

CUERPOS INTERCONVICCIONALES: LA GESTIÓN DEL CREER EN FAMILIAS MIXTAS DE COSTA RICA

*Laura Fuentes Belgrave **
Universidad Nacional – Costa Rica
Universidad de Costa Rica – Costa Rica

Resumen: Este artículo estudia algunos resultados de la investigación cualitativa: *Retos de la convivencia en familias interreligiosas o interconviccionales*, desarrollada entre 2018 y 2021 desde la Universidad Nacional (Costa Rica), cuyo objetivo general fue analizar las características, estrategias y prácticas que conlleva la convivencia interreligiosa o interconviccional para miembros de familias plurales. A partir de 21 entrevistas en profundidad, realizadas a personas residentes en zonas urbanas y rurales de Costa Rica (América Central), localizadas a partir de un muestreo por “bola de nieve”, se reflexiona sobre los resultados del estudio. En particular, sobre los diferentes tipos de negociación del creer relativos a la autonomía corporal, ejemplificados en el abordaje de los derechos sexuales y reproductivos en cada caso, en el seno de familias mixtas (con mixidad conviccional, etno-religiosa, etaria, de sexo/género y religiosa). Se analizan estas negociaciones presentes en la cotidianidad de las personas creyentes y no creyentes, así como los desafíos que implican los factores de confrontación, negociación y convergencia dentro de la convivencia interreligiosa.

Palabras clave: Interreligiosidad; Interconviccionalidad; Familias mixtas; Creencias; Cuerpos; Autonomía; Costa Rica

Afiliación religiosa en Costa Rica

La investigación en la cual se basa este artículo, *Retos de la convivencia en familias interreligiosas o interconviccionales*, tuvo un enfoque cualitativo y fue de tipo exploratorio. Se llevó a cabo en el período de 2018 a 2021 en Costa Rica. Se buscó responder al siguiente problema

* Investigadora de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional, en Costa Rica. También en dicho país, docente de la Escuela de Sociología de la Universidad de Costa Rica. Doctora en Sociología por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París, Francia. E-mail: laura.fuentes.belgrave@una.cr. ORCID: < <https://orcid.org/0000-0002-5785-917X> >.

de investigación: ¿cuáles son las características, estrategias y prácticas que conlleva la convivencia interreligiosa o interconviccional para miembros de familias plurales? Pregunta destacada en un Estado confesional como Costa Rica, cuya religión oficial es el catolicismo, credo al cual el Estado “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”, según afirma la Constitución Política en su artículo 75 desde hace 200 años, una temática que no ha estado exenta de controversia en el siglo XXI, tal como ya se ha estudiado (Fuentes Belgrave, 2022).

Los resultados expuestos aquí, surgen de los objetivos específicos del estudio, que consistieron en indagar sobre los itinerarios de creencia de miembros de familias interreligiosas o interconviccionales, para de forma posterior identificar posibles factores de confrontación, así como de convergencia, entre distintas creencias religiosas o convicciones, compartidas por los miembros de las familias estudiadas, específicamente en relación con el abordaje de los derechos sexuales y reproductivos entre las personas entrevistadas. Finalmente, estos hallazgos permitieron analizar los elementos que conformarían las políticas de la creencia interconviccional aplicadas en el seno familiar, para su eventual empleo en el entorno social.

En Costa Rica, el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) nunca ha incluido en los censos ninguna interrogante relativa a la afiliación religiosa. No obstante, esto se incluyó en la Encuesta de Mujeres, Niñez y Adolescencia de 2018 (EMNA), realizada cara a cara, por el INEC, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia y el Ministerio de Salud. En esta encuesta,¹ la primera unidad de análisis fueron los hogares, tomando como base el Marco Muestral de Viviendas construido a partir de los Censos Nacionales de Población y Vivienda de 2011, donde se identificaron 1.360.052 viviendas, por lo que para 2018 se utilizó un tamaño estimado de muestra de 10.902 hogares que por razones presupuestarias se redondeó a 10.000 hogares, con un nivel de confianza del 95%. En dicha encuesta, se preguntó la religión de la persona jefa del hogar, lo cual brinda una aproximación global a la afiliación religiosa de la población costarricense, estimada en 4.301.712 habitantes según el Censo del INEC realizado en 2011.²

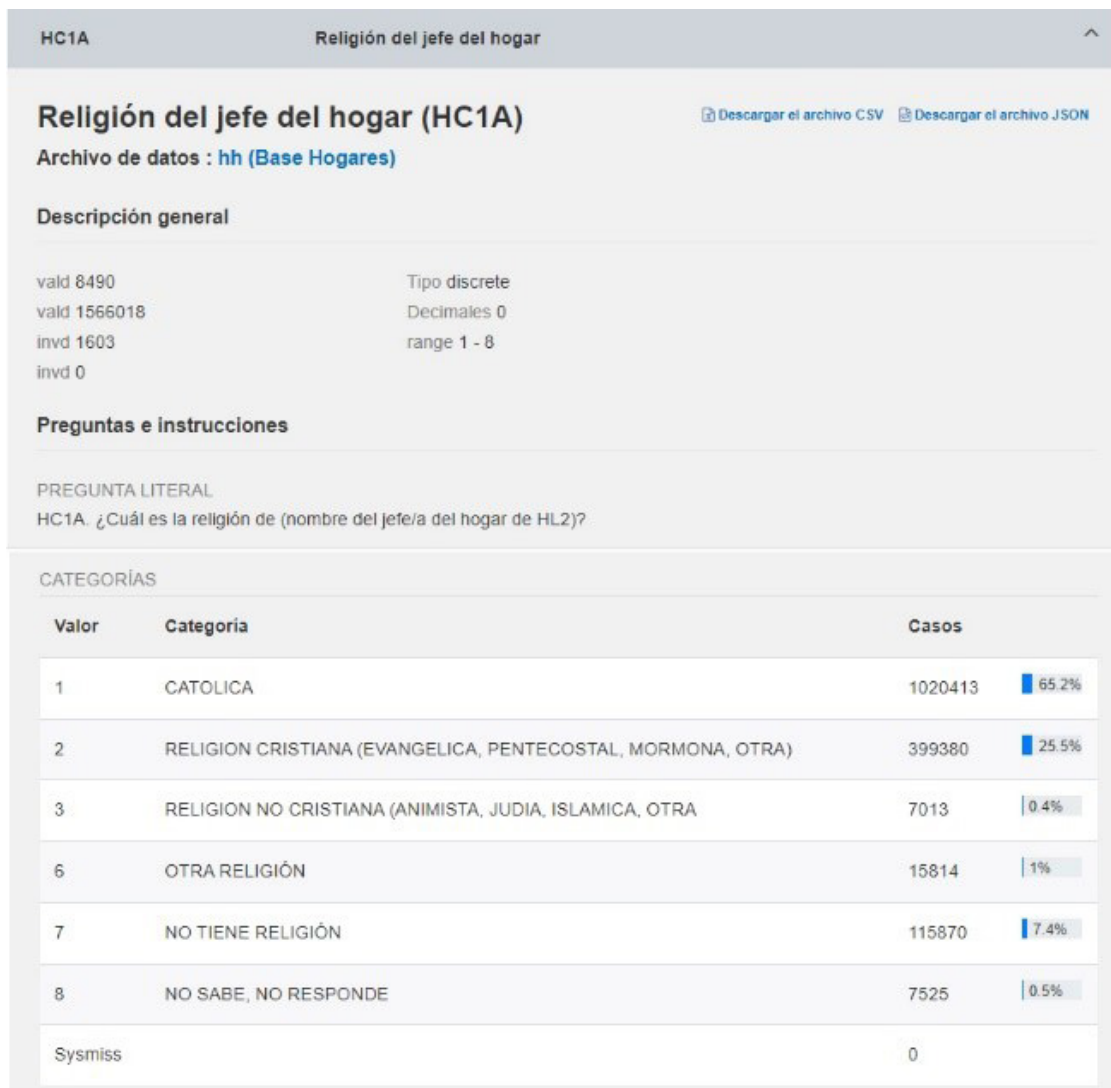


Figura 1. Religión de jefaturas de hogar en Costa Rica.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, Ministerio de Salud. *Encuesta de Mujeres, Niñez y Adolescencia, 2018. Pregunta Religión del jefe de hogar (HC1A), 2018.* Disponible en: < <http://sistemas.inec.cr/pad5/index.php/catalog/270/variable/F1/V23?name=HC1A> >.

En los datos anteriores es posible observar que un 65,2% de las personas jefas de hogar son católicas, un 25,5% cristianas (evangélica, pentecostal, mormona, otra), un 0,4% pertenecen a una religión no cristiana (animista, judía, islámica, otra), un 1% a otra religión, un 7,4% no tiene religión y un 0,5% no sabe o no responde. La categoría “otra religión” incluida en la encuesta es ambigua, debido a que no se establece con exactitud qué incluye y tampoco existe acceso a la base de datos respectiva, con los resultados desagregados. Si bien estos datos no informan sobre la pertenencia o desafiliación religiosa de las otras personas que

conviven con la jefatura de hogar, al menos permiten conocer la religión dominante en los núcleos familiares que conviven en el mismo hogar.

Ahora bien, gracias a la encuesta *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas*, realizada en 2018, de forma aleatoria mediante telefonía celular, a 1.000 costarricenses mayores de 18 años, con un nivel de confianza del 95% y un error del 3,1%, es posible al menos comparar los cambios en la práctica religiosa aprendida en el seno familiar en la niñez, con la práctica religiosa actual de las personas entrevistadas.

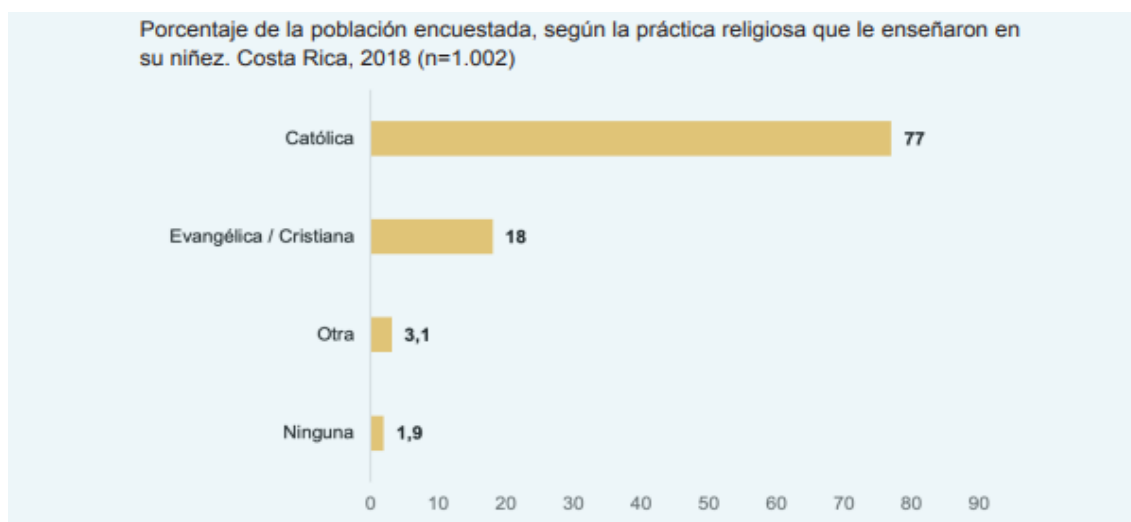


Figura 2. Práctica religiosa enseñada en la niñez.

Fuente: IDESPO-UNA. Encuesta: *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas*, 2018.

La afiliación católica, como la cristiana evangélica, son mayoritarias en Costa Rica, tanto en relación con las jefaturas de hogar como con las personas entrevistadas de forma individual. No obstante, en la última encuesta mencionada, al comparar la práctica religiosa de la niñez con la de la adultez (Fig. 2 y 3), notamos varios cambios generacionales de trascendencia.

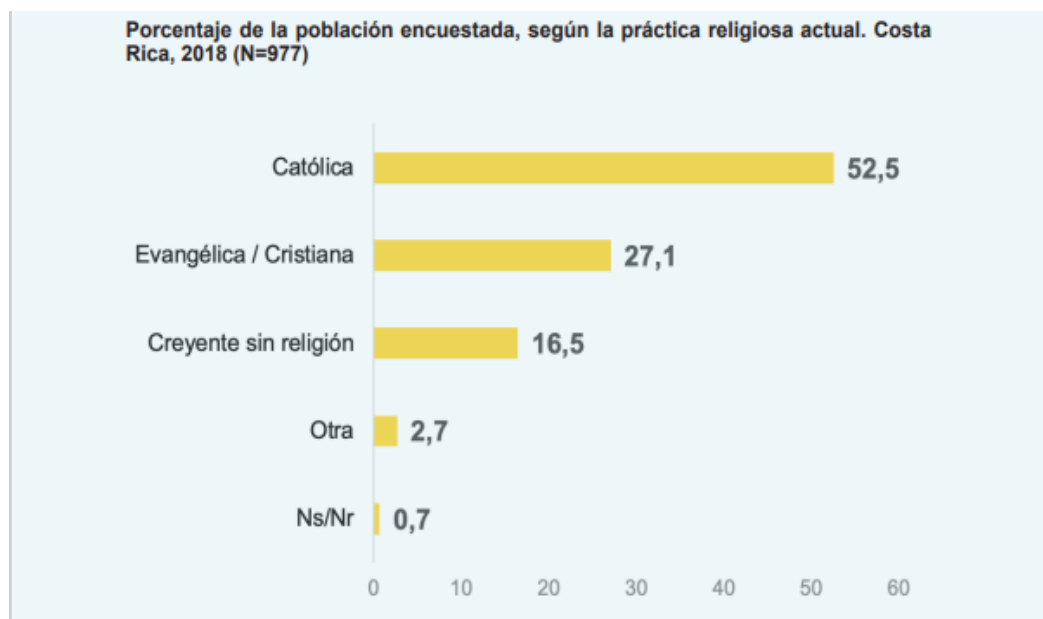


Figura 3. Práctica religiosa en la adultez.

Fuente: IDESPO-UNA. Encuesta: *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas, 2018.*

Cuando las personas crecen, buscan diferenciarse de sus familias de origen. Así, observamos una disminución de 24,5% en la afiliación católica, un aumento de 9,1% en la afiliación cristiana (que en esta encuesta agrupó a personas evangélicas, pentecostales y protestantes históricas bajo esta categoría), una disminución de 0,4% en el caso de otra religión (islam, judaísmo, new age, mormones, adventistas) y la importante constitución en la adultez de la categoría de creyentes sin religión, con un 16,5% de personas identificadas en esta categoría.

Es necesario resaltar que a casi un 2% de la muestra (Fig. 2) no se le transmitió ninguna práctica religiosa en la niñez, por ello, también se debe aclarar que en una pregunta posterior de la misma encuesta, en la cual se interrogó a esta población si creía en Dios, alguna deidad o fuerza superior, un 97,5% respondió afirmativamente, mientras que sólo un 2,4% respondió de forma negativa. En virtud de estas respuestas, es posible afirmar que en términos generales, la creencia en seres sobrenaturales es bastante superior a la increencia en Costa Rica.

Asimismo, en esta encuesta un 72,7% de las personas entrevistadas indicó que actualmente tiene la misma religión que su familia, mientras que un 26,7% indicó que ya no comparte la afiliación religiosa familiar, lo cual, aunado a los datos citados anteriormente, permite corroborar la existencia de transformaciones en el creer al interior de los hogares

costarricenses, los cuales indudablemente afectan la convivencia a largo plazo y requieren de estrategias para su gestión en la cotidianidad.

Mapear la mixidad familiar en las creencias

En términos metodológicos, en la investigación se entrevistó en profundidad a 21 personas pertenecientes a familias mixtas (interreligiosas o interconviccionales). La técnica utilizada fue la del muestreo por “bola de nieve”, a partir del contacto con informantes clave, pertenecientes a distintos grupos ecuménicos en el territorio nacional.

De estas personas, 14 eran residentes en zona urbana y siete en zona rural, 10 eran mujeres, 10 eran hombres y había un hombre trans no binario. La mayoría de estas personas se encontraba en los rangos etarios de 35 a 44 años y mayores de 55 años, cada uno con seis personas entrevistadas, le seguía el rango de 25 a 34 años con cuatro personas entrevistadas, luego el de 18 a 24 años, con tres personas, y el de 45 a 54 años, con dos personas entrevistadas.

Es necesario subrayar que según Varro (2003), el concepto de mixidad o heterogamia, categoría clave para esta investigación, se define como la unión de dos elementos de naturaleza distinta, un concepto controversial –puesto que todas las parejas provienen de contextos de socialización distintos–, pero cuyo origen histórico parte de un criterio religioso que distinguía a protestantes de católicos. A este criterio, se añaden luego las categorías de nacionalidad y de etnia, como principales características que acompañan el desarrollo de los estudios iniciales sobre matrimonios mixtos, posteriormente sobre parejas mixtas, y en la contemporaneidad, sobre familias mixtas. En cuanto a estas últimas, sus valores y prácticas transmitidos a la progenie, o bien, negociados al interior de la pareja, continúan siendo poco explorados, en tanto constituyen parte de la esfera íntima.

En este sentido, en el universo de las personas entrevistadas en la investigación, se encontraron diversos grados de mixidad, más allá de la distinción principal, vinculada a convivir con alguien que no compartiese la misma religión o las mismas convicciones. Así, en seis casos se halló mixidad étnica o de nacionalidad, así como religiosa/conviccional, en situaciones caracterizadas por dos personas judías germano-peruanas, divorciada una y casada la otra con una persona católica costarricense, ambas con progenie atea; un hombre musulmán y egipcio, casado con

una católica costarricense, ambos con un hijo musulmán; una mujer criada en el catolicismo, luego convertida al candomblé, también brasileña afrodescendiente, casada con un costarricense menonita, ambos con un hijo ateo, un sacerdote español y agnóstico, que reside con otros sacerdotes en su respectiva comunidad religiosa, y un indígena maleku³, buscador espiritual que convive con su familia pentecostal.

Luego, se encontraron seis casos de mixidad de sexo/género y conviccional, conformados por una mujer lesbiana y en búsqueda espiritual, criada por una madre Testigo de Jehová y un padre ateo, un hombre homosexual y en búsqueda espiritual, criado por una madre cristiano-evangélica, 1 hombre homosexual y agnóstico, criado por una madre cristiano-evangélica, 1 hombre homosexual y ateo, criado en una familia católica, un hombre homosexual y en búsqueda espiritual, criado en una familia pentecostal, y un hombre trans no-binario y ateo, criado en una familia católica.

Sólo en seis casos se halló mixidad religiosa/conviccional, como particular característica distintiva, así, se entrevistó a una mujer metodista criada en el catolicismo que convive con su hijo ateo; una mujer católica casada con un cristiano evangélico, ambos con una hija católica; un hombre que profesa el budismo bön, criado por una familia cristiano-evangélica; una mujer cristiano-evangélica criada por una familia católica; una mujer budista bön criada por una familia católica; y una mujer cristiano-evangélica, criada por una madre católica y un padre cristiano-evangélico.

También se encontraron dos casos en la categoría de mixidad: etaria y religiosa/conviccional, conformados por una adulta mayor católica que convive con su hijo, nuera y nietos agnósticos, todos menores de 40 años; y una agnóstica de 18 años que convive con su abuela católica de 70 años. Finalmente, se halló un caso que incluye recomposición familiar y religiosa/conviccional, constituido por un hombre recién convertido como Testigo de Jehová, criado por un padre católico y una madre evangélica, en unión libre con una mujer Testigo de Jehová, con quien cría a su hija, identificada como cristiano-evangélica, y cría también a los dos hijos de la mujer, que se definen igual que su madre, como Testigos de Jehová.

Por otra parte, 15 de los 21 entrevistados, abandonaron las creencias religiosas de su familia de origen, creando en la ocurrencia, familias interreligiosas o interconviccionales, mientras que tres personas

provenían originalmente de familias heterogámicas o mixtas, aunque en 17 casos, fueron engendrados por parejas homogámicas o de la misma afiliación religiosa. Actualmente, las 21 personas entrevistadas, conviven o han convivido con familiares de distinta creencia religiosa o convicciones diferentes.

En este recuento, de los 21 participantes entrevistados, nueve provienen de una familia totalmente católica. Por otro lado, cinco participantes provienen de familias protestantes de distintas denominaciones, otras cuatro personas provienen de familias mixtas en distintas combinaciones, asimismo, otras dos provienen de familias judías, y también un participante viene de una familia musulmana.

En suma, la muestra de población estudiada se caracteriza por su diversidad religiosa actual, pues hay personas identificadas como testigos de Jehová, ateas, cristiano-evangélicas, candomblecistas, budistas bön, buscadoras espirituales, musulmanas, judías, metodistas, agnósticas y católicas. Aunque la reconstrucción del contexto familiar de crianza continúa siendo determinante en sus narrativas, para comprender cómo se transmite y se experimenta el creer en las personas y en las sociedades contemporáneas.

Articulaciones posibles entre disposiciones para creer y para actuar

Entre las 21 personas entrevistadas en el estudio, se manifiesta la reconocida tendencia hacia una individualización ascendente del creer, señalada por Hervieu-Léger (2005), donde frecuentemente los elementos sobrenaturales atribuidos a lo religioso, adquieren la connotación de un valor moral, estético, o un elemento distintivo de la identidad personal. En relación con la vivencia y conceptualización subjetiva de lo religioso desde la historia de vida, se halló el binomio autonomía versus institución, donde la institución representa a la tradición en la sociedad costarricense, espacio en el cual el vínculo entre individualidad, transmisión e institucionalidad familiar y religiosa, es particularmente conflictivo, al situarse en el marco constitucional de un Estado confesionalmente católico desde 1821.

Por otro lado, la importancia de la autonomía, se refleja en una autoidentificación consigo mismo, donde cada individuo interpreta desde el pasado de su historia de vida “el origen” de su concepción religiosa o

conviccional en el presente, lo cual se relaciona con su correspondiente trayectoria de ruptura, ambigüedad o continuidad con la identificación religiosa de su procedencia familiar y sus respectivas creencias y prácticas.

De esta forma, la autonomía se erige en la referencia fundamental para las personas entrevistadas, tal como la interpreta Shalev (2000: 46), quien la define siguiendo a Isaiah Berlin, como: “no simplemente libertad ‘desde’ sino libertad ‘para’ ... en el sentido de que uno tiene derecho al reconocimiento de su propia capacidad, como ser humano, para ejercer la elección en la configuración de la propia vida”.⁴ Para Berlin (1993) la autonomía se comprende como autorrealización y autodeterminación desde el concepto positivo de libertad; tanto para perseguir como para alcanzar fines.

Igualmente, la libertad de pensamiento, conciencia y religión, abriga a todas las personas, sean creyentes o no creyentes, tengan o no una afiliación religiosa, pero es relevante la protección de su ejercicio dentro de las familias plurales donde convergen tanto múltiples creencias religiosas como diversas convicciones, dado que estas últimas, según los datos estadísticos de Costa Rica, son minoritarias, y por esta razón tienden a estar supeditadas a la creencia predominante dentro de la familia. Desde esta perspectiva, el planteamiento de Richardson (2021), resulta valioso en tanto:

Las condiciones cruciales para el desarrollo de la libertad religiosa incluyen la diversidad religiosa, una característica de la mayoría de las sociedades modernas dada la facilidad para viajar en el mundo actual, así como los medios de comunicación modernos. Sin embargo, esa diversidad no siempre es bien recibida. La libertad religiosa puede prosperar donde las estructuras institucionales (gubernamentales o militares) no promueven una ideología antirreligiosa exclusiva y donde ninguna religión dominante busca suprimir otras religiones. (Richardson, 2021: 377)⁵

Como se mencionó al inicio del artículo, al ser Costa Rica un Estado confesionalmente católico, esta religión tiene preponderancia en las decisiones gubernamentales, tanto sobre otras religiones como sobre otras convicciones. Por este motivo, este es un esquema susceptible de reproducirse dentro de cada familia, razón por la cual, la coexistencia interreligiosa e interconviccional dentro de las familias mixtas, contribuye a un cambio socio-cultural en proceso, pues visibiliza las posibilidades de construcción de un trato igualitario dentro de la diversidad.

De esto se deriva innegablemente, la libertad de elegir, dirigida tanto al creer como al actuar, la cual se proyecta políticamente en el cuerpo, el cual es comprendido por Scribano (2009) como:

(...) el *locus de la conflictividad y el orden*. Es el lugar y topos de la conflictividad por donde pasan (buena parte de) las lógicas de los antagonismos contemporáneos. Desde aquí es posible observar la constitución de una *economía política de la moral*, es decir, unos modos de sensibilidades, prácticas y representaciones que ponen en palabras la dominación. (Scribano, 2009: 145, *énfasis del autor*)

Asimismo, es ineludible reconocer que el creer se encarna en los cuerpos, de la misma forma que las prácticas familiares se incorporan en el *habitus* de los individuos, lo cual comprende su *hexis* corporal (Bourdieu, 1980). Este es un proceso que permite el despliegue de un abanico de posibilidades para la creencia y para la acción, o bien, un esquema de disposiciones para creer y para actuar, frecuentemente en contradicción unas con otras, tal como lo concibe Lahire (2003).

Este artículo explora esa ruta, al interesarse en la construcción de la convivencia interreligiosa o interconviccional dentro del grupo familiar; pleno de contradicciones, pero que incluye también una lógica simbólica compartida por al menos dos personas, en vínculo directo con las prácticas y percepciones corporales depositadas en su *habitus*. El cual, desde la perspectiva de Lahire (2003) -al problematizar la noción de Bourdieu (1980)-, permitiría diferenciar entre las disposiciones familiares para actuar (fuertes o débiles) y su congruencia o incongruencia, con aquellas disposiciones para creer (fuertes o débiles), en relación con una religión, o bien, con una convicción determinada.

Este propósito remite concretamente en la investigación realizada, a la reconfiguración que efectúan las personas entrevistadas, alrededor de su concepción sobre los derechos sexuales y reproductivos desde la creencia o la increencia, al interesarse en el vínculo entre el capital corporal (Scribano, 2009) y la *hexis* corporal (Bourdieu, 1980), encarnados en el creer.

Por ello, es imperativo conocer la definición de los derechos sexuales y reproductivos, elemento sustantivo de la economía política de la moral (Scribano, 2009), en la actualidad. Estos derechos, ratificados por los Estados participantes -entre los cuales se halla Costa Rica-, en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (CIPD), realizada en

El Cairo en 1994, se definen en el respectivo Informe de la ONU (1995), en el capítulo VII, apartado 7.3, como aquellos que:

Se basan en el reconocimiento del derecho básico de todas las parejas e individuos a decir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el intervalo entre éstos y a disponer de la información y de los medios para ello y el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye su derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones ni violencia, de conformidad con lo establecido en los documentos de derechos humanos. (ONU, 1995: 37)

Desde esta perspectiva consuetudinaria en cuanto a la definición de estos derechos, en la población de estudio se halló una distinción entre tres categorías; 1) quienes reivindican los derechos sexuales y reproductivos en un ejercicio de autonomía, donde a su vez mantienen una pertenencia a una comunidad religiosa; por otra parte, 2) quienes también detentan autonomía en este tema, pero han abandonado cualquier pertenencia religiosa; y por último, 3) quienes se adhieren a la normativa prescrita por su institución religiosa de pertenencia, en lo relativo a esta temática. Las tres categorías se ilustrarán más adelante, mediante los respectivos extractos de entrevistas.

Dentro de esta pluralidad, también se encontraron tres tendencias en la cotidianidad de las personas entrevistadas; a) la confrontación, b) la negociación y c) la convergencia, las cuales son estrategias desplegadas para convivir dentro de la mixidad familiar, sea interreligiosa o interconviccional. La confrontación implica según Varro (2003: 75): "... una oposición –ver un conflicto potencial- entre las partes contratantes de esta unión, aún si los elementos en causa varían en razón del parámetro considerado (nacionalidades, religiones, etnias, edades, sexos, gustos, etc.)". La negociación, aunque involucra una tensión permanente, es variable en intensidad, pues incluye la construcción de límites para la expresión o silenciamiento de lo expresable o realizable. La convergencia dentro de las familias mixtas conlleva el ceder bajo el peso de una autoridad, pues comprende la imposición de las creencias o de las prácticas religiosas, así como la sumisión y aceptación posterior de lo impuesto, situación que si bien, comporta un tipo de balance, propicia la desigualdad entre las posiciones dentro del seno familiar.

En este ámbito, el ejercicio de poder se descompone y se reconstruye de forma continua, pues aún bajo el régimen afectivo, donde se busca obviar las convenciones de equivalencia externa en la solución de

conflictos (Boltanski, 1990), el cuerpo familiar expone a dominantes y dominados, cuyas estrategias en el espacio privado es posible traducir en políticas para la gestión de las creencias en el plano social.

En la primera categoría relativa a las disposiciones para creer, denominada autonomía con pertenencia religiosa, se ubican 10 personas entrevistadas, las cuales realizan una reelaboración de sus creencias que incorpora la aceptación de los derechos sexuales y reproductivos. De ellas, dos son especialistas de lo religioso y representantes de sus respectivos credos, el catolicismo y el candomblé, por lo que se convierten en “disidentes religiosos”, pues como lo concibe Vaggione (2006), permanecen dentro de sus respectivas comunidades de fe, desafiando la institucionalidad que desapruueba no solamente su aceptación de estos derechos, sino incluso la politización de su pertenencia religiosa en su ejercicio de reivindicación de estos derechos.

Por otra parte, una pareja perteneciente a la religión bön (budismo shamánico), apela a las bases del sistema simbólico budista para reelaborar tanto su criterio privado como público alrededor del aborto, lo cual les parece congruente con sus creencias, a pesar de que la mayoría de las escuelas budistas prohíban el aborto, como se explicita en el siguiente extracto de entrevista.

Si yo sé que mi criatura va a venir a sufrir, porque estamos en medio de un momento en que no hay alimentos, o un momento donde nosotros económicamente no estamos bien, evitar la vida de ese ser tal vez no sería algo malo, o sea, yo creo que Geshe-Lá dice: “la intención”. La intención con la que usted haga las cosas. Si su intención es que ese ser no sufra, está teniendo una buena intención. Entonces el aborto, yo no sé, sinceramente no sé si yo podría abortar, no sé, pero apoyo el aborto totalmente... ¿Qué pediría yo más? Más contención para esas mamás que quedan en estado de shock, de culpa y locura. (Entrevista realizada a SF12, religión bön, 30 años, 11/10/18, San José).

Igualmente, dos seguidores de sus respectivos credos, el metodismo y el catolicismo, protestan ante lo que consideran una frecuente injerencia religiosa en materia de derechos humanos en Costa Rica, con la salvedad de que la metodista no se atreve a publicitar su voz dentro de la congregación, mientras que la católica, presenta una actitud combativa y reflexiva, como disidente religiosa en su práctica católica, al denunciar la existencia de valores incompatibles con el mensaje cristiano, relacionados para ella con la satanización de la orientación sexual y del aborto, o con el deber de obediencia absoluta a los especialistas religiosos, en lo

que concierne a estas ideas. Ella coincide con el sacerdote agnóstico o representante católico disidente, en el criterio de que es necesario que la Iglesia católica se adapte a las transformaciones en materia de sexualidad, a riesgo de caer en la obsolescencia, como lo ejemplifica el sacerdote con la siguiente expresión de su parecer.

En cuanto a mi posición sobre los temas de diversidad, aborto y matrimonio homosexual, creo que hay que distinguir sexo de género. Hay que desarrollar a nivel de género las mejores posibilidades de realización de acuerdo con su sexualidad. Creo que no hay sexualidades biológicas desviadas, no hay enfermedad. Cada ser humano tiene derecho a desarrollarse. Estoy por el reconocimiento de las parejas gays, y todo lo que supone de práctica, de amor. Las personas que opten por ello, que lo legalicen. (Entrevista realizada a AD19, agnóstico, 76 años, 10/09/19, Heredia/España).

Por otro lado, concuerdan también en una visión crítica, en relación con los roles de las mujeres dentro del judaísmo, las dos personas entrevistadas, hermano y hermana, quienes se identifican con esta afiliación religiosa. Ambas cuestionan las tradiciones contrarias al entendimiento humano, o que desde su acervo cultural, consideran que generan discriminación. Por ello, ambas personas consideran que la aceptación de los derechos sexuales y reproductivos es parte de su tradición cultural y familiar, donde estiman que la disidencia es la norma.

Desde un ángulo más complejo, se encuentran una católica practicante y una agnóstica, abuela y nieta respectivamente, que comparten la vivencia de “experiencias fuera del cuerpo” o EFC (Parra: 2008), y la disyuntiva ética en relación con el aborto, al considerar que este tema trasciende lo religioso, pues para ellas se ubica en el campo de lo moral, o bien, de lo éticamente admisible, según los principios inculcados en su ambiente familiar.

Estas personas tienen en común la búsqueda de la actualización de sus respectivas afiliaciones religiosas a través de la incorporación de cambios e interrogantes que son parte de sus vidas, por lo que colaboran activamente en la transformación de sus afiliaciones religiosas.

En esta categoría, como disposición para actuar, la negociación se manifiesta en cinco casos, entendida como una política para la gestión de la creencia interreligiosa o interconviccional en el seno familiar de quienes se identifican como personas: católica, candomblecista, judías y agnóstica.

En este sentido, la primera directriz consiste en construir gestos de negociación, caracterizados por el diálogo sobre las diferencias y las semejanzas, la eventual investigación sobre las creencias y prácticas del otro con especialistas de lo religioso, así como la diferenciación de las esferas afectiva, familiar e intelectual, donde pueden o no, involucrarse las prácticas religiosas.

Seguidamente, se definen acuerdos conjuntos como la búsqueda de puntos intermedios (doctrinales, rituales, textuales y simbólicos) para concretar convenios recíprocos en materia religiosa, un aspecto donde coinciden todas las personas situadas en esta categoría.

Asimismo, en la negociación está presente la celebración de matrimonios que mezclan rituales religiosos de las tradiciones implicadas, la reinvención y/o bricolage de rituales religiosos para su práctica conjunta, el compromiso de respeto a los acuerdos tomados –principalmente en virtud de la definición de la educación religiosa de hijos o hijas–, la reinterpretación de rituales religiosos desde una perspectiva de género inclusiva, o bien, bajo una lógica resimbolizada.

También incluyen la transmisión de una ética común a hijos e hijas, la tolerancia frente a las prácticas religiosas del otro, el apoyo afectivo en los procesos de conversión del otro, y la abstención de interrumpir o perturbar rituales religiosos de la otra persona, último acuerdo también común en todos los casos donde prima la negociación.

Negociar la creencia o la increencia en el espacio familiar, también involucra una serie de compromisos individuales, como son la honestidad en la expresión de convicciones o creencias propias, presente en todos los casos, el reconocimiento y valoración de creencias o convicciones distintas a las propias, la seguridad y el autoconvencimiento de las decisiones tomadas en relación con los cambios operados en el creer, y la consistencia en el respeto a la autonomía individual propia, en temas vinculados a la ética personal, donde no hay acuerdo con los otros miembros de la familia.

En otros 5 casos, específicamente de las personas católica, judías y agnóstica, también se expresa como disposición para actuar una política de convergencia dentro del contexto de las familias entrevistadas, la cual, no obstante, consta tanto de actitudes impositivas como de sumisión.

Entre las actitudes impositivas se encuentra el proselitismo religioso, la desatención a cuestionamientos sobre las creencias propias, la

auto-legitimación como representante de un credo en el ámbito familiar, la incapacidad de diálogo, la rigidez en las reglas de convivencia religiosa, y las actuaciones machistas justificadas en lo religioso.

Estas disposiciones tienen como su contraparte, algunas actitudes de sumisión como: consentimiento del proselitismo en casa, endiosamiento del otro, incapacidad para exponer ideas o creencias propias, aceptación de las creencias del otro sin cuestionamientos ni propuestas, tolerancia frente a actuaciones machistas justificadas en lo religioso, y renuncia a sentimientos, ideas o creencias propias.

Igualmente, se expresan actitudes de convergencia menos comunes como: distinción de la diferencia religiosa doméstica para su normalización societal, la aceptación de debilidades y fortalezas de la herencia cultural y religiosa de cada integrante de la familia, el establecimiento de acuerdos explícitos e igualitarios para la transmisión religiosa a hijos e hijas, así como la propuesta de mantener una “mirada distanciada” para conseguir una integración social y anti-asimilacionista dentro de la sociedad de acogida, particularmente en los casos de personas extranjeras.

Otras actitudes de convergencia consisten en: la identificación con las prácticas y las creencias del otro, la auto-imposición de límites en la transmisión de las creencias o las prácticas a hijas e hijos, la transmisión de valores y afecto, mas no de creencias, y finalmente, la aceptación de las diferencias entre las creencias o las convicciones de cada integrante del núcleo familiar.

Luego, en la segunda categoría de quienes tienen la disposición para creer en que son personas con autonomía que apoyan los derechos sexuales y reproductivos, pero han abandonado cualquier creencia religiosa, se localizan seis personas que no responden a la heteronormatividad en materia de sexualidad, ya sea debido a transformaciones en su identidad de género, en su identidad sexual, o bien, en su orientación sexual.

Estas personas también tienen en común ser personas adultas jóvenes y provenir de familias donde la figura materna o la paterna ha ejercido posiciones de liderazgo o representación religiosa dentro de cada grupo religioso de crianza, lo cual ha dificultado -y eventualmente contribuido- no sólo a la desafiliación religiosa de los miembros de esta categoría, sino también a sus posibilidades de desarrollar una visión

emancipada de su grupo familiar y religioso, como lo expresa una entrevistada.

...Me hacían pensar que yo no merecía estar ahí, si yo era lesbiana y una pecadora del pueblo de los mundanos, a mí me pesó que no sé de dónde, la idea de que me gustaran las mujeres, fue una idea del rechazo, pero no fue como que yo dijera qué ascosa soy, fue qué pecadora soy, Dios no me va a querer, pero así soy y con una certeza: esta soy, no puedo debatir ante mi naturaleza. Pensé en dejar que el tiempo pasara, salirme de la religión, graduarme, cumplir 18 años, darle tiempo al tiempo y ver si realmente yo era lesbiana, pero fue muy difícil, porque mi mamá no sabía. (Entrevista realizada a P8, buscadora espiritual, 36 años, 28/08/18, San José)

De esta forma, tanto tres buscadores espirituales, como dos ateos y el agnóstico presentes en esta categoría, se distinguen por llevar un fuerte sello religioso desde una niñez no exenta de culpabilidades, debido a sus declaraciones identitarias, que abiertamente cuestionan los dogmas de sus respectivas congregaciones religiosas de crianza (testigos de Jehová, catolicismo y pentecostalismo), así como a sus progenitores, a quienes también se enfrentan en la reivindicación de sus propios derechos sexuales.

De forma general, estas personas empatizan con otros cuerpos y vidas violentadas, algunas desarrollan su propia espiritualidad, otras reconocen la pluralidad de criterios de las personas creyentes sobre la diversidad sexual, en tanto otras se inquietan por los fundamentalismos que socavan la ciudadanía sexual y los derechos asociados. Mientras que otras personas, desestiman el riesgo de perder derechos humanos en Costa Rica, aunque de forma común, todas reutilizan herramientas aprendidas a través de los recursos para la evangelización religiosa inculcados en su niñez –entrenamiento en oratoria, lectura y estudio–, para cuestionar, reflexionar, liberar y desarrollar su autonomía, como titulares de derechos.

No obstante, la única política para la gestión de la creencia en este grupo, es la confrontación como disposición para actuar, lo cual implica la ruptura temporal o permanente con los otros significativos, así como una reelaboración radical de la identidad, y por lo tanto, una reorganización de los contenidos subjetivos asignados a las estructuras del creer. No obstante, bajo este proceder, también se orientan algunas de las acciones de las personas metodista y budistas bön que detentan una autonomía con pertenencia religiosa, ubicadas en la primera categoría.

Su proceder se caracteriza por materializarse en actos confrontativos que suponen una conflictividad normativa (Varro, 2003), que incluye la comunicación directa de los cambios operados en vidas y subjetividades, tanto en lo relativo a conversiones religiosas, como en cuanto a la revelación de una identidad de sexo/género u orientación sexual distinta a la asignada al nacer.

De esto se sigue la renuncia tajante, o bien, la abstención progresiva de participar en las tradiciones religiosas de crianza, la separación física de los familiares, el auto-silenciamiento, o el encubrimiento radical del cambio operado en la subjetividad del creer -por el resto de la familia-, con la consecuente disputa cotidiana con los familiares, donde el converso buscar afirmar la legitimidad de ese cambio.

Igualmente, se manifiestan la desimbolización religiosa del espacio personal dentro de la residencia común, así como el involucramiento progresivo en otras tradiciones religiosas, y eventualmente, el intento de convertir a la familia a la nueva religión, pero no así a una convicción.

De forma general, los actos confrontativos persiguen la afirmación de una identidad individual sobre el resto de la familia, por lo cual su radicalidad se asienta en un sentido autoritario que dificulta la convivencia y a largo plazo la erosiona. Sin embargo, en función del razonamiento que acompañe estos actos, la confrontación también se puede fundar en un principio de autonomía y defensa de la libertad de conciencia, pensamiento y religión.

Esto eventualmente integra la liberación individual en situaciones de opresión y abuso, particularmente allí donde se expresan mixidades combinadas, en especial la mixidad de sexo/género y religiosa. Pues como se ha comprobado en la investigación, ésta tiende a detonar la confrontación, ya que se enfrenta tanto a una tradición religiosa en un contexto específico, como a la matriz heteronormativa en las sociedades patriarcales.

Por otra parte, se manifiesta también la conflictividad externa (Varro, 2003), donde la persona es objeto de presiones sociales o políticas, que se reproducen en el seno familiar, y la exilan a la otredad simbólica, lo cual es común en el caso de personas conversas, así como también en aquellas que experimentan transformaciones en su identidad de sexo/género, por lo que tienden a encarnar en su contexto íntimo al otro amenazante.

Desde otra perspectiva, se ubican cinco personas adherentes a la institucionalidad religiosa como disposición para creer, en esta tercera categoría las posiciones en torno a los derechos sexuales y reproductivos se plantean desde el cristianismo evangélico, el islam, los testigos de Jehová y algunas cosmovisiones indígenas combinadas con la búsqueda espiritual.

Estas disposiciones para creer son conservadoras; algunas se inspiran en las teorías de la conspiración y otras en la interpretación patriarcal de los textos sagrados, otras anteponen el dogma a su familia o incluso a sus deseos sexuales, y otras crean universos simbólicos mestizos entre prejuicios occidentales y cosmovisiones de los pueblos originarios.

Los sujetos entrevistados que forman parte de este grupo, tienen en común la incapacidad de valorar realidades y vivencias distintas a las suyas, la necesidad de apegarse a una norma restrictiva en materia de sexualidad, el desinterés en la reinterpretación de sus creencias religiosas, la dependencia emocional de una comunidad religiosa y el apego al desarrollo de una superioridad moral y cultural (Balchin, 2011).

Esta última característica se opone de forma absoluta a la aceptación de los derechos sexuales y reproductivos, lo cual interpela a los orígenes del “neo-moralismo” (Mayorga, 2019), en tanto estos individuos imponen sus reglas de conducta y pretenden en alguna medida, que se conviertan en leyes.

Estos cinco casos se distribuyen entre las tres políticas para la gestión de la creencia, como disposiciones para actuar; en tanto un testigo de Jehová y un buscador espiritual dentro de la cosmovisión indígena maleku, presentan mayor tendencia a la confrontación, mientras en las personas cristiano-evangélicas conviven la confrontación y la negociación, comprendida esta última como la búsqueda de una conflictividad mínima (Varro, 2003). Si bien las relaciones no están exentas de conflictos, en estas situaciones estos se reducen a lo íntimo y las presiones externas tienen la propensión a desdibujarse. Únicamente en el caso de la persona musulmana predomina la convergencia como disposición para actuar dentro de esta categoría de adhesión a la institucionalidad, como se muestra en el siguiente extracto de entrevista.

Esto es lo que la gente hace hoy en día, y dicen: “-si un hijo cuesta muchísimo, imagínese dos”. Entonces, ¿qué pasa? Se embaraza la mujer y piensa en el aborto por el temor de que Alá dijo: “-¿usted cree

que usted tiene el sustento para sus hijos? Jamás, ni para uno mismo". Entonces, si usted no teme, si cree en Alá de verdad, en Dios, y si usted de verdad cree que el sustento viene de arriba, no es por usted, entonces no lo mata. (Entrevista realizada a HM7, musulmán, 45 años, 20/09/18, San José/Egipto)

Sin embargo, en este caso, la disposición para actuar implica mayoritariamente la imposición de las creencias o de las prácticas religiosas del miembro dominante de la familia mixta, ya sea sobre sus hijos o hijas, o bien, sobre la cónyuge, lo cual acarrea la sumisión de las otras personas y conlleva su aceptación tácita de esta situación, o excepcionalmente, un acuerdo de auto-limitación recíproca entre familiares, en lo relativo a la expresión de sus creencias, como es visible en otros casos.

La contradicción es inherente a todos los individuos en su multiplicidad disposicional, aunque la construcción del *habitus* responde en cada caso a circunstancias particulares del subcampo religioso en el que participan o que abandonan las personas entrevistadas, desde su infancia hasta la actualidad, pues ciertamente las dinámicas familiares para convivir con la interreligiosidad o la interconviccionalidad, contribuyen a nutrir la complejidad de las disposiciones para creer y para actuar, como se refleja en el siguiente cuadro.

DISPOSICIONES PARA CREER	DISPOSICIONES PARA ACTUAR		
	Negociación	Confrontación	Convergencia
Categorías relativas a la concepción sobre derechos sexuales y reproductivos			
1. Autonomía con pertenencia: agnóstica, candomblecista, católica y judía	X		
1. Autonomía con pertenencia: católica, judía y agnóstica			X
1. Autonomía con pertenencia: budista bön y metodista		X	
2. Autonomía sin pertenencia: búsqueda espiritual, agnóstica y atea		X	
3. Adhesión institucional: musulmana			X
3. Adhesión institucional: cristiano-evangélica	X	X	
3. Adhesión institucional: testigo de Jehová		X	
3. Adhesión institucional: búsqueda espiritual		X	

Cuadro 1. Localización disposicional de políticas para la gestión de la creencia.

Fuente: Elaboración propia.

En términos generales se aprecia que las personas con fuerte disposición a creer, dentro de una autonomía con pertenencia religiosa, independientemente de cual sea su afiliación, son más propensas a una disposición de actuar fuerte, en ambos tipos de acto, que tiende a la negociación, así como a la convergencia, pues solamente en dos casos figura también la confrontación fuerte.

En esta misma línea de pluralidad disposicional se ubican quienes tienen la fuerte disposición a creer apegados a su adhesión institucional, donde se combinan débiles disposiciones para negociar, pero otras disposiciones para confrontar fuertemente y otras para converger de forma impositiva sobre el otro. En cambio, entre quienes tienen una fuerte disposición para creer en su autonomía sin pertenencia religiosa, priva la confrontación como disposición muy fuerte para actuar.

Conclusiones provisionales

Es posible preguntarse, parafraseando a Lahire (2003), ¿cuál es el poder de las creencias sobre el cuerpo, en relación directa con la existencia de condiciones para que las disposiciones actúen en la realidad? ¿Cuáles son los efectos de esta socialización familiar interreligiosa o interconviccional?

En el caso de quienes reivindican autonomía y pertenencia religiosa, mayoritariamente presentan equilibrio entre sus disposiciones para creer y para actuar, así como entre quienes detentan autonomía, pero han abandonado las creencias religiosas. En ambas categorías se manifiesta una congruencia disposicional inusitada, lo que incrementaría el poder de las creencias de cada grupo sobre el cuerpo individual, subjetivo y social, elementos que para Scribano (2009) constituyen el “capital corporal” en la contemporaneidad; traducido en la población entrevistada, en la aceptación de la interrupción voluntaria del embarazo y en el reconocimiento del ejercicio de derechos por parte de la población LGBT+.

En cuanto a las personas con una adhesión institucional, priva en este grupo la variabilidad entre creencias y condiciones de acción, lo cual limita la efectividad de las creencias y disminuye su capital corporal, o su capacidad de influencia sobre otros, en virtud de la construcción societal de una “economía política de la moral” (Scribano, 2009).

Los hallazgos de esta investigación muestran la emergencia de un pluralismo religioso, al que podríamos añadirle el epíteto de *hogareño*, pues en los términos de Beckford (2014: 21) involucra: “los contextos sociales relacionales de las interacciones cotidianas entre individuos y grupos en entornos donde las diferencias religiosas se consideran relevantes”,⁶ es decir, conforman “una religiosidad vivida” como la define Ammerman (2007). En este contexto se convierte en una interconviccionalidad vivida cotidianamente en el seno del lugar de residencia. Aún más, para singularizar las características de los resultados encontrados, en alineación con las investigaciones más recientes, es imperativo indicar que estamos ante un tipo de “religiosidad bisagra”, tal como la conciben Juárez, de la Torre y Gutiérrez (2023):

(...) como puntos de articulación donde se negocian, disputan e intercambian las experiencias intersubjetivas y colectivas de lo sagrado. En estas experiencias no se anulan las diferencias, porque es en ellas donde conviven distintos registros, con competencias para articular varias tradiciones en una sola narrativa o experiencia religiosa (...) Las bisagras también permiten pensar en los anclajes materiales de nuevas concepciones y creencias fluidas y volátiles, a la vez que reconocen las dinámicas cuyas extensiones aportan nuevos alcances. Asimismo, son una imagen que lleva a pensar en articulaciones entre distintos planos espaciales (privado-público), temporales (presente-pasado) e incluso entre campos especializados (salud, servicios esotéricos y religión). (Juárez, de la Torre & Gutiérrez, 2023: 728)

En este escenario de estudio se visualiza la concreción de la religiosidad bisagra, en la medida en que se articulan entre las personas entrevistadas en un primer plano disposiciones para creer y para actuar; vinculadas luego en un segundo plano a sus categorías de concepción sobre los derechos sexuales y reproductivos, así como a las políticas de gestión de la creencia que ponen en práctica, en razón del ejercicio de su autonomía, su pertenencia o no pertenencia religiosa y su adhesión institucional, todo lo cual se cristaliza en una pluralidad disposicional, que refleja tanto fracturas como acoplamientos entre el actuar y el creer.

Beckford (2014) plantea también una serie de interrogantes pertinentes a los resultados expuestos:

(a) ¿Qué está en juego cuando la diversidad religiosa pasa a formar parte de las interacciones sociales cotidianas? (b) ¿Cómo se significan, se eluden o se suprimen las diferencias religiosas en las interacciones sociales? (c) ¿Tiende la interacción social a cosificar las identidades religiosas o a licuarlas? (d) ¿El ethos predominante del pluralismo favorece ciertas formas de interacción y desalienta otras? (e) ¿Cómo

afectan los llamados a la “neutralidad secular” las afirmaciones de diferencia religiosa e identidad en las interacciones sociales? (Beckford, 2014: 25)⁷

Los efectos de la socialización familiar interreligiosa o interconviccional alimentan la individualización en el creer y las identificaciones provisionales, lo cual incide en las transformaciones de las estructuras colectivas del creer. En el día a día de cada familia mixta está en juego la ruptura con los otros significativos, así como la libertad de expresión de la ética individual en materia de sexualidad. Las diferencias en materia religiosa o de convicciones se desarrollan a partir de las políticas de la gestión de la creencia; negociación, confrontación y convergencia, las cuales permiten resignificar y eludir algunas diferencias, pero nunca suprimirlas.

En la interacción social de las familias mixtas hay identidades dominantes y subordinadas, su carácter puede variar en razón de la política y estrategia familiar elegidas, así como de los correspondientes actos confrontativos y/o liberadores, gestos de negociación, acuerdos conjuntos, compromisos individuales, actitudes impositivas, de sumisión o de convergencia, que sean puestos en práctica para el manejo de la mixidad familiar en los diversos terrenos en los cuales se expresa en la investigación (etno-religioso/conviccional, etario y religioso/conviccional, de recomposición familiar y religioso/conviccional, y de sexo/género y religioso/conviccional).

El ethos del pluralismo alienta la negociación, pero la confrontación permite la defensa de la autonomía, así como de la libertad de conciencia, pensamiento y religión de cada integrante de la familia, aunque esta reivindicación bordee la ruptura familiar.

Por otra parte, en el contexto de estudio no parece existir un llamado a la “neutralidad secular”, como la denomina Beckford (2014), pues en Costa Rica se han presentado cuatro proyectos de reforma constitucional –en 2003, 2009, 2012 y 2019– para alcanzar la laicidad del Estado; pero el segundo fue satanizado por la prensa y ninguno ha sido discutido hasta la fecha, por lo que en este sentido, se infiere que la afirmación de identidades de creyentes o no creyentes, distintas al catolicismo, afectan las interacciones sociales de forma más visible, en tanto constituyen una reivindicación de la otredad, como ha sido analizado en estudios

previos sobre las relaciones entre confesionalidad y laicidad en Costa Rica (Fuentes Belgrave, 2021a).

Esta otredad, es igualmente negada, rechazada, subestimada y satanizada dentro del mismo círculo familiar, por ese motivo, se corroborara lo afirmado en análisis anteriores (Fuentes Belgrave, 2013):

el planteamiento de la doctrina en un contexto determinado, la aceptación de la pluralidad de posiciones en la práctica religiosa y la transformación de la simbólica cristiana constituyen reinterpretaciones religiosas que pueden beneficiar la lucha por el derecho a la autonomía. (Fuentes Belgrave, 2013: 73)

Si bien, en esta investigación ninguna persona entrevistada forma parte de una iglesia específicamente encauzada a la diversidad sexual y de género, las trayectorias de cada familia mixta, en términos de su vínculo con el ejercicio de la autonomía en relación con los derechos sexuales y reproductivos, pueden constituir igualmente, como lo expone Bárcenas (2020: 351) “un espacio [que] sirve para analizar la agencia mediante un poder que se ejerce desde los márgenes, por parte de un conjunto de orientaciones e identidades disidentes”, situación ilustrada por quienes detentan autonomía sin pertenencia religiosa, o incluso autonomía con pertenencia religiosa.

Por otra parte, quienes presentan una adhesión institucional en el estudio, muestran a su vez un “proceso que no se encuentra libre de tensiones pero que se ve favorecido por la diversificación del campo religioso local y la utilización de discursos y símbolos de carácter transnacional que interpelan religiosa y/o políticamente a otros actores sociales”, como lo interpretan García Somoza y Valcarcel (2016: 64), en relación con la comunidad chiita de Buenos Aires, Argentina.

La suma de estos elementos de transformación en las interacciones sociales vinculadas a las estructuras del creer, junto al proceso de desinstitucionalización familiar en curso, otorga un peso significativo a la gestión de la mixidad religiosa o múltiple dentro de las familias, pequeños universos donde es posible encontrar formas plausibles y fluidas de convivir dentro del pluralismo religioso hogareño. Estas reconfiguraciones devienen políticas para la gestión de las creencias, un desafío lanzado tanto a las arenas políticas como a las agendas académicas, en tanto estas políticas persiguen la renuncia al autoritarismo y a la imposición del creer, mediante la priorización del diálogo y la búsqueda de reciprocidad en términos igualitarios, políticas que finalmente responden

al buen vivir, y que al aplicarse en el ámbito privado, también podrían extrapolarse al público.

Referencias bibliográficas

AMMERMAN, Nancy T. (org.). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 2007.

BALCHIN, Cassandra. *Hacia un futuro sin fundamentalismos: Un análisis de las estrategias de los fundamentalismos religiosos y de las respuestas feministas*. Toronto: Asociación para los derechos de la Mujer y el Desarrollo, 2011.

BÁRCENAS BARAJAS, Karina B. *Bajo un mismo cielo: las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020.

BERLIN, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1993.

BECKFORD, James. Re-thinking Religious Pluralism. In: GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo (orgs.). *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. London: Springer, 2014, pp.15-29.

BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences*. París: Éd. Métailié, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. París: Les Éditions de Minuit, 1980.

FUENTES BELGRAVE, Laura. Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa. In: Íconos-Revista de Ciencias Sociales, n.45, pp. 59-74, 2013.

_____. Costa Rica: ¿Apertura de un umbral de laicización impulsado por el pluralismo religioso?. In: DE LA TORRE, Renée; SEMÁN, Pablo (orgs.). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2021a, pp.55-70.

FUENTES BELGRAVE, Laura; QUESADA, Marco Antonio & FAJARDO, Juan Manuel. *Retos de la convivencia en familias interreligiosas o interconviccionales (2018-2021)*. Heredia: Informe de proyecto de investigación

0250-17, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional (Costa Rica), 2021b.

FUENTES BELGRAVE, Laura. Percepciones sobre el Estado laico en un Estado confesional. In: *Revista Rupturas*, v.1, n.12, pp. 83-106, 2022.

GARCÍA SOMOZA, Marisol; VALCARCEL, Mayra Soledad. Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la Ciudad de Buenos Aires. In: *Revista de Estudios Sociales*, n.56, pp. 51-66, 2016.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

IDESPO-UNA. *Encuesta: Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas*, 2018. Disponible en: < <https://www.observatoriodeloreligioso.org/wp-content/uploads/2019/10/InfEncuestaReligValores.pdf> >.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS, FONDO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA INFANCIA, MINISTERIO DE SALUD. *Encuesta de Mujeres, Niñez y Adolescencia, 2018*. Pregunta Religión del jefe de hogar (HC1A), 2018. Disponible en: < <http://sistemas.inec.cr/pad5/index.php/catalog/270/variable/F1/V23?name=HC1A> >.

JUÁREZ HUET, Nahayeilli, DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (orgs.). *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2023.

LAHIRE, Bernard. From the habitus to an individual heritage of dispositions. Towards a sociology at the level of the individual. In: *Poetics*, v.31, n.5-6, pp. 329-355, 2003.

MAYORGA MADRIGAL, Cuauhtémoc. Neo-moralismo. Ensayo. *La Gaceta de la Universidad de Guadalajara*. Guadalajara, edición 1013, 13 de mayo de 2019. Disponible en: < http://148.202.105.20/dgmgac/G_notas1.php?id=24571 >.

ONU. *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*: A/CONF.171/13/Rev.1, 1995. Disponible en: < https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/icpd_spa.pdf >.

PARRA, Alejandro. Las experiencias extracorpóreas y las experiencias alucinatorias: relación con variables cognitivas y perceptuales. In: *Liberabit*, v.14, n.14, pp.5-14, 2008.

RICHARDSON, James. The judicialization of religious freedom: Variations on a theme. In: *Social Compass*, v.68, n.3, pp.375–391, 2021.

SCRIBANO, Adrián. A modo de epílogo ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? In: FIGARI, Carlos; SCRIBANO, Adrián (org.). *Cuerpos, subjetividades y conflictos: hacia una sociología*. Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad-CICCUS, 2009, pp. 141-151.

SHALEV, Carmel. Rights to Sexual and Reproductive Health: The ICPD and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. In: *Health and Human Rights*, v.4, n.2, pp. 38-66, 2000.

VAGGIONE, Juan Marco. Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular. In: CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR ET COMISIÓN INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS PARA GAYS Y LESBIANAS (orgs.). *Defensa de los Derechos Sexuales en Contextos Fundamentalistas*. Buenos Aires: Agencia Periodística CID-Diario del viajero, 2006, pp.67-82.

VARRO, Gabrielle. *Sociologie de la mixité, de la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. París: Éditions Belin, 2003.

Notas

¹ Datos de identificación de encuesta, disponibles en: < <http://sistemas.inec.cr/pad5/index.php/catalog/270#metadata-sampling> >.

² En 2022 el INEC realizó un último Censo cuyos resultados aún no han sido divulgados. Los principales datos del Censo de 2011 están disponibles en: < <https://inec.cr/estadisticas-fuentes/censos/censo-2011> >.

³ Etnia autóctona ubicada en las llanuras del norte del Costa Rica.

⁴ Traducción libre.

⁵ Traducción libre.

⁶ Traducción libre.

⁷ Traducción libre.

Recebido em: 05/04/2023

Aprovado em: 30/08/2023

*Corpos interconviccionais:
a gestão da crença nas famílias mistas na Costa Rica*

Resumo: Este artigo aborda alguns resultados da pesquisa qualitativa *Desafios da convivência em famílias inter-religiosas ou interconviccionais*, desenvolvida entre 2018 e 2021 pela Universidade Nacional (Costa Rica), cujo objetivo geral foi analisar as características, estratégias e práticas envolvidas na inter-religiosidade ou convivência interconviccional para membros de famílias plurais. Com base em 21 entrevistas em profundidade, realizadas com pessoas residentes em áreas urbanas e rurais da Costa Rica (América Central), localizadas através de amostragem “bola de neve”, propõem-se refletir sobre os resultados do estudo. Em particular, sobre os diferentes tipos de negociação de crenças relacionadas com a autonomia corporal, exemplificadas na abordagem dos direitos sexuais e reprodutivos em cada caso, no seio de famílias mistas (com mistura de crenças, étnico-religiosa, etária, de sexo/gênero e religiosa). São analisadas essas negociações presentes no cotidiano de crentes e não crentes, bem como os desafios envolvidos nos fatores de confronto, negociação e convergência no âmbito da convivência inter-religiosa.

Palavras-chave: Inter-religiosidade; Interconviccionalidade; Famílias mistas; Crenças; Corpos; Autonomia; Costa Rica

*Interconvictional bodies:
the management of belief in mixed families of Costa Rica*

Abstract: This article studies some results of the qualitative research: *Challenges of coexistence in interreligious or interconvictional families*, developed between 2018 and 2021 from the National University (Costa Rica), whose general objective was to analyze the characteristics, strategies, and practices that interreligious or interconvictional coexistence entails for members of plural families. Based on 21 in-depth interviews carried out with people residing in urban and rural areas of Costa Rica (Central America), located through “snowball” sampling, we reflect on the different types of negotiation of belief related to bodily autonomy, exemplified in the approach to sexual and reproductive rights in each case, within mixed families (with mixed convictional, ethno-religious, age, sex/gender and religious). These negotiations present in the daily lives of believers and non-believers are analyzed, as well as the challenges involved in the factors of confrontation, negotiation and convergence within interreligious coexistence.

Keywords: Interreligiousness; Interconvictionality; Mixed families; Beliefs; Bodies; Autonomy; Costa Rica