

Del pluriverso familiar a los pequeños mundos de la vida comunitaria en Costa Rica: ¿Hacia una política para la gestión de la creencia?

Laura Fuentes Belgrave

Universidad Nacional/Universidad de Costa Rica

Costa Rica

<https://orcid.org/0000-0002-5785-917X>

Correo: laura.fuentes.belgrave@una.ac.cr

Resumen

Este artículo examina resultados de dos investigaciones de enfoque cualitativo en Costa Rica; en sus transformaciones vinculadas con la vivencia del creer y del género, en ámbitos familiares y comunitarios con diversidad religiosa. Se identifican acciones y discursos como formas de gestión de la creencia tributarias de valores no hegemónicos, trasladables del espacio privado al público. El análisis se inscribe en el giro decolonial en América Latina (Quijano, 1992; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Fornet-Betancourt, 2009; Walsh, 2010; Escobar, 2012), al leer críticamente el contexto local. Se proyecta la construcción de la agencia social desde la herida colonial y el cuestionamiento de la universalidad familiar y comunitaria en la coexistencia interreligiosa. Se plantea el enfoque conceptual, se exponen las características de la convivencia interreligiosa en familias mixtas y las particularidades de las agrupaciones religiosas minoritarias estudiadas, y en las conclusiones, se analizan las traslaciones decolonizadoras de sus narrativas.

Palabras clave: Costa Rica, Interreligiosidad, pluralismo religioso, género, decolonialidad

Abstract

This paper examines the results of two qualitative research studies undertaken in Costa Rica on transformations linked to the experience of belief and gender in family and community environments featuring religious diversity. Actions and discourses are identified as forms of belief management that are tributary to non-hegemonic values, which are transferable from the private to the public sphere. In making a critical reading of the local context, the analysis is inscribed in the decolonial turn in Latin America (Quijano, 1992; Castro Gómez &

Grosfoguel, 2007; Fornet-Betancourt, 2009; Walsh, 2010; Escobar, 2012). The construction of social agency is seen to arise from the colonial wound and the questioning of family and community universality in interreligious coexistence. The conceptual approach taken up is presented, discussion is made of the characteristics of interreligious coexistence in mixed families and of the particularities of the minority religious groups studied, and analysis is made in the conclusions of the decolonizing transformations of their narratives.

Keywords: Costa Rica, Interreligiosity, Religious pluralism, Gender, Decoloniality

Résumé

Cet article examine les résultats de deux recherches qualitatives au Costa Rica; dans ses transformations liées à l'expérience de la croyance et du genre, dans des contextes familiaux et communautaires de diversité religieuse. Les actions et les discours sont identifiés comme des formes de gestion de la croyance en des valeurs non hégémoniques, transférables de l'espace privé à l'espace public. L'analyse s'inscrit dans le tournant décolonial en Amérique latine (Quijano, 1992 ; Castro Gómez et Grosfoguel, 2007 ; Fornet-Betancourt, 2009 ; Walsh, 2010 ; Escobar, 2012), en lisant de manière critique le contexte local. La construction de l'agence sociale se projette à partir de la blessure coloniale et de la remise en question de l'universalité familiale et communautaire dans la coexistence interreligieuse. L'approche conceptuelle est présentée, ainsi que les caractéristiques de la coexistence interreligieuse dans les groupes étudiés et, dans les conclusions, les mouvements décolonisateurs de leurs récits sont analysés.

Mots-clés: Costa Rica, interreligiosité, pluralisme religieux, genre, décolonialité

Introducción

El objetivo de este artículo es examinar resultados de dos investigaciones realizadas en Costa Rica; específicamente las transformaciones vinculadas con la vivencia del creer y del género en ámbitos familiares y comunitarios caracterizados por la diversidad religiosa. En estas experiencias se encuentran acciones y discursos que constituyen formas de gestión de la creencia tributarias de valores no hegemónicos y eventualmente liberadoras de opresión. Se sugiere que estas narrativas podrían trasladarse del espacio privado al público, en un

movimiento decolonizador para favorecer la igualdad y la libertad religiosa. Los hallazgos utilizados corresponden a los estudios: *Retos de la convivencia en familias interreligiosas o interconviccionales* (2018-2021), y *Pluralismo religioso en comunidades: Preferencias minoritarias y construcción social de instituciones intermedias*, (2015-2017), ambos desarrollados en la Universidad Nacional (Costa Rica).

Dichos estudios se localizan en un Estado católico como asevera el artículo 75 de la Constitución Política. No obstante, desde el 2015 también establece en su artículo 1° que: “Costa Rica es una República democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural”. Si bien, se menciona de forma descriptiva la multiétnicidad y la pluriculturalidad, esto implica el reconocimiento de otras identidades en la construcción de la “comunidad imaginada” (Anderson, 2002).

Ahora bien, en la encuesta¹ de 2021 realizada por la Universidad de Costa Rica (CIEP, 2021), se halló que 47,5% se denomina católico, 19,8% evangélico o pentecostal, 1,4% Testigo de Jehová, 1,2% protestante tradicional, 0,3% Mormón, 0,1% del Islam, 2,7% de Otra y 27% Sin religión (ateo, agnóstico y deísta). Este último porcentaje no está desagregado, por lo que induce a equívocos sobre el número de creyentes, por ello es recomendable remitirse a la encuesta² de 2018 realizada por la Universidad Nacional (Díaz et al., 2018), donde se halló que 2,4% no cree en Dios, alguna deidad o fuerza superior, mientras que 97,5% sí cree en alguno de estos elementos.

Esta singularización es relevante, dado que el análisis planteado se inscribe dentro del giro decolonial en América Latina (Quijano, 1992; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Fornet-Betancourt, 2009; Walsh, 2010; Escobar, 2012) en la medida en que busca enraizarse propositivamente desde una lectura crítica de los contextos locales.

En América Latina el papel de lo religioso es notorio en el proceso de (re)construcción de una ciudadanía en resistencia a través de su agencia social, cuyas creencias y prácticas han sido eliminadas, otras se han impuesto, sincretizado, o mercantilizado. Ello ha ocurrido en las distintas fases de extractivismo de lo humano,

¹ Encuesta aleatoria telefónica a celular realizada del 10 al 19 de mayo de 2021 a 813 costarricenses mayores de 18 años, con 3% de error y confianza de 95%.

² Encuesta aleatoria telefónica a celular realizada del 6 al 16 de octubre de 2018 a 1000 costarricenses mayores de 18 años, con 3,1% de error y confianza de 95%.

inherentes a la explotación económica, socio-política y cultural que continúa hasta la actualidad, como lo ha indicado Quijano (1992).

En este escenario, religión y género constituyen estructuras de pensamiento y acción que determinan de forma compleja la participación de las mujeres en la vida social, como se ha estudiado en el subcontinente por múltiples investigadoras desde mediados de los años ochenta, tal como lo han referenciado Bandeira, García Somoza y Mazo (2021). La problematización entrecruzada de estas categorías contribuye a las posibilidades de transformación de subjetividades desde la herida colonial, así como al cuestionamiento de la matriz de poder colonial y heteropatriarcal (Lugones, 2011; Bidaseca, 2011; Paredes y Guzmán, 2014). Desde esta mirada, se comprende con Mahmood (2019: 3) que la agencia social se experimenta cotidianamente en la gestión de la creencia “como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas”.

Abordar la relación entre lo público y lo privado es fundamental, debido a la tensión inherente que implica, pues como lo ha señalado Walby (2000) el mundo doméstico de las mujeres ha estado separado del espacio público y excluido de la noción de ciudadanía, debido a que como constructo colonial y patriarcal, fue pensada para vivirse en el mundo público; donde los hombres se convierten en ciudadanos.

La diferencia sexual se construyó como diferencia política, expresada a través de la dicotomía público/privado que establece los límites entre libertad y subordinación. La esfera privada encarna la intimidad afectiva, económica y política y se considera despojada de la connotación de ciudadanía, quedando relegada al margen de libertad, igualdad y justicia. Ni dentro de la edificación patriarcal del liberalismo occidental, ni en su cuestionamiento feminista, se han politizado los componentes afectivos e identitarios vinculados en la esfera íntima con la creencia. Esta despolitización ocurre en la medida en que no sólo se menosprecia lo privado, sino también las prácticas íntimas concernientes al creer.

Este artículo distingue las prácticas disruptivas que ofrece la esfera privada, contra valores que propician la discriminación y atentan contra los derechos humanos, halladas en las investigaciones citadas; sobre familias interconviccionales así como sobre agrupaciones religiosas minoritarias en sus comunidades. La importancia de estas prácticas reside en que pueden favorecer el ejercicio de una ciudadanía asentada en un proceso donde se inscriban libertad e igualdad religiosa, lo cual contraría la fabricación de lo público, constituido

originalmente sobre la desigualdad y la dominación. Esta premisa surge del estudio de poblaciones que en la medida en que se han construido como sujetos políticos desde su núcleo familiar o comunitario, negocian diariamente el reconocimiento de su ciudadanía.

En el primer apartado se exponen las características de la convivencia interreligiosa o interconviccional en las familias mixtas; en particular su uso de políticas de gestión de la creencia, determinadas por la confrontación, la negociación y la convergencia, así como los resultados de estas políticas en la vida diaria de las 21 personas entrevistadas, en el segundo apartado se muestran cuatro casos de agrupaciones religiosas minoritarias; las cuales devienen instituciones intermedias al generar sentido en zonas de alta vulnerabilidad social, donde algunos residentes utilizan creativamente sus recursos para (re)crear comunidad. En las conclusiones se analiza lo expuesto, a la luz de la preocupación de Lugones (2011:106) al “pensar sobre interacciones íntimas, cotidianas de resistencia a la diferencia colonial” interesándose en particular por el planteamiento de la familia y la comunidad como un pluriverso, lo cual responde al senti-pensar zapatista³ formulado por Escobar (2012), es decir: “Un mundo en donde quepan muchos mundos”. Estas líneas parten de un eje de estudio decolonial aplicado a la práctica, que supone la construcción de diseños en y con la diversidad humana, para una coexistencia interreligiosa o interconviccional que cuestiona las dinámicas “universales” de la convivencia familiar y comunitaria, así como la percepción reduccionista de las identidades de género vinculadas al creer.

Política de gestión de la creencia en el pluriverso familiar

En *Retos de la convivencia en familias interreligiosas o interconviccionales*, se analizaron características, estrategias y prácticas que conlleva la convivencia interreligiosa o interconviccional para las familias mixtas, a través de la identificación de sus itinerarios de creencia y de factores de confrontación, negociación o convergencia puestos en práctica en su cotidianeidad. La confrontación implica resolver directamente un conflicto potencial o real entre opuestos, la negociación conlleva el diálogo para limitar la expresión o silenciar las diferencias, y la convergencia comporta un balance desigual, donde el miembro

³ El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantó el 1 de enero de 1994, como un movimiento indígena y campesino armado; ocupó pueblos de Chiapas en México, demandando trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (Pinheiro y Rosset, 2023).

dominante impone sus creencias o prácticas, en virtud de la aceptación o sumisión del miembro subordinado.

Para Varro (2003) la mixidad o heterogamia, se define como la unión de dos elementos de naturaleza distinta, en virtud de la socialización de los individuos en una relación afectiva. En los primeros estudios sobre matrimonios mixtos, predominaba el criterio religioso para caracterizar la mixidad, como las uniones entre personas judías y cristianas (Bensimon y Lautman, 1977). Ulteriormente, se agregan los criterios de nacionalidad y etnia que acompañan los estudios sobre familias mixtas.

En la investigación costarricense se encontraron diversos grados de mixidad, más allá de la distinción vinculada a convivir con alguien que no comparta la misma religión. Se entrevistó a 21 personas en profundidad, las cuales fueron localizadas mediante la técnica de “bola de nieve”, además de la mixidad religiosa, predominaba la mixidad étnica o de nacionalidad, seguida de sexo/género, así como mixidad etaria y de recomposición familiar.

Una parte de los entrevistados abandonó las creencias de crianza; 15 de las 21 personas, las cuales provenían de familias católicas, cristiano-evangélicas, judías o musulmanas, por lo que constituyeron familias interreligiosas, sólo tres casos provenían de familias heterogámicas. Se encontró que en el núcleo familiar de quienes abandonaron las creencias de infancia, predominaban actitudes autoritarias y en algunos casos abusivas, tanto hacia los entrevistados como hacia otros familiares. Al momento de las entrevistas, se hallaron dos cristiano-evangélicos, un Testigo de Jehová, dos ateos, una candomblecista, dos budistas bön, cuatro buscadores espirituales, un musulmán, dos judíos, una metodista, tres agnósticos y dos católicos.

Las estrategias que despliegan para convivir dentro de su mixidad familiar se agrupan en tres tendencias definidas en esta investigación; confrontación, negociación y convergencia, las cuales se explican más adelante. En cada familia hay dominantes y subordinados que en el espacio privado practican estrategias de convivencia/resistencia/agencia, que es posible traducir en políticas para la gestión de la creencia que interrelacionan lo público y lo privado, comprendiendo este vínculo con Lugones (2011) a partir de la tensión en la herida colonial que vincula y separa ambos mundos.

La confrontación implica una ruptura temporal o permanente con otros significativos, pero también una reelaboración de la identidad y la realización de actos que comunican directamente los cambios en las subjetividades; abandonar la tradición religiosa de crianza y revelar una identidad de sexo/género u orientación sexual distinta a la asignada. Lo siguiente es la renuncia o abstención progresiva de participar en las tradiciones de crianza, donde quien confronta, busca afirmar la legitimidad de su cambio. Igualmente, se manifiestan el involucramiento progresivo en otras tradiciones, o bien, la desimbolización religiosa del espacio personal.

La mixidad de sexo/género y religiosa destaca en esta política, puesta en práctica por seis personas, quienes se perciben como lesbiana, homosexuales y persona trans no binaria, criadas en las tradiciones católica, evangélica y Testigos de Jehová. Es el caso de un joven homosexual criado como evangélico en zona rural y actualmente buscador espiritual:

"La iglesia primero se enteró, luego habló con papá y me llamaron (...) me llevaron por la fuerza y yo estaba ahí sentado en medio de otras personas viendo a mis padres llorar, fue uno de los momentos más críticos de mi vida, fue el momento en que me rompieron el corazón, ver a mis padres llorando, simplemente porque yo era un poco diferente con respecto a gustos (...) Yo dije me voy a quedar callado, voy a dejar que hablen todo lo que hablen, que hagan todo lo que quieran hacer (...) Después hubo un exorcismo, por decirlo de alguna forma, donde me decían: "-ya usted está bien-" y dije, ok está bien, y después supusieron que había cambiado (...) no se tocó el tema hasta que cumplí los 18 y dije: ya no voy a seguir yendo a la iglesia" (J18, buscador espiritual, 23 años, 30/03/19, Puntarenas).

Los actos confrontativos en el estudio realizado, persiguen la afirmación de una identidad disidente trasladable al espacio público. Al fundarse en la defensa de un principio de autonomía que integra la liberación individual en situaciones de abuso, también encontradas en los otros casos de mixidad de sexo/género, se enfrenta tanto a una tradición religiosa como a la matriz de poder colonial y heteronormativa. El entrevistado relata el exorcismo al que fue sometido debido a su homosexualidad, por los miembros de la iglesia pentecostal donde su padre también era pastor. Al cumplir la mayoría de edad, confiesa a su familia que no ha cambiado su orientación sexual ni seguirá asistiendo al culto, convirtiéndose en buscador espiritual.

En los otros casos de mixidad de sexo/género y religiosa, la confrontación es moneda corriente. El género como el creer, cuentan con un carácter fluido y una plasticidad inherente

en sus procesos de construcción y reconstrucción. La contradicción es que ambos son transmitidos, experimentados y aprehendidos a través de procesos de socialización que los introducen de forma compacta y binaria, como si no presentaran fisuras ni moldeabilidad.

Cuando Butler (2007) devela los mecanismos de construcción del género lo muestra como una temporalidad social abierta a rearticulaciones. La comprensión del creer contemporáneo como un tránsito fluido entre identificaciones provisionales, no lo desvincula de tradiciones religiosas y espiritualidades, pues aunque como el género, pueda reproducirse de forma dicotómica, la revelación de su contingencia, al igual que para el creer, abre sus posibilidades de circulación y reformulación.

La negociación es otra política de gestión de la creencia identificada, su migración al espacio público puede contribuir al diseño de un pluriverso territorializado en la familia, pero a la vez plural e interrelacional con el espacio público. La construcción de gestos de negociación se caracteriza por el diálogo sobre diferencias y semejanzas entre creencias, o bien, entre creencia e increencia, además de investigar sobre las creencias del otro. Esto involucra la definición de acuerdos conjuntos; la búsqueda de puntos intermedios en materia doctrinal y ritual, y en la utilización de textos y símbolos. También se realiza el bricolage de rituales religiosos, como narra una afrobrasileña candomblecista, criada católica, en cuyo caso se combinan mixidad religiosa y etno/nacional al casarse con un evangélico costarricense:

“La preparación del matrimonio (...) se salió mucho de lo corriente (...) el texto nuestro fue el de Ruth y Noemí, el matrimonio de dos mujeres que vienen de textos y ciudades diferentes (...) El primer matrimonio nuestro fue en las religiones afro. Una ceremonia pequeñita en Brasil. La primera bendición que tuvimos fue de Yemanyá, después nos casamos allá en mi casa en un rito ecuménico. Había 5 sacerdotes y 3 pastores metodistas y después nos casamos aquí. Allá fue más afro y ecuménico y aquí más indígena, porque vino una sacerdotisa maya y un pastor a hacer el ritual” (S10, candomblecista, 56 años, 04/09/18, San José, origen brasileño).

Este testimonio muestra la reinterpretación de algunos rituales desde una perspectiva resimbolizada, característica común a los casos donde priva la negociación. Luego, para la entrevistada esto conlleva la crianza de un hijo socializado en las religiones de sus padres y actualmente ateo. Además, la pareja procura tolerancia frente a las prácticas religiosas del

otro, se brinda apoyo afectivo en los procesos de conversión y se abstiene de perturbar los rituales religiosos de cada uno.

También en los demás casos donde se negocia el creer en la familia esto involucra compromisos individuales; honestidad en la expresión de convicciones o creencias, reconocimiento y valoración de las diferencias, seguridad en las decisiones tomadas en relación con el creer y respeto a la autonomía. Esto último se relaciona con la ética personal, allí donde no hay acuerdo familiar y las doctrinas religiosas son prohibitivas, por ejemplo, en cuanto a la interrupción voluntaria del embarazo y la eutanasia; temas que los budistas bön defienden a contrapelo del criterio de sus progenitores, católicos y cristiano-evangélicos que sostienen la doctrina.

La convergencia constituye otra política de gestión de la creencia, sin embargo, tiende a la imposición de creencias o prácticas religiosas del miembro dominante de la familia sobre hijos o cónyuge. Esta situación conlleva en ocasiones aceptar la sumisión, además se destaca por la insistencia del miembro dominante en convencer a familiares sobre la infalibilidad de sus creencias, así como por actuaciones autoritarias justificadas en su doctrina, lo cual es paralelo a la renuncia de creencias de otros familiares. En estos casos predomina la incapacidad de diálogo en la convivencia, lo cual violenta las vidas de las mujeres, concebidas a partir de roles de sexo/género patriarcales, lo cual también se presenta en otras religiones tradicionalistas, tal como se muestra en el siguiente extracto de entrevista a un musulmán egipcio casado con una católica costarricense:

“La religión musulmana ve la diferencia entre hombre y mujer por el rol que cada uno tiene. Mucha gente a veces dice que la religión musulmana es machista, que el hombre tiene permitido trabajar y la mujer no (...) Dios nos creó para adorarlo, antes de trabajar es adorar a Dios (...) Dios bajó las obligaciones de la mujer para quedarse en casa, para cuidar hijos y criarlos en forma adecuada” (HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José, origen egipcio).

También hay actitudes de convergencia cercanas a la política de negociación, como el reconocimiento de la diferencia religiosa para la búsqueda de su normalización societal, presente también en el caso anterior, cuyo hijo musulmán estudia en una escuela católica, un acuerdo al que llegaron sus progenitores para facilitar la inserción del hijo en la sociedad costarricense, mayoritariamente inclinada al cristianismo, según la encuesta citada en la

introducción. Este acuerdo constituye así un puente hacia el espacio público que emerge desde la esfera privada para visibilizar la coexistencia en la diversidad religiosa.

Dentro de esta tendencia, también se encuentra la aceptación de debilidades y fortalezas de la herencia cultural y religiosa de cada uno, el establecimiento de acuerdos igualitarios para la transmisión religiosa a los hijos, y el favorecimiento de una “mirada distanciada” para buscar una integración social no asimilacionista, caso que se observa de manera particular entre los judíos entrevistados. Por otra parte, en la familia donde convive una adulta mayor católica con su hijo, nuera y nietos agnósticos, se manifiesta un acuerdo de auto-limitación recíproca en lo relativo a la expresión de creencias y prácticas. Ahí donde predomina la convergencia, se localizan más casos de mixidad etno/nacional y etaria, que incluye también personas indígenas, españolas y peruanas.

En las familias donde priva la negociación hay lugar para la discrepancia, lo cual mejora las condiciones de convivencia interreligiosa en el ámbito privado. Estas familias se caracterizan por el interés de investigar y discutir sobre creencias de otras religiones, lo cual les permite valorar tanto sus creencias y convicciones como las ajenas. En el proceso de conocer otros credos, acuerdan prioritariamente transmitir y compartir una ética común, valores y afecto, sobre cualquier doctrina.

Pluralismo limitado en los pequeños mundos de la vida comunitaria

En *Pluralismo religioso en comunidades: Preferencias minoritarias y construcción social de instituciones intermedias*, se analizaron las consecuencias del pluralismo religioso a partir del rol de intermediación social que cumplen grupos religiosos minoritarios, en la construcción de sentido y de valores comunitarios, en la población identificada con alguno en su lugar de residencia.

Las reconfiguraciones de lo religioso en contextos locales se vinculan con el desarrollo de grupos religiosos minoritarios, cuya constitución como “instituciones intermedias” (Berger y Luckmann, 1997) estuvo signada en este estudio por su surgimiento autónomo en una comunidad (revelación o conversión), el resultado de una misión, expansión de espiritualidades transnacionales, o propagación de discursos técnico-espirituales secularizados (yoga, meditación, etc.).

Se trabajó con 4 agrupaciones, el Centro Cristiano de Alabanza (CCA), pentecostal y ubicado en Alajuelita, en la capital, San José; dos Ligas de Jóvenes del Ejército de Salvación (ES), una en Hatillo en la capital, y la otra en Nicoya, Guanacaste. También se abordó la Asamblea Bahá'í, en la zona indígena bribri de Telire, Limón, y la Asociación Nacional de Profesores de Yoga (Asoyoga), situada en la capital. La población donde los grupos concentran sus acciones habita en contextos de pobreza, desempleo, violencia y narcotráfico. A partir de un enfoque cualitativo se realizó un estudio de caso de cada agrupación.

Según Berger y Luckmann (1997) las transformaciones provocadas por el pluralismo religioso pueden desembocar en “crisis de sentido” latentes, mitigadas a través de “instituciones intermedias”, lo cual es atinente a la sociedad costarricense, donde toma relevancia el papel de la institución intermedia, pues relaciona al sujeto con la sociedad, y es fuente de sentido para éste y su grupo de pertenencia divergente en un Estado confesional.

Los grupos se ubican en un contexto de pluralismo religioso limitado, pero localizado e integrado en su comunidad a partir del desempeño de funciones sociales derivadas de cada programa doctrinal, en distritos caracterizados por los más bajos índices de desarrollo social.

Sus funciones sociales incluyen facilitar espacios para el desarrollo de la salud integral, educativos y de cuidado, con el fin de buscar la generación de respetabilidad y dignidad para los residentes. Estas “instituciones intermedias” cuyo fin es crear sentido en y para la comunidad, ofrecen programas educativos, rehabilitación a farmacodependientes, comedores infantiles, guarderías, albergues para indigentes, construcción de vivienda y aulas, técnicas ancestrales de agricultura, y yoga para población asilada en cárceles y hospitales.

Tanto el CCA como las Ligas de Jóvenes, se distinguen por realizar un proselitismo fuerte, mientras la Asamblea Bahá'í mantiene un proselitismo débil y Asoyoga no realiza. Sólo entre los tres primeros priva la conversión como estrategia de captación de nuevos miembros, así como apuestan por construir un espacio controlado para la expresión de prácticas y creencias limitadas al grupo.

En cuanto al CCA, fundado en 1994 a partir de la revelación y conversión de su pastor, se observa que la asistencia al culto es obligatoria para quienes participan en rehabilitación, por lo que el respeto a creencias de quienes no profesan el pentecostalismo es inexistente. El culto se considera una terapia, lo cual se justifica desde el enfoque “crístocéntrico” atribuido a esta metodología financiada parcialmente por el Estado.

Se irrespeta el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión de no creyentes o de quienes profesan otra religión y participan en el programa. A una población vulnerable, se le hace observar prácticas pentecostales diaria y obligatoriamente, bajo el supuesto de que si pueden callar durante las sesiones de “terapia espiritual” se respetan sus convicciones.

No obstante, el diálogo con personas de la comunidad y beneficiarias de los programas sociales refleja la forma en que los programas del CCA pueden contribuir –aún desde una dinámica asistencialista- a resolver algunas disparidades presentes en la intersección de sexo/género y clase en la cotidianidad, como lo muestra esta conversación con una mujer de clase trabajadora:

“–Soy adicta en proceso de recuperación.

–¿Está actualmente en un programa?

–No tuve la oportunidad de internarme, pero tomé la decisión y empecé a congregarme aquí. Por medio de la iglesia he recibido apoyo, me dan terapias ambulatorias en el Centro de Restauración de Mujeres. Recibo una ayudita al mes y ahora tengo una situación especial: Mi hijo tiene un problema de trastorno de conducta (...) Aquí se hacen muchas cosas buenas para adictos, ancianos (...) He recibido apoyo de la iglesia, para mí es muy bueno el trabajo que hace el centro de niños, el comedor. Soy partícipe en el comedor. A veces no hay almuerzo, porque voy a San José, pero me dieron el beneficio de comer en el Centro de Restauración. Como debo atender a mi hijo no siempre puedo llegar a los horarios de almuerzo. Esas situaciones las han entendido y me guardan la comida” (Participante N°3 en culto pentecostal, CCA, 27/09/2015, Alajuelita, San José).

El CCA está vinculado con la comunidad tanto por los destinatarios de su acción social, como por quienes participan en la congregación. En el caso de algunas mujeres muestra que las formas en que se asocian con la religión, atraviesan de forma pragmática la economía y el cuidado familiar, de tal forma que reinterpretan la religión hegemónica desde su contexto doméstico.

Sin embargo, las experiencias de los empleados del CCA, demuestran que si la conversión no es obligatoria para laborar ahí, es necesario identificarse con el cristianismo, dado que algunos son católicos o judío-mesiánicos, por lo que la diversidad religiosa es escasa. La actitud de estos empleados que participan en actividades pentecostales más allá de sus horarios, encarna un reconocimiento al CCA por su labor religiosa, cuyas repercusiones valoran en términos de reinserción social de los beneficiarios de los programas.

La tarea de resignificar los universos empobrecidos por la experiencia colonial, se nutre de poner en práctica la interculturalidad como un proceso y una estrategia en negociación permanente. Como afirma Walsh (2010: 79) en relación con la interculturalidad: “más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico –de saberes y conocimientos–”, lo cual implica “la necesidad de cambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación”. Desde esta perspectiva, el tipo de relaciones que se desarrollan en el CCA obedece todavía a la lógica de un proyecto asimétrico, pues reproduce estructuras de sometimiento a lo singular, en detrimento de la pluralidad.

En relación con otra de las agrupaciones, Davies-Kildea (2009) ha caracterizado al Ejército de Salvación (ES) por la tensión entre la misión evangélica y su servicio social. Se estableció en Costa Rica en 1907, y las Ligas de Juventud son dirigidas por parejas heterosexuales casadas con el grado de “tenientes”, quienes comprenden su misión desde su experiencia de vida al considerarse “rescatadas” de situaciones de vulnerabilidad; pero también le otorgan a su labor un sentido social. Buscan “regenerar moralmente” a las personas a través de la imposición de políticas de contención y abstinencia sobre sus cuerpos, en lo que consideran un ambiente de pecado; determinado por el aumento en la explotación sexual comercial y el ascenso del mercado de droga en estas localidades.

En los casos de dos jóvenes entrevistadas, aseguran que su involucramiento en los programas y su posterior formación como líderes pastorales en la Liga, cambió el destino de sus cuerpos; pasaron de los riesgos de la explotación de la calle al Ejército de Salvación. En una joven de 20 años de Nicoya y otra de 19 años de Hatillo, se observa la intermediación social que realiza la Liga, en la medida en que individualmente “rescata” a las jóvenes de contextos de riesgo para devenir “oficiales”. Esto garantiza su educación secundaria y una ocupación laboral en el futuro, que desde la perspectiva de género previene embarazos tempranos, aún si la conversión coarta la libertad de elegir sobre sus cuerpos.

La entrevistada oriunda de una zona urbano marginal de Hatillo, formada en el Colegio de entrenamiento de oficiales del ES, expresa que sus amistades representaban los anti-valores salvacionistas, al despreciar lo religioso e inducirla al consumo de drogas, por lo que renuncia a ellas, asume su estatus de “soldado” y se apropia del uniforme salvacionista.

Éste le hace sentirse orgullosa de su apariencia y le brinda una auto-percepción de respetabilidad (Skeggs, 1997) que siente al caminar por las calles de su barrio.

Los casos de estas jóvenes revelan que más allá de reclutarles para el ES, la Liga provee algunas condiciones a las mujeres para que desarrollen independencia y empoderamiento, pues aunque el precio a pagar sea la represión de su vida sexual de forma acorde con la doctrina del ES, encuentran vías de auto-realización dentro de la institucionalidad religiosa.

La fe bahá'í, presente en Costa Rica desde 1941, es una propuesta espiritual que se integra con otras formas culturales, tal como sucede con la cosmovisión indígena bribri. El objetivo bahá'í es la creación de un nuevo orden mundial, caracterizado por el reconocimiento de la igualdad y la educación como motores sociales. Esto se traduce en principios éticos que orientan la vida y propician el desarrollo de la autonomía, aun cuando ello implica un sometimiento a partir de un “compromiso personal” que incluye fidelidad absoluta al proyecto “querido por Dios”.

En contraste con otras religiones que excluyen la imbricación de culturas indígenas con la fe de conversión, como el cristianismo, cuyos antecedentes coloniales subsisten en territorio bribri, la fe bahá'í permite la convivencia entre la cultura bribri y las creencias bahá'ís. Una situación que se reproduce entre pueblos originarios de Norte América, Lakota y Dakota, según la investigación de Horton (2013).

Horton (2013) argumenta que se deben situar las conversiones bahá'í de indígenas en contextos de “combinación”. Estas son identidades en movimiento que indican que al convertirse en bahá'í se puede devenir indígena, al recuperar memoria y rituales olvidados, como medida de sobrevivencia en el contexto colonial moderno. No obstante, este proceso de reintegración cultural sólo admite elementos que no contrarían los anti-valores bahá'ís (ingesta de alcohol) permitiendo la posibilidad de tender un puente intercultural, en contraste con identidades esencializadas desde una perspectiva colonial, como la indígena y la bahá'í.

Una entrevistada bribri expresó que antes de las conversiones a la fe bahá'í, el matrimonio entre bribris únicamente se realizaba por arreglo entre los 8 clanes, a la edad de 12 años, después se convivía en unión libre. Con la enseñanza bahá'í esta situación habría cambiado, aunque aún haya relaciones de menores de edad con hombres mayores.

“Hablo mucho con mi hija porque va a cumplir 18 años y no está casada, hemos luchado muchísimo para que entienda (...) El indígena a los 12 años ya podía hacer de todo y nadie le decía nada, porque la cultura decía: ya esta señorita puede hacer de todo, entonces para nosotros es un reto. Culturalmente se mantiene eso, ella tiene la edad para hacer de todo dicen, y no... La influencia bahá'í va ayudando, porque ellos no pueden estar haciendo esto, sus etapas deben respetarse y cumplirse, no los podemos juntar, no podemos hacer eso de cásense o vivan en unión libre ya, porque aquí la mayoría vive así (...) Converso con mi hija, pero también en la librería devocional bahá'í consigo un libro que se llama sexualidad, noviazgos y todo eso, para que ella se informe más” (Mayra, Asamblea Bahá'í. Telire, Limón, 04/06/16).

La entrevistada afirma que se necesita a los progenitores en la educación sexual, pero también se brinda información en el grupo de pre-adolescentes bahá'í. La fe bahá'í no ha sido el umbral para la entrada de la modernidad colonial, sino más bien para la llegada de la postmodernidad como consecuencia de la globalización. En el sentido en que la educación sexual no supone la represión del cuerpo, sino el acceso a información para una salud sexual y reproductiva responsable.

Se evidencia la necesidad de considerar las diferencias de sexo/género presentes en las culturas originarias desde el “entronque colonial”, comprendido por Paredes y Guzmán (2014: 83) como “la unión del patriarcado ancestral y del patriarcado colonial europeo”. Debido a que la educación sexual responde a la relevancia bahá'í otorgada al valor educativo, en vínculo con la correspondencia entre la creencia y su valor axiológico, pues sólo se consulta literatura bahá'í para tratar la sexualidad, esta es una de las estrategias de legitimación de esta fe que contribuye a formar la autoestima de los jóvenes, en conjunto con el llamado a la igualdad de derechos entre mujeres y hombres.

En relación con Asoyoga, fundada en 2008, sus prácticas oscilan entre religiosidad y espiritualidad, son el caso de “revelación” de una misión; para quien es considerado gurú, y una experiencia similar a una conversión en lo que se refiere a sus seguidores. El resto corresponde a prácticas seculares, por lo que el yoga se comprende como una disciplina de sustrato espiritual en relación con su origen histórico, pero es el instructor quien le otorga el enfoque y su estudiante podrá o no, aplicar este enfoque, en virtud de sus necesidades; espirituales o físicas, aunque esta última perspectiva es considerada reduccionista para la Asociación, pues su objetivo es “crear comunidad”, asimismo, aspira a instaurar la práctica del yoga en las escuelas públicas. Sus miembros han realizado festivales nacionales de yoga

desde 2008, han impartido yoga a población carcelaria, menores farmacodependientes, pacientes psiquiátricos, menores con cáncer, adultos mayores en zonas rurales y menores con Síndrome de Down. Estos proyectos se han ejecutado a partir de convenios con instituciones públicas y privadas, financiados en su mayoría por Asoyoga.

Asoyoga ha introducido el yoga como herramienta terapéutica para la desintoxicación en el Instituto de Alcoholismo y Farmacodependencia (IAFA), un centro estatal donde las adolescentes internas en su mayoría pertenecen a la clase trabajadora. Algunas se oponen a realizar yoga meditativo, bajo la justificación de que involucra un tipo de “adoración” religiosa. Según el instructor, el yoga meditativo implica una veneración devocional, literalmente el significado de “puya”, término empleado por el instructor cuya acepción es “oración”. Los funcionarios del IAFA no ejercen presión y respetan la decisión de las jóvenes –católicas y evangélicas- opuestas a este yoga como parte de su rehabilitación, pues ellas argumentan que su práctica contraría sus creencias religiosas, aunque no mencionen la doctrina concerniente.

Asoyoga también ha desarrollado programas en La Carpio, asentamiento en la periferia capitalina formado en la década de 1990. Está habitado por precaristas nacionales y migrantes indocumentados, residen aproximadamente 52.000 personas, sin escrituras de sus viviendas, ni acceso a agua ni a electricidad. Ahí, mediante el contacto con la Asociación Comunal para el Desarrollo, Asoyoga implementó clases de yoga para embarazadas, quienes expresaron que el yoga ayudó a su crecimiento personal y a relacionarse mejor con la comunidad, aunque algunos líderes religiosos prohibían su práctica. Ninguna entrevistada asocia las posturas ni la meditación con algo negativo, y continuaron su práctica de forma posterior al embarazo, pero reconocieron que algunas perdieron la oportunidad de conocer el yoga al seguir a un líder religioso.

“Una se retiró a causa de la iglesia; decía que el pastor prohibió el yoga porque es una religión y es malo. Yo no he tenido problemas siendo católica. Solo escuché lo que dijo un sacerdote católico por radio, refiriéndose a que ciertas posturas son para adorar a ciertos dioses, pero los evangélicos hablan de los altares (...) Cuando fuimos a Yoga Mandir vimos que tenían imágenes de Buda, le ponen candelas, pero uno no practica eso, yo estoy muy clara, pero mi amiga tenía problemas con eso, decía que si iba a la iglesia no podía ir a yoga y si empezaba a ir a yoga, no podía ir a la iglesia” (Yessenia, ASOYOGA, 20/09/2016, La Carpio, San José).

Para las mujeres que continuaron con el yoga, este no entraba en conflicto con sus creencias, al constatar que les ayudaba a desarrollar mayor sensibilidad para enfrentar situaciones conflictivas y desarrollar actitudes para generar cambios en sus vidas.

“[La instructora] buscaba la manera de ayudarnos, tratando de enseñarles a las mujeres que salieran, se empoderaran, que fueran ellas mismas, se superaran, estudiaran” (Reina, ASOYOGA, 20/09/2016, La Carpio, San José).

Estas mujeres aún se reúnen a practicar el yoga, ya sin instructora; iniciaron un proceso de auto-conocimiento a partir del cual crearon una micro-comunidad indisciplinada ante la colonialidad de las religiones patriarcales, proyectada por pastores y sacerdotes hacia quienes participaban en las clases de yoga. Las prácticas de Asoyoga contrastan con lo establecido por religiones institucionalizadas, visible en los casos del Centro Cristiano de Alabanza, el Ejército de Salvación y la Asamblea Bahá'í, donde la dimensión comunitaria es un gran componente de la conversión, pero convertirse constituye la entrada a una gran “familia” (Hervieu-Léger, 2004) que tiende a excluir a quienes no forman parte de ella -a diferencia de las familias mixtas- y a incrementar sus adeptos con los programas sociales, percibidos como resultado de la acción divina.

Conclusiones: Respirar por la herida colonial

En los casos del Centro Cristiano de Alabanza, el Ejército de Salvación o la Asamblea Bahá'í el individuo abraza una “vida nueva”, lo cual implica su involucramiento en una comunidad y la reorganización de su proyecto intersubjetivo. Se elige una creencia, pero esa elección implica la renuncia a la autonomía en pos de la construcción de una comunidad basada en el servicio al grupo.

Los grupos presentan poco espacio para la expresión de la disidencia, a pesar de su acción en comunidades con un pluralismo religioso limitado, pero reconocido, mientras que en las familias interconviccionales donde se prioriza la negociación e incluso en aquellas donde se manifiestan actos confrontativos, la disidencia tiene un papel democratizador. No obstante, en los grupos institucionalizados también se encuentra latente la traslación de algunas prácticas género-disruptivas del mundo privado al público.

En el CCA, algunas mujeres introducen la gestión doméstica en lo religioso, un actuar que retomado por el Centro, le permitiría despojarse de su colonialismo interno, si la proyección del contexto donde se comparte la historia con el otro, obedeciera a un saber práctico de la interculturalidad, como lo plantea Fonet-Betancourt (2009).

A pesar de las políticas poco proclives a la pluralización de lo religioso que implementa el ES, la Liga como institución intermedia contribuye a que las niñas se empoderen, lo cual les permite alcanzar objetivos de estudio y trabajo, pese a la escasez de oportunidades en sus comunidades y al peso de sus cuerpos; explotables en su entorno o reprimidos por la doctrina del ES.

La propuesta bahá'í ofrece un proyecto de integración socio-cultural que alienta la educación sexual de las niñas en un contexto de tensión entre tradiciones bribri -no destacables cuando reproducen relaciones de dominación de sexo/género- y la “colonialidad cosmogónica” como la denomina Walsh (2010), principalmente cristiana, característica del territorio bribri.

Las mujeres del programa de Asoyoga adquieren saberes en la intersección de género y clase que les permiten crear una comunidad alternativa, a partir de las resignificaciones que atribuyen a lo espiritual en su cotidianeidad, como fuente de poder individual y comunal.

En los pequeños mundos de la vida comunitaria, las traslaciones decolonizadoras del mundo privado al público, son efectuadas por mujeres y personas sexualmente diversas de clases oprimidas, quienes parecen capaces de *des-espejarse* de sus imágenes construidas sobre lo religioso hegemónico, para poder *espejarse* en los otros y cambiar el tipo de vínculo colonial establecido con sus otredades. Esto se observa en la aplicación de la lógica doméstica en la esfera pentecostal, en las posibilidades de independencia económica para jóvenes salvacionistas en contextos de riesgo, en el acceso a educación sexual en la juventud indígena bribri/bahá'í, y en el empoderamiento de jefas de hogar al practicar yoga en zonas precarizadas.

Las narrativas decolonizadoras en las familias mixtas, se advierten en la confrontación al abandonar la religión de crianza y la orientación sexual impuesta, así como en la negociación que conlleva rituales resimbolizados; ellos implican el acuerdo para la crianza de hijos en diversas tradiciones religiosas, el reconocerse como minoría religiosa que

busca la integración sin perder su diferencia, y la investigación colectiva sobre prácticas, doctrinas, rituales, textos y símbolos de otras religiones.

No es casualidad que la lógica doméstica deconstruida, que nutre las políticas de gestión de la creencia en el pluriverso familiar, sea idónea para intercambiar lo privado y lo público, el adentro por el afuera, y crear intersticios que drenen el colonialismo internalizado. Las políticas de gestión de la creencia pueden filtrarse en la arena pública de luchas simbólicas y de sentidos dicotómicos instalados. Estos últimos se remueven a partir de experiencias que resignifican prácticas e identidades como las expuestas en ambas investigaciones, dando lugar a lo que Lugones (2011) considera una infrapolítica de subjetividad en resistencia contra la colonialidad del género y el poder.

Se plantea que el desplazamiento de la negociación y la confrontación como políticas de gestión de la creencia hacia la esfera pública, a través de una educación laica, intercultural y decolonial en la diversidad religiosa, promueve la pluralización de los saberes y la producción compartida de la subjetividad activa, sin que ello implique la represión de creencias ni la conversión forzada. La agencia de los sujetos subalternizados en ambas investigaciones emana de su pertenencia a “comunidades impuras” (Lugones, 2011) en razón de su identidad de sexo/género, orientación sexual, etnia, clase, y de sus elecciones en el creer. Todos provienen de un “locus fracturado” si entendemos con Lugones (2011: 112) que: “incluye la dicotomía fracturada que constituye la subjetificación de los colonizados. Pero el locus es fracturado por la presencia resistente, la subjetividad activa de los colonizados contra la invasión colonial del sí mismo en la comunidad a partir del acto de habitar a ese sí mismo”.

La población entrevistada en ambas investigaciones (re)crea creativamente el creer plural, a través de una agencia social donde cada sujeto se fabrica a sí mismo de forma práctica. La confrontación permite la defensa del principio de autonomía sobre la imposición de creencias y la negociación facilita el desarrollo de formas relacionales de ser, hacer y conocer, como las denomina Escobar (2012), aunque no siempre impliquen una emancipación individual, pues el desarrollo de este tipo de agencia también apunta a garantizar la estabilidad de una familia mixta o de una comunidad plural. En el sentido en que Mahmood (2019: 18) lo ha estudiado; “la agencia social no sólo como la capacidad para el cambio progresivo sino también, de forma importante, para permanecer, sufrir y persistir”.

Esta es la doble cara desde la cual se respira por la herida colonial, así es como los sujetos colonizados *se des-espejan para poder espejarse*, tal como lo muestra el contraste entre lo que hacen con el creer; homosexuales de crianza evangélica en búsqueda espiritual, familias de mixidad religiosa y etno/nacional, pentecostales y católicas farmacodependientes, adolescentes salvacionistas en riesgo social, indígena/bahá'ís creciendo en el “entronque colonial” y jefas de hogar practicantes de yoga en zonas urbano-marginales, así como lo que el creer le hace a estas personas; bricolage de rituales, integrarse sin asimilarse, asegurar comida y cuidado de hijos sin pagar el diezmo, optar por formas no espirituales de desintoxicación, elegir trabajar en la salvación de los otros para salvarse de la explotación sexual, aprender que las tradiciones ancestrales no siempre resguardan la salud sexual y reproductiva, y desafiar mandatos de religiosos locales para crecer con otras mujeres en igualdad y libertad.

Estas son las “voces bajas” que estudia Bidaseca (2011) diferenciadas de las “voces altas” o hegemónicas. Sus prácticas, donde tanto el género como el creer se mantienen en circulación, implican afinar el oído para escuchar el rumor cotidiano de la respiración por la herida colonial. Asumir que la casa o el vecindario cobijan relaciones de interconectividad e interdependencia como las plantea Escobar (2012), permite trazar desplazamientos de valores pluriversalistas de lo privado a lo público para la radicalización de la democracia, a partir de la puesta en práctica de políticas para la gestión de la creencia afincadas en la vida común y en la agencia social.

Referencias bibliográficas

Anderson, B (2002) *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. París: La Découverte.

Berger P y Luckman T (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Bandeira O, García Somoza M-S y Mazo S (2021) Religión y género en América Latina: perspectivas teóricas y metodológicas para la investigación. *Descentrada*, 5(2), e144.

<https://doi.org/10.24215/25457284e14>

Bensimon D y Lautman F (1977) *Un mariage, deux traditions. Chrétiens et Juifs*. Paris: CNRS, Université de Bruxelles, Centre national des hautes études juives.

Bidaseca K (2011) Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8(17): 61-89.

Butler J (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.

CIEP (2021) *Informe del estudio sobre percepciones ideológicas y cultura política en Costa Rica*. San José: Universidad de Costa Rica.

Castro-Gómez S y Grosfoguel R (eds) (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Díaz J, Fajardo J, Fuentes Belgrave, L et al. (2019) *Informe de encuesta. Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas*. Heredia: IDESPO, Observatorio de lo Religioso, Universidad Nacional.

Escobar A (2012) Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social* 21: 23-62.

Fajardo J y Fuentes Belgrave, L (2017) *Pluralismo religioso en comunidades: Preferencias minoritarias y construcción social de instituciones intermedias (2015-2017)*. Informe de investigación 0117-14. Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional (Costa Rica).

Fornet-Betancourt R (2009) La filosofía intercultural. In: Dussel E, Mendieta E y Bohórquez C (eds) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*. México: CREA/Siglo XXI, 639-646.

Fuentes Belgrave, L, Quesada M y Fajardo J (2021) *Retos de la convivencia en familias interreligiosas o interconviccionales (2018-2021)*. Informe de investigación 0250-17, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional (Costa Rica).

Hervieu-Léger D (2004) *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México: Ediciones Del Helénico.

Horton C (2013) *All is one: Becoming indigenous and bahá'í in global North America*. Phd Thesis, University of British Columbia, Vancouver.

Mahmood S (2019) Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC*, vol. 2019/1, papel 202, 1-31. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20282>

Lugones M (2011) Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2): 105-119.

Paredes J y Guzmán A (2014) *El tejido de la rebeldía: ¿qué es el feminismo comunitario?* Bolivia: Comunidad mujeres creando comunidad.

Pinheiro L y Rosset P-M (2023) *Aprendizajes del Movimiento Zapatista. De la insurgencia armada a la autonomía popular*. Buenos Aires: CLACSO; México: El Colegio de la Frontera Sur - Ecosur.

Quijano A (1992) Colonialidad y modernidad/racionalidad, *Perú Indígena*, 29(13):11-20.

Skeggs B (1997) *Formations of gender and class*. Londres: Sage.

Varro G (2003) *Sociologie de la mixité, de la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. París: Éditions Belin.

Walby S (2000) La citoyenneté est-elle sexuée. In: Ballmer-Cao T, Mottier V y Sgier L (eds), *Genre et politique. Débats et perspectives*. París: Editions Gallimard, pp. 51-82.

Walsh C (2010) Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: Viaña J, Tapia L y Walsh C (eds) *Construyendo Interculturalidad Crítica*. Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 75-96.

Biografía

Doctora en Sociología por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Docente en la Escuela de Sociología, Universidad de Costa Rica, investigadora y docente en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional. Ahí también es co-responsable del Observatorio de lo Religioso y directora de *SIWÔ: Revista de Teología y Estudios Sociorreligiosos*. Autora de los libros: *La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica* (2015), y *¿Cantar, rezar y colorear? Educación religiosa en Costa Rica: Prácticas de docentes y percepciones de estudiantes sobre la educación religiosa en Costa Rica* (2019). Ha publicado artículos sobre laicidad, religión y derechos sexuales y reproductivos, pluralismo religioso e interconviccionalidad, en Costa Rica, México, Guatemala, Francia, Ecuador y Estados Unidos.

Financiamiento

El artículo está basado en las investigaciones Código: 0250-17 y Código: 0117-14 de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional (Costa Rica).

Agradecimientos

Agradezco a los colegas que participaron en cada investigación: Juan Manuel Fajardo Andrade, Marco Antonio Quesada Chaves y Arantxa León Carvajal.