superar el hambre y la pobreza. Pan para el Mundo, brinda apoyo a las actividades que realizan las iglesias, organizaciones ecuménicas e instituciones no gubernamentales en varias partes del mundo.

En América Latina mantiene relaciones de cooperación con al menos 96 organizaciones en 17 países y en el caso de Costa Rica, esta organización colaboró económicamente con la creación y sostenibilidad del primer programa de la ILCO llamado: “Programa Jurídico Indígena” que desde el año 1992, brinda un acompañamiento a la lucha del movimiento indígena de Costa Rica. El programa inicialmente se creó para funcionar tres años, pero se extendió y se mantiene hasta la actualidad como el programa de mayor incidencia de la Iglesia, el cual será profundizado más adelante.

La segunda agencia extranjera que brindó apoyo a la Iglesia Luterana Costarricense fue la Misión de la Iglesia Sueca. Este convenio, según su carta de entendimiento Iglesia Sueca-ILCO (archivo de la ILCO), se estableció con el fin de “la salvación del mundo y de la unidad de la Iglesia Universal en el servicio de Dios” a través del intercambio de recursos técnicos, metodológicos, así como experiencias con la idea de generar la inclusión de las personas. En

este convenio también se incluye el cooperar mutuamente para fortalecer las acciones de incidencia política, según los temas coyunturales de cada país, y se comparten recursos económicos y humanos por periodos.

La Misión Sueca inició cooperando con el acompañamiento que brindó la ILCO al movimiento campesino en los años noventa y luego, con una ampliación de presupuesto, apoyó el movimiento en favor de las comunidades migrantes; junto a esto, actualmente brinda apoyo en el tema del reconocimiento de los derechos de la comunidad sexualmente diversa, y es una agencia de cooperación de mucha importancia para la ILCO, pues respalda tres proyectos de gran peso dentro de la organización.

Además de las relaciones anteriores, también se encuentra la hermandad establecida con la Iglesia Evangélica Luterana de Baviera (IELB) desde el año 2005. Según el acuerdo de hermandad³⁴, con esta relación se busca promover las visitas y encuentros mutuos regulares, para edificar en las comunidades la superación no solo económica, sino también espiritual. El intercambio de mujeres, hombres y miembros de las comunidades o líderes al servicio eclesiástico es considerado como una prioridad para fundamentar aún más la relación. Con estos intercambios se busca también incentivar el espacio de consultas en aspectos teológicos, eclesiásticos, sociales, diaconales e interculturales, como parte del crecimiento en conjunto.

Otro vínculo que mantiene la ILCO es con la hermandad del Sínodo de Carolina del Norte establecido en el año 2005. En un escrito en forma de contrato³⁵ se define que: “reconociendo nuestro común bautismo en el Nombre de la Trinidad, alentados por nuestro común testimonio

34 Documento interno de la ILCO, no publicado.

35 Documento interno de la ILCO, no publicado.

en el culto y servicio, establecemos este pacto buscando ser todos uno en el Señor Jesucristo”; ambas partes se comprometen a orar una por la otra; defender conjuntamente los respectivos ministerios; cooperar en programas para traer los principios cristianos a los problemas locales, nacionales y mundiales; para contrarrestar la injusticia y aliviar el sufrimiento causado por la falta de atención a los sectores desfavorecidos .

Por otro lado, se encuentra también la relación entablada en el año 2013 con el Sínodo del Suroeste de Texas. Desde esta hermandad se determina que todas las iglesias luteranas del mundo son miembros del Cuerpo de Cristo, que viven en una multitud de entornos conformando una comunidad global de fe, por lo que su interdependencia en la comprensión de cómo vivimos todos la relación con Dios es parte de la misión de esta hermandad. Dicho acompañamiento mutuo busca informar de la vida y misión de la iglesia fuera de su propio país, compartiendo los dones del Espíritu, renovándose y regenerándose por el testimonio de la fe de los grupos cristianos de otras tierras y culturas. Esta asociación también busca animar el apoyo regular corporativo e individual de la oración, a través del compartir las preocupaciones; de igual manera se busca incentivar las visitas de intercambio individual o grupal.

Se suma a las hermandades anteriores, la construida con la congregación de Vislandia en Suecia en el año 2010, la cual, dentro de sus objetivos, pretende destinar colectas económicas al programa de la ILCO que trabaja con las mujeres de las diferentes comunidades. Además de esto se procura pagar viajes para que representantes de la ILCO visiten Suecia con el fin de realizar talleres de formación, misas y profundizar sobre temáticas y proyectos de apoyo mutuo a mujeres en estado de vulnerabilidad, tanto de Costa Rica como de Vislandia.

Junto a las anteriores, se encuentra de igual manera la hermandad con la Diócesis de Vaxjo, también de Suecia, que busca construir una relación que comprende los siguientes campos de cooperación: la intercesión, en donde de una manera estructurada se ora por la necesidades y problemáticas que aquejan a miembros de la congregación y a no miembros; esto se hará preferiblemente de manera tal que incluya el mayor número de congregaciones posibles. También se busca desarrollar domingos especiales, los cuales son un domingo al año en el que un grupo de ILCO visita la Diócesis de Vaxjo o viceversa para celebrar, a través de la música, experiencias y liturgia, el vivir en comunión.

Finalmente, es importante mencionar que estas son solo algunas de las relaciones que mantiene la ILCO, ya que esta organización se conserva en constante búsqueda y relación con nuevos organismos que comparten la visión y se disponen a colaborar con la misión luterana asumida en Costa Rica. La que se mantienen activas actualmente, señala Mena, son: la Iglesia Sueca, Pan Para el Mundo, Federación Luterana Mundial y con la Iglesia Evangélica Luterana de América (R. Mena, comunicación personal, agosto, 2021).

Estas relaciones, sostiene Blader (2015), se establecen principalmente a través de las redes de comunión tales como la Federación Luterana Mundial (FLM), órgano al que pertenece la ILCO desde el año 2007 y que reúne a otras 141 iglesias luteranas de todo el mundo. Otra de estas redes es la Comunión de Iglesias de Centro América (CILCA), a la que la ILCO pertenece desde el año 1994 y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) del que forma parte desde el año 2007.

A pesar de que la ILCO busca actualmente enfocarse propiamente en el quehacer pastoral, a lo largo de su historia, el trabajo sobre lo diaconico fue lo que le permitió crecer y extenderse

sobre las comunidades en las que requerían un acompañamiento. Es claro, entonces, que el accionar diacónico forma parte intrínseca de la identidad de la ILCO y son estas organizaciones las que fomentan esta perspectiva de ser iglesia. Una organización, con una propuesta contrahegemónica busca, en efecto, adherirse a las poblaciones socialmente marginadas, para no solo brindarles acompañamiento, sino también obtener de esta plausibilidad, seguidores, seguidoras y un terreno fértil para desarrollar su propuesta, principio impulsado en igual medida por las entidades internacionales.

Antes de abordar propiamente el accionar pastoral y diacónico de la ILCO, profundizaremos ahora sobre su identidad teológica: fundamentos, orientación y enfoque que perfilan el trabajo religioso de la ILCO tanto a lo interno de la organización como a lo externo, propiamente en el campo religioso costarricense.

En este apartado se suscriben todas las corrientes teológicas que, de alguna u otra manera, han influenciado el accionar diacónico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense. Sin embargo, el deber de quien investiga es poner en duda si el discurso es tal cual en la práctica o detectar si existen incongruencias entre el decir y el hacer. En el siguiente capítulo se profundizará sobre esto, a través de la lectura y del trabajo de campo realizado para que, de esta manera, nos adentremos propiamente en el quehacer religioso de la ILCO.

6.7 Identidad teológica de la Iglesia Luterana Costarricense

Seguidamente, es importante enfocar nuestra reflexión sobre la identidad teológica de la Iglesia Luterana Costarricense, pues esto fundamenta el posicionamiento y accionar de este movimiento religioso. Parafraseando a Blader (2015), la ILCO es una iglesia luterana, al igual

que el resto de las iglesias luteranas que existen alrededor del mundo, las cuales comparten posicionamientos teológicos básicos heredados por Lutero. Todas estas congregaciones forman parte de la Federación Luterana Mundial, ente internacional que regula esta confesión religiosa; sin embargo, aunque existen similitudes que permiten los encuentros de las confesiones luteranas en este espacio, la ILCO mantiene diferencias con el resto de las congregaciones a nivel mundial que se remontan, incluso, a la manera en que se conformó esta congregación en Costa Rica.

La Iglesia Luterana Costarricense no nació al igual que las demás, que en su mayoría surgieron como resultado directo de la actividad misionera de las muchas iglesias históricas que siglos atrás se habían preocupado por implantar congregaciones para reunir a sus fieles tanto en Europa como en América Latina (como sucedió con la IELCA). En el caso de la ILCO, es una iglesia nacida de las inquietudes de algunos y algunas nacionales, quienes se acompañaron por otras personas líderes luteranas de la región, que vieron en el luteranismo una forma de proclamar el evangelio de Jesús, atendiendo las necesidades contextuales de algunos grupos sin importar la fe que estos profesasen, buscando en un primer momento su bienestar ecuménicamente; esto creó dentro del luteranismo costarricense una mezcla de diferentes posicionamientos y obligó, por mucho tiempo, a la ILCO, a mantenerse abierta a esa mezcla, teniendo únicamente como base teológica la Biblia.

La Iglesia Luterana en Costa Rica se funda por personas y misioneros que se encuentran inmersas en una coyuntura cultural de crisis de sentido, pues como enfatiza Blader (2015), “es una iglesia conocida por recibir personas no bienvenidas en otras iglesias, esta es una iglesia nacida en la práctica” (p. 28). Un movimiento religioso que despierta las inquietudes de líderes

luteranos de la región y que ven en el luteranismo una forma de proclamar el evangelio de Jesús, atendiendo las necesidades contextuales de algunos grupos de personas sin detenerse a examinar si son o no luteranas, es decir, partiendo de una inclusividad de aquellas personas que no han encontrado un lugar en otras congregaciones.

Como lo menciona Blader: “la reforma radical solo será posible si podemos conectarnos al amor de Dios; no en un credo, ni una teología, ni la liturgia, sino la vida en fe, una vida fiel a Dios” (2015, p. 42); esta es la base fundamental e inicial de la ILCO, movimiento que no estructuró ni planificó inicialmente su propuesta, incluida su identidad teológica. Podemos decir que las bases teológicas de este movimiento lo colocaron como una “iglesia de práctica”, de acción sin reflexionar teológicamente sobre los acompañamientos que se empezaban a dar, amparada únicamente en la Biblia, en los sacramentos y en el servicio directo a favor de las personas empobrecidas.

Siguiendo sobre la idea anterior, Rivera³⁶, pastor de la ILCO, sostiene:

En un principio, la biblia fue la clave de nuestro trabajo, luego utilizamos algunos elementos de Lutero, pero lo importante era mostrar que nuestra propuesta teológica no era moralista o condenatoria, era más bien, una propuesta liberadora a partir de la reflexión bíblica a la luz de lo que hacía Jesús. (Rivera, N. comunicación personal, octubre, 2016)

El rostro que empezaba a mostrar la Iglesia Luterana Costarricense era el de Jesús, pero no solo aquel Jesús que según las escrituras y la tradición cristiana fue la figura que dio la vida por la salvación de la humanidad. El Jesús que buscó reflejar la ILCO era el que teológica y

36 Pastor de la Iglesia Luterana Costarricense.

políticamente accionaba positivamente sobre la sociedad, el revolucionario, el de posicionamiento disidente ante la autoridad religiosa y política de la época.

Como lo plantea Quesada:

Consideramos que Jesús fue un gran político, que optó por luchar en favor de las minorías y los excluidos de su época...creemos que estamos relejendo el evangelio y actualizándolo a nuestro momento, eso nos da la fuerza para mantenernos con esta propuesta teológica, aunque sea incómoda para algunos sectores sociales ya que este trabajo conlleva a tocar temas complicados; siendo este el primer rasgo de la identidad teológica de la propuesta luterana costarricense. (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015)

Es así como la ILCO se plantea como una propuesta contrahegemónica; incómoda para aquellas instituciones religiosas hegemónicas, políticas y sociales; en favor de poblaciones y movimientos como, por ejemplo, la lucha por la cedula indígena y la lucha por los derechos sexuales y reproductivos de las personas sexualmente diversas. En este sentido, la ILCO se plantea como un organismo que no solo acoge a las personas y sus necesidades, sino que toma acciones políticas por sus derechos.

Un posicionamiento teológico que colinde con lo anterior y que también forma parte del sustento teológico de la ILCO es la teología de la cruz. Desde este fundamento, la ILCO (2013) sostiene que "...Dios se revela en la lucha por la justicia, el acompañamiento a los sectores marginados y en los esfuerzos por transformar la realidad en mejores condiciones de vida justa y digna, es ahí, donde las personas son despojadas de sus derechos fundamentales que Dios se manifiesta, y el Espíritu Santo nos inspira a trabajar por la justicia junto con los excluidos" (p. 12). La esperanza de la cruz consiste en la convicción y el esfuerzo por transformar la realidad

de las personas excluidas, sus movimientos y organizaciones populares. La teología de la cruz constituye el germen del compromiso misionero, es la cruz que se debe cargar, así como lo hizo Jesús en la tradición cristiana, antes de ser crucificado.

La ILCO empieza, desde este fundamento, a hacerse presente en el momento y con las personas que se encontraban atravesando alguna problemática comunal; la mayoría de estas problemáticas (de las cuales ya ahondaremos) fueron originadas por las desatenciones del Estado costarricense con estas poblaciones que, ya de por sí, estaban empobrecidas, así como a la falta de políticas que garantizaran el bienestar de estos grupos.

Lo anterior, gradualmente, fue convirtiendo a la ILCO en una propuesta incómoda para las instituciones religiosas y para los poderes del Estado, que no compaginaban con su accionar diacónico. Desde los liderazgos de la Iglesia Luterana, en conjunto con otras organizaciones y las comunidades, se les demandaban respuestas ante la falta de atención de sus condiciones.

En este sentido, Solorzano (2016), del periódico *Voces nuestras*, comenta:

Los posicionamientos de la Iglesia Luterana Costarricense (ILCO) en torno a temas como fertilización in vitro, uniones entre personas del mismo sexo, interrupción del embarazo, familias no tradicionales, derechos de pueblos indígenas, VIH/SIDA, entre otros, han ocasionado controversias en un país confesional como Costa Rica; sin embargo, esta iglesia sigue avanzando y generando propuestas para acompañar a estas personas en sus luchas por el reconocimiento social y gubernamental de sus derechos. (Solorzano, 2016, 4 de agosto)

Es decir, la ILCO, en un país confesional y todavía en la actualidad altamente católico, es, en el imaginario común costarricense, una organización religiosa desviada, que no representa los (anti) valores tradicionales de la sociedad costarricense que fueron otorgados y cimentados por la religión católica apostólica y romana desde los inicios de la República. Esto convierte a la ILCO en un movimiento religioso contrahegemónico y es, desde esa trinchera religiosa, que busca generarse el campo religioso costarricense que se encuentra invadido por propuestas más fundamentalistas.

Luego que la Conferencia Episcopal costarricense y la Alianza Evangélica se pronunciaron en contra de la norma técnica sobre aborto terapéutico, la Iglesia Luterana en el país anunció su respaldo absoluto al decreto firmado por el Gobierno y aseguraron que es un enorme paso para la autodeterminación de las mujeres y sus cuerpos... (Chinchilla, 2019, 24 de diciembre).

Estos posicionamientos, de cierto modo, colocan a la ILCO en una posición de desventaja si de ganar plausibilidad en el campo religioso se refiere, puesto que, en definitiva, representa y lucha por los objetivos que, al menos en esta coyuntura social, son de las minorías, unas minorías excluidas, ubicadas en la periferia de los debates considerados importantes en el país y por el gobierno.

A partir de lo anterior se puede plantear un tercer rasgo de la identidad teológica de la Iglesia Luterana Costarricense, fundamentado en la teología de la liberación. La teología de la liberación es una corriente teológica que nace en 1969 dentro de algunos movimientos católicos y protestantes de Lima, con las ideas de Gustavo Gutiérrez. A través de esta teología se llegó a la certeza de que la fe se vive en una realidad que es necesaria analizar para entenderla, y

que el objetivo de la religión y la espiritualidad es la liberación integral de los pueblos como signo, dado al empobrecimiento de miles de sujetos latinoamericanos (J. Stam, comunicación personal, noviembre, 2016).

Grandes teólogos como Raúl Vidal, Gustavo Gutiérrez, José Miguel Bonino, Rubem Alves, Ignacio Yakuria, Hugo Assman, Leonardo Boff, Pablo Richards, entre otros, impulsaban las ideas liberadoras y las hacían llegar a todo Latinoamérica inspirando a sumarse a este pensar. Fue entonces cuando pastores, curas y líderes juveniles costarricenses llevaron esta teología a lo interno de la ILCO (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015).

La teología de la liberación busca liberar, a través de la praxis pastoral y diaconal, a la persona oprimida de aquellos grupos que, desde una posición jerárquicamente privilegiada, ejercen el poder económico, explotan laboralmente, discriminan, excluyen y sustentan la pobreza material y espiritual.

Esta teología, señala Jiménez (2016), emerge para la defensa de los derechos de las poblaciones más obstruidas, lo que la coloca muy de cerca al ámbito político, y es justamente desde este terreno que muchas y muchos teólogos de la liberación buscan influenciar los cambios en la vida de estas personas. Es debido a la influencia de este tipo de posicionamientos que la Iglesia Luterana Costarricense, desde un inicio, optó por inclinarse a una opción preferencial por las personas en estado de pobreza, abandono y necesidad (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

La ILCO se instauró con base al estudio de la teología latinoamericana de la liberación, debido a que todas y todos los precursores del luteranismo costarricense en la época de los

setenta se estaban formando en seminarios realizados en espacios como el Seminario Bíblico, la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, el Instituto Teológico para América Central, en los que se daba desarrollo a dicho pensamiento.

Partiendo de lo que nos plantea Maduro (2005), comprendemos cómo la ILCO toma para sí la teología latinoamericana de la liberación, con la intención de aplicar sus fundamentos en el trabajo religioso que realiza con las comunidades socialmente marginadas en Costa Rica. Se convierte esta teología en uno de los principales impulsores del accionar pastoral de la ILCO, que empata con los ideales de luchar por las personas empobrecidas y, al mismo tiempo, relativizar las teologías dominantes.

Otro rasgo fundamental de esta teología es que el núcleo básico de su propuesta se encuentra en la disolución de las dicotomías que por años las propuestas religiosas más conservadoras han planteado entre alma/cuerpo, persona/sociedad, fe/política, permitiendo, así, que las denominaciones cristianas (que solo se colocaban en la primera dimensión), puedan involucrarse en las diferentes luchas sociales a favor de sus creyentes (participación en la segunda dimensión) (J. Stam, comunicación personal, noviembre, 2016).

En este sentido, Quesada argumenta que para la ILCO no existen tales dicotomías, estos dualismos son perjudiciales y no nos permiten acercarnos a Dios y a las luchas sociales de los sectores más necesitados; por lo que la Iglesia Luterana Costarricense da el mismo valor e importancia al cuerpo, como al alma: no se trata solo de rescatar el alma para que sea llevada al Reino de los Cielos, sino también su cuerpo, su vida en la tierra y lo que puede llegar a hacer por otros seres; esta concepción, además, acerca a este movimiento al pensamiento de los dos reinos existentes, uno divino y otro civil, en el que ambos poseen la misma importancia

(Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015); es esta última característica de la teología latinoamericana de la liberación que ha acercado a la ILCO a estar presente en varios escenarios políticos, religiosos y sociales, al partir del hecho que todo forma parte de un conjunto, de una iglesia que no solo acoge la espiritualidad de las personas, sino también sus necesidades humanas y materiales.

Por otro lado, no se debe pasar por alto, como lo menciona Blader (2015), que la formación luterana de quienes componían la ILCO fue y es el soporte de la visión pastoral que desde el inicio se buscó plantear en el contexto costarricense: una propuesta distinta a lo que desde muchos años atrás venía trabajando la confesión católica y los movimientos evangélicos más actuales.

Al respecto, la teología luterana, en un principio, fue practicada de forma privada por cada miembro de la ILCO (es decir, no formaba parte de la agenda inicial del movimiento para con los grupos que empezaba a atender); sin embargo, gradualmente, el acompañamiento pastoral y diacónico se empezó a ver influenciado por la teología luterana, justamente, dentro de las luchas sociales que los pastores luteranos empezaron a acompañar.

Las personas de las comunidades, en medio de la problemática, nos pedían que oráramos por ellas, que leyéramos conjuntamente la Biblia, era algo muy de base...las personas nos decían que el orar les ayudó mucho porque los llenaba de mucha fe y les ayudaba en sus luchas...luego de esto nos fueron invitando más seguido, tiempo después se adquirió un lote, pensábamos en construir y finalmente en las comunidades que así lo deseaban se instauraba una comunidad de fe luterana. (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Las comunidades de fe surgían de un acompañamiento diaconico y pastoral muy de base (bíblico, ecuménico), pero que se fomentó en reflexiones teológicas protestantes que dieron identidad teológica luterana a cada comunidad de fe.

En adición a los fundamentos teológicos de la ILCO, también se debe tomar con importancia las “Solos” desarrolladas por Martín Lutero, que dan muestra de la intencionalidad pastoral y diaconal de este movimiento religioso.

La primera de ellas es la Sola gracia. Desde la Iglesia Luterana Costarricense se defiende que, por más profundo y vigoroso que sea el compromiso y el esfuerzo misionero de la iglesia, el criterio de la gracia permite discernir que es solo Dios quien ofrece la salvación como regalo a la humanidad. La Sola Gracia es el criterio “inclusivo” que la ILCO lleva al encuentro con las poblaciones excluidas, a las organizaciones y a los movimientos y luchas sociales. Es este fundamento el que lleva a la ILCO a dar su acompañamiento a la persona invisibilizada, silenciada, sin criticar su condición.

Otra Sola, en la cual la ILCO encuentra fundamentación teológica es la Sola Fe. Esta promueve que la fe viva (interna) y dinámica (externa) sean el centro en donde nace la plena confianza de que llegará un día mejor, más justo, y apegado a lo que Jesucristo quiere para la humanidad, un mundo ideal digno para todos y todas, pero por el que se debe trabajar día tras día, tanto espiritual, física y socialmente.

La Sola Fe es el criterio de trascendencia que la ILCO incorpora dentro de su trabajo religioso para proyectarse hacia el futuro desde el presente; un futuro de justicia, paz, lo cual

lleva al movimiento a planificar su trabajo con proyectos sociales y políticos a través de alianzas, relaciones para incidir en la realidad y provocar finalmente el saneamiento que buscan.

La ILCO también toma para sí la Sola Escritura, que se convirtió en el fundamento principal de la Iglesia Luterana Costarricense durante los primeros acompañamientos a los sectores excluidos. La Biblia ha sido la guía en la misión ya que la ILCO intenta llevar a cabo una reflexión bíblica de cara a la realidad y en comunidad; una lectura desde la fe, buscando el trasfondo de cada lectura hasta entender cómo lo leído puede ayudar al campesinado, o a cada indígena, por ejemplo. Esta Sola sostiene que la Biblia es el único fundamento verdadero, y desde la ILCO es la herramienta utilizada para comprender el contexto en tiempo y espacio de las personas más necesitadas.

Otro fundamento luterano que incorpora y hace uso propositivo en la congregación es el Sacerdocio Universal de los Creyentes. Este principio ha llevado a la ILCO a promover en el acompañamiento y en el trabajo pastoral y diaconal, una estructura en donde todas las personas están en la capacidad de seguir a Cristo a través del ofrecimiento de su testimonio liberador, facilitando la participación, la democracia; el compartir los dones, recursos y experiencias a lo interno de la Iglesia; un principio que otorga a todas las personas un rol de sacerdocio y ministerios comprometidos con la lucha por la justicia, y la promoción de los derechos humanos. Esto no solo es de carácter inclusivo, sino que además integrador, pues brinda protagonismo (por lo menos desde el discurso) a cada miembro de la Iglesia dentro de la dinámica religiosa.

Finalmente, de los planteamientos desarrollados por Lutero, hace su aparición en la ILCO la frase “Ecclesia Reformata Semper Reformanda”, definida párrafos atrás, y cuya definición

toma una importante relevancia al momento de referirnos al fundamento teológico de la congregación. En este sentido, Quesada argumenta que las iglesias luteranas son autónomas en cada país, ser luterano o luterana significa mantener una teología definida por la Sola Fe, Sola Gracia, Solo Cristo y el Sacerdocio Universal de Todo Creyente (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015).

El luteranismo tiene la obligación teológica de ir recreándose, esto, desde la reforma protestante, dando la oportunidad a las congregaciones, a nivel mundial, de que, en determinado contexto, puedan reinventarse, sin necesidad de ajustarse a parámetros teológicos estructurados por las iglesias madre; esto le ha permitido a la ILCO tener la libertad de hacer su propia lectura de la realidad desde y hacia los actores sociales a quienes se les ha brindado acompañamiento.

Como parte de la estructura de la ILCO, se abordará a continuación el accionar diaconico y pastoral de la ILCO, dos fundamentos los que le han permitido a la ILCO acercarse a algunas de las poblaciones más desfavorecidas del contexto costarricense.

6.8 Accionar diaconico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense: Diaconía (visión) y DECOFE (misión).

Figura 5: *Diaconía y DECOFE*



Fuente: Archivo ILCO.

Para entender el accionar diacónico y pastoral de la ILCO, debemos partir de la visión y misión que plantea para incluir en su plan de trabajo el interesarse por las personas socialmente marginadas. La ILCO argumenta que la visión de la organización es aportar un modelo alternativo de iglesia y de lo que significa vivir la fe, a partir del compromiso con las comunidades y organizaciones en condición de mayor abandono económico, político y social; es decir, se proyecta en el mercado religioso costarricense como una opción distinta a los movimientos evangelicales y pentecostales que se han abierto paso en nuestra sociedad desde épocas coloniales hasta la actualidad, planteando, además, un trabajo apegado principalmente a aquellas comunidades más desposeídas.

La misión que esboza esta organización es promover experiencias personales y comunitarias de justicia, fraternidad, reconciliación y celebración con sectores vulnerables urbanos y rurales, desde sus luchas y esperanzas en el marco de la fe en Cristo; por lo cual, dentro de su trabajo religioso, la ILCO toma, con relevancia, la justicia social, el ecumenismo y el acercamiento reconciliador con grupos sociales excluidos y sus luchas particulares.

Para promover esta misión y visión, la ILCO parte, en primer lugar, de lo conocido como trabajo diacónico, que tiene como objetivo principal el empoderar y desarrollar capacidades (técnicas, conocimientos, herramientas) de autonomía y autogestión en las comunidades abordadas; esta visión social, inscrita en el quehacer de la ILCO, busca promover, desde la reflexión pastoral, los derechos humanos con énfasis en la calidad de vida que debería poseer cada persona a través del desarrollo de habilidades y competencias que la lleven a ocupaciones laborales alternativas para su mejoramiento socioeconómico.

Esto anterior, la ILCO lo materializa a través de asesorías, acompañamiento y transferencia de criterios técnicos a organizaciones locales o poblaciones específicas. Implementa, también, talleres socioeducativos de orden participativo, vivencial e interactivo en procura de generar agentes multiplicadores que lleven estos conocimientos al resto de la comunidad. Este trabajo se realiza con el impulso de alianzas organizacionales con entidades nacionales e internacionales.

En segundo lugar, la ILCO despliega su misión y visión a través del desarrollo de las comunidades de fe (DECOFE). En estos espacios de misión (que generalmente son pequeñas capillas construidas con el capital de las alianzas internacionales) se desarrollan actividades pastorales y diaconías de cohorte ecuménico, pero con influencia luterana con las personas de la comunidad. Es allí donde la ILCO pasa a trabajar como iglesia, haciendo primeramente un diagnóstico, caracterización y finalmente asumiendo la responsabilidad con las comunidades de reivindicar y visibilizar la opinión, identidad, tradiciones, espiritualidad, sexualidad y el espacio de estas personas.

Es en este encuentro de necesidades sociales y espirituales, en donde el trabajo diaconal y litúrgico muestra su rostro más político y contrahegemónico: realiza un esfuerzo por reconocer y defender la integralidad de saberes y opiniones de estas poblaciones, aunque esto signifique ir en contra de las instituciones (políticas y religiosas) que se declaran apolíticas o hegemónicas; ahí la ILCO coloca su trinchera de trabajo diaconal y pastoral.

Es importante señalar, en este punto, que las comunidades abordadas por la ILCO, por lo general, poseen características en común y son atravesadas por problemáticas que las han llevado a convertirse en las poblaciones costarricenses que históricamente han sido excluidas

de los beneficios y el desarrollo (urbano céntrico y poco preocupado por las periferias) que el Estado ha pregonado.

Estos son grupos de personas que el Estado y las instituciones religiosas han abandonado; no han brindado atención a sus derechos, espiritualidad y menos a la combinación de ambas. A estas personas, en el mejor de los casos, se les ha brindado atención a sus problemáticas de forma tardía y desarticulada; sin soluciones integrales ni mucho menos sostenibles. Estas poblaciones han sido abandonadas estatalmente, y son grupos o personas que no pueden acceder, por ejemplo, a un crédito para adquirir una propiedad o vivienda, debido a su condición socioeconómica e incluso a su limitado acceso al conocimiento de marcos legales y organización comunal. Otro ejemplo del rechazo y abandono sobre todo social lo perciben las personas sexualmente diversas que desean celebrar su fe, al no encontrar aceptación en las instituciones religiosas con mayor plausibilidad en la región (catolicismo, evangelical y pentecostal).

Para esta investigación, se toman, con relevancia, dos poblaciones, las cuales fueron abordadas por la ILCO con un posicionamiento teológico fundamentado en todo lo anterior, pero alimentando también de otras teologías y posicionamientos críticos que serán expandidos en el siguiente capítulo del documento.

Para cumplir con este objetivo anterior, se partirá de los casos de dos comunidades: Guatuso, en donde la ILCO ha desplegado un acompañamiento a favor de las comunidades indígenas y Paso Ancho, espacio donde se acompaña a las poblaciones sexualmente disidentes. Se tomó para la investigación a la primera población por el peso histórico que posee dentro de la organización, además del análisis que podría arrojar el estudiar el vínculo de dos

espiritualidades (Tocuismo - Luteranismo); la segunda población, por ser una de las vinculaciones más recientes e interesantes al buscar conciliar dos posiciones (diversidad sexual y profesar una creencia cristiana), posicionamiento que la mayoría de iglesias no comparte y al contrario señalan como inconcebible (dicotómico).

6.9 Reflexiones conclusivas sobre protestantismos en Latinoamérica y Costa Rica: expresiones históricas y evangelicales contextualizadas

El capítulo anterior, tenía como intención mostrar y caracterizar históricamente la evolución del protestantismo en América Latina. Esta dinámica dio origen al establecimiento de opciones en el mercado religioso cristiano (más allá del catolicismo) como el protestantismo histórico, protestantismo evangelical y el pentecostalismo. El protestantismo pasó, de ser una serie de tesis en forma de crítica a la Iglesia Católica Apostólica Romana, a una amplia pluralidad cristiana, primero en Europa y luego en el resto del mundo.

A pesar de que el protestantismo evangelical y el pentecostal son las expresiones más actuales del protestantismo y dichos movimientos religiosos sean los que más se han abierto paso en las sociedades latinoamericanas (estos factores han llevado a muchos investigadores e investigadoras a explorar este campo), es el luteranismo el objeto de la presente investigación, pues en épocas muy recientes, exactamente a mediados del siglo XX, se ha convertido en una expresión protestante histórica que ha buscado posicionarse en el mercado religioso a través de una serie de misiones luteranas con objetivos claros de expansión.

Una de estas organizaciones religiosas, surge en Costa Rica, en un espacio y tiempo de crisis social, económica y política tanto a nivel regional, como local, aunque esta última en

menor medida. En esta realidad social la ILCO desarrolla una propuesta religiosa que la coloca desde un principio al lado de las personas empobrecidas, impulsadas por la dinámica que la modernidad latinoamericana ha superpuesto sobre la sociedad civil (industrialización, empobrecimiento, homogenización). Incorporándose a las problemáticas comunales, y convirtiéndolas en estandartes propios de la congregación, la ILCO asume luchas de las personas indígenas, poblaciones migrantes o en condición de refugiadas y poblaciones sexualmente diversas entre otras, a través de la reapropiación de sentidos y prácticas sociales/religiosas.

En este sentido, la identidad de la Iglesia Luterana Costarricense es la de un movimiento luterano contrahegemónico, que se coloca en contra de las injusticias sociales y el poder que ejercen tanto las instituciones políticas como las religiosas aglutinadoras que atentan contra los derechos humanos de los sectores minoritarios de la sociedad costarricense. Este movimiento religioso a lo largo de su historia ha sufrido cambios estructurales; sin embargo, su identidad apunta al crecimiento pastoral en las comunidades de fe, brindando una guía diacónica para que las personas de estas comunidades se apropien de las problemáticas que aquejen a cada grupo en cuestión.

En línea con lo anterior, la ILCO, teológicamente, asume la figura de un Jesús guerrillero, es decir, un Mesías liberador que, según la tradición cristiana, orientó su vida y accionar para cambiar la dirección que llevaba la historia de la humanidad en temas como el amor, la igualdad y la inclusión; esto se traduce en la actualidad como una identidad teológica contrahegemónica, liberadora y disidente, que busca el asegurar los derechos humanos y el rescate de la dignidad

de las personas a través de teologías como la luterana o, más recientemente, la teología de la liberación.

Una de las interrogantes que surgen en el presente capítulo es: ¿si la ILCO obtuviese la plausibilidad que tienen otras ofertas religiosas dominantes en el mercado costarricense, intentaría universalizar e imponer su teología en el campo religioso? Al respecto, Maduro (2005) comenta que cada teología de la liberación surge en un contexto en particular y tiende a luchar por cuestiones específicas, y que un mal que aqueja no solo a los grupos dominantes sino también a los disidentes es esforzarse por desarrollar, y universalizar la propia experiencia y perspectiva, y, por ende, olvidar o silenciar las otras teologías que son igualmente necesarias.

Una muestra de lo anterior fue lo mencionado por Jiménez al momento de involucrarse en la política como ministro de la República, esperando lograr, con su vinculación en el ámbito político, otorgarle a la ILCO mayor visibilidad e influencia sobre las diferentes dimensiones de la vida social desarrollando una teología pública. Sin embargo, como quedó documentado en el capítulo anterior, esto no ocurrió así, y la ILCO en el presente año 2022 no goza de una plausibilidad ni siquiera semejante a la que obtienen otras corrientes religiosas como las evangelicales o las pentecostales. De lo anterior surge otra interrogante: ¿por qué no obtiene esta plausibilidad? Para dar respuesta a esta interrogante hay que mencionar varios hechos puntuales.

Como fue presentado a lo largo del primer capítulo de la presente tesis, el trabajo religioso de los proyectos protestantes históricos se enfocó en los estratos altos de las sociedades, lo que ocasionó poca profundidad y arraigo en el resto de la población. Seguidamente, esta propuesta se vio altamente superada por los proyectos evangelicales y

pentecostales a mediados del siglo XX que entraron a Latinoamérica con mucha fuerza, aunado a la persecución anticomunista que sufrieron muchos líderes políticos y religiosos en los años sesenta con vocación de bienestar social hacia las personas oprimidas.

A finales de los años ochenta surge la ILCO, como una propuesta de ONG ecuménica, con una firme convicción diacónica, pero con una tenue visión pastoral integrada. Esto se desarrolló por más de veinticinco años en los que, utilizando la misión diacónica, se abrió paso en las comunidades y grupos abordados para instaurar la misión pastoral. Esta ambivalencia no le permitió obtener grupos seguidores con la fuerza que sí lo hicieron las otras propuestas religiosas. Se suma, además, que las alianzas más fuertes de la ILCO son extranjeras, lo que la separa aún más de las relaciones que podría establecer en el territorio nacional al tener que prestar más atención a lo externo. Hay que mencionar, de igual forma, los conflictos internos que ha tenido la ILCO, la falta de documentación histórica que le resta identidad teológica, pastoral y diacónica frente a otras muchas organizaciones religiosas que crearon alianzas y afianzaron su convicción de forma conjunta en el campo religioso costarricense.

Otra gran causa que plantea Maduro (2005) para explicar la poca plausibilidad obtenida por la ILCO durante su historia es el no entender la complejidad e integralidad de las personas oprimidas, empobrecidas o excluidas que se abordan. Además de sufrir este tipo de represión, la persona es un ser psicológico y social aún en construcción (con sus ideas acerca del consumismo, individualismo, machismo, homofobia, descuido del medio ambiente, discriminación, intolerancia), con necesidades y problemáticas más allá de las espirituales (emocionales, laborales, raciales, culturales, lingüísticas, educacionales, políticas, amorosas,

sexuales, de autoridad, etc.); no se llega a entender la multidimensionalidad de las personas acompañadas y se les encasilla únicamente como el sujeto necesitado.

Si bien es cierto la ILCO, a través de su trabajo diacónico y pastoral, busca satisfacer las necesidades de las poblaciones más vulnerables, un vacío definitivamente que se detectó a lo largo de su discurso y práctica es que al momento de abordar a estas poblaciones se debería tener en cuenta la profunda complejidad y pluralidad de estos sectores oprimidos. Tener en cuenta sus contrastes y conflictos psicológicos, emocionales, raciales, lingüísticos, políticos, que no van a ser resueltos con un taller de manualidades o una liturgia ecuménica. La ILCO pregónó, en sus inicios, ser una organización con fuertes convicciones políticas, de accionar político, posicionada en una trinchera de un Jesús guerrillero, pero parece ser que dicho posicionamiento, debido a las reestructuraciones y a los nuevos intereses de la iglesia, busca ser dejado de lado.

Sugiere Maduro (2005) que habría que reconocer, investigar y reflexionar críticamente sobre la enorme y dinámica complejidad y riqueza de la vida real, cotidiana, tanto de las personas a las que se sirve, como la de quienes dicen querer servirles. Pareciera que cada grupo que aborda la ILCO y el trabajo que realiza, se hace de forma aislada de los demás abordajes; es decir, no existe una retroalimentación entre los diferentes procesos, por ejemplo, el programa jurídico indígena y la comunidad sexualmente diversa, lo que podría estar ocasionando distanciamientos entre los mismos grupos seguidores que forman parte de la ILCO, y mostrando una falta de integración de las diferentes dimensiones de la iglesia.

Es así como la obtención de grupos seguidores ocurre cuando la ILCO se involucra con ciertas comunidades o se vincula a ciertos procesos para la defensa de derechos de estos

grupos en particular, concentrándose en una población específica, muy reducida. En estos espacios busca presentarse como una oferta religiosa disidente y extiende una invitación a las personas para formar parte de su iglesia, solo a ese grupo en particular.

Por otro lado, la identidad teológica de la ILCO podría decirse que a treinta años de su fundación no se encuentra sólidamente definida, existen rasgos que la delimitan y determinan pero que no la definen como un sustento estático, como en el caso de algunas congregaciones judías cuya base es la Torá (pentateuco) o el Talmud (enseñanzas rabínicas). La ILCO redefine constantemente su identidad a través de las necesidades de las personas y el accionar que asuma con ellas; aunque esto suene contradictorio, si no existieran estas necesidades no habría necesidad de un posicionamiento teológico, un accionar o la misma congregación.

La ILCO, desde su fundación, ha aplicado la burocratización³⁷ de su discurso y accionar, es decir, se ha planteado ante la sociedad civil como una organización con un discurso inclusivo, acaparador, pero en apariencia “no proselitista”, con una jerarquía establecida, con funciones y responsabilidades centralizadas que la llevó a colocarse no tanto como un movimiento religioso, sino más bien como una organización sin fines de lucro con un interés enfocado en el accionar diacónico. Sin embargo, la Iglesia Luterana Costarricense, después de una autocrítica, busca un cambio, por lo que nuevamente se reforma y realiza una reestructuración que apuntó a darle más énfasis al mensaje litúrgico/pastoral en las diferentes comunidades de fe, sin dejar de lado la atención de necesidades materiales, intelectuales y físicas de sus feligreses y no feligreses.

37 Concepto definido por Weber como un sistema de gobierno o control legal, impersonal, determinado por criterios establecidos con relación con el desempeño de la tarea y no en función de personas determinadas, ya sea por tradición o carisma. <https://www.youtube.com/watch?v=0GgshmHgaZQ>

A pesar de que la ILCO se autodenomina iglesia sin paredes, preocupada por las necesidades de sus fieles, sin obligar a quienes la siguen a autodenominarse como luteranos o luteranas, es una congregación con poca feligresía a nivel nacional. La ILCO justifica esto en el hecho de que no se consideran un movimiento proselitista, y no tienen interés en convertirse en una mega iglesia; sin embargo, está claro que esta situación la convierte en una opción contingente, pero en una posición no privilegiada y más bien marginada, alejada de los círculos de congregaciones más grandes en feligresía, lo cual le resta profundidad y alcance social/religioso al trabajo que desempeña en las comunidades de fe.

En estas comunidades de fe, en donde la ILCO no solo encuentra un problema a resolver, sino que también obtiene la aceptación de las personas y de la comunidad, se detecta el desarrollo de forma más visible del proselitismo. Un proselitismo, como se argumentó anteriormente, no tan evidente, pero sí pasivo/agresivo, que busca pregonar los fundamentos luteranos en un espacio determinado, intentando sumar fieles e incluso asegurar una entrada económica por parte de estos.

Se define, entonces, a la ILCO como un híbrido de corrientes cristianas, es decir, una congregación que se sustenta de elementos de la tradición católica, luterana tradicional y liberal e inclusive evangelical, a través de la subjetivación que le permite adquirir dichos elementos y la singularización que lleva a particularizarlos, planteándose como una congregación novedosa y diferente al resto; esto se hace manifiesto desde la forma en que surgió en Costa Rica, la manera en que se ha mantenido a lo largo de su historia, hasta el accionar diaconico y pastoral en su acompañamiento con los sectores socialmente vulnerables, promoviendo experiencias personales y comunitarias de justicia, fraternidad, reconciliación y celebración.

La ILCO es, también, una propuesta disidente, que busca llevar, al debate público, lo político de las personas que están siendo invisibilizadas por el aparato social y religioso. Es también una iglesia que, a lo largo de su historia, muta constantemente para lograr la captación de fondos económicos y ejecutar proyectos sobre las poblaciones empobrecidas y discriminadas, esto lleva a provocar pugnas internas en donde se contraponen las visiones anteriores de ser iglesia con las más actuales. Este recorrido histórico puede ser detallado en la construcción histórica de la ILCO (Anexo 2).

Capítulo 7. Accionar diaconico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense en favor de las poblaciones indígena Maleku de Guatuso y sexualmente disidente de Paso Acho (1985-2018)

La Iglesia Luterana Costarricense, como se ha evidenciado en los capítulos anteriores, ha enfocado su trabajo pastoral y diaconico en algunas de las poblaciones más empobrecidas de nuestra sociedad costarricense, incluso desde antes de su fundación en 1988. El objetivo del presente capítulo es partir de este supuesto y ahondar propiamente sobre el accionar social de esta denominación religiosa resaltando los hitos más importantes de los dos acompañamientos de interés de la presente investigación: la comunidad indígena Maleku de Guatuso, y la comunidad sexualmente disidente de Paso Ancho, hasta llegar a la dinámica en las comunidades de fe de cada agrupación.

7.1 La ILCO y la causa indígena: tres acercamientos históricos (1985 - actualidad)

El primer acompañamiento diaconico que empezó a desplegar la Iglesia Luterana Costarricense fue con el sector indígena, ubicándose en tres lugares y momentos específicos:

el primero, a mediados de los años ochenta, con la comunidad indígena de Cabagra, situada en Buenos Aires de Puntarenas; el segundo, al inicio de los años noventa, apoyando el reclamo de indígenas Ngäbes de la Zona Sur de Costa Rica por su derecho a la cedula; y tercero, ha brindado asesoramiento y apoyo legal a las comunidades indígenas de Talamanca, Bribri, Sixaola, Guatuso, con el Programa Jurídico Indígena propio de la ILCO, desde principio de los años noventa, hasta la actualidad, así como a los procesos que iniciaron antes de la conformación del programa.

Para estudiar estos tres acercamientos, partiremos inicialmente del discurso teológico asumido por la ILCO, ya que constituye la base fundamental que permitió el acercamiento entre el luteranismo y las comunidades indígenas de nuestro país, hasta llegar al caso específico de los indígenas de la zona de Guatuso.

7.1.1 Discurso teológico de la ILCO para su accionar diacónico y pastoral con las comunidades indígenas

Ante la vinculación de la ILCO con la comunidad indígena de Cabagra, en los años ochenta, nace a lo interno de esta organización religiosa la discusión acerca de cómo abordar teológica y pastoralmente este grupo. En este primer acercamiento, el trabajo religioso fue espontáneo, de acompañamiento diacónico ante una situación de violencia social (se ampliará más adelante); no existió una base teológica fundamentada más que los conocimientos previos de líderes de la recién conformada ILCO. A pesar de la poca profundidad pastoral de esta vinculación, el acercamiento ocasionó mayor interacción entre el liderazgo luterano e indígena de esta y otras comunidades, que llegó a crear un interés en desarrollar proyectos en común,

interés que genera, gradualmente, el trabajo diacónico y pastoral en los dos siguientes acercamientos.

La historia nos demuestra que, desde el siglo XVIII, muchas de las comunidades indígenas costarricenses empezaron a ser “invadidas” por denominaciones religiosas como la católica, pentecostales, evangélicas, incluyendo a Testigos de Jehová, con la intención de influenciar y convertir indígenas al cristianismo, buscan anexarse creyentes y establecer su influencia en dichos espacios. Esto ha acontecido con la misma lógica hasta la actualidad, al punto de que existe una sobreoferta religiosa de grupos confesionales ajenos a las tradiciones indígenas de cada región.

Como lo menciona Boza (2020), los pueblos indígenas han sido desplazados y borrados de la historia costarricense, incluido su idioma, tradiciones y espiritualidades. El relato oficializado que se realiza de la historia costarricense se identifica con la raza blanca y desconoce una sociedad costarricense pluricultural y multiétnica. En este caso, los grupos cristianismos invasores replican esta lógica y promueven, desde sus teologías, la homogenización de saberes y espiritualidades.

A manera de ejemplo, Fuentes Belgrave (2018) plantea el caso de la comunidad Sibödi en la que se implantaron gran cantidad de grupos religiosos externos a la comunidad, sobre todo denominaciones cristianas y de Fe Bahá'í. En este sentido, Osvaldo, líder Sibödi que se encuentra situada en una comunidad indígena, argumenta que la fe no es impuesta, más bien es una decisión personal: “el criterio es de cada persona. Hay libre albedrío, uno puede escoger lo que quiera. No hay competencia, porque en esta comunidad están presentes distintas religiones que hacen programas, actividades y campañas. Lo importante es la decisión

personal” (2018, p.225). Muestra, de esta manera, la doble vía utilizada actualmente por estas denominaciones religiosas para realizar su trabajo en las comunidades indígenas: por un lado, asumen una postura no evangelizadora, al dejar la decisión de la conversión al libre albedrío; mientras que por otro lado existe una presión social y mediática a través de campañas evangelizadoras y asistencialistas.

Esto, según Madrigal,³⁸ ha provocado que la fe ancestral, elemento esencial de la vida cotidiana de cada comunidad indígena, en gran medida se vea fraccionada o mutilada, al no encajar con la creencia cristiana impuesta por estos grupos religiosos, lo cual provoca, como consecuencia grave, que las nuevas generaciones no tengan el mismo interés de conservar las enseñanzas, tradiciones y el legado heredado por sus ancestros, al verse más interesadas en estas creencias modernas y populares. Se puede sostener, entonces, que hay gran cantidad de indígenas que han sufrido cambios profundos en su forma de vivir su espiritualidad y su cultura, debido a la intromisión de grupos religiosos colonizadores entre otros elementos propios de la modernidad (Madrigal, V. comunicación personal, noviembre, 2016).

Chacón³⁹ argumenta que la ILCO, al inicio de su trabajo diacónico y pastoral con la comunidad de Cabagra, conocía de estas acciones colonizadoras que la mayoría de las denominaciones cristianas practicaban; sin embargo, ante la falta de un plan de trabajo con conciencia para revertir este método, el accionar de la ILCO en la comunidad de Cabagra comenzaba a repetir estos mismos patrones. Ante esta situación, líderes de la ILCO

38 Víctor Madrigal Sánchez. Ingresó a la Escuela EcuMénica de la Universidad Nacional en el 2005. En los últimos diez años ha estado involucrado en la acción social o extensión con pueblos originarios en el desarrollo de varios proyectos bajo el eje de espiritualidad, derechos humanos, agroecología y buen vivir.

39 Abogado, quien durante los años noventa, trabajo con la Iglesia Luterana Costarricense en favor de las personas indígenas.

desarrollaron el documento: “Reflexiones bíblico-teológicas sobre la pastoral indígena”, con la intención de crear los lineamientos que cimentaran los fundamentos teológicos para trabajar con estas comunidades indígenas (Chacón, R. comunicación personal, febrero, 2016).

En este documento, la ILCO empieza a plasmar su discurso teológico en el que sostiene que la Iglesia Luterana Costarricense, desde una posición favorecedora de la causa indígena, toma teologías como la indígena, que implica respeto, revisión y convergencia buscando la recuperación de la memoria cultural y religiosa en diálogo con los principios evangélicos luteranos, con el fin de lograr un verdadero diálogo interreligioso a partir del estudio de ambas culturas. El elemento teológico fundamental de la Iglesia Luterana Costarricense según su discurso es el provocar el diálogo interreligioso sin llegar a la imposición; es crear una unidad diacónica y pastoral articulada gracias a la tradición ecuménica compartida por la ILCO en el que lo primero no es “convertir”, sino “comprender el evangelio”.

Entonces, el trabajo religioso de la ILCO en estos espacios inició no solo siendo dirigido a aquellas comunidades indígenas que desconocen del luteranismo o las tradiciones cristianas, sino también estuvo dirigido a aquellos sectores cristianos indígenas, con la intención de revertir en ellos la concepción alienante impuesta desde un cristianismo colonial que se concebía por encima de las culturas y deformaba las culturas nativas.

Con esta base teológica, la ILCO trabajó en las comunidades indígenas hasta el año 2009, momento en el que Rubén Chacón, coordinador de proyectos indígenas de la ILCO, desarrolla el “Código de Ética para el trabajo con los pueblos indígenas desde las responsabilidades de la Iglesia Luterana Costarricense”, en búsqueda de crear un manual para poder ocuparse con las comunidades indígenas conservando sus aspectos culturales y fe

ancestral, tratando de abandonar los métodos utilizados hasta ese momento. Su principio más relevante es: "el respeto a la autonomía indígena, como punto de partida para cualquier tipo de relación con comunidades indígenas". Este principio propone que el acompañamiento de la ILCO debe ser solidario, respetuoso e impulsador de la defensa de sus derechos y su concepción espiritual.

Chacón argumenta que otra postura que se tomó a partir del 2009 fue el modelo intercultural de Fonet (2007). Este modelo establece algunos principios claves que posibilitan un diálogo interreligioso y cultural: comprender la cultura y las otras espiritualidades como una producción de bienes que pueden ser sometidos a una revisión constante, pero no a su variabilidad por imposición. La interculturalidad es, precisamente, acercarse a ese diálogo respetando la "otra" cultura, resaltando aquellos aspectos resultantes de la relación convergente (puntos encontrados y diferencias) (Chacón R. comunicación personal, noviembre 2016). En la heterogeneidad se encuentra la riqueza.

Lo anterior nos lleva al último fundamento teológico de la ILCO relacionado con su accionar diaconal y pastoral: al momento de intercambiar saberes y espiritualidades no buscan analogías doctrinales o dogmáticas (equiparar, por ejemplo, el Dios de la Biblia con la idea de "Madre" tierra como divinidad) que legitimen una determinada creencia, sino encontrar aquellos aspectos que abonen en la construcción de una sociedad liberada y realizada; diálogo ecuménico de la ILCO que busca posicionar y validar el conocimiento del otro ser.

Estas posturas de la ILCO conducen a una reflexión a partir de los planteamientos de Fonet (2007): a pesar de ser una oferta religiosa cristiana, desde su misma creación, no reprodujo tácitamente la evangelización, imposición y falta de diálogo; al contrario, la ILCO

buscó ser la oferta religiosa cristiana disidente que dialogaba con las comunidades e incluso el resto de denominaciones religiosas para encontrar en ellas la integralidad ecuménica, con el fin de lograr incluirse dentro de cada uno de estos procesos y en el campo religioso.

La propuesta liberadora de la ILCO con los pueblos indígenas busca crear una cercanía intercultural más que incultural, colocando en diálogo ambas propuestas religiosas con el fin de lograr una convivencia e integralidad ecuménica. La ILCO se propone superar la posición autoritaria de las propuestas religiosas tradicionales que señalan con desdén las espiritualidades que no se apegan a los principios bíblicos cristianos e intenta renunciar a la posición de superioridad que continúa juzgando lo externo como pecaminoso y malo.

Ante lo anterior planteado, surge una interrogante: ¿el trabajo religioso de la ILCO con las comunidades indígenas realmente se basa en estos fundamentos teológicos, o simplemente es un discurso que busca distinguir a la ILCO por encima de las otras opciones religiosas, que replica en la práctica los mismos principios evangelizadores que el resto de las opciones cristianas? Intentaremos darle respuesta a esta pregunta al adentrarnos en los tres acompañamientos de la ILCO con las comunidades Indígenas hasta llegar al caso específico de la comunidad Maleku.

7.1.2 Primer acompañamiento: comunidad indígena de Cabagra en 1985

Una de las primeras misiones que desplegó la ILCO fue el acercamiento a los pueblos indígenas, específicamente con la comunidad bribri de Cabagra de Buenos Aires. En los años noventa, esta comunidad se encontraba inmersa en una lucha social por la tierra y junto con el resto de las comunidades indígenas estaban iniciando la lucha por el derecho a la cedula.

En este marco, la iglesia se involucró de lleno en la defensa de los pueblos indígenas e inició un trabajo social y político con dicha población, en un acercamiento netamente diacónico.

La relación inició concretamente en el año 1985 (incluso antes de la conformación formal de la ILCO), cuando la Asociación Indígena IRIRIA de Cabagra planeó elaborar un programa de desarrollo integral para su comunidad (para la recuperación de tierras). Este mismo llegó a conocimiento de los grupos luteranos (nacionales, pero sobre todo de origen alemán), quienes apoyaron con su elaboración técnica y sostenibilidad financiera, a partir de los fondos de la organización Pan Para el Mundo. Así inició el apoyo y acompañamiento jurídico y social en esta comunidad por parte del luteranismo (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Después de un año de haber implementado este programa, en 1987, la misma Asociación solicita más apoyo de la entonces naciente ILCO. Para este momento, el trabajo de la ILCO de asesoramiento, apoyando con la evaluación y planificación de proyectos, principalmente de vivienda, así como brindando ayuda con la administración de finanzas y elaborando informes dirigidos a las agencias financiadoras (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016), era catalogado como diacónico; sin embargo, estaba claramente enfocado al tipo de asistencia que realiza una organización no gubernamental, administrando únicamente el programa y brindando acompañamiento técnico.

En esta zona se fue avanzando y se llegó incluso a la creación de tribunales de ley interna, en donde una persona conocida como “Zacarías” de la ILCO, buscaba que indígenas de la comunidad pudieran resolver sus conflictos legales sin la necesidad de llevarlos a los tribunales públicos, acelerando el proceso en la propia comunidad y con decisiones neutrales, apegadas a la realidad de esta zona, en favor de su empoderamiento.

Para ello, esta persona lideró un movimiento para la conformación de la Asociación de Desarrollo Integral de Cabagra, regulada directamente por la Dirección Nacional de Desarrollo Comunal (DINADECO). Esta organización comunal permitió que en la comunidad Cabagra se empezaran a desarrollar luchas a favor de las comunidades indígenas sobre todo en torno a la recuperación de tierras que les pertenecían y que, para ese momento, se encontraban en posesión de no indígenas (Chacón, R. comunicación personal, febrero, 2016).

En 1996, como consecuencia de esos procesos de reflexión comunal, la Asociación de Desarrollo Integral de Cabagra decide interponer un recurso de amparo ante los Tribunales de Justicia, con el fin de exigir formalmente que las tierras que se cercenaron dentro del territorio indígena de Cabagra fueran devueltas a la comunidad indígena. El asignado para liderar este proceso fue el abogado y miembro de la ILCO, Rubén Chacón, quien realizó la interposición del recurso.

No fue sino hasta 1999, cuando se acoge el amparo por medio del voto N.º 06229-99 de la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia y la sentencia de la Sala concluyó con la anulación de la resolución N.º 0191-I-98 que cercenaba la cabida del territorio indígena de Cabagra. De esta forma se declaró con lugar el recurso y se condenó al Estado a pagar los gastos, daños y perjuicios causados (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016). Siendo este uno de los logros más sonados no solo de la comunidad indígena hasta la actualidad, sino también de la ILCO, la organización fue reconocida por las personas indígenas y no indígenas como líder en este proceso en favor de la comunidad de Cabagra.

Conseguido el recurso de amparo, la ILCO afianza más su trabajo con las comunidades indígenas y empieza a darle forma al Programa Jurídico Indígena. El programa, en primera

instancia, buscó guiar y apoyar a la comunidad indígena de Cabagra frente a lo que se había alcanzado. Los tres primeros objetivos que trazó la ILCO fueron: dar a conocer a la comunidad indígena las consecuencias del fallo de la Sala IV dentro del territorio indígena; en segundo lugar, asesorar a la comunidad para continuar con el reclamo de sus derechos territoriales en el plano político (llevando a cabo acciones de presión como cartas a las autoridades y divulgación por la prensa); y finalmente, organizar comisiones en la comunidad para que se llevara a cabo este proceso y no fuera abandonado.

A pesar de que todos estos esfuerzos consiguieron el objetivo principal que era devolverles, a las comunidades indígenas, los territorios cercenados por no indígenas, el movimiento social que impulsó este accionar gradualmente fue perdiendo fuerza, en especial por la desvinculación de varios líderes indígenas y el conflicto de intereses que surgió con los nuevos territorios.

Esta primera vinculación llevada a cabo por la ILCO creó la base para el trabajo diacónico y pastoral que empezaría a implementar en otros movimientos sociales y comunidades que fueran atravesadas por una problemática. Una base de trabajo diacónico, político, muy poco pastoral, impulsada económicamente por una entidad extranjera, le fue otorgando una identidad al naciente movimiento religioso.

7.1.3 Segundo acompañamiento: lucha por la cedula en 1990

La segunda vinculación entre el movimiento luterano y la causa indígena se llevó a cabo a inicios de los años noventa, cuando los indígenas Ngäbe de la Zona Sur de Costa Rica inician un reclamo por su derecho a la cédula de identidad costarricense. Costa Rica, en esta década,

tenía una población aproximada de 30 mil indígenas, de los cuales más del 40 % no contaba con su cédula, debido a dos circunstancias principalmente: el gobierno no prestaba este tipo de servicios en zonas tan alejadas de la capital y porque las comunidades indígenas no tenían la práctica cultural de inscribir ante el Estado a su hijos e hijas recién nacidos (M. Jiménez, comunicación personal, agosto, 2016).

Figura 6: *Lucha por la cedulación*



Fuente: Unidad de comunicación ILCO.

Zúñiga (2014) agrega que una solución para esta situación fue planteada en 1985, cuando la organización ASINDÍGENA y la Asesoría Nacional de Educación Indígena (ANEIN) llevaron a cabo una serie de reuniones que culminaron un año más tarde cuando el Estado costarricense acoge la propuesta de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI), la cual mediante la Ley N.º 7024 de 1986 decide otorgarles cédulas de residencia temporales a indígenas que no tenían este documento de identidad. Esto no fue de agrado para las comunidades indígenas, ya que no solucionaba el problema, pues su validez era solo de un año, lo cual resultaba poco sostenible para las poblaciones más alejadas de la capital que debían volver a San José para renovar la validez del documento.

El grupo indígena más golpeado por esta situación de la cedulaación fue el pueblo Ngäbe al cual, según Zúñiga (2014, citando a Sibaja, 1968), se le había estado negando este documento desde varias décadas atrás, por cuestiones geográficas. En el momento de la delimitación fronteriza entre Costa Rica y Panamá, el pueblo Ngäbe quedó dividido prácticamente en dos; una gran cantidad de indígenas de esta comunidad quedó geográficamente en territorio panameño, mientras que otro grupo importante de familias indígenas se ubicó en suelo costarricense.

El 19 de abril de 1990, sustenta Zúñiga (2014), en la celebración del Día del Aborigen Americano se lleva cabo la primera movilización social cuando educadores indígenas de la Zona Sur de Costa Rica, con el apoyo del asesor Regional Indígena y de la Asesoría Nacional en Ciudad Neilly deciden llevar su lucha a las calles en forma de protesta ante la situación que estaban atravesando. Esta primera movilización tuvo un gran éxito ya que logró convocar a gran cantidad de personas e hizo de conocimiento regional la problemática.

Con la motivación por el gran éxito de esta movilización, cientos de indígenas Ngäbe llegan a San José para demandar su ciudadanía en medio del cambio de Gobierno de la Republica a inicios de mayo de 1990. Su intención con la llegada a la capital era que el entrante presidente Rafael Ángel Calderón Fournier les recibiera para que este, personalmente, tomara decisiones en beneficio de la causa. El recibimiento ocurre hasta cinco días después; mientras tanto, los grupos de indígenas Ngäbe se vieron obligados a mantenerse en estado de protesta en el atrio de la Catedral Metropolitana (Zúñiga, 2014).

Durante esta espera, del 5 al 12 de mayo, asisten a programas de radio y televisión y empiezan una campaña más extensa de divulgación de la problemática y sus propuestas para

resolver la situación, en donde en realidad, la cédula era solo un documento de reivindicación que los llevaría a dar otras luchas más importantes, como sus derechos por la tierra y sistemas de salud adecuados (Zúñiga, 2004).

Este movimiento social llegó a oídos de muchas organizaciones no indígenas que se mostraron anuentes a colaborar en favor de la causa indígena, entre ellas la ILCO, que empezó a hacerse visible en el movimiento (Zúñiga, 2004). En este sentido, Quesada (2015) argumenta que la Iglesia Luterana Costarricense colaboró de varias formas, sobre todo con temas como la alimentación de los grupos en protesta, el transporte, alojamiento durante las noches, medicamentos, comunicados, recolección de dinero y apoyo organizativo (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015); este acercamiento se caracterizó inicialmente por ser asistencialista, mostrando el apoyo a través de bienes y servicios necesarios para subsistir durante los días de la protesta.

Seguidamente, la ILCO empezó a brindar su apoyo en el ámbito legal destinando los servicios de un abogado para apoyar jurídicamente al pueblo Ngäbe; Chacón, el abogado en cuestión señala que esta experiencia definió el carácter de apoyo a la autodeterminación indígena, a su concepción del mundo y a sus derechos territoriales (Chacón, R. comunicación personal, febrero, 2016). En otras palabras, fue en este momento cuando la asistencia dejó de ser únicamente asistencialista y la ILCO empieza a cuestionarse el cómo pueden involucrarse más fervientemente con la causa indígena; ya no solo en lucha por su cedula, sino en reconocimiento de la identidad integral de las personas indígenas (tradiciones, vida cotidiana, espiritualidad, dignificación de la vida). Vio en la causa indígena una trinchera de lucha, de

acompañamiento y de dialéctica entre los fundamentos teológicos luteranos y las tradiciones indígenas.

Finalmente, acusa Zúñiga (2014), el 10 de mayo de 1990, el grupo de indígenas partió de la Catedral Metropolitana hasta llegar a la Casa Presidencial en Zapote con el apoyo de una segunda marcha de connotaciones históricas (con la participación de la sociedad civil y organizaciones sociales no indígenas) para tener una reunión con representantes del gobierno. En esta, llegan al acuerdo de que se hará un proyecto de ley para otorgarles a estas personas la cédula de identidad costarricense por nacimiento. El proyecto de ley N.º.7225 “Inscripción y cedula indígena”, finalmente redactado inicialmente por Rubén Chacón, Melvin Jiménez, Guillermo García y 10 indígenas más, fue aprobado el 19 de abril de 1996, un año después de la movilización y de muchas presiones de agrupaciones nacionales e internacionales.

En relación con el acompañamiento que brindó la ILCO durante este proceso, este se inclinaba más al accionar diacónico en favor, en este caso, de las personas indígenas que sufrían de discriminación y opresión por parte del Estado. El accionar pastoral de la ILCO en esta movilización fue muy poca (o al menos no explícita), ya se limitaron sobre todo a atender las necesidades materiales del grupo de indígenas que se encontraba en la Catedral de San José.

Sin embargo, como argumenta Chacón, durante esta lucha, predominaban los discursos “salvacionistas” de las iglesias evangélicas que se interesaban solo en ofrecer el evangelio a estas personas y, por otro lado, la reflexión (no tan práctica) del compromiso con los sectores pobres, proveniente de ciertos sectores más ecuménicos (eran los primeros tiempos de la teología de la liberación) (Chacón, R. comunicación personal, febrero, 2016). Chacón nos

muestra que dentro del movimiento también existieron otras agrupaciones religiosas, pero estas estaban sobre todo interesadas (explícitamente) en dar a conocer su credo a través del ofrecimiento del evangelio, existiendo una clara diferenciación entre las motivaciones de la ILCO y las otras motivaciones religiosas.

En esta coyuntura, en donde la ILCO ya había desplegado dos acompañamientos en favor de las agrupaciones indígenas de Costa Rica, surge, a través del trabajo del Lic. Rubén Chacón y del presidente de la Iglesia Luterana Costarricense para ese momento, Melvin Jiménez, una alianza de proyectos formales con el movimiento indígena, iniciando con el ya mencionado Programa Jurídico Indígena. Esto convirtió a la ILCO en la primera organización religiosa privada en involucrarse, a este nivel, en la lucha a favor de las causas indígenas con el apoyo financiero de la agencia alemana Pan para el Mundo.

7.1.4 Tercer acompañamiento: Programa Jurídico Indígena de 1991

La creación del Programa Jurídico Indígena de la Iglesia Luterana Costarricense se llevó a cabo en el año 1991, cuando el Lic. Rubén Chacón elabora la primera propuesta; la misma, fue aprobada por la Organización no Gubernamental Luterana Pan Para el Mundo (PPM). Dicho Programa Jurídico, se convertiría en un servicio de auxilio para la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas costarricense. De este modo, la ILCO inicia un proceso de apoyo jurídico que fue definiendo la identidad del programa, en servicio hasta la actualidad (Retana, O. comunicación personal, noviembre, 2016).

Un primer proceso de atención de este programa se enmarcó del año 1991 hasta 1995, cuando el trabajo se concentró en la atención jurídica y apoyo económico a organizaciones

indígenas para la realización de diligencias en la capital (se sufragan gastos de transporte y se da alojamiento en un albergue). Algunos datos reflejan que durante este periodo se atendieron alrededor de 40 casos de atención jurídica de organizaciones indígenas guaimíes, cabécares, bibris y malekus; el albergue fue utilizado por unos 400 indígenas de diversas organizaciones y en esta línea, se logró brindar atención a 75 asuntos legales indígenas (Retana, O. comunicación personal, noviembre, 2016). El Programa Jurídico Indígena se convertía, entonces, en la plataforma y el medio de interacción con las comunidades, además de representar una entrada económica importante para la ILCO, que le permitía sufragar los gastos tanto internos como externos de la organización.

Figura 7: Trabajo diacónico y pastoral con la ILCO



Fuente: Unidad de comunicación ILCO.

Dentro de estas primeras acciones se suma también la capacitación de líderes y lideresas indígenas en aspectos jurídicos y prácticos de la ley de cedulación (que recién habían logrado), así como de la ley de asociaciones referentes a los pueblos originarios. La ILCO impulsó, además, el empoderamiento a organizaciones no indígenas que se identificaban con la causa, procurando que estas tuvieran un involucramiento que las volviera entes activos e informados de lo que acontecía dentro de las comunidades indígenas; es así como el programa llegó a relacionarse con aproximadamente 200 personas no indígenas, y las labores

beneficiaron a un promedio de 1 500 personas durante estos años (Retana, O. comunicación personal, noviembre, 2016).

La ILCO trabajó durante estos años en una doble vía (interna con la comunidad indígena y externa con organizaciones no indígenas), visibilizando las problemáticas que esta población estaba teniendo. El trabajo de divulgación, así como el compromiso de la ILCO a través del programa indígena era sumamente alto; lo anterior provocó un crecimiento más acelerado de la relación entre la ILCO y las comunidades indígenas al plantearse ambos movimientos como contrahegemónicos en lucha por una misma causa.

Otro tema abordado por la ILCO a través de Programa Jurídico Indígena es la modificación de la Ley indígena N.º 6172 vigente (que data de 1977) la cual no garantizaba de forma integral los derechos de las comunidades indígenas. A pesar de que no se ha logrado actualizar la ley, las luchas llevaron a que se realizaran dos modificaciones: la primera en el año 1991 con la Ley de Cedulación Indígena y la segunda con la aprobación del Convenio 169 de la OIT en 1992.

Un segundo periodo de atención comenzó a desarrollar la ILCO a través del Programa Jurídico Indígena cerca del año 1992 hasta el año 2000, cuando empieza a extender su cooperación a otras comunidades indígenas del país y empieza a impulsar, de manera más activa, el trabajo y apoyo dentro de las comunidades (Chacón, R. comunicación personal, febrero, 2016); asentó su presencia en dichos espacios para promulgar de más cercanamente el naciente trabajo pastoral y el ya establecido trabajo diacónico. Un ejemplo de lo anterior es el trabajo que se empieza a desplegar en la Zona Norte, específicamente en Guatuso con la comunidad indígena Maleku, población de interés para la presente investigación.

7.1.5 Territorio indígena de Guatuso: de la colonización a la evangelización

Históricamente, el territorio indígena Guatuso ha sufrido el asecho de personas no indígenas que han tenido el interés de robar las tierras, evangelizar a sus habitantes y colonizar los grupos indígenas que habitan el territorio.

Se han logrado documentar cuatro intentos de encuentro entre personas no indígenas y las personas indígenas Maleku desde el año 1719, hasta el año 1783; sin embargo, la verdadera amenaza para la comunidad Maleku, añade IETSAY (1997), inició cerca del año 1870 con la guerra contra los huleros procedentes de Nicaragua. Las personas no indígenas, impulsados por el deseo imperialista de producir hule en la región y obtener esclavos para ser vendidos en Nicaragua, inicia un genocidio a gran escala. De esta forma, de 5 000 indígenas que habitaban la región solo quedaron tres palenques de 700 indígenas, entre personas mestizas y autóctonas.

Durante este tiempo, señala IETSAY (2000), el territorio Maleku se encontraba infundado de terror, genocidio, persecuciones y secuestros de niños, niñas y personas adultas. En abril de 1882, el obispo Thiel (sacerdote católico, segundo obispo de Costa Rica en 1880) se interesa por ingresar al territorio indígena Maleku y se encuentra con la situación anteriormente mencionada.

Con el ingreso del sacerdote Thiel, inicia una relación no violenta (físicamente) entre indígenas y personas no indígenas que, en este caso, profesaba la religión católica. En este sentido, Thiel asegura que: “el domingo 18 de junio, ingresé al territorio para informarme de las costumbres y creencias de los guatusos y para darles además alguna idea de Nuestra Santa

Religión...después de explicarles la creación del mundo, uno de los indios ancianos me dijo que Tocu gobierna al Toji (Sol), que, en caso de una necesidad, cada uno de ellos hablaba con Tocu" (ITSAY, p. 21).

Con lo anterior, queda constatado que la evangelización sobre este pueblo indígena inició con las motivaciones del obispo católico sobre el territorio Maleku. Si bien es cierto, el acercamiento del obispo fue pacífico físicamente, no lo fue así ideológicamente, debido a la imposición gradual del catolicismo en el territorio y en sus pobladores.

Así dan inicio las cruzadas del obispo Thiel en las tierras Maleku. Edelman (1998) asegura que este trabajo fue un híbrido: en parte una misión evangelizadora al estilo colonial, con frailes colocando crucifijos en desolados claros del bosque; haciendo observaciones detalladas acerca de la forma de vida e idioma aborígen, desenterrando tumbas e interrogando a los cautelosos nativos acerca de sus experiencias; y, por otro lado, una ayuda humanitaria por el reciente y profundo encuentro con el genocidio y la explotación (accionar pastoral y diacónico que muchas organizaciones religiosas heredarían, entre ellas, la ILCO).

Finamente, en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, ingresaron otros grupos de personas que aseguraban traer la "Buena Nueva" haciéndose llamar: Asambleas de Dios, seguidos por los movimientos pentecostales y tiempo después en 1995, los Testigos de Jehová; todas estas organizaciones religiosas replican la misma metodología de accionar diacónico y pastoral que le permitió, en un primer momento, al obispo Thiel establecerse en el territorio Maleku.

En síntesis, el territorio indígena Maleku, históricamente, ha sido asediado por personas no indígenas que han ingresado en diferentes momentos de su historia; primero, buscando colonizar sus territorios y pobladores, y segundo, evangelizar, con el fin de generar adeptos en dicha región.

Antes de entrar al accionar diacónico y pastoral de la ILCO en la comunidad indígena de Guatuso, expondremos características sociales y espirituales acerca de la ancestralidad Maleku, que perduran y se mantienen vigentes hasta la actualidad, muy a pesar del aseo colonizador y evangelizador que han padecido.

7.1.6 *Caracterización social y espiritual de la comunidad indígena Maleku de Guatuso*

Desde el trabajo realizado por la Fundación Coordinadora de Pastoral Aborigen (FUNCOOPA, 2000) y el Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abia Yala (IETSAY, 2000), se revelan algunos datos interesantes acerca de esta población indígena.

Guatuso es un territorio que se localiza en el cantón del mismo nombre, al norte de la Provincia de Alajuela. El territorio indígena se ubica a unos 5 kilómetros antes de llegar a San Rafael de Guatuso, y se divide en tres palenques: El Sol, Margarita y Tonjibe. En esta área viven desde antes del siglo XVI, personas indígenas que pertenecen al grupo étnico llamado Maleku o “malécu maráma” que significa “nuestras personas”.

Castillo (2005) añade que las personas indígenas Maleku viven en el Territorio de los Guatusos, establecido en el año 1976, con una extensión de 2 994 hectáreas y su población aproximada es de 450 habitantes. Este es el grupo indígena más pequeño y sobreviviente de

Costa Rica, ya que la pérdida de sus tierras, así como de sus tradiciones ancestrales/religiosas han provocado la decadencia de la comunidad.

Cada vez hay menos tierras para las personas indígenas, y cada vez más personas no indígenas acaparan más áreas del territorio nacional. El Estado costarricense es el encargado de apoyar la defensa de los derechos indígenas; no obstante, a través de los años no ha realizado acciones contundentes hacia este propósito (Madrigal, V. comunicación personal, noviembre, 2016). Esta es una de las tantas problemáticas sociales que aún en la actualidad permanecen y permean a todos los pueblos indígenas del país.

Lo anterior ha provocado, según menciona Castillo (2005), que esta y todas las comunidades indígenas formen parte del segmento más empobrecido y marginado de la sociedad costarricense, ya que constantemente se le excluye del desarrollo económico, los servicios sociales y la protección legal. Estos grupos luchan contra la discriminación, la aculturación, la intromisión de personas no indígenas al territorio y las políticas de asimilación, con la finalidad de preservar sus culturas y sociedades. En Costa Rica se han establecido hasta el momento 24 territorios indígenas legalmente conocidos como reservas indígenas, las cuales cubren un área de 327 825 hectáreas que representan el 6,5 por ciento del territorio costarricense.

Los indígenas Maleku, señala Madrigal, están en una frontera cultural, ya que Mesoamérica llega hasta la península de Nicoya, pero no cubre el norte, lo cual ha hecho que reciban la influencia de los naguales del norte, y del sur la influencia de los chibchas. Espiritualmente, poseen rasgos que los identifican con los pueblos de Sudamérica, así, por ejemplo, la divinidad *Tocu*, conocida por el pueblo Maleku en forma plural: *Tocu marama*, son

los moradores del inframundo y están presentes en las cabeceras de los abundantes ríos del territorio ancestral. Otro ejemplo, es que para el grupo Maleku el sol es un espíritu malo, porque este les chupa la sangre. El cielo es, entonces, un lugar de castigo, en donde llegan finalmente los espíritus malignos, y los dioses se ubican en el inframundo, por debajo del suelo (Madrigal, V. comunicación personal, noviembre, 2016). En definitiva, el orden en el que se plantea la cosmovisión Maleku es muy diferente a la presentada por el cristianismo e incluso distinta a muchos de los planteamientos espirituales de grupos indígenas locales; sin embargo, en cuanto a estructura y contenido de fondo de las espiritualidades (divinidades, demonios, vida después de la muerte, etc.) existen muchos puntos de encuentro.

En este plano espiritual, comenta Estrada (2012), la comunidad indígena Maleku concibe tres órdenes de entidades: dioses, diablos y espectros. Los dioses (Tocu Marama) son seres eternos que existen por su propia voluntad. Son antropomorfos y visten a la usanza india, con taparrabos y un penacho de plumas. Tienen sus moradas en regiones subterráneas bajo la cabecera de ciertos ríos, territorios que son, al mismo tiempo, sus dominios. En su trato, se comportan como los seres humanos y tienen hacia estos una actitud benévola. Como creadores de los animales, han autorizado a los seres humanos a consumir algunos, velando por la preservación de las especies.

La espiritualidad tradicional Maleku contempla una jerarquía de divinidades en donde solo existe un Dios con atributos creadores (base politeísta). Sin embargo, con la llegada de múltiples movimientos religiosos al territorio indígena (mayoritariamente cristianos), el fundamento politeísta fue variando por uno monoteísta, transformando las imágenes o

metáforas utilizadas para referirse a “Tocu Marama” en únicamente “Tocu”, como única deidad existente, relacionado y traducido al término “Dios”, que es utilizado en el cristianismo.

Al igual que los demás grupos indígenas, comenta Bozzolli (2003), los Maleku han experimentado presión agresiva de grupos misioneros de varias sectas. Los Maleku poseen todavía conceptos de su antigua cosmología compuesta por una jerarquía de dioses y espíritus que habitan en las nacientes de los ríos, sin embargo, la influencia de los grupos religiosos y el sistema capitalista, en general, provoca el desgaste de sus tradiciones y cosmovisión.

Para muchos pueblos indígenas, la economía, la cultura y la espiritualidad están íntimamente conectados con sus tierras. La relación entre la sociedad indígena y el territorio que habitan no es únicamente de extracción de beneficios materiales, sino que ha llegado a convertirse en una relación espiritual profunda y de mutuo respeto.

Es por lo anterior que la pérdida de territorio y otros recursos naturales amenaza no solamente la base de su sustento económico, sino también la base ambiental de sus identidades espirituales. Existe una relación intrínseca entre la dimensión económica, territorial, ambiental, social, espiritual y política, que el sistema capitalista monoteísta occidental actual impacta negativamente a través de las motivaciones opuestas que promulga: una sociedad de consumo, unilateral, segmentada en nichos sociales divididos entre quienes son los dueños de los medios de producción y quienes no.

La dinámica de estos pueblos ancestrales con el sistema actual y los actores que lo componen generan híbridos interesantes en los que es importante adentrarse para conocer la

dialéctica resultante de dichos acercamientos. Para ello se profundizará a continuación en el trabajo diacónico y pastoral de la ILCO con la comunidad indígena Maleku de Guatuso.

7.1.7 Trabajo diacónico y pastoral de la ILCO con la comunidad indígena Maleku de Guatuso

El trabajo de la ILCO en la comunidad indígena de Guatuso inicia en 1996 con la defensa de la tierra indígena a través de la presentación del primer recurso de amparo que llevó a la Sala Constitucional a declarar que el territorio de indígenas Maleku había sido perjudicado por personas no indígenas. Esto dio como resultado la sentencia del año 1999 en contra de las personas no indígenas que habían ocasionado esta afectación (Chacón, R. comunicación personal, febrero, 2016). El involucramiento de la ILCO con esta comunidad fue, una vez más, a través de la diaconía el trabajo sobre los derechos sociales de las personas.

Paralelamente al proceso judicial anterior, la ILCO, a través del Programa Jurídico Indígena fue desarrollando procesos de negociación política, con la finalidad de ir creando las condiciones objetivas para que el reclamo de la comunidad indígena se tornara cada vez más viable y real. Además, con esto, la ILCO pretendía concientizar a todas las instancias políticas internas (locales y regionales) así como a los despachos ministeriales, y fuerzas comunales no indígenas acerca del derecho del pueblo indígena Maleku.

En defensa de estos territorios, la ILCO colaboró, además, con la conformación de cuatro comités locales, a los cuales se les designaron tareas específicas para sostener la lucha desde las diferentes funciones: Comité de Recuperación de Tierras, Comité de Actualización de Datos, Comisión Jurídico y de Negociación, y la Comisión de Organización Comunicación y Finanzas.

Estos comités se integraron en su mayoría por indígenas de las tres comunidades de Guatuso (Palenque Margarita, Palenque El Sol, Palenque Tonjibe).

Seguidamente, en 1999, la ILCO siguió involucrándose en la defensa territorial en contra de los actos de usurpación de personas y entidades no indígenas, apoyo en procesos de ordenamiento territorial y defensas penales a favor de indígenas acusados por individuos usurpadores no indígenas.

En este año, argumenta Chacón (2005), se resolvió el recurso de amparo presentado tres años antes en relación con el problema de la defensa de la tierra en Guatuso. En este sentido, la Sala Constitucional resolvió por medio del voto N.º 6229-99, acoger los reclamos de los indígenas Maleku de Guatuso por las tierras que les fueron cercenadas en 1977. Esta resolución positiva a favor de la representación indígena ocasionó un aumento de casos de denuncia presentados ante la ILCO, lo que conduce, en el año 2003, a la creación de una Oficina Local Jurídica Indígena en Buenos Aires, en conjunto con la Organización indígena Asociación Regional Indígena del Gran Diquís (Aradiques) llamada ADI.

Con la creación de esta oficina, la ILCO elaboró y presentó un plan para su financiamiento, con el propósito de dar continuidad a las acciones en los siguientes años, el cual fue aprobado y respaldado económicamente por Pan Para el Mundo y la Misión Luterana Sueca. En la actualidad, el programa se ha diversificado en varias líneas estratégicas como son: apoyo legal, apoyo organizativo, relaciones públicas y el eje de solidaridad que atiende económicamente a las comunidades.

Este tipo de ayuda organizacional impulsada por la ILCO empezó a llegar a sitios como Sixaola, Talamanca, Bribri, Kachabri, Cabagra y Guatuso. Los resultados de estas oficinas se reflejan en los movimientos organizacionales y cívicos de las comunidades, en búsqueda del mejoramiento de las condiciones de vida; reuniones con las municipalidades, AYA, la CCSS y demás organizaciones estatales. Desde su creación han resultado con un poder considerable en la negociación de disputas internas, teniendo en cuenta la cultura, la identidad y sus propios derechos.

En este sentido, señala Retana, el Programa Jurídico de la ILCO acompaña estos esfuerzos y apoya con conocimientos legales necesarios para que se lleguen a declarar como inconstitucionales las resoluciones de las oficinas locales. Actualmente, el programa se ha planteado empoderar la gobernanza indígena, por medio de las ADI, pero sobre todo desde los tribunales internos, para que de esta manera miembros de las comunidades expresen sus inconformidades y se conviertan en procesos judiciales debidamente establecidos (Retana, O. comunicación personal, noviembre, 2016).

En 1996, en medio de estos procesos judiciales, los principales pueblos originarios de Costa Rica provenientes de Chirripó, Valle de la Estrella Talamanca y Punta Burica, participaron en un taller realizado por la ILCO, con la finalidad de conocer el punto de vista del liderazgo indígena en cuanto a un posible trabajo pastoral luterano en algunas de sus comunidades. Según Chacón (2005), representantes de las comunidades reiteraron la necesidad de acompañamiento de una iglesia como la ILCO que, sin renunciar a la identidad cristiana, respetara la cultura y la espiritualidad de los pueblos autóctonos.

Después de esta discusión, se abrió un portillo para que la ILCO iniciara el trabajo pastoral en estas comunidades indígenas más allá del trabajo diacónico. El primer acercamiento pastoral se desarrolló con la comunidad de Guatuso en donde se empezaron a realizar círculos de la niñez y una vez al mes el pastor encargado visitaba la zona para realizar misas. Este trabajo se empezó a integrar también en la comunidad de Cabagra.

A pesar del asedio que históricamente ha padecido el pueblo Maleku, menciona Quesada, la comunidad indígena ha resistido y continúa resistiendo los embates culturales, religiosos, sociales, políticos y económicos en curso. Con esto, existe una incipiente preocupación por parte de líderes comunitarios de recuperar no solo sus tierras, sino también la vida cultural y espiritual. Esta motivación es compartida por la ILCO y es ahí donde la organización se introduce a trabajar pastoralmente: la integración del luteranismo (visto desde el cristianismo generalizado) y el ser indígena (entendiendo los fundamentos espirituales de la comunidad como rasgos culturales más que religiosos), siendo esta la reflexión que se busca hacer con estos pueblos (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015).

De la manera que fue planteado anteriormente, la ILCO logra materializar con la comunidad indígena de Guatuso, no solo un acercamiento diacónico, sino que inicia con la fabricación de una estrategia para realizar un acercamiento pastoral al territorio indígena, así como lo han hecho varias corrientes cristianas.

La ILCO, además, logra materializar un discurso teológico e ideológico en el que coloca a la cosmovisión indígena como un rasgo cultural de la población y comercializa al luteranismo dentro del mercado religioso como una corriente cristiana ecuménica que integra el respeto y la celebración de múltiples formas de creer, sin llegar a la imposición explícita, más sí implícita al descalificar al Tocuismo como una espiritualidad.

Para enfocarnos en lo anterior, a continuación, se profundizará en el accionar diacónico y pastoral de la ILCO con la comunidad de fe del Palenque El Sol, ubicada en Guatuso, con el fin de visibilizar la dinámica resultante entre la confesionalidad Maleku y el luteranismo. Dicho acercamiento fue realizado en el año 2018, momento en el que el investigador de esta tesis participa en una de las celebraciones de la comunidad.

7.1.8 Accionar diacónico y pastoral de la ILCO: comunidad de fe Palenque El Sol, Guatuso, 2018

Figura 8: *Encuentro religioso ILCO/Maleku*



Fuente: Fotografía del archivo personal.

En este apartado se expondrá el resultado de la visita del investigador a la comunidad de fe en el Palenque El Sol de la comunidad indígena Maleku que hoy es acompañada por la Iglesia Luterana Costarricense. Esta comunidad se ubica en la zona de Guatuso específicamente dentro del cantón de San Rafael de Venado en donde la ILCO tiene un punto

de misión (Figura 8). Dentro de esta zona también se ubica el mencionado Palenque Margarita y Palenque Tonjibe.

El trabajo de campo dentro del Palenque del Sol se realizó el jueves 18 de enero del año 2018 en compañía del pastor de la Iglesia Luterana, Julio Melara, que tenía a su cargo (en ese momento) a esta población. El motivo de la visita a la comunidad El Sol, sostiene Melara, es para realizar una ceremonia litúrgica, celebrativa de la fe y a su vez realizar un taller de flauta y otro de manualidades (Melara, J. Comunicación personal, 2018).

Figura 9: Comunidad de fe Guatuso/Palenque El Sol



Fuente: Archivos de la ILCO.

Melara sostiene que la ILCO inicia el trabajo con la comunidad del Palenque El Sol desde el año 2003, a través del pastor Luis Segreda. Este acercamiento, como ya quedó en evidencia párrafos atrás, fue consecuencia del trabajo diacónico en lucha por sus derechos, cedulação y tierra, dio como resultado el ya mencionado Programa Jurídico Indígena. Propiamente en las comunidades indígenas, los pastores luteranos iniciaron llevando clases de música, devocionales ecuménicos, refrigerios, regalos, útiles escolares, e incluso capacitaciones en artes manuales y artes plásticas (Melara, J. comunicación personal, enero, 2018); es decir, este

acercamiento fue diacónico de corte asistencialista, brindando a la población materiales básicos para su vida cotidiana.

Con el éxito del programa jurídico y la instauración del punto de misión, la ILCO comenzó a invitar a estos territorios grupos de personas de otras delegaciones luteranas internacionales (con las que mantienen convenios). Estas personas llegan a realizar actividades con la niñez y adolescencia de la comunidad, realizan obras benéficas como, por ejemplo, el mantenimiento y restauración de estructuras e infraestructuras de la comunidad y, finalmente, son estas personas quienes reciben las primeras capacitaciones en manualidades y artes plásticas que se realizan en la comunidad (Melara, J. comunicación personal, enero, 2018); con una correlación entre los objetivos planteados por la ILCO de asentarse en el territorio indígena y los beneficios materiales y económicos que la comunidad obtiene por la apertura y recibimiento de estas organizaciones religiosas en el territorio.

En cuanto al trabajo pastoral realizado en la comunidad El Sol, se debe partir de que para el momento en el que la ILCO inicia con los preparativos para dar comienzo al trabajo pastoral, en la zona ya existían 4 diferentes denominaciones religiosas diferentes (católica, evangélica, pentecostal, testigos de jehová) realizando misiones evangelicales en estos territorios. Estas misiones, para ese momento, ya habían fragmentado y diversificado el campo religioso a tal punto que incluso esto empezó a generar disputas, rencillas y divisiones entre pobladores que aceptan al cristianismo y quienes no lo aceptan y lo veían como una amenaza a sus tradiciones y cultura.

Por lo anterior, la ILCO toma la decisión, desde un principio, de no echar a andar un trabajo pastoral con el propósito de iniciar comunidades de fe y se mantuvo en un trabajo

diacónico. Sin embargo, sostiene Retana, en el año 2011, desde las comunidades surge la inquietud e iniciativa por desarrollar el trabajo pastoral en la zona. En palabras de miembros de la comunidad: “nos han apoyado durante casi diez años, ustedes no son como las demás iglesias, queremos conocer también su fe, cómo celebran los cultos, conocer también su mensaje”. Y de esta manera da inicio el trabajo pastoral en el Palenque El Sol (Retana, O. comunicación personal, noviembre, 2016); esta situación le permitió a la ILCO, durante una década, conocer de cerca la cultura, la sociedad y las problemáticas de las comunidades de Guatuso. Este insumo fue llevado al plano pastoral y dotó a la ILCO de un importante material que le permitió apropiarse de los sentidos y prácticas de la comunidad hasta lograr mercadearse como una opción religiosa contrahegemónica, intercultural que ofrecía un sentido de pertenencia integral (diacónico, de asistencia social y ecuménica).

El trabajo pastoral que empezó a desplegar la ILCO en un segundo momento a través del pastor Enrique se sustentaba en el pensamiento de que a los pueblos no se les puede imponer la fe, esta, al contrario, debe ser aceptada y complementada con las vivencias de las personas. En las misas que se realizaban una vez al mes, el pastor Enrique las iniciaba con una oración, en un primer momento por personas indígenas Ngäbes y luego por luteranas. Seguidamente se leía un pasaje bíblico cambiando algunas palabras claves, adecuándolo; es decir, no se decía la palabra Dios sino Tocu, integrando en los pasajes bíblicos la vivencia indígena, acorde con su cultura (Retana, O. comunicación personal, noviembre, 2016); en definitiva, la apropiación de elementos religiosos indígenas, el entendimiento del medio en el que estas personas se encuentran y sus crisis de sentido son dimensiones que la ILCO trabaja desde el plano pastoral para la obtención de mayor plausibilidad comunal.

En este sentido, Madrigal sostiene que la ILCO, en comparación con el resto de las iglesias que se encuentran en el territorio indígena, tiene un concepto más respetuoso de las tradiciones indígenas, es más dialogante con las culturas, menos impositiva. “Asamblea de Dios, Testigos de Jehová, Evangelio Cuadrangular, Iglesia Metodista, son iglesias que promueven la evangelización y practican el bautismo dentro del territorio indígena” (Madrigal, V. comunicación personal, noviembre, 2016). Si bien es cierto la ILCO no promueve explícitamente la evangelización, esta sí ofrece el bautismo para aquellas personas que así lo deseen hacer, lo que no las aleja del todo de las otras opciones religiosas de la zona.

Pareciera, entonces, que el trabajo pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense desde el punto de vista de Madrigal se presenta como un trabajo diferenciado o por lo menos intenta ser una opción que tiene presente que la imposición religiosa no es viable y se configura de una manera diferente, sin violentar las tradiciones y la confesionalidad indígena.

Sin embargo, el análisis del trabajo religioso de la ILCO en la comunidad El Sol debe ser visto desde la mayor cantidad de aristas posibles. Por ello, se debe visibilizar que a pesar de que el discurso de la ILCO no exprese explícitamente la imposición ideológica y religiosa, el cristianismo generalizado discursivamente tiende a polarizar las discusiones hasta llevarlas al plano moral simplificado de lo bueno y malo; y la ILCO no se exenta de esto al ser una denominación cristiana como el resto de los grupos religiosos que han llegado al territorio.

El vínculo que se genera entre la comunidad Maleku y estas denominaciones puede estar asociado, entre otras razones, a una reacción o mecanismo de integración de las comunidades indígenas con la lógica de la modernidad que, desde su sistema capitalista, continúa excluyendo estas sociedades y, por ende, no siendo tomadas en cuenta para el tipo de desarrollo que

promulgan. En definitiva, esto conlleva al continuo desaparecimiento de las tradiciones y espiritualidades de estas sociedades ya que, al reconocer y acoger la cosmovisión cristiana occidental, tarde o temprano se va a ver alterada su cosmovisión espiritual, cultural, tradicional y hasta su identidad como indígenas.

La población Maleku ha sido reducida en cuanto a cantidad de personas, pero más en sus creencias; todavía mantienen sus tradiciones, lenguaje, arte, comidas, pero han sido abordados por iglesias cristianas y evangélicas dentro de los palenques. Siete han sido las iglesias cristianas evangélicas aproximadamente y estas han impactado en el Tocuismo, espiritualidad y religión que profesan la mayoría de malekus. Para comprender y adentrarnos en esta discusión, a continuación, se plantearán los testimonios de las personas indígenas Maleku del Palenque El Sol que asistieron a la actividad realizada por la ILCO el 18 de enero del año 2018.

7.1.9 Luteranismo – Tocuismo: testimonios de indígenas Maleku del Palenque El Sol

En el siguiente apartado, se expondrán los testimonios de las personas indígenas Maleku entrevistadas en el Palenque El Sol de Guatuso. Estas en su mayoría asisten regularmente a las actividades que realiza la ILCO en la comunidad.

Figura 10: *Encuentro religioso ILCO/Maleku*



Fuente: Fotografía propia. Archivo personal.

Los testimonios de las personas indígenas Maleku que mantienen una relación directa con la Iglesia Luterana Costarricense nos condujeron a comprender el accionar diaconico pastoral actual, así como la dialéctica entre el Tocuismo y el luteranismo, a partir del análisis de discurso de van Dijk (2000). Para la recolección de esta información, se participó en un devocional luterano-Maleku y se entrevistó, antes, durante y después de este a seis asistentes: Shirley, Rosa, Xinia, Lorena, Chita y David. En esta ocasión, se desarrolló en un primer

momento una ceremonia litúrgica, celebrativa y seguidamente dos talleres: una de flauta y otro de manualidades.

Las entrevistas se realizaron en el punto de Misión de la ILCO ubicado en el Palenque del Sol en donde 15 personas participaron del devocional. La actividad inició a las 10:00 a.m. con unos cánticos devocionales ecuménicos a cargo de Julio Melara (pastor de la ILCO) en español y David (líder indígena Maleku) en guatuso. En este apartado cabe resaltar que los sujetos asistentes se sentaron en unas bancas alrededor de una máscara tradicional indígena guatuso, dos cruces de colores (una con símbolos de animales y la otra con la imagen de Jesús) y una Biblia abierta. Julio Melara cantó en español sus canciones acompañado por una guitarra. Estas canciones en términos generales hablaban acerca del amor de Dios, de la comunión entre hermanos, el trabajo de hacer el bien en favor de las personas desposeídas y la Reforma Luterana de Martín Lutero. Mientras que David acompañó sus cánticos en idioma guatuso acompañados por un tambor con figuras alusivas a la tradición Maleku (máscaras y jícaros).

Después de los cantos, cerca de las 10:40 a.m. se dio inicio con un taller de manualidades impartido por Xinia (encargada de brindar los talleres de manualidades en la ILCO), mientras que los niños y las niñas iniciaron con una clase de flauta impartida por Julio Melara. En este contexto, se realizaron las entrevistas:

Shirley, comentó cómo conoció y se acercó a la ILCO:

Tengo cinco meses de estar asistiendo a actividades de la ILCO. Conocí a la ILCO porque empezaron a invitar a mi nieto y yo me acerqué al grupo de mujeres artesanas. Mi hija y mi nieto empezaron a venir aquí a la escuela, se dieron cuenta del trabajo que hacía Gilberto y otros pastores con los niños y nos interesó. Sí, participo en el grupo de mujeres y a las

misas. Me he sentido muy contenta y es muy interesante el trabajo que se hace desde la ILCO, uno aprende a hacer manualidades, por ejemplo. Me he visto beneficiada sobre todo por el aprendizaje en el curso de manualidades, música, estamos haciendo algo en pos a satisfacer nuestras necesidades lúdicas e incluso económicas porque en esta zona el nivel de desempleo es muy alto. (Shirley, comunicación personal, febrero, 2018)

Con base en lo mencionado por Shirley podemos determinar que el acercamiento de ella con la ILCO es sobre todo al nivel diaconico. Su asociación con la organización se concretó primeramente por la ayuda material y económica, a través de las capacitaciones que se brindan y los obsequios; sin embargo, no se limitó únicamente a esto y no tiene problemas en participar en los devocionales litúrgicos de la ILCO.

Al momento de la entrevista, Shirley, mientras realizaba su manualidad, se mostró un poco nerviosa por las preguntas que se le iban a plantear, sin embargo, conforme avanzaba la entrevista, se sintió mucho más cómoda e incluso su lenguaje verbal y su contacto visual aumentó. Hablaba un poco en voz baja, pero fue muy clara en cuanto a sus argumentos.

Comprendemos además que fue por interés de terceros (hijos y nietos) que Shirley se acercó a la ILCO, y esta vinculación le ha permitido solventar algunas necesidades básicas que no logra solventar a través de otras denominaciones religiosas que no brindan dichos espacios. Uno de los bienes que facilita la ILCO a la población indígena Maleku es la capacitación y la formación en habilidades manuales, lo que las lleva a crear aún más afinidad con la iglesia en términos diaconicos.

Lorena, por su parte comenta:

Conocí a la ILCO, porque me di cuenta de los cursos que estaban dando, entonces yo poco a poco me fui involucrando. Yo asisto hace como 6 años. Yo participo en todo, vengo a los cursos y también a las misas es que...no podemos dejar a Dios por fuera, hay que hacer las cosas como un todo, unidas. Yo antes me congregaba en la Iglesia Católica, pero ya tengo tiempo que no voy. (Lorena, comunicación personal, febrero, 2018)

En el caso de Lorena, es importante rescatar la cantidad de años que tiene de asistir a las diferentes actividades que desarrolla la ILCO, tanto en lo pastoral como lo diacónico. Comenta, además, que le parece muy importante el involucrarse, ya que Dios forma parte de su vida, sin embargo, argumenta que, a pesar de ser católica, tiene tiempo de no asistir a la iglesia, esto responde a lo que hemos planteado a lo largo del documento como la pérdida de influencia y plausibilidad de la iglesia católica frente a otras ofertas religiosas que ofrecen una satisfacción de necesidades espirituales y materiales. La ILCO no solo se presta como una denominación e intercultural sino también como una organización que se preocupa por las necesidades de la comunidad que atiende.

A través del testimonio de Lorena, logramos comprender, además, cómo las personas dejan de ser activas en una congregación religiosa, pero aun así mantienen su creencia en alguna otra fe; es decir, el abandono de las prácticas religiosas no implica un abandono de las creencias religiosas. Lorena va más allá y de una forma activa buscó un nuevo lugar en donde solventar su crisis de sentido y poder promulgar su fe, a pesar de que no sea un espacio religioso similar al que pertenecía.

En el caso de Lorena, ella fue muchísima más abierta al hablar, e incluso dio más detalles de su historia dentro de la ILCO. Respondía las preguntas mientras se reía y conversaba con el resto de las compañeras que realizaban manualidades, mostrándose muy cómoda en el espacio y con las personas que compartía.

De la misma manera, Rosa cuenta cómo conoció a la ILCO:

Desde la primera vez que vino a Guatuso, hace aproximadamente 15 años, a través de Luis Segreda. No existía un local donde reunirnos, nos reuníamos bajo los árboles, ya después la ILCO compró este lote y por medio de donaciones se hizo este local. Lo más importante es la superación que hemos tenido en el ámbito de artesanías ya que a través de doña Xinia hemos aprendido muchas cosas, ella viene una vez al mes y Julio también viene una vez al mes a hacer devocionales. (Rosa, comunicación personal, febrero, 2018)

Rosa, es una de las indígenas Maleku que ha acompañado a la ILCO desde los inicios y primeros acercamientos con la comunidad indígena. Y es interesante que, después de 15 años, el trabajo que más reconozca sea el diacónico a partir de los diferentes talleres de manualidades impartidos por Xinia. Para Rosa, en un principio, no fue un impedimento el asistir a las actividades de la ILCO a pesar de no tener local, y así ha participado tanto en lo diacónico como en lo pastoral.

Por su parte, la ILCO, para acrecentar su trabajo religioso en la zona, tuvo que adquirir un lote y seguidamente solventar económicamente un local a través de donaciones y de esta manera establecer un punto de misión en donde podría desplegar todas sus actividades. Rosa

expresa que el trabajo realizado por la ILCO tanto a nivel pastoral como diaconico le ha permitido superarse como persona, en un contexto de empobrecimiento y carencias materiales.

Chita, nos menciona que conoció a la ILCO:

Hace 16 años, a través de Xinia, quien me ha enseñado artes plásticas y yo fui incluso la que me traje a la ILCO hasta aquí a Palenque El Sol, porque primero las actividades se hacían en Margarita, yo vi cómo Julio estaba haciendo actividades con los chiquitos y me llamó la atención. Con Xinia, estamos aprendiendo hacer bisutería y gracias a eso pude poner mi negocio aquí afuera en la carretera y vendemos nuestras artesanías tradicionales y también la bisutería de Xinia. En las otras iglesias no nos dan estos talleres, pero yo me apego más en lo espiritual a mi iglesia, aunque casi sea igual. Lo que no me da la iglesia evangélica en cuanto a capacitación, me lo da la Iglesia Luterana. (Chita, comunicación personal, febrero, 2018)

Chita, con interés en la formación de los niños y la capacitación en manualidades, es quien se encargó en un primer momento de atraer a la ILCO hasta el Palenque El Sol, debido al trabajo que ya se encontraban realizando en el Palenque Margarita. Fueron los esfuerzos en el plano diaconico lo que llevaron a la ILCO expandirse dentro del territorio indígena, guiados inclusive por las mismas personas de la comunidad.

Sobre lo que menciona Chita, hay que resaltar nuevamente los bienes que otorga la ILCO a diferencia de las otras denominaciones religiosas. La ILCO ofrece apoyo a nivel de capacitación y formación para el desarrollo económico. Sin embargo, en cuanto a la formación pastoral Chita comenta que ella elige voluntariamente la iglesia evangélica a la que pertenece.

Es posible afirmar que el no arraigo de las personas con la fe luterana se debe a que 9 de cada 10 que asisten a sus actividades ya forman parte de otra denominación cristiana, sobre todo de cohorte pentecostal. Apoyándonos en los acercamientos realizados por Pineda (2015) en su investigación sobre el movimiento pentecostal, podríamos deducir además que la identificación que poseen las personas con su iglesia es sumamente alta, así como la producción de bienes de salvación dentro del pentecostalismo es sumamente diferente a lo que ofrece la ILCO, enfocados sobre todo en la santidad, el arrepentimiento y la búsqueda constante del bienestar económico.

A grandes rasgos podemos señalar que dentro de las iglesias pentecostales la vivencia es muchísimo más emocional, mientras que, en la ILCO, la vivencia es mucho más litúrgica (herencia del protestantismo histórico al cual pertenece), lo que provoca que no existe una alineación entre la propuesta pastoral que ofrece la ILCO, con lo que algunas personas buscan satisfacer espiritualmente.

En el trabajo religioso que realiza la ILCO con la población indígena Maleku existe una gran identificación por parte de esta comunidad con el trabajo diacónico, pero no existe una fiel identificación con el quehacer pastoral. Claro que existe un ecumenismo (que nace de la apropiación de sentidos y prácticas), en el que durante las actividades se comparte todo tipo de oraciones y pasajes bíblicos, pero parece que cada uno celebra desde su convicción religiosa (religión unipersonal).

Es así como la producción de bienes de salvación sostiene Pineda (2015), tiende a diversificarse en nuestras sociedades actuales más plurales y atomizadas, con la intensión de atender una mayor cantidad de necesidades y demandas divergentes. El mercado religioso, así como los agentes de la fe, deben optar por la innovación, la diversificación de su oferta, o, por

el contrario, asumir el reto de atrincherarse y luchar contra el devenir de más pluralidades. La ILCO se muestra, en este sentido, como la oferta que acoge y lucha por las causas sociales de las comunidades más desposeídas. Su trinchera es contrahegemónica y manifiesta el descontento de las comunidades.

Finalmente, David asegura que se alió a la ILCO:

Hace unos 15 años. No profeso ninguna religión, no me importa, el cristianismo no cuadra con mi perspectiva de Maleku, yo no soy practicante del cristianismo a pesar de que yo naciera en una familia cristiana, pero a mí me chocó mucho y lo que hice fue regresar al Tocuismo. La ILCO vino con una propuesta que a mí me agrada, me agradó porque es diferente, porque vienen a creer en mi creencia y se respeta la diversidad, eso es lo que hace la ILCO y es por eso por lo que yo estoy aquí. (David, comunicación personal, febrero, 2018)

Al momento de entrevistar a David, este, a diferencia del resto de personas entrevistadas, se mostró muy serio, conciso, utilizando incluso una voz chocante buscando hacer imponer sus ideales con mucha fuerza. A través del testimonio de David podemos argumentar, además, que, a pesar de la gran intromisión de grupos cristianos en los territorios indígenas, existen aún muchos que profesan el Tocuismo y lo hacen de forma activa, tratando de sobrevivir a la gran cantidad de ofertas religiosas cristianas, en un esfuerzo tipo “trinchera” en defensa de la confesionalidad.

El caso de David es interesante porque es un líder indígena Maleku que forma parte de la resistencia que hoy en día lucha para que el cristianismo no se siga instaurando y expandiendo

en el territorio. Su crítica se basa en lo impositiva y destructiva que puede llegar a ser la religión, sin embargo, la propuesta de la ILCO desde su perspectiva es diferente y por ello le ha brindado su apoyo.

Este testimonio es un claro ejemplo de que el discurso y accionar diacónico y pastoral de la ILCO en esta zona es efectivo, al lograr aliarse a líderes como David, quien tiene muy claro sus objetivos y aspiraciones. Se vincula a la ILCO sobre todo por el respeto que recibe y por la inclusión de sus creencias dentro de los espacios devocionales ecuménicos. Coinciden en este sentido en ser una fuerza contrahegemónica en contra de los aparatos religiosos impositivos de la región.

Por otro lado, se le consultó a cada persona por el involucramiento a nivel pastoral y espiritual, Shirley mencionó:

Yo creo solo en Dios, soy evangélica pero no me importa la religión mientras crea en Dios. Yo llevo solo 5 meses de participar en las actividades que trae la ILCO y me agrada, me gusta, no me identifico como luterana, pero cada vez me agrada más la idea. En estos momentos yo no voy a ninguna iglesia cristiana, de momento. (Shirley, comunicación personal, febrero, 2018)

Se logra reafirmar, a través del testimonio de Shirley, que el vínculo diacónico creado por la ILCO con la comunidad Maleku supera, en gran manera, al vínculo pastoral, debido a que a pesar de que Shirley ya no asiste a la iglesia evangélica a la que pertenecía, continúa identificándose como evangélica y no como luterana. En definitiva, existe una resistencia muy marcada que impide que las personas abandonen creencias como la pentecostal para hacerse

de una creencia protestante histórica como lo es la luterana. Existen ciertas similitudes que Shirley logra asimilar entre una denominación y otra sustentada sobre todo en el quehacer cristiano, pero un desapego a la confesionalidad y a una estructura religiosa.

El testimonio de Shirley nos evidencia la pluralidad religiosa que puede llegar a existir en el territorio al entremezclarse las diferentes propuestas religiosas a través de las personas creyentes. Si bien es cierto, las diferentes instituciones religiosas y sus estructuras no generan un franco diálogo entre ellas, las personas que siguen estas religiosas sí, generando una pluralidad religiosa a nivel de base, detectable en estos testimonios y la cotidianidad de las personas.

Por su parte, Lorena comentó:

Yo no me identifico como luterana, es que yo voy a otra iglesia, cristiana evangélica, pero bueno yo siento que es la misma cosa, de nombres diferentes, pero es lo mismo. El Tocuismo hay que conservarlo, porque es una tradición de nosotros, pero no vivirlo actualmente, ya no, porque nosotros creemos ya en el cristianismo. Yo no le discuto a la gente porque lo veo de la misma manera. Mi madre aún cree en Tocu, pero no hay ningún problema ella entiende. (Lorena, comunicación personal, febrero, 2018)

Lorena es más concreta y señala que definitivamente no se identifica como luterana al menos espiritualmente, porque asiste a otra iglesia de cohorte evangélico. Asiste a la ILCO porque considera que es prácticamente lo mismo, no encuentra mayor diferencia, pero sí manifiesta un tipo de “fidelidad” al otro movimiento religioso. Esto último, evidencia también un desconocimiento acerca de la historia del cristianismo, sus vertientes y diferencias; si bien es

cierto, esta es una información que las personas no necesariamente deben saber para asistir a una congregación religiosa, sin embargo, esto provoca que las personas asimilen y encasillen a las diferentes manifestaciones religiosas como una misma.

Además, Lorena señala que el Tocuismo es una tradición (me atrevería a decir cultural) del pueblo que se debe conservar, pero no practicar, señalando que es el cristianismo la verdadera fe que debe practicarse. Esto da muestra de la imposición y profundidad del trabajo realizado por las diferentes denominaciones cristianas en la zona, que logró minar la zona e inculcar a sus habitantes la creencia acérrima al cristianismo, dejando de lado al Tocuismo como una tradición que debe preservarse, pero a nivel histórico

Al igual que en cualquier otro espacio, nos encontramos con un pluralismo religioso y encuentro constantes de estas corrientes religiosas. Tocuismo, cristianismo evangélico, luteranismo y catolicismo son solo algunas, en donde el Tocuismo es la espiritualidad que está en desventaja muy a pesar de ser la cosmovisión ancestral del territorio.

Con relación al involucramiento de Rosa en las actividades de la ILCO comenta:

Desde siempre me he congregado en la iglesia evangélica, incluso desde antes de la llegada de la ILCO y hasta ahora. Y a donde yo asisto no tienen problemas de que yo venga aquí a recibir porque yo no veo nada malo, para mí es lo mismo y es mi decisión propia el venir. Mi familia es evangélica, pero yo tampoco rechazo lo que está haciendo don Julio, yo veo que es un mismo Dios el que estamos alabando. (Rosa, comunicación personal, febrero, 2018)

Rosa nuevamente nos ilustra otra cara de la situación: los pastores de la iglesia a donde ella asiste no impiden que ella participe de las actividades de la ILCO, esto sobre todo por la forma en que ella asocia ambas confesionalidades, mencionando que las considera prácticamente iguales y que percibe que está alabando al mismo Dios. Por otro lado, nos muestra también que a nivel familiar existe una diversificación de creencias y que a pesar de que puedan existir fricciones, ella tiene claro que no está haciendo nada malo.

En este sentido, Rosa evidencia además la discusión moral que tuvo a nivel personal al cuestionarse si el involucramiento con la ILCO era bueno o malo y la negociación que estableció con las personas líderes de la iglesia a la que pertenece para hacerles ver su deseo e intención de participar en las actividades de la ILCO hasta obtener su aprobación.

Además, se podría deducir que las personas líderes de la iglesia evangélica a la que Rosa asiste no ven a la ILCO como una amenaza que atente con convertir a una creyente de su congregación al luteranismo, muy seguramente por el trabajo propio de la ILCO y los intereses explícitos de Rosa al participar en la ILCO que se enfocan en las capacitaciones, talleres y charlas que recibe.

Chita menciona también:

Para serte sincera yo soy cristiana evangélica, pero eso no me quita el poder venir, yo vengo a la misa de Julio, comparto con él, o sea yo respeto, todo lo que ellos hacen, yo lo respeto, pero sí tengo mi denominación. Uno ya sabe en lo que está creyendo, aunque Julio cuando hace la misa la basa en un pasaje bíblico general, de la palabra que es común para

todos nosotros, no nos invaden con otras cosas. (Chita, comunicación personal, febrero, 2018)

En línea con lo anterior, Chita reafirma aún más que la mayoría de las personas que asisten a la ILCO, lo hacen, manteniendo una afiliación a otra denominación religiosa, y, por el tipo de trabajo religioso que realiza la ILCO, además de su postura ecuménica, se logra el acercamiento de las personas indígenas tanto a las misas como a las capacitaciones.

Sin embargo, hay que recalcar dos palabras mencionadas por Chita: “yo respeto”, que lo repite dos veces y “no nos invaden con otras cosas”; se podría entender, que lo primero con un sentido de distanciamiento y alejamiento de la identidad teológica de la ILCO. Mientras que la segunda frase denota un cierto rechazo a la noción religiosa que se aleja de las prácticas religiosas que no empatan con las propias de Chita. Existe un acercamiento a lo pastoral, pero a través de las similitudes que encuentra cada persona con su propia forma de creer.

Otro punto importante por resaltar es el trabajo pastoral que hace la ILCO, y bien lo comenta Chita, basándose en un pasaje bíblico y convirtiendo el devocional en un espacio diverso, ecuménico en el que convergen varias formas de creer en un solo espacio. Esto da paso a que el trabajo pastoral de la ILCO no sea tan profundo (no hay tanto énfasis en lo pastoral para que el espacio conserve un ambiente multilateral más que lineal), a diferencia del trabajo diaconico que ha sido resaltado por la mayoría de las personas entrevistadas.

David señala:

...la mayoría de los indígenas Maleku que llegan a la ILCO son cristianos protestantes, yo practico el Tocuismo que es la divinidad Maleku, yo soy del porcentaje más bajo que aún

pertenece a esto. Entonces cuando entró la ILCO, lo hizo con una perspectiva amplia, ecuménica y calzó a la perfección con las necesidades y tradiciones Maleku, esto lo hizo Luis Segreda que él incluso inculcó, a la ILCO el cómo trabajar con comunidades indígenas. (David, comunicación personal, febrero, 2018)

David, con su testimonio, nos brinda muestras de la interculturación trabajada por la ILCO para lograr penetrar en la población indígena con resistencia a las denominaciones religiosas externas logrando con gran éxito la vinculación. Además, nos muestra como la ILCO se reapropia de ciertas necesidades y crisis de sentido de personas que desean celebrar su fe en diferentes espacios, con sus pares, sin juzgar incluso su tradición religiosa cultural. La ILCO, en este sentido, se apropia de otra forma de creer y la hace parte de su universo ecuménico de creencias para expandir su margen de trabajo religioso.

En relación con el apego de sus antiguas creencias y tradiciones Maleku, Shirley menciona:

Conservamos ciertas tradiciones indígenas Maleku, pero ya no es como antes, ahora nosotros a través de la palabra de Dios hemos caído en cuenta que había ciertas cosas que nosotros estábamos haciendo que no fueran correctas, como hacer cierto tipo de rituales para deseárselo el mal a alguien, por ejemplo. Pero sí hay tradiciones que conservamos como las artesanías, el lenguaje, que es algo que es lo más valioso, no lo debemos perder. La ILCO no ha llegado a violentar eso, lo respeta. (Shirley, comunicación personal, febrero, 2018)

Shirley, a través de su narrativa, evidencia que existe un juzgamiento negativo y distanciamiento con algunas tradiciones indígenas del pasado. Estas, se abandonan y son

cambiadas por otras prácticas consideradas buenas aportadas por el cristianismo. Existe una conservación de ciertas prácticas del Tocuismo, pero son encasilladas en tradición cultural; el cristianismo llegó a ocupar el quehacer religioso y la confesionalidad de Shirley, asegurando, a su vez, que la ILCO no violenta esa adhesión religiosa.

Existe un abandono voluntario de las creencias y tradiciones que se apegan al Tocuismo y un acercamiento a la tradición cristiana, lo que, en esta lógica es pasar del mal al bien (concepción moralista y dicotómica del cristianismo). Si bien es cierto, pueden existir muchas tradiciones del Tocuismo que no son viables poner en práctica en la actualidad, finalmente son tradiciones de la identidad e historia indígena Maleku que gradualmente se van olvidando.

Por su parte, Lorena explica:

Yo soy Maleku y aún conservo mis tradiciones y el trabajo de la ILCO no atenta contra mi cultura y mis creencias, más bien están encantados por nuestra cultura, ellos solo traen la palabra de Dios. Sin embargo, la gran mayoría de las personas Maleku son parte de religiones cristianas. (Lorena, comunicación personal, febrero, 2018)

Lorena desde su testimonio muestra cómo una persona es indígena Maleku, conserva sus tradiciones, y se considera evangélica y, a su vez, asiste a las actividades luteranas desplegadas por la ILCO, demostrando la multifiliación (en tres diferentes dimensiones: cultural, espiritual y educativo) que una persona puede tener ante las diferentes ofertas religiosas y de creencias que existe en el mercado religioso.

Podría asegurarse, entonces, que, a nivel de tradición y cultura, la Maleku se mantiene vigente; en cuanto a espiritualidad y trabajo pastoral es el cristianismo evangélico quien conta

con mayor cantidad de seguidores y es el luteranismo de la ILCO un complemento diacónico más que pastoral, que fomenta el crecimiento personal y ocupacional a través de la formación educativa.

David finalmente añade:

Con todo lo que han hecho las iglesias, la cultura Maleku quedó con un gran cráter. Aquí el porcentaje de cristianos protestantes es altísimo y su influencia también es fuertísima. Existe una gran mezcla del cristianismo y Tocuismo, siendo minoría quienes solo practican el Tocuismo. El arte ha sido una de las herramientas que ha permitido que la cultura Maleku y el Tocuismo sobrevivan porque hay que saber que significan los Jícaros que se hacen, los dibujos, los símbolos, a pesar de la gran pérdida que se ha ocasionado con la invasión y el cristianismo. (David, comunicación personal, febrero, 2018)

David cierra los testimonios poniendo en evidencia las consecuencias negativas e históricas de la llegada de las denominaciones cristianas al territorio, no solo al provocar la pérdida de las tradiciones, sino, como logramos evidenciarlo en los apartados anteriores, pérdidas materiales y, peor, humanas.

En la actualidad, lo que impera es un entremezclamiento de creencias y formas de vivir la religión, consecuencia de la pluralidad religiosa y la reapropiación de sentidos y prácticas religiosas entre las diferentes denominaciones. Las prácticas que han permitido que el Tocuismo no sea olvidado son las manualidades, los dibujos, los símbolos, y es sobre esto que la ILCO ha enfocado su trabajo; directa e indirectamente la ILCO ha colaborado para que las tradiciones indígenas se respeten, y tengan un lugar dentro de su congregación, a pesar de las disidencias.

7.2 La ILCO y su acompañamiento en favor de las personas sexualmente diversas: comunidad de fe en Paso Ancho (1990-2018)

Un segundo acompañamiento empezó a desplegar la Iglesia Luterana Costarricense en búsqueda de afirmar el acceso y los derechos de las personas sexualmente disidentes tanto en el ámbito legal como en el pastoral. Una vez más, la ILCO entra en contacto y se nutre de la realidad que vive una población excluida y estigmatizada, esta vez, por la base religiosa hegemónica de un Estado y sociedad confesional, moralista, patriarcal y heteronormada.

En el actual contexto costarricense, la Iglesia Católica Apostólica y Romana representa para la sociedad civil, un aparato controlador de la vida social y, por ende, regula, desde el discurso religioso, lo que es aceptado y lo que no. Tal es el caso de la sexualidad y cómo debería vivirse esta según la religión. Las religiones, desde el planteamiento de Vaggione (2009), son las sostenedoras del patriarcado y la heteronormatividad, convirtiéndose en los principales obstáculos de la diversidad sexual desde el absolutismo sexual; en este caso, desde el siglo XV, en el espacio latinoamericano, el catolicismo se ha encargado de establecer y reafirmar, dichas posturas, dentro del imaginario social occidental.

La propuesta de la ILCO, en este sentido, es convertirse en una propuesta religiosa formal dentro del mercado religioso que asegure el acceso de las personas sexualmente diversas a celebrar, en un marco de igualdad y aceptación, la fe que cada persona decida practicar. Sobre esto, la ILCO propone establecerse en una propuesta religiosa contrahegemónica y disidente que mina el espacio de discursos y discusiones con sus planteamientos a favor de la diversidad hasta lograr finalmente integrar a las personas sexualmente diversas dentro de una comunidad espiritual. La ILCO, en este contexto, empieza a articular un mensaje contrahegemónico para

atraer a estas personas a la congregación, y cuestionar, conjuntamente, los mitos y estereotipos religiosos que giran en torno al tema de la sexualidad.

Lo anterior nos brinda muestras de la heterogeneidad de lo religioso (un mercado de propuestas religiosas ampliamente diversificado), además, plantea la compatibilidad entre los ideales liberadores y una creencia religiosa que poca vez se muestra receptiva a dichos planteamientos; es decir, dentro de las ofertas religiosas, han surgido propuestas que abordan desde otra perspectiva (religiosa) el trabajo pastoral con la comunidad sexualmente diversa. La ILCO, al respecto, se ha planteado un proceso de sexualizar lo religioso, es decir, abordar el tema y a la población sexualmente diversa desde una perspectiva teológica y pastoral que alcance un análisis integral, no quedándose únicamente en una dicotomía moralista entre lo considerado como bueno o malo. Este tema, será ampliado en el siguiente apartado.

7.2.1 Discurso teológico de la ILCO en favor de la comunidad sexualmente diversa

La ILCO, al buscar asumir la lucha a favor de las personas sexualmente disidentes, empieza a incorporar un discurso teológico que les permite abordar diacónica y pastoralmente a esta población. Dicho posicionamiento no es invención de la ILCO, esta congregación, más bien, comienza a retomar y profundizar en esfuerzos llevados a cabo por teólogos luteranos de Latinoamérica respaldados por la Federación Luterana Mundial: pensadores gais y feministas que, con el pasar de los años, se empezaron a identificar con esta población. En este sentido, la ILCO no cuenta con una producción escrita sobre teología diversa, pero el esfuerzo ha radicado en absorber el pensamiento de pensadores críticos protestantes como Gustavo Gutiérrez, que aportan un discurso alternativo al de la mayoría de las iglesias tradicionalistas (sobre todo desde el catolicismo).

Dichas iglesias tradicionales durante su historia han hecho uso de discursos moralistas, idealista de género, creando un segmento de personas rechazadas, señaladas desde una moralidad sexual construida y dividida entre la sexualidad correcta divina y la sexualidad pecaminosa de los otros cuerpos. En este sentido, sostiene Moya (2015), el mensaje moralizante de las iglesias en el ámbito sexual ha producido que las personas homosexuales, lesbianas, bisexuales, transgénero, incluso las divorciadas y las que tienen vida sexual fuera del ámbito matrimonial, sean cargadas en mayor o menor medida por una sensación de culpa, vergüenza y miedo, centrada en una indignidad que las excluye del derecho a la vida espiritual (A. Moya, comunicación personal, abril, 2015); mensaje amparado en el absolutismo sexual, negador de la heterogeneidad que existe dentro del ámbito religioso.

Estas “sexualidades disidentes” del sistema patriarcal y de los discursos religiosos que las sostienen han sido consideradas como negativas en sí mismas en tanto no se ajustan al mandato social de la procreación, y en tanto tales se consideran pecaminosas (A. Moya, comunicación personal, abril, 2015). Cabe destacar, además, que el discurso está basado en un paradigma androcéntrico y sustentado en una interpretación literal de los textos considerados sagrados, sin ubicarlos en su contexto y realidad actual.

La ILCO incorpora una visión teológica inclusiva, busca convertirse en un puente entre los otros cuerpos y la divinidad para así abordar a esta población social y religiosamente excluida. El fundamento que pone en acción la ILCO, argumenta Alexa⁴⁰, es en primer momento el amor incondicional entendido desde la Biblia, como la aceptación de todas las personas sin importar sus características; en un segundo momento es el entendimiento de que la creación

40 Pastora de la Iglesia Luterana Costarricense.

en sí misma, es diversa: el Dios en quien creemos es un Dios de la Diversidad, El creó la diversidad, ama la diversidad y reconoce que la diversidad “es buena”. Desde nuestra experiencia cotidiana podemos constatar que los seres humanos están marcados por esa diversidad originaria, muchas veces enriquecida por la cultura de los pueblos (Alexa, comunicación personal, mayo, 2015).

Desde la ILCO, se argumenta que todas las personas, sea cual sea su orientación sexual, están llamadas a vivir en el amor, en la solidaridad, en la búsqueda de la justicia, en la fidelidad y en el respeto. Dios no exige a nadie a que renuncie al ejercicio de su sexualidad, lo que sí pide es que actuemos siempre con base en el amor y en respeto a la libertad y a la dignidad de la otra persona.

Con base en lo anterior, la iglesia reconoce que la Biblia sirve de plataforma para la reflexión sobre la diversidad, la inclusión y especialmente para el debate en torno al valor de las diferencias: “el Dios de Jesucristo nos habla en forma de promesa permitiéndonos recibir el evangelio de muchas maneras y despertándonos así a la diversidad como un don en sí misma.” Partiendo de este punto, la iglesia entiende que la afirmación bíblica “creó Dios al hombre a su imagen”, no está desconectada del hecho de que Dios es colectividad en armonía. Dios crea a su imagen, o sea, provoca la existencia de componentes diversos que deben reconocerse y convivir equilibradamente, así como Dios mismo se reconoce y convive de esa forma.

Apoyada en esto, la ILCO considera que esta forma de pensar no solo debe existir a lo interno de la congregación, sino que esto debe ser compartido y puesto en práctica en todas las esferas de la sociedad, entendiendo esto a través de la “Teoría de los Dos Reinos”: el Reino de Dios y el Gobierno Civil, uno de los conceptos sobre los que se asienta la tradición luterana.

Para el luteranismo, el Reino de Dios “ya está en medio de nosotros” como dijo Jesús, en medio de los pequeños o grandes esfuerzos humanos por conseguir equidad, justicia, inclusión; por hacer que otro tipo de familias, de comunidades, de iglesias, de sociedades, sea posible. Mientras que el Gobierno Civil es aquel que, partiendo de las buenas acciones del Reino de Dios, debe asegurar los derechos humanos de todas las personas. La ILCO sostiene que el Gobierno Civil debe anclarse de los siguientes fundamentos:

- 1) El ordenamiento de la familia, el matrimonio y la sexualidad no constituyen asuntos de orden divino sino de establecimiento humano, por tanto, queda sujeto a la jurisprudencia de los Estados y a legislación internacional en materia de derechos humanos
- 2) Las convicciones religiosas particulares sobre el matrimonio, la familia, la sexualidad y los roles de género no pueden constituir obstáculos para el reconocimiento de los derechos humanos de las llamadas minorías, expresados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Convención Interamericana de Derechos Humanos, de las que Costa Rica es signataria.
- 3) La Iglesia debe ser un espacio de celebración y encuentro con la diversidad de la vida, donde imperen los valores de respeto y acogida solidaria. Las cristianas y los cristianos han de enfatizar la prédica del amor incondicional, la gracia y la misericordia de Dios, superando la condena y exclusión que por siglos se ha impuesto sobre las llamadas minorías. (Federación Luterana Mundial, 2007)

A pesar del apoyo que empieza a tener la comunidad LGBTIQ, la sexualidad, siempre ha sido y será uno de los puntos de inflexión entre muchas de las confesiones religiosas, sobre todo si se enfoca la mirada en el tema del pecado por la práctica sexual desviada de lo establecido bíblicamente; sin embargo, la ILCO argumenta: todos somos pecadores; nuestra condición

pecadora no la vamos a superar arreglando este elemento que no nos parece, y por encima de esa condición está el amor incondicional. Lo importante es hacer énfasis en la bendición más que en la condenación y desde este encuentro y dialogo que la ILCO trabaja.

La orientación sexual, desde la ILCO, no es considerada un pecado, al contrario, esta es una expresión de la diversidad de la vida y que Dios nos ha dado. Lo que sí es pecado, es la manera en la que nos enfrentamos a esa orientación...ejercitándola sin ninguna responsabilidad, o reprimiéndola porque no la entendemos, en fin, hay muchísimas formas de pararse frente al fenómeno de la orientación sexual. Es algo que no podemos esconder o reprimir, porque ahí sí veríamos consecuencias complicadas, cuestiones de autoestima, muchos de estos dramas han terminado en suicidio.

Dentro de la ILCO, no existen respuestas cerradas ni se tienen conclusiones definitivas sobre esto, porque iría en contra del propio caminar de la iglesia, del encuentro con el otro y la otra, no tiene esas definiciones cerradas, prefiere tener las puertas abiertas e ir transformando conectada a la tradición “iglesia reformándose siempre reformándose”, una comunidad que siempre se está transformando. Es una manera de ser iglesia que no tiene 2 o 3 años, sino que tiene 500 años y que trabaja aquí en Costa Rica, como lo hace en otras partes del mundo.

Partiendo de los postulados de González y D'Amaco (2019), analizamos que el accionar pastoral-teológico de la ILCO es en esencia político y liberador, al desafiar la posición de las iglesias hegemónicas y su praxis de control a partir de lo pastoral. Es así, que la ILCO se muestra a sí misma, como una opción para la comunidad sexualmente disidente creyente, ante múltiples modelos eclesiales que no tienen posibilidades para albergar la realidad y forma de creer de esta comunidad

El accionar de la ILCO en favor de la comunidad sexualmente disidente se ve impulsado por el hecho de asegurar que los derechos de estas minorías son indivisibles, de los derechos de las mujeres, de los derechos de las personas trabajadoras y del medio ambiente. Según González y D'Amaco (2019), es momento de crear un momento histórico en el que se anulen las barreras que impidan la libertad de expresión a las personas de esta comunidad, y la ILCO muestra destellos de esto, aunque aún no muy plausibles entre las personas creyentes.

En línea con lo anterior, a continuación, se plantearán las vinculaciones de la ILCO con la población sexualmente diversa a lo largo de sus casi treinta años de trabajo, no sin antes adentrarnos en el marco general de la vivencia y luchas de la población LGBTIQ en Costa Rica.

7.2.2 Contexto: vivencia y lucha de la población LGBTIQ en Costa Rica (1960-1990)

Costa Rica, en su historia reciente se muestra internacionalmente como un país de paz, convivencia y respeto, definiéndose incluso constitucionalmente como una nación pluricultural, confesional, con libertad de credo, además de diversa y exótica por su basta naturaleza. Sin embargo, desde el quehacer político, atravesando la mayor parte del entretejido social, han existido resistencias y controversias en temas de derechos humanos a lo largo de los últimos cincuenta años.

Cerca de los años setenta en Costa Rica, menciona Jiménez (2016), era evidente cómo, en los periódicos de circulación nacional, se asociaba la homosexualidad con el crimen, la vagancia, el robo, la prostitución y las desviaciones sexuales. Esto provocaba que el manifestar públicamente su orientación sexual tuviera demasiadas implicaciones sociales. Por lo que en la

mayoría de las ocasiones las personas preferían vivirlo en la clandestinidad; una situación, que se encontraba normalizada a nivel social.

Jiménez (2015) afirma que la criminalización y persecución comenzaron a darse de forma clara y evidente durante el gobierno de José Joaquín Trejos, entre los años 1966 y 1970. Se daban situaciones en donde la policía ingresaba a los bares considerados amigables con la diversidad sexual y “se llevaban a todo mundo, la gente se organizaba, pero siempre llegaban y aun así siempre se llenaban los bares, pero se los llevaban y se pelaban ‘cocos’ a las personas y permanecían encerradas toda la noche” (Fallas y Gómez, 2012, p.153); era un contexto altamente violento y discriminatorio para toda la población sexualmente diversa.

A inicios de los años ochenta, añade Jiménez (2016), las acciones por parte del Estado en contra de poblaciones homosexuales eran mucho más palpables; lo más común eran las redadas policiales en ciertos puntos de reunión de las comunidades gais que aún no se conformaban formalmente. Estas acciones probablemente respondían a una lógica de higienización urbana, ante la criminalización y patologización de la homosexualidad, considerando todavía en los años ochenta a la homosexualidad como una enfermedad y un comportamiento que deseaban erradicar utilizando cualquier método represivo.

La situación de las personas sexualmente diversas se agravó aún más cuando cerca del año 1985 empiezan aparecer los primeros casos de VIH/SIDA. Jiménez (2016) sostiene que dicha enfermedad fue inmediatamente asociada a la homosexualidad y ser portador de esta misma no solo significaba estigmatización, sino además rechazo y vergüenza. Para esta época, aún no se tenía clara toda la información acerca de la enfermedad, empero sí se conocía que se transmitía por el contacto sexual, lo que llevó a muchas personas a señalar a las personas

sexualmente diversas, llegando incluso a asegurar que dicha enfermedad era un castigo cuasi divino por su orientación y prácticas sexuales.

Siguiendo con Jiménez (2018), este argumenta que, a diferencia de lo acontecido en muchos países latinoamericanos, en Costa Rica no existió una coyuntura política que funcionara como catalizador de las reivindicaciones de las personas sexualmente disidentes, como, por ejemplo, en México, que la primera marcha LGBTIQ aconteció en 1978, organizada por cerca de 30 hombres que se identificaban con el movimiento Frente de Liberación Homosexual de México, utilizando frases como: ¡no hay libertad política si no hay libertad sexual y sin libertad sexual no habrá liberación social!⁴¹.

En Costa Rica, señala Jiménez (2018), el movimiento en favor de los derechos de las personas sexualmente diversas ha sido más bien un proceso gradual que tomó mayor fuerza con la estigmatización de la población con la enfermedad del VIH/SIDA en los años noventa: organización de grupos gays y lésbicos, acompañamiento institucional por parte del Estado y la primera marcha del orgullo gay hasta el año 2003.

Posterior a estas manifestaciones, sostiene Jiménez (2014), surgieron otras organizaciones como lo fue el Centro de Investigación y Promoción para América Central de Derechos Humanos (CIPAC), que producto de financiamiento externo, ha impulsado investigaciones de diferentes temáticas vinculadas a la diversidad sexual y derechos humanos.

En el año 2002, se crea también el “Colectivo Lésbico-Gay de Reivindicación Política”, el cual estaría integrado por “grupos organizados, empresarias y sociedad civil, cuyo principal objetivo fue el propiciar que las decisiones que se tomaran en torno a derechos de la comunidad

41 Extraído 5 de enero del 2022 de: <https://www.gob.mx/cultura/es/articulos/breve-historia-de-la-primera-marcha-lgbtqi-de-mexico?idiom=es>

LGBTIQ fueran primeramente consultadas al Colectivo (Chávez, 2002, citado por Jiménez, 2017); en búsqueda del reconocimiento y de la opinión directa de la comunidad, convirtiéndose en el primero colectivo en el que hombres gays y mujeres lesbianas se articularon en un solo movimiento, con el fin de establecer de forma clara las prioridades del activismo gay en Costa Rica.

Henríquez (2015) señala que la discusión acerca de la diversidad sexual en las comunidades cristianas definitivamente ha existido, con voces igualmente diversas y antagónicas, pero con el temor de que dichas discusiones sean motivo de conflictos internos. En relación con la reacción de las instituciones religiosas ante la manifestación pública y política de la pluralidad (ya no solo religiosa) sexual, el autor comenta que las denominaciones cristianas han optado en su lugar por vivir como si dicha discusión no existiera, como si eso fuera algo secular y no eclesial, convirtiéndose la homosexualidad en una presencia ausente, una realidad invisibilizada; esto ha llevado a que el posicionamiento de muchas organizaciones religiosas y, por ende, sus feligreses sean de anular las motivaciones, los derechos y argumentos de la comunidad LGBTIQ. Si bien es cierto, a lo largo de estos en el ámbito público, muchos de los movimientos religiosos se han manifestado en contra del otorgamiento de derechos civiles a la comunidad diversa, para ser que a nivel interno se busca eliminar el tema.

A pesar de todo lo anterior, la comunidad LGBTIQ, a través de la organización y las luchas sociales que ha emprendido durante estos años, logró visibilizar y posicionar el tema de sus derechos civiles en el escenario público, político y social. Como resultado de este trabajo, en mayo del año 2020 logró que entrara en vigor, en Costa Rica, el pronunciamiento a favor de poder celebrarse matrimonios del mismo sexo. Esto, en el ámbito político, representa un avance significativo en cuanto a derechos civiles de la comunidad LGBTIQ; sin embargo, en el ámbito

social e incluso confesional, esta población continúa sufriendo constantes muestras de discriminación, segregación y señalamientos.

Por su parte, la ILCO, en este contexto de discriminación hacia la población sexualmente diversa, empezó a generar interés por acompañar y luchar por los derechos de las personas sexualmente diversas, asumiendo determinadamente una posición en contra de la discriminación sexual, social y religiosa a la que esta población se encontraba expuesta. Al igual como sucedió con la comunidad indígena, en este caso la vinculación empezó a gestarse a partir del trabajo diacónico, pero gradualmente tomó con mucha más fuerza el trabajo pastoral, debido a que las personas sexualmente diversas que profesan una fe se les dificulta encontrar un espacio seguro en el que puedan celebrar su espiritualidad sin dejar de lado su identidad.

A partir de lo anterior, la ILCO inicia en 1995 un esfuerzo por eliminar de su oferta religiosa la presencia ausente de la homosexualidad y se plantea el abordar las necesidades espirituales y sociales, conformando una comunidad sexualmente disidente (es decir, en contra de los aparatos sociales, religiosos y políticos que imponen la heteronormatividad) a través de una comunidad diversa.

En este sentido, la población sexualmente diversa creyente en muchos espacios espirituales, debe vivir su sexualidad de forma clandestina, ya que, si esta es expuesta, pueden ser sujetos de discriminación, presión, lo que los lleva en la mayoría de las ocasiones a abandonar sus comunidades sin renunciar a su creencia, viviendo al margen de la institucionalidad que los condena y juzga (Henríquez, 2015). Son estas personas a las que la ILCO les ofrece una opción disidente contrahegemónica de vivir la fe. A continuación,

profundizaremos en los tres principales acompañamientos que ha brindado la ILCO a las personas sexualmente diversas.

7.2.3 Primer acompañamiento: ILCO y la comunidad VIH/SIDA (1995-2005)

Como quedó en evidencia en el apartado anterior, durante los años ochenta y noventa, en Costa Rica los ataques discriminatorios por varios sectores de la sociedad en contra de la comunidad, por su orientación sexual, y en contra de las personas positivas de VIH/SIDA, por su condición de salud, empezaron a aumentar considerablemente. Ante este escenario, la ILCO inició el acompañamiento con estas comunidades en el año 1995, cuando empezó a llegar a la ILCO un grupo de personas homosexuales positivas de VIH/SIDA (que ya conocían de la ILCO y a algunos de los líderes) buscando asesoría tanto legal como espiritual.

Este hecho fue un acontecimiento so, desafiante y sin precedentes dentro de la ILCO, que llevó a la organización a replantearse el trabajo que empezarían a desarrollar con esta población. Hasta ese momento, no se tenía en los planes acompañar a este segmento, a pesar de que durante años ya estaban sufriendo de estigmatizaciones y señalamientos por su orientación sexual o condición de salud. Desde ese momento, la ILCO absorbe la crisis de sentido, se reapropia de las necesidades espirituales de dicha población e inicia un trabajo diacónico y pastoral.

La apertura, como iglesia, para recibir esta población no fue inmediata, se hizo de forma gradual, creando en un primer momento un espacio exclusivo para celebrar misas, ya que el liderazgo de ese momento pensaba que el resto de la comunidad no iba a aceptar que se diera acompañamiento a estas personas homosexuales (A. Moya, comunicación personal, abril, 2015); esta aseveración reafirma la discriminación de esta población en los espacios religiosos

y provocó que la ILCO implementara una estrategia para iniciar con el acompañamiento, tratando a su vez de mantener los acompañamientos que para ese momento ya se estaban efectuando (recayendo en un principio en la presencia ausente mencionada por Henríquez).

No fue sino hasta finales de los años noventa, que la ILCO incorporó oficialmente un programa para brindarles acompañamiento a personas positivas por VIH/SIDA, tanto a nivel diaconico como pastoral, en procura de apoyarlas ante toda la opresión y persecución que venían cargando históricamente.

En este sentido, el trabajo de la ILCO con esta población, en términos generales, era eliminar, de sus vidas y de su creer, las estigmatizaciones religiosas y sociales provocadas por la discriminación y que han hecho que las personas sexualmente diversas creyentes⁴² no encuentren un espacio seguro para poder celebrar su fe. Esta tarea dio inicio con la financiación económica de la Iglesia Luterana Sueca y con el trabajo de dos misioneros suecos, Magnus y Catalina Heinrich, quienes asumieron el reto de establecer dicho programa a través de talleres, jornadas de trabajo y publicaciones académicas en donde la premisa principal eran los derechos humanos y el mensaje del evangelio (G. Quesada, comunicación personal, mayo, 2015).

Con esta apertura, la ILCO en el campo religioso costarricense estaba marcando dos hitos históricos: en un primer momento, el empoderamiento organizativo de las personas sexualmente diversas creyentes en temas de derechos humanos, sin abandonar su identidad religiosa y, en un segundo momento, la apertura de la estructura religiosa para las poblaciones diversas sin ningún tipo de discriminación. Este hecho posicionó a la ILCO como la primera

42 La mayoría de la población más conservadora del cristianismo, sobre todo de Estados Unidos, plantearon que el virus del VIH SIDA era un castigo divino, entonces fundamentalmente este acompañamiento se centró en que esto no era un castigo divino, superar los preconceptos religiosos de que Dios no es un juez que va castigando o bendiciendo en base a una voluntad difícil de ver, de que Dios está lleno de bendición de amor, y con esos criterios comenzó este acompañamiento.

iglesia cristiana de Costa Rica dentro del mercado religioso costarricense en aceptar a personas sexualmente diversas abiertamente dentro de su estructura religiosa. La iglesia, sostiene Quesada, debería ser el recurso para que la persona sexualmente diversa se sienta plenamente en ese ejercicio religioso, litúrgico con acceso como cualquier otra persona a la oración y a la celebración (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015).

Seguidamente, se planteará el segundo acompañamiento de la ILCO con la población sexualmente diversa. Este apartado enmarca, históricamente, el involucramiento de la ILCO en las diferentes movilizaciones sociales en favor de los derechos civiles de esta población.

7.2.4 Segundo acompañamiento: lucha por los derechos LGBTIQ (2005-actualidad)

Con una base de trabajo establecida, la ILCO, sostiene Moya,⁴³ buscó gradualmente involucrarse aún más en la lucha contra el VIH/SIDA y todo tipo de discriminación, y de esta manera fue que en el año 2005 se alió (como iglesia) al Centro de Investigación y Promoción para América Central de Derechos Humanos (CIPAC) y al Movimiento Diversidad en la lucha contra el VIH-SIDA, en búsqueda de hacerse presente en las actividades de superación del estigma en mesas de diálogo legislativo LGTBI, con el fin de apoyar la incidencia en la Asamblea Legislativa e incluso ofrecerse como iglesia como un punto de encuentro espiritual inclusivo, para todas aquellas personas creyentes (A. Moya, comunicación personal, abril, 2015); esta alianza muestra, nuevamente, a la ILCO en su rol político, sumando a las discusiones en torno a esta población, la perspectiva confesional, a partir de la representatividad que otorga a través

43 Pastor de la Iglesia Luterana Costarricense. Líder de la comunidad sexualmente diversa de la ILCO.

de su involucramiento. Incluso, estas relaciones llevarían meses después a la creación de la Comunidad Inclusiva que celebraría misas inclusivas para personas de estos movimientos o no.

Es de esta manera, como menciona Vaggione (2009), que la ILCO, en cuanto a la lucha que asume con las personas sexualmente diversas, se convierte en un espacio subalterno para la articulación de demandas de las “identidades excluidas” e incluso permite “identidades imposibles” como un gay-creyente, o una lesbiana-creyente que atraviesan el umbral de la presencia ausente y se articulan teológica y políticamente para la aplicación de estrategias favorables al cambio social; se ofrece, así, no solo como una oferta religiosa de celebración de la fe inclusiva, sino, a su vez, una trinchera de lucha para todas aquellas identidades que no encuentran un sitio en el resto de ofertas religiosas a través de su involucramiento en movimientos sociales, en donde se han generado espacios para la reflexión, consulta e incidencia sobre la temática de la diversidad sexual a nivel nacional.

Una de las actividades más significativas se llevó a cabo el 16 de mayo del 2014 cuando se realizó una Vigilia en Contra de la Homofobia frente a la Corte Suprema de Justicia, donde se hicieron presentes los pastores de la ILCO Geraldina Álvarez, Erick Umaña, Abel Moya y miembros de la comunidad de fe, juntamente con organizaciones sociales, para exigir los derechos fundamentales para esta población. La actividad fue organizada por el Movimiento Diversidad de Costa Rica y otras 9 organizaciones sociales de derechos humanos.

Figura 11: *Vigilia contra la homofobia ILCO*



Fuente: Archivo de la ILCO.

En este acto, el pastor de la ILCO, Abel Moya declaró:

En nuestra Iglesia Luterana pensamos que excluir, reprimir, silenciar e invisibilizar por orientación sexual e identidad de género son prácticas antiéticas, contrarias al Evangelio. Pues aquel que ama, incluye, dialoga, celebra la diversidad con esperanza. Queda mucho por hacer aún en las iglesias y la sociedad para superar los estigmas, las discriminaciones y las injusticias, pero estamos convencidos de que en esa caminata nos acompaña Jesucristo.

Moya señala, en su discurso, las acciones que se han planteado en contra de la población sexualmente diversa que son contrarias al evangelio y plantea el accionar que una organización religiosa debería asumir con esta población, posicionamiento que posee tanto la ILCO, como líderes que la componen, al manifestar públicamente su inconformidad. Con ello, critica, además, aquellas denominaciones que en la actualidad únicamente se pronuncian⁴⁴ sobre los

44 Como el actual papa de la Iglesia Católica, Francisco, se ha pronunciado varias veces en favor de las uniones de mismo sexo y aun siendo el papa ha sido ampliamente criticado por la doctrina católica.

derechos de las personas sexualmente diversas, pero que no toman acciones concretas para su integración y favorecimiento de derechos, mostrando, al respecto, una incongruencia entre el discurso y la práctica.

Otro involucramiento que ha tenido la ILCO en movimientos sociales en favor de la población sexualmente diversa es en las marchas a favor de la diversidad. En este sentido, Alexa (2015) argumenta que el participar en este tipo de actividades, como iglesia, es algo muy importante porque visibiliza el acompañamiento a estas poblaciones desde lo religioso, reafirmando el hecho de que existen algunas iglesias que piensan de manera diferente y apoyan su causa (Alexa, comunicación personal, mayo, 2015).

En junio del año 2014, se llevó a cabo una marcha en San José en favor de la Diversidad que reunió cerca de diez mil personas. En esta oportunidad, un importante grupo de feligreses de las comunidades de Paso Ancho, San Sebastián, Diversidad, Sarapiquí y La Carpio marcharon junto a los otros movimientos sociales alzando la voz a favor de una Costa Rica más Inclusiva y respetuosa de la diversidad sexual y de género.

En esta ocasión, el Pastor Abel Moya, coordinador de la Pastoral de la Diversidad declaró:

La presencia de la Iglesia Luterana en la Marcha de la Diversidad es un símbolo del espíritu de acogida y libertad que compartimos con todas y todos desde la fe inclusiva en Jesucristo. Hemos de superar los siglos de exclusión y condenación injusta hacia los hermanos y hermanas sexualmente diversos, y hemos de proclamar a un Dios que es amor inclusivo, que no hace acepción de personas y que nos pide que nos amemos, nos respetemos y nos apoyemos mutuamente.

La argumentación de Moya, vista desde el análisis de Vaggione (2019), la comprendemos como un ataque en contra de las religiones tradicionales que han servido a lo largo de la historia reciente como fiscalizadoras del orden social establecido por una sociedad capitalista, machista, patriarcal y heteronormada. La ILCO cuestiona la familia “natural” y la moralidad que la iglesia católica busca hacer permanecer en el imaginario social costarricense negando la posibilidad de dar paso a la diversidad dentro del plano religioso.

Otra marcha en la que se involucró la ILCO fue la de No Violencia en Contra de la Diversidad Sexual en el año 2015. El movimiento social contó con la participación aproximada de 15 000 personas que celebraban la diversidad y reclamaban la reivindicación de sus derechos, así como el respeto a la diferencia y a los diferentes modelos de familia presentes en la sociedad costarricense.

En dicha oportunidad participaron jóvenes de las comunidades de fe, así como también los pastores Gilberto Quesada, Hernán López, Abel Moya y la pastora Geraldina Álvarez en representación de la ILCO. El objetivo de la participación era demostrar que el amor de Dios es inclusivo, y desde la ILCO buscaban mostrar la solidaridad con la población LGTBI.

Figura 12: *Marcha de la no violencia contra la diversidad sexual*



Fuente: Fotografía propia. Archivo personal.

Esta vez, el mensaje pastoral fue dirigido a la feligresía y al país, el pastor Gilberto Quesada, presidente de la Iglesia Luterana declaró:

Hay que reconocer que las parejas del mismo sexo tienen los mismos derechos que las parejas heterosexuales, es un deber de todo ser humano, yo creo firmemente en el amor que se profesan las parejas del mismo sexo, porque he vivido muy cerca de muchas de ellas y ahora estamos aquí por la conquista de los derechos de grupos históricamente rechazados.

Con dicho postulado, la ILCO coloca el debate del matrimonio de las personas del mismo sexo sobre la mesa, mientras asume una posición política clara ante la problemática. En este sentido, partiendo de Vaggione (2019), critica a las religiones hegemónicas que han pretendido encasillar la discusión de la diversidad sexual en la esfera privada; sin embargo, en la actualidad esto ya no sucede de esta forma y su regulación moral, social y jurídica se encuentra actualmente en debate público. La ILCO se adhiere a este movimiento e inicia el acompañamiento con las personas positivas de VIH/SIDA y luego conforma la comunidad diversa, brindando seguimiento diaconal y pastoral a las personas que forman parte. La ILCO hace público su posicionamiento político y religioso ante un tema ampliamente inviabilizado por las religiones tradicionales.

En línea con lo anterior, podemos argumentar que la iglesia católica, como símbolo hegemónico del cristianismo occidental, y más actualmente los protestantismos evangelicales y pentecostales, han tenido que afrontar la diversificación social, cultural, socioeconómica, política, religiosa y sexual de los contextos en los que se encuentran. Estos dos últimos tipos de diversidad han abierto un panorama de discusiones acerca de la pluralización de ofertas

religiosas y sujetos con crisis de sentido que buscan ser satisfechos, pero se encuentran, con un mercado poco diversificado al respecto. Son pocas las denominaciones cristianas que de forma inclusiva se acercan a las comunidades sexualmente diversas.

Partiendo de Henríquez (2015), comprendemos que la ILCO intenta generar un discurso diacónico y pastoral liberador que elimine las actitudes antagónicas hacia los grupos LGBTIQ, dignificando desde la praxis de Jesús de Nazareth (figura contrahegemónica del cristianismo en contra de las prácticas y fundamentos del judaísmo ortodoxo establecido en su época), las condiciones de las personas excluidas y rechazadas. Sin embargo, la homosexualidad, en este sentido, continúa siendo en la actualidad, para las corrientes cristianas fundamentales, un enemigo por el cual se debe luchar para que no penetre en el ámbito religioso.

El trabajo pastoral de la ILCO con las personas sexualmente diversas, en este sentido como lo argumenta Henríquez (2015), emerge, al igual que lo hizo Jesús de Nazareth, de las miserias, el dolor, sufrimiento y la discriminación que pesaba sobre millares de personas invisibilizadas por las autoridades religiosas de la época. El objetivo, entonces, de la ILCO ha sido asumir estos grupos, como los destinatarios del trabajo religioso, buscando lograr identificación y solidaridad en contra de la hegemonía opresora. La ILCO busca hacer posible que, desde el cristianismo, se supere la discriminación a partir de la preferencia sexual y ofrece una opción de vivir la fe sin la necesidad de señalar la escogencia sexual.

No obstante, no se debe perder de vista, como lo señala Vaggione (2009), que “las religiones (organizaciones y sus líderes) son, entre otras cosas, construcciones culturales que responden a los contextos sociopolíticos y económicos determinados” (p.29); es decir, si bien es cierto, la ILCO, desde su discurso, se muestra públicamente como una organización religiosa

inclusiva, ecuménica que lucha por el aseguramiento de los derechos de las personas discriminadas, esto responde, de igual manera, a la búsqueda de mostrarse como una oferta diferente ante un mercado religioso saturado de múltiples posicionamientos que varían dentro de una escala de conservadurismo y liberalismo religioso. Con esto, debemos comprender que la ILCO surge en un contexto determinado, impulsado por las necesidades e ideales de personas definidas que empezaron a generar alianzas internacionales en una relación de intereses en común.

Entendemos, por tanto, a partir del análisis de Vaggione (2019), a la ILCO como un movimiento religioso disidente-contrahegemónico que, desde su posicionamiento político-teológico liberador, acompaña a las personas sexualmente disidentes, hasta llegar a influir en el ámbito social para lograr el reconocimiento de sus derechos sexuales como de integración y no exclusión de los espacios pastorales, por lo cual responde a la motivación misma de ofertarse dentro del mercado religioso costarricense.

A continuación, profundizaremos en el tercer y último acompañamiento de la ILCO con la población sexualmente diversa, a través de la Comunidad de Fe Diversa.

7.2.5 Tercer acompañamiento: comunidad de Fe Diversa (2005 - actualidad)

Figura 13: *Comunidad Inclusiva ILCO*



Fuente: Archivo de la ILCO.

En el año 2005, la ILCO como institución se detuvo a discutir acerca de la diversidad sexual y vio, que esta era buena. En este año, se realizó en Costa Rica un encuentro de líderes y representantes de las iglesias luteranas de la región, junto con personas con experiencia en el tema VIH/SIDA. En ese encuentro la ILCO tomó conciencia de que en los países centroamericanos no había prácticamente ninguna iglesia comprometida a fondo con el tema de la diversidad sexual. Fue a partir de esto que se formó un pequeño equipo pastoral que empezó a reunir y atender a personas que portaban el virus VIH/SIDA o tenían intención de celebrar su fe; estas personas procedían de diferentes lugares y de condiciones de vida muy distintas.

Alexa sostiene que efectivamente, en el año 2005, se asumió la idea de crear una Pastoral Diversa. La idea en un inicio fue construir una comunidad diversa con énfasis pastoral, de inclusión, respeto, acogiendo a personas lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales que no fueran recibidas en las iglesias tradicionales (Alexa, comunicación

personal, mayo, 2015); se generó, así, un punto de encuentro en el que las personas sexualmente diversas pudieran celebrar su fe sin temor a ser discriminados o discriminadas por su orientación sexual o identidad.

El encuentro con estas personas y la profundidad de sus vivencias a través de sus testimonios provocó en la ILCO una convicción cada vez más clara: la ILCO debe salir al encuentro con estas personas para brindarles la posibilidad de celebrar su fe desde una convicción inclusiva, sin importar su orientación sexual o inclusive condición de salud. Esta era la propuesta pastoral de la ILCO para con esta población. A raíz de lo anterior, surge el Programa Géneros y Sexualidad constituida por una comunidad inclusiva y que motivaría la celebración de misas inclusivas.

Las misas inclusivas tratan, efectivamente, de una misa litúrgica de celebración de la fe, en la cual se comparte la reflexión desde la fe luterana y la reflexión de la vida de cada una de las personas, a través de la comunión del pan y el vino, y el encuentro y compromiso con el mensaje de Jesús, cuyo eje central gira entorno al discurso del amor inclusivo. Esta misa inclusiva no es exclusiva para personas LGBTIQ, cualquiera persona puede asistir, en este sentido Quesada (2015) sostiene que la misa inclusiva es un signo, una señal, de las utopías personales y colectivas que surgen del seguimiento a Jesús de Nazareth y que, en una perspectiva de fe, lo hacen presente en medio nuestro (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015); en otras palabras, es la búsqueda de consolidar, en nuestra realidad, la posibilidad de no discriminar a las personas en el ámbito religioso por su orientación sexual.

Por otro lado, sostiene Quesada (2015), con el surgimiento de esta comunidad inclusiva, no se busca “convertir” a las personas LGTBI al “luteranismo”. Más bien la búsqueda es

convertir el modo de sentir y en el modo de pensar la religión erradicando todo rastro de discriminación o señalamientos. Esta transformación se entiende desde la ILCO a partir del concepto del apóstol cristiano Pablo llamado “metanoia” que consiste en una transformación radical y profunda de nuestras creencias, así como se nos ha socializado por años, hasta llegar al entendimiento de que todo radica en el amor pregonado por Jesús. La misión de la pastoral diversa viene siendo socializar este mensaje, para superar gradualmente la condena y exclusión de las personas con diferente orientación sexual, basados en la convicción de que nuestro Dios es diverso e inclusivo (Quesada, G. comunicación personal, mayo, 2015); esto nos brinda muestras de la motivación pastoral principal de la ILCO en este ámbito. Una vez más, no enfoca su trabajo en la evangelización, sino que se plantea el aceptar a personas de diferentes denominaciones religiosas y de una forma no impositiva aborda las temáticas discriminatorias que acontecen en los otros espacios religiosos para transformarlos con base en un discurso inclusivo y de aceptación.

Todo lo anterior llevó a la ILCO a establecer dos comunidades de fe diversas, una ubicada en Sarapiquí y otra en la sede central en Paso Ancho, San José. En el sector urbano ya se realiza un acompañamiento formal, a través de misas y actividades diacónicas y en el ámbito rural aún se está sensibilizando el tema de la diversidad y no se están efectuando actividades.

Moya (2018) argumenta que, en relación con el primer acompañamiento, el rompimiento de ciertos estigmas discriminatorios ya está un poco más trabajado (diversidad sexual, orientación e identidad sexual), sin embargo, existen muchas deformaciones teológicas en las que la ILCO pone su atención (evangelización, discriminación, homosexualidad en la Biblia etc.). Mientras que, con el segundo acompañamiento, el trabajo se ha dificultado un poco más,

ya que, no solo se lidia con la cultura, sino también con las condiciones socio materiales y características de la población que arrastran una tradición permeada por el machismo, misoginia y el androcentrismo (Moya, A. comunicación personal, abril, 2018).

En la comunidad diversa de Paso Ancho, evidentemente, se lidia también con la cultura urbana, que sigue siendo una cultura conservadora, en donde rige una versión del catolicismo cerrado ante la sexualidad, fundamentalmente a la orientación sexual y donde también nos encontramos con personas que arrastran una cultura machista y homofóbica. En estas circunstancias, el trabajo es más lento, pero es más provechoso en el sentido de la transformación.

Relacionado con el tipo de acompañamiento que realiza la ILCO en estas comunidades de fe inclusivas, este se hace desde dos perspectivas. Por un lado, pastoral, de comprensión y de vivencia de la fe a través de sus fundamentos, la escritura y la tradición luterana (Sacerdocio universal, y las Solas, etc.); llevando a la ILCO a la comprensión de la confesionalidad de las personas desde un enfoque inclusivo que permea el trabajo religioso.

Propiamente, en las misas o círculos diversos, añade Moya (2018) se consultan los textos litúrgicos, y después de una modificación, entendemos y analizamos que las lecturas no son excluyentes. Se incluye el tema de Dios padre y madre, y así con muchas postulaciones teológicas más tradicionales. Se analiza el concepto del género y se transforma a nuestro lenguaje y contexto, ya el interés primario es una revisión continua del lenguaje, que evite palabras homofóbicas y machistas (Moya, A. comunicación personal, abril, 2018). Esto genera que la relación de la ILCO con el resto de las propuestas religiosas en torno al tema de la diversidad sexual sea contraria, en definitiva, no existe un punto de encuentro. La diferenciación

parte de los textos litúrgicos en los que se realiza un esfuerzo por variar palabras que denotaban machismo, xenofobia y discriminación por otras que invitan a la diversidad, reflexión que no realiza el resto de las ofertas religiosas cristianas.

Por lo demás, añade Moya (2018), la ceremonia tradicional luterana en la comunidad es muy parecida a la católica, tanto en la liturgia, calendario litúrgico, textos e himnario. Sin embargo, se potencian símbolos religiosos que evoquen a la diversidad como el arcoíris que representa para la comunidad diversa un estandarte de la diversidad y las diferentes expresiones sexuales. Básicamente, la misa de la comunidad diversa es una de las más tradicionales con respecto al orden litúrgico, pero con un contenido y un mensaje enfocados al amor inclusivo y aceptación (Moya, A. comunicación personal, abril, 2018).

Esto lleva a comprender el trabajo pastoral de la ILCO como un esfuerzo por sexualizar el discurso religioso rompiendo con el absolutismo sexual impuesto por las religiones cristianas tradicionales que imperan en el mercado religioso costarricense. La ILCO plantea un nuevo discurso de lo religioso contrahegemónico, de disidencia sexual en la que busca empoderar a las personas que conforman sus comunidades diversas con un mensaje liberador y contrario a lo normalizado en el imaginario religioso en el que tener una orientación sexual no heteronormada y profesar una fe es inconcebible. La ILCO se muestra como esa oferta religiosa y ese espacio pastoral inclusivo.

Por otro lado, se encuentra el trabajo diaconal: este se enfoca en brindar acompañamiento social, psicológico y litúrgico a las personas que se acercan a la comunidad diversa a partir de sus vivencias y experiencias vividas en sociedad. De igual manera, desde este trabajo se plantea la lucha por los derechos civiles de las personas sexualmente diversas

a través de la vinculación en luchas y manifestaciones sociales (expuestas en el apartado anterior); muchas de las personas que hoy son líderes de movimientos sociales en favor de las personas sexualmente diversas, fueron o son participantes la pastoral inclusiva, tales como Beso Diverso, Movimiento Diversidad, etc.

En el caso concreto de la comunidad de fe en Paso Ancho, comenta Moya (2018), se realizan las misas inclusivas todos los jueves, pero no solamente se realiza un acto litúrgico, se realiza un trabajo diaconal orientado a actividades recreativas y lúdicas para las personas LGBTIQ en búsqueda de generar integración y sinergia entre el grupo. En este sentido, se realizan actividades de formación, sensibilización, educación, información relacionada a la diversidad dentro de la iglesia, y esto poco a poco se ha ido introduciendo en otros espacios de otras comunidades de la ILCO, en algunos espacios la aceptación ha sido amplia, en otros espacios, conformado por personas un poco más mayores, no ha sido tan sencillo (Moya, A. comunicación personal, abril, 2018); esto muestra, además, que dentro de la ILCO el tema de la diversidad no se ha trabajado desde un principio de forma abierta ni se introdujo inmediatamente en las comunidades de fe. El aceptar y visibilizar la diversidad sexual dentro de la ILCO implicó, de igual forma, como lo ha sido en la sociedad, un proceso de sensibilización con las personas que tengan sesgos y estigmatizaciones acerca del tema.

Finalmente, para conocer aún más de cerca lo anteriormente planteado, se profundizará en los testimonios de las personas sexualmente disidentes de Paso Ancho, quienes forman parte de la comunidad diversa. El acercamiento se realizó a través de Abel Moya, encargado de la pastoral diversa, el jueves 13 de octubre del año 2018.

7.2.6 ILCO – Comunidad LGBTIQ: testimonios de las personas sexualmente disidentes de la comunidad de fe de Paso Ancho (2018)

En el caso de las personas que asisten a la comunidad de fe de Paso Ancho, se realizaron entrevistas semiestructuradas en el que todo el grupo integrante del círculo de fe expresaba su parecer, de forma anónima, ante las preguntas que se planteaban, y los resultados se presentaran a continuación. Los mismos, serán entendidos a partir del análisis de discurso de van Dijk (2000).

Se realizó dicha actividad con 10 miembros de los 20 que forman parte de la comunidad inclusiva, incluyendo al pastor y encargado Abel Moya. En esta comunidad no había niños ni niñas, el 10 % eran mujeres y el 90 % eran hombres, en su gran mayoría personas mayores de 40 años. La gran mayoría de asistentes tienen entre 5 meses y un año de asistir a la comunidad de fe, mientras que la minoría, tenía más de 5 años. Solo una persona ha estado desde los inicios de la comunidad de fe, hace 12 años.

La misa inclusiva dio inicio cerca de las seis de la tarde, con una serie de oraciones, cánticos y lectura de varios pasajes bíblicos. Se realizaron algunos rituales, y el devocional finalizó con otra serie de oraciones. Al terminar la actividad, todos pasaron a tomar un refrigerio al comedor de la iglesia. En ese momento, el pastor de la comunidad presentó al investigador y les solicitó a las personas asistentes que respondieran a cada una de las preguntas planteadas. Todos estuvieron de acuerdo en colaborar y mientras unos comían y otros conversaban, se dio inicio con las preguntas.

La primera pregunta que se planteó fue de qué tradición religiosa provenían, en su gran mayoría comentaron ser provenientes de tradiciones católicas, pero también del

pentecostalismo y anglicanismo. A diferencia del caso indígena, comentan que, al involucrarse en las misas inclusivas, empezaron también a incorporar en su forma de creer la identidad luterana, y la hermandad con los demás sujetos. En ningún otro espacio se lee la palabra a la luz de una teología que nos permita pertenecer a una congregación, comentaron. Una parte ha llegado por invitación de amistades que han conocido en la comunidad inclusiva general, mientras que otra vino proveniente de grupos diversos como el Grupo Maduro, Comunidad Arcoíris e incluso recomendaciones de psiquiatras que conocen acerca del trabajo de la ILCO.

Lo anterior refleja la aplicabilidad exitosa de la sexualización de lo religioso para las personas que participan dentro de esta comunidad inclusiva, ya que estas valoran en gran medida el nivel de respeto y aceptación que posee la ILCO en permitir dentro de sus fieles, personas sexualmente diversas. Además, la respuesta a la consulta planteada muestra que las personas que asisten a la comunidad inclusiva sí generan una identidad con el trabajo pastoral, debido a que ninguna otra denominación religiosa cristiana realiza la transformación en el discurso y lo lleva a la práctica con la aceptación de personas sexualmente disidentes dentro de su congregación.

En este caso, la reapropiación de sentidos y prácticas que hace la ILCO es ampliamente criticada por las otras denominaciones religiosas e incluso es algo que condenan; es decir, mientras que el acercamiento e invasión realizada con las comunidades indígenas por parte de las comunidades religiosas cristianas es un foco de interés, las personas sexualmente diversas son esa presencia ausente que se encuentra excluida, invisibilizada y que no genera interés por abordar, por el contrario se han encargado de excluir.

Seguidamente, a cada persona se le consultó acerca de su identidad religiosa y todas comentaron que se consideran feligreses de la ILCO, sin embargo, uno menciona que aún se encuentra en ese proceso, ya que fue socializado en el catolicismo y aún se sigue congregando en esta iglesia. Todos se consideran luteranos o luteranas, pero antes de autodefinirse como tales, se definen como sujetos cristianos seguidores de Jesús, un marginado de aquella época que fue ampliamente señalado y discriminado como lo somos nosotros en la actualidad. Los feligreses se identifican también con la teología de la liberación, y algunos están llevando algunas clases de confirmación para integrarse a la ILCO formalmente.

Estos comentarios nos llevan a concluir que, en definitiva, las personas que asisten a la comunidad diversa de la ILCO asumen finalmente una identidad luterana. Esto, en un primer momento, debido a la visión en común que tienen de Jesús de Nazareth; en un segundo momento, debido al resto de teologías que asumen la ILCO para brindar un soporte al quehacer pastoral realizado con esta población y, finalmente, por la apertura e inclusión que recibe cada quien al formar parte de una comunidad religiosa diversa.

Otro elemento que señalan de ayuda al congregarse en la ILCO es el reconstruir relaciones afectivas, consigo mismo o misma, con su pareja y con su familia. Comentan que es de vital importancia para las personas diversas reconstruir las relaciones afectivas con la familia de referencia y con la pareja sentimental, ya que es una de las esferas de la vida que han sido más golpeadas por la sexualidad que han escogido. En este sentido, es necesario superar la culpa, la autocondenación, el patriarcado y tender puentes de encuentro y afecto para desarmar la soledad. Consideran que la ILCO replica aquella iglesia cristiana, del tiempo de Jesús que

iba en contra del orden establecido por el judaísmo. Un Jesús que acompaña a los sectores pobres, marginados y excluidos.

Es la ILCO, entonces, un espacio subalterno y contrahegemónico en el que las personas sexualmente disidentes encuentran un lugar en donde lograr expresarse desde sus identidades excluidas, marginadas e imposibles; imposible porque para buena parte de la sociedad y muchas comunidades religiosas el ser cristiano y gay es inaceptable. A través del discurso que asume la ILCO logra acompañar a las personas que sufren de estas crisis de sentido, al ofrecer un bien de salvación muy particular: poder formar parte de una comunidad religiosa sin juzgamientos y con una serie de herramientas que brindan acompañamiento pastoral. Esto lleva a las personas que forman parte de la comunidad diversa a generar un sentido de pertenencia que no alcanzan con las otras ofertas religiosas; trazan, simultáneamente, una identidad política de lucha por sus derechos y generan una identidad sexualmente disidente.

Los sujetos feligreses comentaron, asimismo, que la pastoral diversa de la ILCO es uno de los únicos espacios religiosos en donde permiten que dos personas del mismo sexo se tomen de la mano sin juzgamientos. Resaltan que en dicho espacio nace la frase de que el amor de Dios es inclusivo y diverso, un lugar de encuentro entre las personas diversas es para nosotros uno de los principales logros de la pastoral LGBTIQ de la ILCO. Mencionan que es una realidad la falta de espacios recreativos, de socialización, de crecimiento personal y sobre todo confesionales para personas sexualmente diversas, que vayan más allá de la opción de bares.

Resaltan nuevamente como la ILCO se convierte en ese espacio liberador e inclusivo para aquellas identidades excluidas. La ILCO, a diferencia de otras denominaciones religiosas, pasa de ser una fiscalizadora de la sexualidad a una administradora, logrando crear un espacio

específico para la convivencia y seguimiento pastoral de estas personas que sufren de la discriminación por el solo hecho de ser homosexuales. Asocian, además, las personas entrevistadas, a la ILCO con el verdadero amor de Dios, que lo califican como inclusivo y diverso, ofreciendo un lugar de encuentro para practicar su fe sin abandonar su sexualidad.

Definitivamente, las personas han llegado, entre otras cosas, en búsqueda de la aceptación que la ILCO práctica, por la participación que adquieren dentro de la comunidad, para intentar llenar una necesidad espiritual que otras iglesias incluso dejaron; desean congregarse, pero manteniendo su propia identidad. No obstante, a pesar de los esfuerzos que realiza la ILCO en ser una institución coherente, tanto en el discurso y la práctica, no le ha sido sencillo contar con presencia masiva de personas y tener apoyo de otras organizaciones religiosas de mayor número de creyentes.

Lo anterior, comprendemos que sucede por varias razones. La primera es la ILCO, desde su planteamiento, compite contra siglos de influencias históricas, culturales y políticas que el catolicismo ha impreso sobre temas como la sexualidad en la sociedad costarricense. Esto se plasma claramente en la cultura, la legislación y la gran mayoría de propuestas religiosas que empatan con los ideales católicos en este tema.

La segunda razón es la gran plausibilidad que han recibido las propuestas evangélicas y pentecostales que han logrado acaparar buena parte del mercado religioso y de esta forma marcar las pautas éticas y morales de la sociedad. Y la tercera razón, como lo menciona Fuentes Belgrave (2015) al inicio del presente documento, las personas en Costa Rica, en su mayoría, mantienen una fe, pero prefieren no asistir a un espacio religioso; poniendo esto a la luz de la presente investigación, posiblemente muchas personas de la comunidad sexualmente

diversa que profesan alguna fe, ante el rechazo de las ofertas religiosas que acaparan el mercado religioso, prefieren no asistir e incluso rechazan cualquier manifestación religiosa, ante la discriminación e invisibilización.

Sin embargo, agrega Moya:

Para nosotros lo importante es el grupo que tenemos, y comprender con ellos que pasan por un proceso de encuentro consigo mismo, de reconstrucción de sus identidades, en medio de un contexto que les impide ser lo que quieren ser, en donde “el sí mismo” tiene que luchar contra las determinaciones morales, religiosas y culturales que les obligan a ser una persona que no son...por acá pasan muchas personas, algunos se quedan, otros, siguen su camino, pero se llevan el mensaje de la ILCO. (Moya, A. comunicación personal, abril, 2018)

La construcción de su identidad va en contra de lo establecido por la hegemonía, son conscientes de esto por lo que viven una sexualidad disidente, contrahegemónica y en el camino hay muchas posibilidades de encontrarse nuevamente con los discursos hegemónicos y discriminatorios que no logran entender que es posible ser iglesia desde la inclusión y la apertura que conlleve a la aceptación total del otro ser.

La ILCO igualmente ofrece un discurso inclusivo, eliminando de la liturgia cualquier rastro de machismo, xenofobia, homofobia o cualquier otra forma de discriminación, incluso haciendo referencia a Dios como padre y madre, eliminando de su imagen cualquier referencia sexista que sea contraria a la identidad religiosa que ofrece la comunidad inclusiva.

En este sentido, las personas entrevistadas a través de sus testimonios reafirman que es el rechazo social lo que les ha impedido alimentar congregacionalmente la esfera espiritual de su vida. Incluso, expresaron haber pasado experiencias de abusos, discriminación, segmentación, por su orientación sexual.

Las personas que participan de la misa inclusiva agradecen como la ILCO asume una liturgia abierta, muy luterana, pero más allá de ello, un espacio para tener una comunión de fe. Para ellos y ellas es lo central. Más allá de eso, algunos y algunas tienen un grado de compromiso con el quehacer pastoral de la ILCO y en otros y otras, el compromiso no sobrepasa la participación en la celebración litúrgica.

Las personas sexualmente diversas no ven únicamente una pastoral, sino más bien, un espacio comunitario de celebración de fe que permanece abierto todos los jueves por la noche, al que se puede asistir sin que necesariamente se tenga ningún compromiso orgánico con la ILCO ni con sus programas y opciones litúrgicas.

7.3 Reflexiones del capítulo: accionar diaconico y pastoral de la ILCO con la comunidad indígena y la comunidad sexualmente disidente

Tanto el acercamiento de la ILCO en favor de la causa indígena como de las personas sexualmente disidentes se dieron de forma espontánea, en un contexto en donde convergieron personas con necesidades insatisfechas por las ofertas religiosas presentes en el campo religioso, el Estado, un grupo de personas formadas teológicamente en su mayoría por la teología de la liberación e ideas luteranas y organizaciones internacionales deseosas involucrarse en la región en favor de estas causas sociales.

Se evidencia, asimismo, que la ILCO acoge estas causas en un primer momento con un enfoque diacónico, asistencialista, de lucha por lo social, sin involucrar el enfoque pastoral, esto en un inicio por la misma identidad que asumió la ILCO (más ONG menos iglesia) antes de la reestructuración en 2014. Este enfoque fue cambiando por la falta de arraigo que se empezó a percibir en las comunidades en las que buscaban asentarse a causa de la identidad teológica y pastoral de la estructura organizacional. Si bien es cierto, esto no significó que el cuerpo pastoral y las comunidades debían identificarse como luteranos y luteranas, hoy en día el enfoque continúa siendo muy ecuménico y abierto, empero, el deseo de la ILCO es lograr mayor identidad luterana que le brinde más plausibilidad en el campo religioso.

En el caso del acompañamiento indígena, la ILCO parte del modelo intercultural de Fornet (2007) que la posiciona como un movimiento ecuménico y mucho menos impositivo que el resto de las ofertas religiosas, motivada en gran parte por los antecedentes de genocidio, evangelización y anulación de las tradiciones espirituales que han sufrido los pueblos originarios. La ILCO, en este sentido, acoge y se involucra tácitamente en las prácticas de las comunidades indígenas en las que lograron instaurar una comunidad de fe, mezclando esta práctica con canticos ecuménicos, talleres de manualidades muy genéricos y un mensaje litúrgico explícitamente bíblico.

Una situación que resulta cuanto menos interesante es que la mayor parte de la población Maleku entrevistada, a causa de los proyectos de evangelización llevados a cabo por las otras denominaciones religiosas de corte evangélico y pentecostal han abandonado el Tocuismo o lo consideran errado, encasillándolo únicamente como una tradición cultural de la población más joven e identidad espiritual de la población de mayor edad en la comunidad. Por lo que la

ILCO no tiende a competir en esta región con el Tocuismo, sino con las mismas tradiciones religiosas que históricamente han logrado sacarle ventaja sobre todo con las poblaciones más vulnerables.

La ILCO ha considerado apegarse a las luchas de los sectores más vulnerables de nuestra sociedad. Las tradiciones evangelicales y pentecostales, por su parte, se apegan de igual manera a la población empobrecida, pero enfocando su trabajo en satisfacer sus necesidades espirituales y emocionales, quitando la vista de la realidad social, política y económica del macroentorno que impacta la vida cotidiana de estas personas. Y esto queda en evidencia cuando las asistentes a las reuniones que realiza la ILCO mencionan que ellas se involucran con la iglesia luterana sobre todo por las capacitaciones que reciben en manualidades, formación teológica, empero espiritualmente apegadas a las tradiciones católicas o evangelicales.

El trabajo de la ILCO con el sector indígena se ha enfocado en el reconocimiento de sus derechos desde el posicionamiento intercultural. Desde esta trinchera se ha ubicado la mayor parte del trabajo de la iglesia con la comunidad indígena, y esta, a cambio, se muestra receptiva a las acciones que busca implementar la ILCO en la comunidad. Con esto no llegamos a la conclusión de que existió absoluta oposición y resistencia al momento en el que otras ofertas religiosas buscaron penetrar las comunidades indígenas, aparte de que sí existió resistencia, la forma en la que estas tradiciones llevaron a cabo su trabajo fue impositivo, creando incluso divisiones entre la misma comunidad, debido a la confesionalidad por la que empezaron a optar las familias.

Comprendemos, además, que la relación de la ILCO con el resto de denominaciones religiosas en el territorio indígena es complementaria; a pesar de que existen contradicciones entre las propuestas, la ILCO ve a estas denominaciones cristianas como impositivas, las iglesias cristianas no perciben en la ILCO una amenaza de congregación que llegue a acaparar el mercado religioso en esa zona, y las personas indígenas distinguen en la ILCO una organización aliada, que brinda capacitación y formación para la superación económica.

Por otro lado, el abordaje y lectura que realiza la ILCO y el resto de las ofertas religiosas de la población sexualmente diversa es muy distinto. La gran mayoría de ofertas religiosas ambicionan con acaparar el mercado religioso y ser la oferta que traiga la salvación a los pueblos originarios que no conocen de la Biblia; sin embargo, son estas ofertas las que estigmatizan a la población LGBTIQ como un segmento de la población desviado, pecaminoso, enfermo, por lo que no muestran interés sobre su salvación, convirtiéndola en una presencia ausente.

Esto hace que, dentro del mercado religioso costarricense, sea la ILCO una de las pocas ofertas visibles que busquen brindar un acompañamiento pastoral a esta población y, por ende, obtener mayor plausibilidad. Sin embargo, el impacto que han causado las ofertas religiosas históricas y actuales sobre esta población ha ocasionado que aquellas que tengan deseo de satisfacer sus necesidades espirituales en algún espacio religioso no lo hagan por el señalamiento y discriminación que en determinado momento sufrirían.

La ILCO, desde su oferta religiosa inclusiva, busca satisfacer las necesidades espirituales de las personas sexualmente disidentes a partir del trabajo religioso que explora superar el absolutismo sexual impuesto por las ofertas religiosas hegemónicas, desde una teología bíblica

que se muestra diversa sin estigmatizaciones o discriminación. Enfoca la mayor parte de su trabajo religioso en lograr que las personas que asisten a la misa inclusiva recuperen la confianza para formar parte de una organización religiosa y, a partir de esto, trabaja sobre una liturgia que elimina por completo cualquier indicio de culpabilidad por la preferencia sexual escogida.

La mayor parte de los fieles que asistieron a la misa inclusiva tomada en cuenta para esta investigación señalaron que provenían de la tradición católica y que dentro de este espacio religioso nunca recibieron apoyo ni mucho menos aceptación. El catolicismo costarricense, así como otras corrientes igualmente conservadoras hoy en día discriminan desde el discurso y la práctica a la población sexualmente disidente. Pueden ser bienvenidos a la congregación, pero antes habiendo mutilado su sexualidad, habiendo reconocido que la homosexualidad es una enfermedad que debe curarse y posicionarse en que el único fin del acto sexual es la procreación.

Las personas que se acercan a la comunidad diversa, en su mayoría sí buscan un lugar en donde sean acogidas, aceptadas y en donde logren encontrar una explicación coherente y teológica de cómo pueden formar parte del pueblo de Dios habiendo no escogido la heteronormatividad. Algunas de las personas asistentes de la misa inclusiva sí se autopercebían como luteranas sobre todo por formar parte de la comunidad inclusiva, más allá de una identidad teológica o formar parte de la estructura de la ILCO.

Desde la ILCO, definitivamente existe a nivel pastoral y litúrgico una interpretación que promueve una apropiación de prácticas y sentidos que brindan pertenencia a la comunidad sexualmente disidente, esto a partir del cambio en el enfoque teológico en el que se percibe y

trabaja la homosexualidad bíblicamente. La ILCO se muestra como un movimiento religioso contra hegemónico que pretende ofrecer a esta comunidad una oferta religiosa que no solo brinda acompañamiento, sino que desde su capacidad de acción busque validar sus derechos y brindar voz profética en un campo religioso en el que no la tienen.

Al igual que sucede con la pastoral indígena, en la pastoral diversa la identidad confesional no es un tema prioritario ni para la ILCO y menos para las personas que participan en las misas inclusivas. Algunas se declaran plenamente luteranas, otras no se identifican con ninguna confesión o bien, se confiesan que son de una confesión no luterana. Lo que realmente las une es el espacio de celebración de fe para personas diversas. Eso es exactamente lo que valoran por encima de la confesionalidad. Esto es perjudicial para la ILCO en cuanto a plausibilidad, ya que no está logrando crear personas seguidoras comprometidas con la visión pastoral, mientras que sí existe un compromiso con la misión diacónica que, al final es de beneficio para ambas partes, tanto para la ILCO (que puede captar fondos y desarrollar sus proyectos) como para las personas indígenas (cedulación, lucha por las tierras, manualidades), y las personas sexualmente disidentes (espacio de convivencia y de identidad religiosa).

Se podría considerar, además, que las personas que optan por vincularse a la ILCO poseen en mayor o menor medida vínculos con denominaciones religiosas que les anteceden, prácticas que desean seguir replicando y necesidades materiales o espirituales que desean satisfacer en varios espacios religiosos simultáneamente. Los seguidores y las seguidoras de la ILCO no únicamente siguen el luteranismo, es más bien el luteranismo un complemento de la fe principal que profesan como la católica o la pentecostal.

En el caso de la comunidad indígena, la ILCO manifiesta su acompañamiento más visiblemente sobre lo diacónico y la satisfacción de necesidades materiales, mientras que con la comunidad sexualmente diversa aborda más el tema pastoral, al abrir un espacio litúrgico que utiliza un lenguaje religioso modificado (con relación al que utilizan el resto de las denominaciones religiosas cristianas) que aborda la sexualidad desde un carácter inclusivo.

Finalmente, todo lo anteriormente expuesto en el presente capítulo, puede leerse cronológicamente en el anexo 4 de la presente investigación, en donde se puntualiza, nuevamente, cada acontecimiento relacionado al trabajo diacónico pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense con las comunidades indígena Maleku y sexualmente disidente.

Capítulo 8. Reflexiones finales

Décadas atrás, en el continente europeo, algunos estudiosos de los fenómenos sociales y religiosos pregonaban que, con la llegada de la modernidad emergente y la secularización, la religión se encaminaría a su desaparecimiento de las esferas sociales. Sin embargo, las modernidades múltiples latinoamericanas, la desinstitucionalización de la religión católica y sobre todo el pluralismo religioso dictarían todo lo contrario y, gradualmente, se sobrevendrían en las diferentes sociedades, múltiples, válidas y variadas formas de vivir la religión. Estas ofertas religiosas llegarían al mercado religioso ofreciendo variados bienes de salvación, acorde a cada contexto en particular.

Estas nuevas formas de vivir la religión en el espacio plural latinoamericano llegarían en un primer momento por mera expansión territorial y económica, a través de las fuerzas protestantes históricas, no obstante, esto mutó al punto de convertirse en la búsqueda de satisfacer las crisis de sentido generadas por la insatisfacción que los fieles obtenían de esta institución, sumado a las diferentes crisis políticas, sociales y económicas que engendrarían sociedades empobrecidas. Fue, sobre todo, a estos estratos sociales, que fuerzas religiosas como las evangélicas y luego pentecostales enfocarían su trabajo religioso.

La concatenación e influencia de factores sociales, políticos y económicos en la modernidad fue determinante para el surgimiento de nuevas propuestas religiosas contrahegemónicas en búsqueda de satisfacer las crisis de sentido de los sujetos que no lograban satisfacer sus necesidades materiales y espirituales a través del Estado y las ofertas religiosas hegemónicas.

La diversificación y contextualización de las ofertas religiosas protestantes históricas a través de la reapropiación de sentidos y prácticas, fue el mecanismo utilizado por estas

denominaciones para mantenerse vigente dentro del campo religioso latinoamericano, ofertándose como una opción religiosa heterogénea que conserva su doctrina, pero responde al medio social, económico, político y las necesidades de los sujetos sociales.

Dentro de este marco, surge la ILCO, a través de la fusión de personas costarricenses con influencias luteranas, inversión luterana extranjera y una sociedad costarricense que luchaba por el aseguramiento de derechos que para ese momento no habían obtenido, por ejemplo, las luchas de personas campesinas, indígenas y la comunidad sexualmente diversa.

A partir de lo anterior, se concluye que la aparición de la Iglesia Luterana Costarricense en el campo socio religioso costarricense representa la validación del hecho que continuamente en este campo surgen ofertas religiosas contextualizadas que, tomando como referencia las prácticas más tradicionales e históricas y los vínculos de las personas fundadoras con otras corrientes teológicas, muta en un híbrido con una identidad claramente definida en cuanto a su raíz teológica, pero no tan clara cuando se intenta hacer converger lo pastoral con lo diacónico. Parece ser que, a interés de la ILCO, en algunos espacios se trabaja más sobre lo diacónico que lo pastoral y viceversa.

Además, la aparición de la ILCO es una muestra de la heterogeneidad del mercado religioso costarricense actual. En definitiva, el luteranismo pregonado por la ILCO es una minoría de la minoría religiosa de Costa Rica, empero, el haber efectuado el presente estudio nos muestra los pequeños ecosistemas religiosos que existen, su desenvolvimiento e impacto que alcanza a generar en nuestra realidad histórica, social e incluso política costarricense.

Su surgimiento, sobre todo en el contexto que ocurrió, también nos ilustra la influencia del medio social, político y económico para la aparición de propuestas que apuntan a satisfacer

necesidades materiales y espirituales de nichos sociales específicos que, en dichos contextos, luchan por causas específicas. La interacción de un movimiento religioso con las luchas sociales que acontecen en su entorno, así como la relación gestada con las otras ofertas religiosas y sus actores, generan movimientos híbridos que se reapropian de sentidos y prácticas que se apegan a su identidad diacónica y pastoral.

Por otro lado, la identidad de la Iglesia Luterana Costarricense es de un movimiento luterano disidente (en cuanto construye su propia oferta religiosa basada en un trabajo pastoral y diacónico orientado al trabajo de grupos marginados y excluidos de la sociedad costarricense), contrahegemónico (al situarse tanto discursivamente como en la práctica en contra de las posiciones hegemónicas políticas, sociales y religiosas que anulan los derechos de ciertos grupos de personas), colocado en contra de las injusticias sociales y el poder que ejerce tanto las instituciones políticas y religiosas aglutinadoras que atentan contra los derechos humanos de los sectores minoritarios de la sociedad costarricense.

Además, la ILCO, teológicamente, asume la figura de un Jesús guerrillero, es decir, un Mesías liberador que, según la tradición cristiana, orientó su vida y accionar para cambiar la dirección que llevaba la historia de la humanidad en temas como el amor, la igualdad y la inclusión; esto se traduce en la actualidad como una identidad teológica liberadora, en lucha por asegurar los derechos humanos y el rescate de la dignidad de las personas a través de teologías como la luterana o, más recientemente, la teología de la liberación.

La aparición de estas ofertas, específicamente en el contexto indígena y comunidad sexualmente disidente, ejemplifica la heterogeneidad de formas de trabajo religioso que se muestran. No solo existen muchas ofertas religiosas en el mercado, sino que estas, a partir del

trabajo realizado por otras instituciones religiosas (o por el trabajo que no realizan o dejan de realizar), se acercan a estas comunidades con su propia identidad, trabajo diacónico y pastoral (basado en posicionamientos liberadores, ecuménicos, interculturales y diversos) para así buscar lograr satisfacer las necesidades materiales y espirituales de las poblaciones abordadas e incorporar dentro de la institución sus crisis, sentidos y prácticas.

El desarrollo de la ILCO a lo largo de sus más de 30 años en territorio costarricense representa, en el plano social, el trabajo religioso y el acompañamiento que se gesta dentro de las luchas sociales que muchas personas, sobre todo de las poblaciones empobrecidas, desprotegidas e invisibilizadas deben dar para así lograr asegurar sus derechos. A pesar de que Costa Rica es una República democrática con una Constitución Política definida desde 1948, carece de una actualización que logre representar a toda la población de forma equitativa e igualitaria, y esto ha sido acompañado por un movimiento religioso como la ILCO. No fue sino hasta el año 1990 (hace 30 años) que se logró reconocer a las personas indígenas como ciudadanía costarricense y hasta el 2020 que se reconoció el matrimonio igualitario, por mencionar dos ejemplos de lo anterior. Socialmente la ILCO es la propuesta disidente y contrahegemónica que apoya las luchas que buscan colocar estos temas en la palestra nacional.

Otro fenómeno que llamó la atención dentro de esta investigación es la poca afluencia de personas en las dos actividades pastorales en las que el investigador se involucró. En la primera de ellas, con la comunidad indígena, se reunieron cerca de 15 personas, mientras a la misa inclusiva se presentaron 10 personas. Si bien es cierto, la ILCO, dentro de su plan de trabajo no se toma como prioridad (al menos discursivamente) el crecer en número de feligreses o bautizos, esto se convierte en un impedimento a su crecimiento como oferta religiosa.

Una reflexión que nos podría acercar a comprender lo anteriormente planteado radica en el accionar social y político que asume la ILCO como oferta religiosa, muy disociado al accionar y bienes de salvación que ofrecen las propuestas más exitosas de las últimas décadas (evangelicales y pentecostales) que se inclinan por ofrecer una experiencia sensorial, emocional que conlleve a vivir la cotidianidad desde la santidad con menor participación en problemas sociales o políticos.

Es así como la ILCO muestra, dentro del mercado religioso, su rostro ONG, de organización ecuménica cuasi laica enfocada en atender las problemáticas sociales de algunos grupos minoritarios de Costa Rica, y esto, señala Muñoz (2013), es de poco interés para la mayor parte de la población costarricense, al ser el país con la más baja participación ciudadana de América Latina y quienes prefieren delegar las responsabilidades de lo colectivo al Estado, esto principalmente por falta de tiempo o información⁴⁵. La ILCO se encuentra, entonces, en la disyuntiva de ofertarse como una denominación religiosa con amplio interés en la cuestión social, insta la lucha por los derechos que debe asegurar el Estado, pero, en cambio, obtiene un grupo reducido de seguidores y seguidoras, provenientes únicamente de los nichos con las problemáticas sociales que atienden, generando poca influencia e interés fuera de estos.

En el plano religioso, el desarrollo del trabajo religioso de la ILCO en Costa Rica en definitiva no ha generado mayor profundidad o expansión. A pesar de que en la actualidad existan alrededor de 15 puntos de misión, comparado al trabajo que realizan otras ofertas religiosas, este es muy reducido, cuenta con poco aforo de personas y fondos económicos, lo que dificulta la expansión de las misiones por el resto del país. En su lugar, la ILCO, a lo largo de su trabajo, ha apostado en ser un punto de encuentro, un sitio ecuménico e intercultural de paso, en donde

45 Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/10/131025_america_latina_costa_rica_politica

invita a converger a los sujetos impulsores de las luchas sociales, las necesidades espirituales de las personas y el resto de las propuestas religiosas o entidades sin fines de lucro que poseen un fin compartido con el planteado por la ILCO. Esta, a través del desarrollo de su trabajo, se muestra también como un puente o mediador religioso entre las voces que aclaman sus derechos y los poderes del Estado, así como la Iglesia Católica se ha planteado en varias ocasiones en medio de conflictos de envergadura nacional entre la sociedad civil y el Gobierno.

Finalmente, el trabajo diacónico y pastoral de la ILCO representa, para el campo religioso costarricense, el esfuerzo materializado de una oferta religiosa contrahegemónica, que se sitúa en una trinchera pastoral inclusiva (inspirada en Jesús de Nazareth del cristianismo) para buscar impactar la realidad social costarricense de dos de las poblaciones históricamente marginadas por un sistema moderno, capitalista, heteronormado y patriarcal. Claramente, en la actualidad la ILCO no es la única institución que vela por los derechos y necesidades materiales o espirituales de estas personas, esto reduciría la importancia de analizar el accionar de dicha institución, sin embargo, la presente investigación buscó mostrar las particularidades que impulsaron la aparición y eventual trayectoria de una oferta religiosa con las características de la ILCO.

Este accionar diacónico y pastoral representa para estas dos poblaciones un espacio desarticulado del resto de propuestas religiosas hegemónicas que, en menor o mayor forma, juzgan las prácticas y evangelizan apenas tienen la oportunidad. A partir del trabajo de reapropiación de sentidos y prácticas, la ILCO representa para esta población un espacio de aceptación, validación y de entrecruzamiento de múltiples realidades e historias de vida. La ILCO no busca modelar la vida de las personas, son las personas quienes han modelado y

guiado el trabajo diacónico y pastoral de la Iglesia Luterana Costarricense a través de crisis de sentido, sentidos y prácticas que ejercen en su vida cotidiana.

Maduro (2005) señala que la inmensa mayoría de iglesias alrededor del mundo y sobre todo la gran cantidad de quienes siguen la teología de la liberación aún se niegan a respaldar y aceptar a las personas LGBTIQ dentro de sus iglesias y grupos, esto resalta el trabajo realizado en la ILCO y podríamos catalogarlo como pionero en Costa Rica. Si bien es cierto, existen gran cantidad de grupos que acogen la lucha por los derechos de las personas sexualmente disidentes, poco se conocía acerca de centros religiosos de tradición cristiana que acepten dentro de sus acciones diacónicas y pastorales a la comunidad LGBTIQ, no solo con intenciones evangelizadoras o discursos sanadores, sino a través de acciones integradoras.

El estudio de la ILCO abre el panorama y nos lleva a reflexionar y a pensar que existen en Costa Rica múltiples formas de creer y celebrar la religión más allá de las reflejadas por las estadísticas. Las encuestas muchas veces reflejan porcentajes en los que, por el alcance mismo de la herramienta, no logran distinguir y profundizar sobre los matices que resultan de la categoría “otros credos”. Esta investigación pretendió ser esa mirada sociológica para profundizar, caracterizar y analizar una propuesta religiosa desde su origen, pasando por sus hitos más importantes hasta llegar a sus acciones diacónicas y pastorales.

Podríamos cerrar la presente investigación con la siguiente cita del autor De Sousa (2014), ampliamente relevante para la presente tesis:

Si Dios fuese un activista de los derechos humanos. El, o Ella, andarían definitivamente en busca de una concepción contrahegemónica de los derechos humanos y de una práctica

coherente con la misma. Al hacerlo, antes o después, este Dios se enfrentaría al Dios invocado por los opresores y no encontraría ninguna afinidad con Este o con Esta. (p.111)

La ILCO históricamente ha construido un discurso y una práctica proselitista burocratizada⁴⁶ que ha generado un vínculo con las poblaciones más desfavorecidas del país. Su éxito en cuanto a defensa de derechos civiles es relevante, sin embargo, la profundidad del trabajo religioso en el mercado religioso costarricense no ha sido el mismo. Nos encontramos actualmente en una sociedad costarricense en la que es determinante para lo social y lo político la intervención de las fuerzas hegemónicas religiosas conservadoras, eso ha provocado que las nuevas ofertas religiosas exitosas sean aquellas que han evocado a la emoción y el compromiso pastoral, más no al compromiso social y la lucha por reconocer a las identidades excluidas y marginadas. Esto lleva a que propuestas contrahegemónicas como la ILCO se encuentren en la periferia, como una oferta religiosa que no ha sido valorada por el trabajo religioso realizado sino por el abordaje disidente y no concordante que desentona con el trabajo que realiza el resto de las denominaciones religiosas cristianas que se encuentran en el centro del espacio plural religioso costarricense.

La ILCO, representa para el escenario socio religioso costarricense y para las comunidades que aborda, una oferta religiosa que brinda un espacio desarticulado de las propuestas hegemónicas del campo religioso. Es la propuesta que discursivamente se enmarca en la otredad disidente para obtener plausibilidad de los sujetos sociales que son marginados social

46 Proselitista en cuanto a la utilización de su accionar diaconico y pastoral como forma de ofertarse en el mercado religioso costarricense y burocrático en el sentido de ofrecer a las poblaciones atendidas, una serie de acciones sistemáticamente progresivas (utilizando una jerarquía eclesial) que les permitiría a las personas alcanzar el objetivo planteado.

y espiritualmente, llegando a flexibilizar los mecanismos de control ideológico que posee la religión a partir de discursos inclusivos, interculturales y ecuménicos.

La presente investigación representa un esfuerzo por mostrar una de las expresiones religiosas más progresistas del campo religioso costarricense. Implica, partiendo del planteamiento de De Sousa (2011), recuperado por Tamayo (2011), visibilizar las emergencias, la alternativa y la otredad incipiente que está dotada de características que podrían influir a mediano o largo plazo sobre el ámbito en el que trabajan. En el caso de la ILCO, el aporte e importancia de mostrar su trabajo religioso no radica en sus logros cuantitativos, sino en su aporte cualitativo en el plano pastoral y diaconico, al hacer posible, dentro del mercado religioso, otras formas de vivir la religión, al abordar temas como la sexualidad y espiritualidades ancestrales desde un enfoque diverso, intercultural y político.

No debemos conformarnos con el estudio de los fenómenos ya existentes, establecidos o acaparadores, la mirada sociológica debe enfocar su análisis también sobre fenómenos religiosos subyacentes, minoritarios que generan un impacto sobre grupos específicos de personas.

Parece ser, entonces, que el surgimiento y pluralización de ofertas religiosas en el mercado religioso continuará creciendo con propuestas más de cohorte evangelical y pentecostal; sin embargo, no debemos perder de vista que la heterogeneidad del campo religioso no solo implica el surgimiento de instituciones religiosas, sino también, de prácticas, y una de ellas es la religión a la carta, como una forma de vivir la confesionalidad a nivel personal, en el ámbito privado, sin intervención directa de instituciones religiosas.

Capítulo 9. Recomendaciones

En el presente apartado se expondrán las recomendaciones puntuales que el investigador realiza en varios sentidos (futuros investigadores, escuela de sociología, comunidades abordadas e ILCO).

En este sentido, mis recomendaciones para futuros investigadores que encuentren en el fenómeno de la religión, un campo para realizar sus estudios, es que en un primer momento comprendan la historia de la religión y la generalidad de los hechos, para de esta forma comprender al fenómeno desde lo macrosociológico; esto dotaría a la persona investigadora de una noción panorámica de los acontecimientos, lo que le ayudaría a definir su objeto de estudio.

Hecho esto, considero que aún existen muchos nichos religiosos que pueden ser abordados e incluso vacíos que deja la presente investigación: nichos religiosos como los movimientos judeo-mesiánicos (mezcla entre fundamentos del judaísmo y evangelicalismo) y vacíos como el estudio de otras poblaciones de la ILCO que no abordé. Ambas ideas con el fin de explorar el mapa socio religioso costarricense y brindar más datos e información con relación a su diversificación y mutación.

Por otro lado, me gustaría recomendar a la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional brindar más herramientas a sus estudiantes (un curso de sociología de la religión, por ejemplo) para abordar estos fenómenos. En mi experiencia, fue poco el conocimiento aportado desde la escuela para abordar mi fenómeno; esto me llevó a acercarme a la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión en la Facultad de Filosofía y Letras, así como a la Escuela de Sociología de la UCR, para gradualmente obtener los insumos para abordar el fenómeno con una

perspectiva sociológica, histórica y teológica. De igual manera agradezco a la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional por la formación en términos generales.

Además, quisiera recomendar a las personas líderes de las comunidades abordadas en el presente estudio, tomar los resultados de la investigación, con el fin de conocer el bagaje histórico de la ILCO, reflexionar sobre su quehacer teológico y finalmente comprender el impacto social que genera su trabajo religioso en Costa Rica, el campo religioso costarricense y específicamente en las comunidades que están abordando. Se recomienda que el ejercicio de auto análisis lo realicen con una perspectiva crítica que los lleve a reflexionar sobre su accionar pastoral y diacónico.

Finalmente, quisiera recomendar a la ILCO que continúe con esa actitud de apertura ante la llegada de nuevas personas investigadoras a estudiar a la organización, ya que esto fue clave para el desarrollo de la presente investigación. Recomiendo, además, que, así como la ILCO es crítica con las causas que aborda, sean críticos hacia así mismos, para lograr sacar el mayor provecho al presente estudio. Por lo anterior, recomendaría realizar una sesión informativa de devolución de resultados con la ILCO e incluso las comunidades que participaron de la presente investigación, en función a este ejercicio autocrítico del accionar diacónico y pastoral.

Capítulo 10. Referencias bibliográficas

- Bastian, J. (1986). *Breve historia del protestantismo en América Latina*. Casa Unida de Publicaciones CUPSA.
- Bastian, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas*. Fondo de cultura económica.
- Batthyány, K., Cabrera, M. (2011). *Metodología para las ciencias sociales*. http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/p.1_batthianny_k_cabrera_m_metodologia_de_la_investigacion_en_ciencias_sociales_cap_ii.pdf
- Berger, P. y Luckmann, T. (1996). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. http://www.cepchile.cl/dms/archivo_907_235/rev63_berger.pdf
- Björksell, L. (2012). Propuestas para el ordenamiento de la Iglesia Luterana Costarricense. Trabajo no publicado, presentado en la Iglesia Luterana Costarricense.
- Blader, N. (2015). *Lutheran Tradition as heritage and tool: An empirical study of reflections on confessional identity in five Lutheran churches in different contexts*. Editorial Pickwick Publications.
- Bozzolli, M. (2003). *Culturas indígenas vivas de Costa Rica*. Colección Acevedo – Mills. Museo de Culturas indígenas. CEDIA, San José, Costa Rica.
- Bread for the World. (2017). Acerca de Pan para el Mundo. <http://www.bread.org/es/acerca-de-pan-para-el-mundo>
- Castillo, R. (2005). El territorio histórico Maleku de Costa Rica. *Revista Reflexiones*, 84, 71-85.
- Cambronero. (2014). Sala IV aprueba a Melvin Jiménez como ministro de la Presidencia. <https://www.elfinancierocr.com/economia-y-politica/sala-iv-aprueba-a-melvin-jimenez-como-ministro-de-la-presidencia/BR3OJ4MSWRD3LOVZ7K7C2RZZU4/story/>
- Cedeño-Castro, R. (2004). *Religión civil o religión del Estado: El conflicto durante la reforma liberal en Guatemala y Costa Rica*. Universidad Nacional.

- Chacón, R. (2005). *La historia del programa jurídico de la Iglesia Luterana Costarricense 1991/2005*. ILCO.
- Cortina, A. (1994). *La ética de la sociedad civil*. Grupo Anaya
- De Sousa Santos, B. (2014). *Si Dios fuera un activista de los derechos humanos*. Editorial Trotta.
- Deiros, P. (1992). *Historia del cristianismo en América Latina*. Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Deiros, P. (1997). *Protestantismo en América Latina ayer, hoy y mañana*. Editorial Caribe.
- Díaz, J., Mora, S., Fajardo, J., Fuentes, Belgrave, Rojas, A., Pineda, A., Robles, A... (2019). *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas*. IDESPO, Universidad Nacional de Costa Rica.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial: Akal.
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la iglesia en América Latina*. CEHILA
- Echeverría, B. (2008). *Un concepto de modernidad*.
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>
- Edelman, M. (1998). *Un genocidio en Centroamérica: Hule, esclavos, nacionalismo y la destrucción de los indígenas guatusos-malekus*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2446202>
- Egg, A. (1995). *Métodos y técnicas de investigación social: Técnica para la recolección de datos de información* (24.ª ed.) Colección política, servicios y trabajo social.
- Eisenstadt-Shmuel, N. (2013). *América latina y el problema de las múltiples modernidades*.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42128962007>
- Estrada, J. (2012). *Cosmovisión y cosmogonía de los pueblos indígenas costarricenses*. Ministerio de Educación Pública.
- Fonseca, E. (1996). *Centroamérica: Su historia en los años 80*. FLACSO.
- Fuentes, Belgrave, L. (2014). *Mujer y teología: Reinterpretar el Evangelio desde nuestras vidas y nuestros cuerpos: ¿Un menú de creencias a fuego lento? Acercamiento sociológico a la religión en Costa Rica*. *Revista Siwo*, 7(1), 55-89.
- Fuentes, Belgrave, L. (2015). *La tibieza de quien peca y reza: Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. Sebila.

- Fornet, R. (2007). *Interculturalidad y religión: Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Editorial Abaya yala.
- García-Jurado, R. (2012). *Las formas del pluralismo*. <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/64-65/RobertoGarciaJuradoLasformasde.pdf>
- Gastellú, A. (2005). *Cómo apoyar la organización de la Iglesia Luterana Costarricense: Informe Misionero*. Trabajo no publicado, presentado en la Iglesia Luterana Costarricense.
- Guzmán, M. (2009, mayo). *Masonería, Iglesia Católica y Estado: Las relaciones entre el Poder Civil y el Poder Eclesiástico y las formas asociativas en Costa Rica (1865-1875)*. *Revista de estudios históricos de la masonería latinoamericana y caribeña*, (1).
- Henríquez, C. (2015). *La presencia de una ausencia*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Editorial Herder.
- Holland, C. (2011). *Enciclopedia de religión en las Américas y la península Ibérica: Costa Rica*. Programa Latinoamericano de estudios socioreligiosos (PROLADES) http://www.prolades.com/cra/regions/cam/cri/rel_costarica09spn.pdf
- Iglesia Luterana Costarricense. (2013). *Plan Estratégico de la Iglesia Luterana Costarricense 2013-2019*. Documento interno, trabajo no publicado.
- Imprenta Nacional. (1990). *Constitución Política de la Republica de Costa Rica*.
- Instituto de Estudios de las tradiciones sagradas de Abia Yala. (2000). *Narraciones Maleku*. *Revista Serie IETSAY: Textos sagrados*, 5.
- Jiménez, J. (2018). *Ciudadanía sexual en Costa Rica: Los actos, las identidades y las relaciones en perspectiva histórica*. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4, 152, <http://dx.doi.org/10.24201/eg.v4i0.152>
- Jiménez, M. (1998). *La presencia luterana en Costa Rica*. Trabajo no publicado, presentado en la Iglesia Luterana Costarricense.
- Maduro, O. (2005). *Hacer teología para hacer posible un mundo distinto*. Drew University.
- Maduro, O. (1978). *Religión y conflicto social*. Centro de estudios ecuménicos, México.
- Mardones, J. (1996). *De la secularización a la desinstitucionalización religiosa*. *Revista política y sociedad*, 22, 123-135. Consejo superior de investigaciones científicas.

- Marín-Bravo, A, Morales-Martín, J. (2010). Modernidad y modernización en América Latina: Una aventura inacabada. *Revista Nómadas: crítica de ciencias sociales y jurídicas*. http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/26/marinbravo_moralesmartin.pdf .
- Maroto, A. (2013) Confesionalidad del Estado costarricense: Un proceso en constante renovación. *Revista reflexiones*, 93(1).
- Molina, I. (2011). *La ciencia del momento: Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*. EUNA.
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. <https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2014/06/mouffe-c-en-torno-a-lo-polc3adtico.pdf>
- Mora. (2015). El presidente lo confirma: Melvin Jiménez ya no es ministro de la presidencia. <https://www.elpais.cr/2015/04/16/presidente-lo-confirma-melvin-jimenez-ya-no-es-ministro-de-la-presidencia/>
- Muñoz, N. (2013). El país con menor participación ciudadana de América Latina. BBC News. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/10/131025_america_latina_costa_rica_politica
- Nelson, W (1983). *Historia del protestantismo en Costa Rica*. San José, Costa Rica: Editorial IINDEF.
- Obarrio, M, Procupez, V. (2010). *Los nuevos movimientos sociales en América Latina*. <http://explora.educ.ar/wp-content/uploads/2010/03/CSSOC08-Los-nuevos-Movimientos-Sociales.pdf>
- Panotto, N. (2012). Pluralismo, religión y nuevos escenarios públicos en América Latina: Hacia una teología de la alteridad sociopolítica. *Revista Siwo*, 6(5).
- Panotto, N. (2014). *El conflicto de la política o la política como conflicto: Una mirada teológica*. <http://www.lupaprotestante.com/blog/el-conflicto-de-la-politica-o-la-politica-como-conflicto-una-mirada-teologica/>
- Panotto, N. (2015) *Pluralismo político y pluralismo religioso: Nuevos escenarios y matrices analíticas de la relación*. https://www.academia.edu/12638246/Pluralismo_pol%C3%ADtico_y_pluralismo_religioso_nuevos_escenarios_y_matrices_anal%C3%ADticas_de_la_relaci%C3%B3n
- Panotto, N. (2015). *Teología y espacio público*. Ediciones GEMRIP. https://www.academia.edu/10964644/Teolog%C3%ADa_y_espacio_p%C3%BAblico_Libro .

- Pérez, J. (2014). *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*. FLACSO.
- Picado, M. (2011). *Señor muéstranos el camino: Documentos y reflexiones sobre la crisis de la Iglesia Católica Costarricense*. Editorial SEBILA.
- Pineda, A. (2018). Secularización, laicidad y fundamentalismo religioso en las sociedades occidentales contemporáneas: Algunos aportes para la discusión. *Rev. Rupturas* 9(1), 209-238.
- Pineda, A. (2015). *Producción, oferta, demanda y consumo de bienes simbólicos de salvación en el seno de las iglesias pentecostales costarricenses de hoy (2013-2014): El caso del distrito Uruca*. Universidad de Costa Rica.
- Revueltas, A. (1990). *Modernidad y mundialidad. Estudios de filosofía y letras*. http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras23/notas/sec_1.html
- Reyna-Ruiz, M. (2008). La reconfiguración religiosa: Una mirada multidimensional. *Anuario de la investigación*, 636-655.
- Richard, P. y Meléndez, G. (1982). *La iglesia de los pobres en América Central*. DEI.
- Robles, A., Solera, E. (2001). *Religión, sociedad, crisis*. <http://investiga.uned.ac.cr/cicde/images/relisoc.pdf>
- Robles-Robles, A. (1992). *La religión: De la conquista a la modernidad*. Editorial Lascasiana.
- Robles-Robles, A. (2011). *Crisis de la religión en América Latina*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3740799>
- Rodríguez, D., Rodríguez, J. (2000). *Guía de cooperación juvenil de América Latina*. Consejo de la Juventud.
- Rodríguez-Zamora, J. (1988). Epistemología y sociología de la religión. *Revista de Ciencias Sociales*. <http://www.revistacienciasociales.ucr.ac.cr/wp-content/revistas/39/rodriguez.pdf>
- Sabanes, D. (1994). *Caminos de unidad. Itinerario del diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991*. CLAI.
- Sánchez-Paredes, J. (2001). Nuevos movimientos religiosos: Apoyo y sobrevivencia cultural en sectores populares. <http://files.pucp.edu.pe/departamento/economia/LDE-2001-05-21.pdf>

- Sandí, J. (2010). Teologías, placeres y tiempos: Las leyes anticlericales de 1884 en Costa Rica; una relectura desde otra perspectiva. *Revista Siwo*, 3, 59-100.
- Santiago, J. (2005). Secularización y nacionalismo. Un análisis comparado de los nacionalismos vasco y quebequense [Memoria para optar por el grado de doctor]. Universidad Complutense de Madrid, España.
- Santiago-García, J. (2002). El proceso de secularización: Apuntes sobre el cambio histórico de la religión a la ciencia. *Revista internacional de sociología (RIS)*, 31, 59-79.
- Seiguer, P. (2020). Desarmando oleadas y trasplantes. El protestantismo histórico reconsiderado. *Revista Protestante y Carisma*, 1(1).
- Schäfer, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Latina*. Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI.
- Solano- Chaves, D. (2009). *La religión en las sociedades del Siglo XXI*. http://www.celam.org/observatorio_pas/Images/img_noticias/docu4fcf826463015_06062012_1116am.pdf
- Tamayo, Juan. (2011). Boaventura de Sousa Santos: Hacia una sociología de las ausencias y las emergencias. *Revista: Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54) 41 – 49. <https://www.redalyc.org/journal/279/27961107003/html/>
- Touraine, A. (2006). *Los movimientos sociales*. <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/download/7982/8626::pdf>.
- Van Dijk, T. (2000). *El discurso como interacción en la sociedad*. Editorial Gedisa.
- Vaggione, J. (2019) Diversidad sexual y religión. En *Religión y sexualidad: Entre el absolutismo y la diversidad*. Colección Religión Género y Sexualidad.
- Vaggione, J. (2014). La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. *Revista sociedad y religión*, 24(42), 209-226.
- Valverde, J. (1990). *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social*. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- Vargas, P. (2003). *La estrategia de liberalización económica, periodo 1980-2000*. Editorial Universidad de Costa Rica.
- Zúñiga, X. (2014). La lucha por la cedulación del pueblo Ngäbe en Costa Rica: Alcances y significados políticos y culturales en la década de los noventa.

Anexos:

Anexo 1: *Tabla de resumen histórico 1*

| Resumen histórico I | |
|---------------------|---|
| Año | Acontecimiento |
| 1492 | Inicio de la conquista y evangelización de la Corona Española sobre América |
| 1517 | Reforma Protestante de Martín Lutero en Alemania |
| 1519 | Disputa de Leipzig |
| 1521 | Discurso en la Dieta Worms |
| 1521 | Llegada de la Corona Española a lo que hoy se conoce como México |
| 1526 | Llegada de alemanes, flamencos, piratas, corsarios a América |
| 1528 | Cédula otorgada a los hermanos Wesler para conquistar y colonizar el territorio de Venezuela |
| 1529 | Protesta de un pequeño grupo de alemanes exigiendo el poder decidir sobre sus creencias |
| 1530 | Aprobación de los principios luteranos por los príncipes alemanes |
| 1532 | Llegada de la Corona Española a lo que hoy se conoce como Perú |
| 1550 | Enrique III de Inglaterra aprueba los principios luteranos |
| 1550 | Periodo de organización de la iglesia colonial en América |
| 1562 | Condena de Boacio, por promulgar ideales protestantes en México |
| 1559 | Cédula otorgada por Carlos V para erradicar las Proto ideas protestantes en la Corona Española |
| 1570 | Asentamiento del Santo Oficio en Lima |
| 1571 | Asentamiento del Santo Oficio en Perú |
| 1610 | Asentamiento del Santo Oficio en Cartagena |
| 1620 | Establecimiento de la iglesia católica en América |
| 1700 | Inicio de la primera crisis de la iglesia católica en América |
| | |
| 1808 | Dispersión del catolicismo latinoamericano en América |
| 1815 | Primera comunidad protestante en el Caribe (anglicanismo) |
| 1816 | Primera comunidad protestante inglesa en Brasil (anglicanismo) |
| 1821 | Independencia de Costa Rica |
| 1825 | Inserción del clero católico en los gobiernos conservadores de América |
| 1825 | Elección de Juan Mora Fernández como presidente de Costa Rica |
| 1825 | Aprobación del proyecto para la conformación de las primeras comunidades protestantes en Costa Rica |
| 1825 | Primera oleada de iglesias de trasplante ligadas a la inmigración europea a América. |
| 1835 | Elección de Braulio Carrillo como presidente de Costa Rica |
| 1837 | Segundo avivamiento religioso estadounidense |
| 1840 | Llegada de los primeros alemanes protestantes a Costa Rica |
| 1844 | Primera constitución política de Costa Rica |
| 1848 | Reformulación de la cláusula religiosa en la constitución política |

| | |
|------|---|
| 1849 | Inicio de los trabajos misioneros de los Moravos en Nicaragua |
| 1850 | Creación de la arquidiócesis de San José como centro de la vida eclesiástica de Costa Rica |
| 1850 | Conflicto entre los ideales liberales y la iglesia católica en América |
| 1852 | Costa Rica firma Concordato con la Iglesia Católica |
| 1857 | Tercer avivamiento religioso estadounidense |
| 1865 | Creación de la primera capilla protestante de Costa Rica "Good Shepard" |
| 1865 | Auge de la masonería en Costa Rica |
| 1870 | Conflicto entre los ideales liberales y la iglesia católica en Costa Rica |
| 1870 | Auge del espiritismo en Costa Rica |
| 1872 | Llegada de Ada y Matiam Le Cappellain a Costa Rica |
| 1884 | Creación de leyes anticlericales |
| 1885 | Mauro Fernández como Ministro de Educación de Costa Rica |
| 1888 | Creación de la segunda iglesia protestante "Baptist Union" en Limón, Costa Rica |
| 1892 | Fortalecimiento de la relación entre el catolicismo y el Estado |
| | |
| 1910 | Inclusión de América Latina en la agenda de la Conferencia Misionera Mundial |
| 1916 | Congreso de obra Cristiana en Panamá |
| 1917 | Creación de la Conferencia de la Misión Centroamericana en Costa Rica de la iglesia metodista |
| 1917 | Levantamiento del Metodismo en Costa Rica |
| 1921 | Misión Latinoamericana en Costa Rica |
| 1924 | Creación del Instituto Bíblico |
| 1929 | Creación del Hospital Clínico Bíblico |
| 1940 | Período de cristiandad reformista en Costa Rica |
| 1941 | Creación de la Unión de Juventudes Evangélicas Latinoamericanas (ULAJE) |
| 1945 | Auge del protestantismo histórico en Costa Rica (anglicanismo) |
| 1948 | Presencia numerosa de iglesias protestantes históricas en Limón, Costa Rica |
| 1949 | Reformulación de la constitución política actual |
| 1954 | Creación del Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC) |
| 1959 | Creación de la Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) |
| 1961 | Conferencia Evangélica Latinoamericana y el Movimiento Evangelización |
| 1962 | Creación de la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) |
| 1965 | Creación de la Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM) |
| 1972 | Creación de la Comisión Evangélica de Ayuda al Desarrollo (CEPAD) |
| 1975 | Surgimiento de la Acción Social Euménica Latinoamericana (ASEL) |
| 1976 | Creación de la Coordinadora Euménica Latinoamericana (CEL) |
| 1977 | Creación del Centro Nacional de Acción Pastoral (CENAP) |
| 1982 | Creación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) |

Anexo 2. Figura Documentación de la lucha en Sarapiquí

Sábado 4 de mayo

NACIONALES

● **Pastor luterano que visitó fincas de la Geest Caribbean:**

«GUARDIA PRIVADA: OBSTÁCULO PARA DEMOCRACIA»

Por Marco Leandro
Fotos: Alonso Gómez



«La guardia privada del consorcio británico Geest Caribbean, en las fincas bananeras de Sarapiquí, es un obstáculo para la democracia; y la situación actual de los trabajadores se parece mucho; al clima de horror que se vivió en los campos de concentración de la Alemania nazi», afirmó el brasileño Nilton Giese, pastor de la Iglesia Luterana de Moravia, quien estuvo retenido durante dos horas cuando visitó la zona para bendecir viviendas.

Giese expresó que el jueves visitó la finca a solicitud de los pobladores, para que fuera testigo de lo que estaba pasando en el lugar y, al mismo tiempo, bendijera las casas. Sin embargo, cuál fue la sorpresa, cuando en la vía pública, que supuestamente es del Estado, prácticamente fueron apresados por elementos fuertemente armados, quienes «de forma grosera nos obligaron a entregarles nuestras identificaciones para llevárselas al jefe que estaba dentro. Nos hicieron prácticamente escoltados; y una vez dentro del pueblo, el llamado jefe nos dijo que llamaría a los otros jefes y que no nos podíamos mover del lugar. Así nos dejaron por espacio de dos horas, hasta que nos escapamos», expresó Nilton Giese.

El pastor luterano relató que el clima de inseguridad y de horror en esa zona solo es posible en la realidad de Bosnia. Para él, los trabajadores están martirizados, por medio de las armas de grueso calibre en poder de los guardas de la empresa, quienes hostigan tanto de día como por la noche.

«Se pasan de un lado para otro apuntando con sus armas niños, mujeres y adultos. Se fijan por las venetas de toda la gente. A los despedidos tratan de obligarlos a marcharse de la zona y renunciar a sus prestaciones. Es muy difícil creer que esto esté pasando en Costa Rica la llamada "Suiza Centroamericana"», expresó Giese.

Durante la visita del pastor, casi se da otro enfrentamiento, por cuanto los vecinos corrieron a defenderlo, y la guardia privada la empujó contra los vecinos, y amenazaban con disparar a matar. Además, afirmaban tener orden de estallar las llantas de los vehículos que trataran de violar la supuestas órdenes de que nadie entrara ni saliera de la finca.

PIDEN FUERZA PÚBLICA

Por su parte, el secretario general del Sindicato de Trabajadores Agrícolas, Ganaderos y de Plantaciones de Heredia (SITAGAG), Ramón Barrantes, solicitó la intervención de la Fuerza Pública, para poner fin al conflicto calificado por él como de seguridad ciudadana. Expresó Barrantes que la guardia privada utiliza armas de grueso calibre, con las que trata de amedrentar a los pobladores.

«Ante esto, pido la intervención de la Fuerza Pública, para que sean ellos los que le den protección a los trabajadores de esa finca. De lo contrario, en cualquier momento, ocurrirán nuevamente hechos de sangre que lamentar», agregó Barrantes.

El dirigente sindical aseguró que arbitrariamente se están haciendo más despidos y desalojos sin contar con el procedimiento establecido para ello. Recordó que para hacer los despidos, primero la comisión tripartita — en la que se encuentran representantes del Ministerio de Trabajo, la empresa y los sindica-

tos— debe analizar si los despidos son válidos y, si es así, se iniciarán los trámites para el despido y el pago de las respectivas prestaciones.

HERIDOS SE REFUGIAN

Por otra parte, trece de los heridos del pasado 13 de mayo durante los sangrientos enfrentamientos en la huelga de la Geest Caribbean están refugiados en la Iglesia Luterana de Moravia, en espera de que se calme la situación. Por primera vez, una vez calmados los ánimos, relataron a DIARIO EXTRA los sucesos.

Pablo Ramírez Martínez expresó que el día de los violentos sucesos la situación estaba muy tensa, y en cualquier momento se armaba la balacera: «De un momento a otro, no sé de dónde salió el primer tiro, si fue de la guardia privada o de los elementos de la Fuerza Pública; pero sí toda la gente comenzó a correr despavorida. Los niños y las mujeres lloraban, los varones juntaban piedras y los heridos se quejaban. Fue una situación horrible», recordó Ramírez.

Ramírez Martínez dijo que el problema estaba latente desde hacía mucho tiempo, y estalló ese día. Por el momento, se encuentra hospedado en la Iglesia Luterana, hasta que se restablezca. Sin embargo, los médicos le dan la esperanza de volver a caminar dentro de 3 o 4 meses, si sigue el tratamiento, por cuanto la bala le perforó la rodilla izquierda.

IGLESIA LU

APRO. 1382-2180 MR



11 de Mayo

Los hechos

- ▼ Geest Caribbean es una empresa comercializadora de banano establecida en 1990 que, por ello, no paga licencias de importación (de \$5 por caja); vende su producto solo en Europa, donde el precio del banano es 50 por ciento más caro que en cualquier otro mercado, lo que le permite mayores ventajas comparativas en relación con otras transnacionales.
- ▼ Los trabajadores reclaman que pese a lo anterior, paga "los peores salarios" bananeros de Centroamérica, lo que significa un promedio de €15 mil quincenales por jornadas de 12 horas.
- ▼ Geest Caribbean congeló a los extranjeros despedidos (unos 400) su trámite de residencia, para que no tengan status migratorio legalizado.
- ▼ La mayoría de estos trabajadores no tienen recursos para regresar a su país y otras empresas bananeras no les dan trabajo porque entre ellas se cruzan "listas negras" de los sindicalizados. Esta medida se aplica también contra los nacionales.



Pablo Ramírez Martínez, herido durante los enfrentamientos en Sarapiquí, pide volver a su país dentro de 3 o 4 meses.

Dirección: 200

Anexo 3. Tabla *Histórico resumen 2*

| Resumen histórico II | |
|----------------------|---|
| Año | Acontecimiento |
| 1822 | Primera comunidad inglesa protestante anglicana en Costa Rica |
| 1840 | Primera comunidad alemana protestante luterana en Costa Rica |
| 1941 | Primera Iglesia Luterana en Panamá |
| 1945 | Primer culto de la Iglesia Evangélica Luterana en Zacapa, Guatemala |
| 1945 | Organización del luteranismo en Costa Rica |
| 1946 | Llegada de los ministros luteranos Bernard Pankow y Herman A. Mayer a Guatemala |
| 1947 | Segundo trabajo de Pankow y Mayer en Guatemala |
| 1947 | “Ecclesia Reformanda Semper Reformanda” |
| 1947 | Creación de la Federación Luterana Mundial |
| 1947 | Llegada del ministro luterano Roberto Gussik a Guatemala |
| 1950 | Reestructuración del protestatismo histórico en América |
| 1953 | Visita de Ake Kastlud, representante de la Federación Luterana Mundial a Costa Rica |
| 1955 | Fundación de la Iglesia Luterana Evangélica de Costa Rica |
| 1960 | Creación del programa radial “La hora luterana” |
| 1964 | Visita del Pastor Luterano de Finlandia Tapani Ojasti a Costa Rica |
| 1965 | Primeros indicios del surgimiento de la teología de la liberación |
| 1969 | Surgimiento de la teología de la liberación en Perú |
| 1967 | Creación de la Congregación Luterana en Curridabat |
| 1970 | Creación de la Iglesia Luterana de El Salvador |
| 1971 | Creación del Grupo Ecuménico Éxodo de Costa Rica |
| 1972 | Creación del Semanario Pueblo |
| 1976 | El trabajo de la Congregación Luterana en Curridabat decrece |
| 1977 | Segundo trabajo en Costa Rica de Tapani Ojasti |
| 1977 | Creación de la Acción Luterana Social en Costa Rica por Samuel Hiller |
| 1980 | Reestructuración de la Iglesia Luterana Salvadoreña |
| 1983 | Encarcelamiento y tortura del Obispo de la Iglesia Luterana de El Salvador |
| 1983 | Reunión de los líderes luteranos costarricenses para reactivar la misión luterana en Costa Rica |
| 1985 | Creación de la Comunión de Iglesias de Centroamérica (CILCA) |
| 1985 | Indicios de conformación de la ILCO |
| 1988 | Fundación de la ILCO |
| 1990 | Primera ordenación de obispos luteranos en Costa Rica (Melvin Jiménez y Ana Langerak) |
| 1990 | Alianza entre la ILCO y la Misión de la Iglesia Sueca |
| 1992 | Alianza entre la ILCO y Bread for the World |
| 1994 | Alianza entre la ILCO y la Comunión de Iglesias de Centro América (CILCA) |

| | |
|------|--|
| 1996 | Registro legal de la ILCO como Asociación |
| 1999 | Creación de la Iglesia Luterana Centroamericana (ILCA) en Costa Rica |
| 2005 | Alianza entre la ILCO y la Iglesia Evangélica Luterana de Baviera (IELB) |
| 2005 | Alianza entre la ILCO y el Sínodo de Carolina del Norte |
| 2007 | Alianza entre la ILCO y la Federación Luterana Mundial (FLM) |
| 2007 | Alianza entre la ILCO y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) |
| 2008 | Consagración de Melvin Jiménez como el primer Obispo Luterano de Costa Rica |
| 2009 | Creación de la Misión Luterana de la Iglesia de Canadá en Costa Rica |
| 2010 | Alianza entre la ILCO y la Congregación de Vislandia en Suecia |
| 2013 | Alianza entre la ILCO y el Sínodo del Suroeste de Texas |
| 2013 | Creación del Plan Estratégico de la Iglesia Luterana Costarricense |
| 2013 | Reestructuración de la ILCO |
| 2014 | Nombramiento de Melvin Jiménez como Ministro de la Presidencia de Costa Rica |
| 2014 | Destitución de Melvin Jiménez como líder de la ILCO |
| 2015 | Gilberto Quesada asume la presidencia de la ILCO |

Anexo 4. *Tabla resumen histórico 3*

| Resumen histórico III | |
|-----------------------|--|
| Año | Acontecimiento |
| 1719 | Primer acercamiento documentado entre personas no indígenas y la comunidad Maleku |
| 1761 | Llegada del fray Tomás López al territorio Maleku |
| 1782 | Llegada del Obispo Esteban Lorenzo de Tristán y el padre fray Tomás López a la comunidad Maleku |
| 1783 | Llegada del padre Tomás López junto con su criado indio Luis Bonilla a la comunidad Maleku |
| 1870 | Guerra contra los huleros procedentes de Nicaragua |
| 1882 | Ingreso del Obispo Thiel a territorio indígena Maleku |
| 1966 | Criminalización y persecución por parte del Estado costarricense a las personas LGBTIQ |
| 1975 | Inicio de la movilización y organización de las mujeres lesbianas en Costa Rica |
| 1976 | Establecimiento de la Reserva Indígena Maleku |
| 1978 | Movimiento para la Liberación Homosexual (MLH) |
| 1984 | Primer acercamiento de la ILCO con la causa campesina |
| 1985 | Primer acercamiento de la ILCO con la causa indígena |
| 1985 | Alianza entre la organización ASINDIGENA y la Asesoría Nacional de Educación Indígena (ANEIN) |
| 1986 | El Estado costarricense decide otorgarles cédulas de residencia temporales a los indígenas Ngäbe |
| 1987 | Alianza entre la ILCO y la Asociación Indígena IRIRIA de Cabagra |
| 1990 | Primera movilización social de los educadores indígenas de la zona sur |

| | |
|------|---|
| 1990 | Vinculación de la ILCO con la causa de los indígenas Ngäbe |
| 1990 | Vinculación de la ILCO con la comunidad VIH/SIDA |
| 1990 | Movilización de indígenas Ngäbe en el Área Metropolitana |
| 1990 | Inscripción y cedulação indígena en Costa Rica |
| 1990 | Organización Mundial de la Salud (OMS) declara que la homosexualidad no es una enfermedad |
| 1991 | Ley de Cedulação Indígena |
| 1992 | Creación del Programa Jurídico Indígena de la ILCO |
| 1992 | Convenio 169 de la OIT |
| 1995 | Lucha de la comunidad de Cabagra |
| 1996 | Primeros acercamientos de la ILCO con la comunidad indígena de Guatuso |
| 2000 | Creación de los Tribunales Internos de Justicia indígena |
| 2002 | Colectivo Lésbico-Gay de Reivindicación Política |
| 2003 | Inicio del trabajo de la ILCO con la comunidad indígena Maleku |
| 2005 | Apertura de la Pastoral Diversa de la ILCO |
| 2005 | Afiliación de la ILCO al CIPAC y al Movimiento Diversidad |
| 2011 | Conformación de los primeros puntos de fe en la comunidad indígena Maleku |
| 2014 | Vigilia contra la homofobia frente a la Corte Suprema de Justicia |
| 2015 | Marcha de la ILCO por un evangelio de amor inclusivo |
| 2015 | Inclusión del respeto de la diversidad en todos sus programas, proyectos y comunidades |
| 2016 | Política de géneros y sexualidades de la ILCO |
| 2018 | Visita del investigador a la iglesia de la ILCO en la comunidad indígena Maleku |
| 2018 | Visita del investigador a la comunidad diversa de la ILCO |