

# Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica

Changes in religious beliefs in  
Costa Rica

Mudanças nas crenças religiosas na  
Costa Rica

---

*Laura Fuentes Belgrave*

lfuentesbelgrave@gmail.com

Recibido: 8 de agosto 2016

Aprobado: 3 de octubre 2016

## 1. Introducción

Durante tres siglos la Iglesia católica garantizó la administración del territorio costarricense, así como la educación de sus residentes y el adiestramiento de sus cuerpos. Si bien después de la independencia de la República, la Iglesia se aclimata a los cambios sociales notoriamente a través del mantenimiento de la afinidad electiva con las élites políticas, ésta no pierde su influencia sobre el imaginario nacional que se gesta en la construcción del Estado-Nación. Por ello, aún si se estudian temas tan diversos como el movimiento neopentecostal, los brotes de creencias no cristianas, o el aumento de quienes no profesan ninguna religión, cualquier transformación en las creencias y prácticas religiosas que se analice en la actualidad en América

Latina, no puede obviar la herencia colonial que persiste en la memoria cultural. Esta memoria comprende tanto la sumisión a los mecanismos de dominación, como la resistencia al adoctrinamiento religioso, y se sintetiza en la modernidad plural (Martín Barbero, 1992) característica de la región.

Desde este posicionamiento conceptual, la investigación cuyos resultados comparto, buscó identificar los principales cambios dentro de las creencias religiosas de la población costarricense, relacionados con la práctica religiosa, la conversión, el abandono o el acercamiento a la creencia y la *búsqueda espiritual*, asimismo, pretendió explorar la correspondencia entre el acceso a los derechos sexuales y reproductivos y el surgimiento de un tipo de moral laica; también trató de determinar el vínculo existente entre la escolaridad, la edad y el género en su relación con las creencias religiosas. El estudio buscó igualmente analizar las percepciones sobre la afinidad pública entre la sociedad política y las autoridades religiosas, examinando los hallazgos bajo una perspectiva sociológica.

El estudio fue de tipo exploratorio-explicativo y su enfoque mixto, pues se realizó una primera etapa cualitativa, de la cual se derivó la segunda etapa de carácter cuantitativo. La población determinada para este estudio fue, de forma general, la población residente en Costa Rica, que según el Censo del 2011 (INEC) fue calculada en 4.301.712 personas. En la etapa cualitativa se definió una muestra probabilística estratificada de casos-tipo, a partir de la variable religión, para reflejar la pluralidad de la sociedad costarricense. Así, se identificaron ejemplos típicos de cinco grupos: sin religión, católico no practicante, católico practicante regular, evangélico-protestante, y otra religión u otras creencias, convocados a ocho grupos focales realizados del 1 de junio al 31 de julio de 2013, en los cuales participaron 47 personas que cumplieron con los criterios de mayoría de edad,

residencia en Costa Rica, cuotas por sexo (49% mujeres y 51% hombres) y cuotas geográficas (Gran Área Metropolitana 70%, y en el Resto del país, 30%).

Para la etapa cuantitativa se tomó como muestra la población con teléfono residencial, que según la Encuesta Nacional de Hogares 2012 (INEC), se calcula en 766.296 personas. A partir de los resultados de los grupos focales se elaboró un cuestionario de encuesta con 17 preguntas cerradas, que se aplicó a 400 personas mayores de 18 años y residentes en Costa Rica. La encuesta tiene un nivel de confianza del 95% con un margen de error de  $\pm 4,9$ , y fue aplicada del 16 al 31 de octubre de 2013. La encuesta obtuvo una diferenciación por sexo y por grupos de edad de carácter representativo de la población nacional, para una muestra de 400 individuos, según los datos del Censo de 2011, pese a que los resultados de la encuesta solo son generalizables a la población con teléfono residencial. La encuesta cubrió un 60.3% del Gran Área Metropolitana (GAM), un 17.3% del Resto del Valle Central y un 22.3% del Resto del País. En estas zonas se entrevistó a un 52.5% de mujeres y a un 47.5% de hombres.

A continuación, se exponen los resultados más relevantes del estudio, dentro de las categorías de creencias y prácticas religiosas, moral y autonomía sexual y reproductiva, y las percepciones de la población sobre el vínculo entre política y religión.

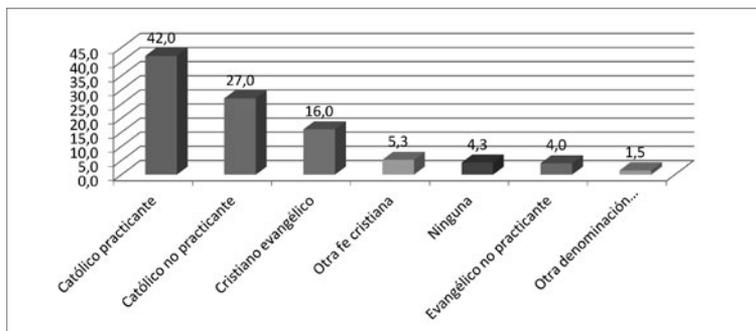
### Creencias y prácticas religiosas

Los resultados de la investigación muestran una tendencia general a la reelaboración personal de las creencias religiosas, un *bricolage* (Hervieu-Léger, 2004), o incluso indiferencia ante algunas creencias, pese a que los principios doctrinales, principalmente entre católicos y evangélicos practicantes se conservan

sin mayor cuestionamiento debido a que sus contenidos tienden a ser ignorados. Así, en estos estratos priva la romantización del encuentro con Dios y la literalidad bíblica respectivamente. No obstante, es en su relación con la práctica religiosa o con su inexistencia, que las creencias cobran su significado ritual, lo cual es relevante dado que el número de católicos practicantes desciende, mientras aumentan los católicos no practicantes. Estos últimos se caracterizan por privilegiar la creencia en una energía cósmica divina y en apelar a elementos de la religiosidad popular.

Por otra parte, la encuesta realizada permitió establecer también una diferenciación entre cristianos-evangélicos y evangélicos no practicantes, así como identificar con mayor precisión a las personas sin ninguna afiliación y a otros grupos de creyentes.

**Gráfico 1.**  
**¿Cuál opción corresponde a su afiliación religiosa?**



Los católicos practicantes, que conforman un 42% de la muestra, se concentran en edades de 55 y más, mientras que los católicos no practicantes, un 27%, se concentran en las dos categorías más jóvenes (18-24 años y 25-35 años), los cristianos evangélicos, un 16%, son mayoría en el sector entre 35 y 44 años, los evangélicos no practicantes, un 4%, se concentran entre 25 y 34 años, y otra fe cristiana, así como otra denominación

cristiana están mayoritariamente en el segmento más joven, de la misma forma que los que no tienen ninguna afiliación religiosa, grupo conformado por un 4.3%. Uno de los hallazgos de este estudio, es que permitió determinar cuáles son esos otros tipos de fe cristiana y otras denominaciones, conformadas por un 5.3% y un 1.5% respectivamente. Las descubiertas en este estudio fueron: adventistas, testigos de Jehová y mormones, seguidos por cristianos no religiosos, anglicanos, bautistas, cuáqueros, y católicos religiosos no romanos.

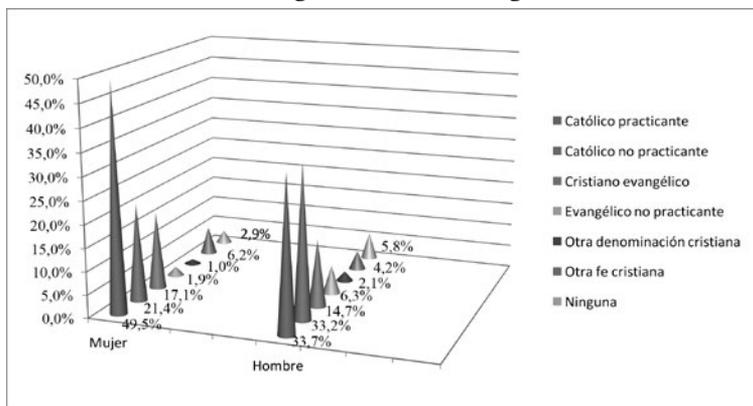
La mayoría de católicos practicantes tiene estudios universitarios, al igual que los católicos no practicantes, en el caso de los cristianos evangélicos la mayoría tiene primaria completa y secundaria incompleta, los evangélicos no practicantes tienen mayoritariamente estudios universitarios, así como los de otra denominación cristiana. Quienes profesan otra fe cristiana se localizan entre secundaria incompleta y estudios universitarios, y aquellos con ninguna afiliación religiosa se ubican entre estudios universitarios y secundaria incompleta. Existe una pequeña correlación entre un mayor nivel educativo y la pertenencia al grupo sin religión, pero ningún efecto comprobado en el abandono de las prácticas religiosas en cualquiera de las afiliaciones identificadas, pues hay incluso mayores niveles de práctica religiosa en el sector con estudios universitarios.

Ahora bien, a mayor edad más personas profesan una fe religiosa y los más jóvenes son quienes tienen menos prácticas religiosas, pero parece haber un repunte local tanto en cuanto a creencias como a prácticas entre los 35-44 años y 45-54 años. No obstante, de forma general los resultados se corresponden con el perfil etario descubierto por el Latinobarómetro 2013 (Banco de Datos, 2014) para la región latinoamericana, donde hay más católicos conforme se acrecienta la edad, y en los sectores más jóvenes aparecen más evangélicos, así como

personas sin afiliación religiosa. Esto supone un cambio intergeneracional en proceso, donde cristianos evangélicos y personas sin creencias parecerían comenzar a revocar el dominio católico en el campo religioso, lo que Bastian (2013: 94) llama el cambio de “una efervescencia diferenciada en situación de monopolio a una pluralización efervescente”.

En referencia al género, se puede afirmar sin equívoco, que quienes se identifican como mujeres tienen más prácticas religiosas, son mayoría profesando una fe y sus posiciones tienden a ser más conservadoras en cuanto a política, moral y sexualidad, que las de quienes se identifican como hombres. Esto demuestra que las mujeres continúan siendo la piedra angular que sostiene las instituciones religiosas tanto en el plano simbólico como en el material, menos dispuestas incluso aquellas que admiten no tener ninguna afiliación religiosa, a desembarazarse de la sujeción de género impuesta por los dogmas religiosos.

**Gráfico N. 2.**  
**Sexo según afiliación religiosa**



Las mujeres son más practicantes que los hombres en las opciones donde se presenta esta alternativa, así como los hombres

son mayoría en las opciones donde se indica una afiliación pero se asume la inexistencia de su práctica. Destacan las mujeres católicas practicantes (49.5%) así como los hombres católicos practicantes (33.7%), pero ambos segmentos presentan una diferencia de más de 15 puntos porcentuales entre ellos.

En cuanto a profesar la fe, admitida por un 89.8%, hay un sector dentro del 10.3%, que dice no profesar una fe que reconoce una afiliación religiosa, este grupo está conformado por católicos no practicantes, seguido de evangélicos no practicantes, cristianos evangélicos, otra denominación cristiana y otra fe. Este fenómeno muestra la falta de identificación con la institución religiosa, pues confirma que para aquellos que no profesan una fe, pero que admiten una afiliación religiosa, no existe una militancia activa, más bien hay una disidencia institucional. En este sentido se configura una herencia nominal de la afiliación religiosa, como si fuera otro apellido que se hereda familiarmente, pero mientras que para algunos esto deviene una militancia religiosa, para otros es solo una identidad nominal, la cual para católicos y evangélicos aún es pertinente, porque permite la integración social a una comunidad de ciudadanos que privilegia sus cimientos cristianos.

Bajo esta idea se comprende la paradoja de que católicos practicantes y no practicantes coincidan mayoritariamente en que la religión orienta todas las decisiones de su vida, aún si en ambos sectores hay un grupo que admite que la religión no juega ningún papel. Los cristianos evangélicos coinciden mayoritariamente en que la religión orienta todas sus decisiones diarias, así como las demás afiliaciones. Solo quienes no tienen ninguna afiliación religiosa son mayoría admitiendo que la religión no juega ningún papel en sus vidas. Esto revela al núcleo ateo, que sería aproximadamente de un 3.5% de la muestra encuestada, pues los

ítems coinciden en que no profesa ninguna fe, no tiene ninguna afiliación y la religión no juega ningún papel en su vida.

La investigación confirma, que a menor o nula práctica religiosa, aparece una mayor reelaboración de creencias y posibilidades de desarrollar una conciencia autónoma, lo cual se refleja en las opiniones sobre política, laicidad, sexualidad y moral.

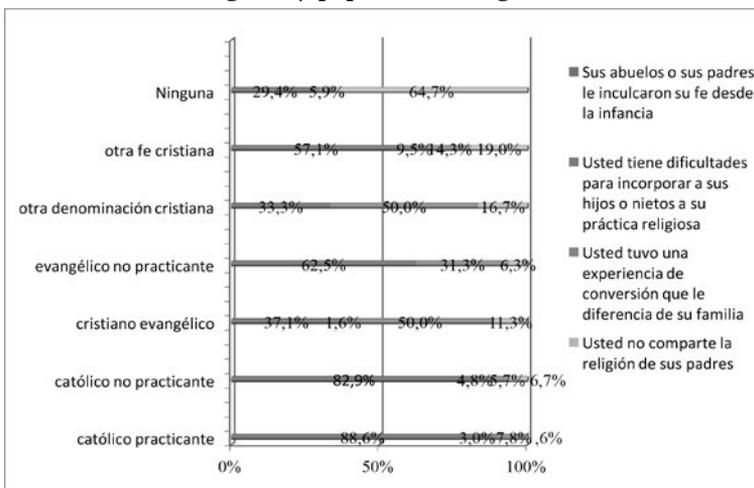
Sin duda, la construcción de la identidad católica no practicante es el descubrimiento más importante de esta investigación. La selección de creencias a conveniencia de los católicos no practicantes se convierte progresivamente en la nota dominante, sus decisiones en materia de creencia se vuelven más selectivas, de tal forma que el compromiso con una fe deviene más bien un tipo de *consumo* religioso muy detallado, pues como lo expresa Bibby (1990), se pasa de una fe que engloba todos los aspectos de la vida, al consumo de solo determinados fragmentos del discurso religioso dotados de un nuevo sentido por estos consumidores-creyentes.

La “creencia sin pertenencia” como la denomina Davie (1993) puede explicar el hecho de que los católicos no practicantes, asumidos como tales, mantengan una fe que puede incluso contradecir algunos postulados doctrinales que reelaboran, pues también mantienen un distanciamiento hacia el resto de la comunidad católica, lo cual les permite considerar su adhesión bajo el rostro de un “Dios común” u “*ordinary God*”, como lo conceptualiza Davie (1993), cuyo carácter es doméstico y moldeable a las circunstancias de la vida común, al presentar una divinidad caracterizada por un tipo de sacralidad íntima.

Para católicos practicantes y no practicantes, así como para evangélicos no practicantes y personas de otra fe cristiana, la religión se trasmite a través de madres, padres, abuelas y abuelos, para los cristianos evangélicos es mayoritaria la conversión, así

como para otras denominaciones cristianas. Para una mayoría de aquellos que no tienen ninguna afiliación religiosa la respuesta es que no comparten la misma fe con su familia. Es destacable que a mayor edad aumenta el grupo de quienes no comparten la fe familiar, así como también el porcentaje de personas convertidas.

**Gráfico. 3.**  
**Afiliación religiosa y papel de la religión en la familia**



En el caso de los cristianos evangélicos la mitad son personas convertidas, pero el linaje familiar ya es la segunda vía de transmisión religiosa más importante en el caso del mundo cristiano no católico, lo cual refleja que los procesos familiares relacionados con la transmisión de las creencias han dado un giro importante, en la medida en que ya no es solo el catolicismo la religión integradora de la comunidad nacional.

También es posible apreciar que existe un pluralismo religioso costarricense más allá de la diferenciación mayoritaria entre católicos y evangélicos, sin embargo, este otro tipo de creyentes

pertenece a grupos muy reducidos, únicamente localizados mediante la técnica de grupos focales. Estos se caracterizan por la influencia del hinduismo, del budismo, de la adaptación de algunas religiones orientales dentro de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), o también del islamismo. En estos casos predomina la creencia en la integralidad del cuerpo y el espíritu, a través de una férrea auto-disciplina espiritual que permite acercarse a lo trascendental. En estos casos, se destacan como formas rituales la señalización del tiempo diario a través de la meditación, así como la transición de las estaciones del año mediante el ayuno.

La conversión, como regla cuasi general en el estrato de creencias no cristianas, es producto de crisis que tienen como eje la insatisfacción con la Iglesia católica como elemento rector de sus valores y creencias, naturalizado por el linaje familiar y la cultura. Esto se traduce en un estado de vulnerabilidad de los sujetos, que también como en el caso (neo)pentecostal, les faculta el intercambio entre un universo simbólico deteriorado, por otro que se adapta a sus carencias y necesidades, atravesando tanto la personalización de las creencias como la interiorización de los nuevos valores del grupo religioso escogido.

Hay una clara distinción entre religión y espiritualidad, principalmente para quienes no mantienen prácticas religiosas o han abandonado cualquier afiliación. Esto impulsa el surgimiento de un mercado religioso producto de un pluralismo aún limitado en cuanto a opciones religiosas, pero creciente y marcado por la crisis del catolicismo, que lleva también a algunos creyentes a la creación de mapas de navegación espiritual propios entre uno y otro grupo religioso.

Por otra parte, la identidad de los sin religión, una categoría que agrupa tanto a personas ateas como agnósticas, se construye tanto a través de narrativas que buscan politizar su postura

para exigir sus derechos a la educación laica y al Estado laico, por ejemplo, así como mediante una separación tajante entre su espacio privado de increencia y la esfera pública, para evitar la marginalización ya sea en el ámbito laboral, escolar o incluso familiar, pues se reconocen como sujetos de discriminación explícita. El abandono de la práctica religiosa, también se ve potenciado en quienes no cumplen con las expectativas del sistema heteronormativo, pues difícilmente se sienten integrados dentro de las instituciones religiosas.

Por otra parte, la progresiva desritualización de la práctica considerada sagrada causa problemas en la transmisión de la fe de madres y padres a sus descendientes, pues el mundo católico practicante, así como el protestante histórico, se debaten en la idealización de las prácticas religiosas de los ancestros, intentando frenar la secularización que permea poco a poco el orden del ritual, principalmente en lo concerniente a las prácticas de la juventud. Cabe destacar que la preocupación por la pérdida de la identidad denominacional evangélica ante la perspectiva de nombrarse solo como *cristianos*, se vislumbra como una fuente de malestar para los protestantes históricos de Limón, cuya pertenencia a iglesias étnicas ha marcado su trayectoria histórica y socio-cultural.

En cuanto a las prácticas, la oración es el único ritual que ocupa todavía un lugar de privilegio en relación con otras prácticas en claro descenso, como la misa dominical, el culto semanal, y la participación en grupos pastorales y ministerios cristianos. Sin embargo, la oración y otras prácticas como la meditación, se inscriben cada vez más en el espacio de una intimidad que aparentemente carece de una devoción especialmente sagrada, y en el tiempo y lugar del que cada creyente dispone. Eso se manifiesta notoriamente a través del uso de dispositivos electrónicos que despliegan los textos sagrados, una práctica poco apreciada

entre los protestantes históricos, quienes perciben esta experiencia como una invisibilización del testimonio del convertido, al suplantarlo la materialidad del libro sagrado.

**Cuadro N.1. Prácticas religiosas**

<b>Asistencia a misa todos los domingos</b>	
Sí	37.5%
No	62.5%
<b>Asistencia a misa 5 veces al año o menos</b>	
Sí	40.8%
No	59.3%
<b>Asistencia a culto cristiano semanal</b>	
Sí	24.5%
No	75.5%
<b>Participación en grupo pastoral</b>	
Sí	21.5%
No	78.5%
<b>Participación en un ministerio cristiano</b>	
Sí	21.3%
No	78.8%
<b>Oración</b>	
Sí	85.3%
No	14.8%
<b>Meditación</b>	
Sí	58.8%
No	41.3%
<b>Yoga</b>	
Sí	3%
No	97%
<b>Ayuno</b>	
Sí	35.3%
No	64.8%

Solamente se identifica una minoría de católicos practicantes, cristianos-evangélicos y otras creencias no cristianas, cuya práctica es *virtuosa*, es decir, que cumple a cabalidad con los estándares establecidos por sus respectivas instituciones religiosas. Estos creyentes realizan una serie de tareas individuales y colectivas que permiten ligar a la comunidad con los rituales, incluso a través de campañas de evangelización. Así, el sector más comprometido con la práctica es el cristiano evangélico, cuya jornada diaria se define a través de la oración, pero la música también juega un papel fundamental durante el servicio. En el sector protestante histórico se enfatiza la letra de los himnos religiosos, priorizando el mensaje doctrinal y las referencias directas al texto bíblico, sobre ritmos musicales contemporáneos que restan solemnidad al ritual, no obstante, las innovaciones rítmicas (neo)pentecostales, alteran ese tipo de comunicación tradicional y conectan lo mundano con lo sagrado, dando cuerpo a la forma musical sobre el fondo doctrinal. Ambos sectores evangélicos coinciden de forma general en sus críticas hacia las convulsiones y al *vómito santo*, propiciados por algunas iglesias neopentecostales, pero los creyentes (neo)pentecostales sí reivindican la glosolalia como una manifestación divina.

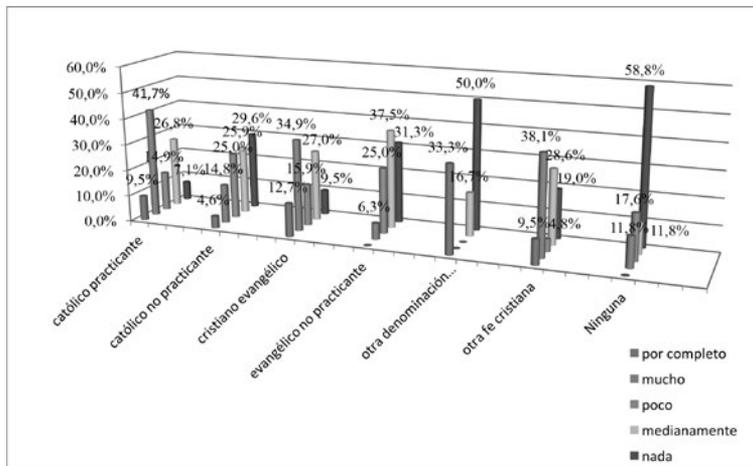
En lo que respecta a los católicos practicantes, el núcleo de este grupo se constituye en guardián y transmisor de los rituales, al establecer un puente entre la tradición y la renovación, reelaborando la concepción obligatoria de la misa dominical y siguiendo el ejemplo de los cristianos evangélicos en la evangelización *puerta a puerta*.

Sin embargo, tanto los católicos no practicantes como quienes se convierten a una fe no cristiana o se consideran sin religión, ponen al descubierto el engranaje psico-social oculto tras los rituales católicos, al subrayar las vías para lograr un cumplimiento superficial de la práctica religiosa, debido a una falta

de identificación patente con estos rituales, considerados fríos, aburridos y carentes de interacción social, características que eventualmente también detonan la conversión. De esta forma, entre los católicos no practicantes se pone en funcionamiento un doble discurso, donde la apariencia de lo que se hace (cumplir con un sacramento, por ejemplo), cobra mayor importancia que el contenido doctrinal asignado al ritual, exponiendo así los valores prioritarios de este estrato, más identificados con el significado socio-cultural atribuido a la práctica que con su significado religioso, ante la eventual descalificación social por su incumplimiento.

La influencia de los líderes religiosos en la vida diaria tiende a ser mayor en el caso de las mujeres que de los hombres, especialmente para las católicas practicantes y las cristianas-evangélicas, que conforman el grueso de la población de cada afiliación.

**Gráfico 4.**  
**Afiliación e influencia de los líderes religiosos en la vida diaria**

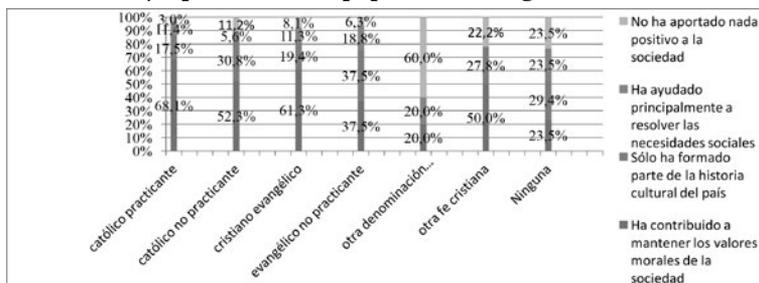


En consecuencia, tanto católicos practicantes (41.7%) como cristianos evangélicos (34.9%), son quienes señalan mayoritariamente mucha influencia de sus líderes religiosos en la vida cotidiana, para la mayoría de católicos no practicantes los dirigentes no influyen nada (29.6%), al igual que para quienes no tienen ninguna afiliación religiosa (58.8%), una coincidencia bastante elocuente, mientras que para evangélicos no practicantes la influencia de los dirigentes es media (37.5%).

### **Moral y autonomía sexual y reproductiva**

La norma religiosa en materia de sexualidad favorece un patrón cristiano cuyo eje es el mantenimiento de la familia y de la “vida” para la reconstitución del llamado “orden natural” a través del matrimonio. Un orden eminentemente patriarcal (reproductivo, heterosexual y monógamo) que acentúa la división tradicional de los roles de sexo/género, manteniendo la sujeción de las mujeres, bajo una tutela religiosa que no acepta cuestionamientos internos (Fuentes Belgrave, 2012). Debido a esta situación se desarrolla una doble moral que implica atenerse a la norma religiosa en el espacio público, mientras que en la vida privada se desarrollan una serie de comportamientos reñidos con la tradición. En este aspecto se manifiesta la disidencia institucional de los católicos no practicantes, que es también una disidencia consensuada, pues el discurso conservador tolera la doble moral ya que es independiente de las prácticas religiosas. Sin embargo, hay atisbos de desarrollo de una moral laica, pese a que una mayoría contundente de creyentes considere que la religión ha contribuido a mantener los valores morales de la sociedad.

**Gráfico 5.**  
**Afiliación y opinión sobre papel de la religión en Costa Rica**

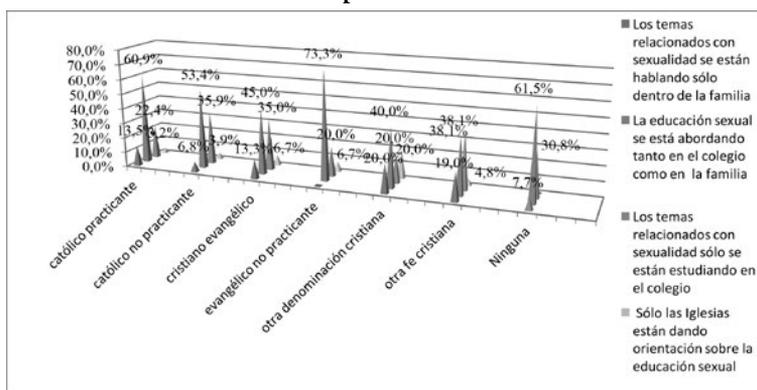


Los indicios del desarrollo de una moral laica, se vislumbran en la segunda opción más mencionada en la encuesta, la cual afirma que la religión solo ha formado parte de la historia cultural del país. Es posible que esta opinión dentro de los mayores grupos de creyentes represente un rasgo de una secularización en marcha, cuyo desarrollo aún es incipiente. No obstante, la clave de la doble moral reside en lo no dicho, en ocultar las prácticas sexuales que transgreden la norma religiosa y en mantenerlas en la intimidad de la conciencia, aunque no sean prácticas minoritarias.

La aparente conciliación del conflicto religioso que produce el mecanismo de la doble moral, no está exento de provocar culpabilidad en quienes han interiorizado las normas religiosas, en sus parejas no creyentes, y también en las personas divorciadas, debido a que el precepto religioso se constituye en estos casos en una impostura social en relación con la práctica, por lo que representa un modelo cuasi esquizofrénico de diferenciación del individuo, lo cual afecta particularmente a los católicos no practicantes, que en este sentido, exigen a la Iglesia católica la aceptación del divorcio y la flexibilización en materia sexual como medidas de modernización.

Desde esta perspectiva, el involucramiento de padres y madres de familia en la educación para la sexualidad es considerado indispensable en todos los estratos.

**Gráfico 6.**  
**Afiliación y opinión sobre abordaje de la educación para la sexualidad**



Este involucramiento se destaca ya sea para contrarrestar los esfuerzos gubernamentales en la materia, particularmente criticados por evangélicos-protestantes y por católicos practicantes, o para establecer un nivel de comunicación sobre estos temas con las personas jóvenes, una perspectiva que destacan las demás afiliaciones. Mientras que en la primera opción se alienta la doble moral, en la segunda se asoma la moral laica. El colegio se vislumbra como un puente tendido para hablar sobre este tema dentro de la familia, pues las opciones de que la educación para la sexualidad solo sea abordada por la familia o por las iglesias, son minoritarias en todos los casos.

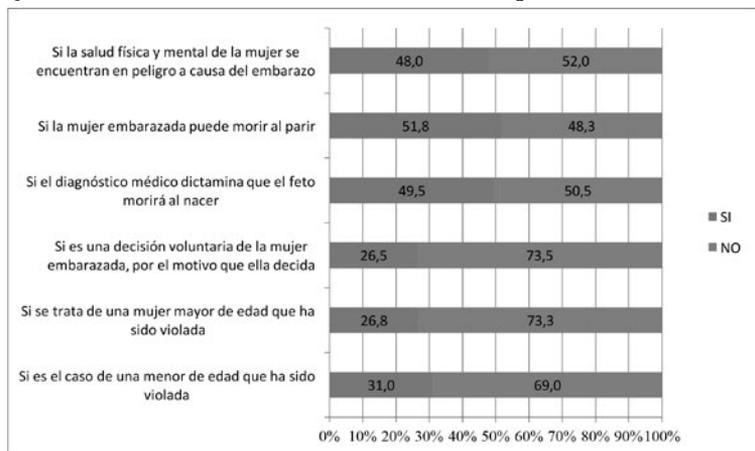
El uso de métodos anticonceptivos es aceptado con reservas tanto por católicos practicantes como por evangélicos-protestantes, quienes avalan solamente métodos naturales y métodos

que no afecten la implantación del embrión, respectivamente. Los demás estratos religiosos no muestran ninguna restricción en el uso de este tipo de métodos.

Es ante el aborto que los discursos tienden a unificarse mayoritariamente en desacuerdo con su práctica, y tanto para católicos practicantes como para evangélicos-protestantes, éste tiende a ser incluso un procedimiento injustificable.

**Gráfico 7.**

**¿Podría considerar válida o no, la interrupción del embarazo?**



Sin embargo, en situaciones extremas donde la mujer puede morir al parir, se presenta una división entre los dos tipos de moral: la religiosa, opuesta absolutamente, y la laica, que lo valida. En cuanto a otras causales de aborto, como cuando el embarazo atenta contra la salud integral de la mujer, o si hay abuso y violación a niñas o a mayores de edad, o si existen malformaciones del feto incompatibles con la vida extra-uterina, algunos grupos de creyentes se muestran de acuerdo con la posibilidad de practicar un aborto, porcentajes minoritarios en la muestra, pero relativamente altos para un tema considerado tabú.

La gente de 55 y más años presenta más aprobación al aborto en caso de una menor violada, mientras que los de 25-34 años son quienes aprueban mayoritariamente el aborto para una mayor violada. Entre los creyentes que presentan mayor acuerdo con las diferentes causales de aborto, son mayoría los católicos no practicantes, específicamente los hombres, quienes admiten que hay condiciones límite en las que el dogma religioso no puede aplicarse sin conocer las particularidades del caso de cada mujer, o bien, donde se valora más el cuerpo y las decisiones sobre él, es decir, la relevancia de una vida socialmente construida sobre aquella en gestación. Desde esta perspectiva, se reconoce la excepcionalidad y la urgencia, como normas que deben guiar la conducta en la aplicación exclusiva del aborto terapéutico. La interrupción voluntaria del embarazo muestra menos apoyo, pero es resaltable que no existe una posición unívoca ni uniforme sobre el tema del aborto, como lo dictan los líderes religiosos, pues independientemente de la afiliación a la que se pertenezca, en todas se encuentra algún porcentaje favorable, mayor al 14%, en relación con las causales mencionadas al hacer una diferenciación por estrato religioso.

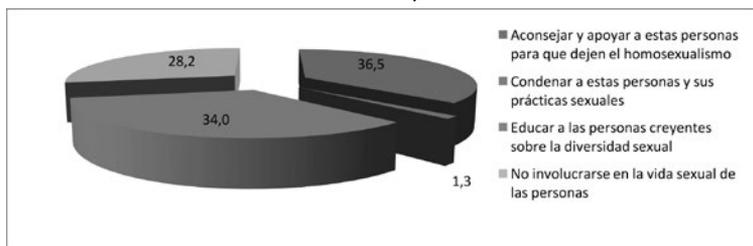
En la Gran Área Metropolitana se encuentran tanto quienes tienen más prácticas religiosas como los que menos practican. En esta variable también aparece una mayoría de pocos puntos porcentuales, que aprueba el aborto en caso de violación a una menor, sobre los que lo reprueban en la misma variable. Esto se repite si el feto morirá al nacer, así como si la mujer morirá al parir, un fenómeno que establece una diferencia socio-geográfica que aparentemente delimita el alcance de la moral religiosa.

Por otra parte, la persona homosexual, lesbiana, bisexual, transexual, transgénero o intersexo, que ha sido criada dentro del catolicismo se vuelve por defecto no practicante, en la ausencia de un ritual que le permita integrarse a la comunidad religiosa

sin sufrir discriminación. Esta persona reelabora sus creencias y eventualmente algunas prácticas, o renuncia a ellas. El desarrollo de una espiritualidad propia representa un mecanismo para romper con el ciclo de culpabilidad establecido a través de los dictados de la fe e interiorizado por las personas creyentes.

Entre la mayoría de cristianos evangélicos, se visualiza la contradicción inherente entre predicar una política de puertas abiertas en las iglesias a la población sexualmente diversa, y luego apearse al texto bíblico para prohibirle la entrada al *Reino de los Cielos*, lo cual es una manifestación más de la doble moral imperante entre los creyentes religiosos, que para los católicos practicantes pasa por el deseo de renormativizar la aparente desviación en el género y en esa medida aceptar a la persona sexualmente diversa, mientras se abstenga de cualquier práctica sexual. En este aspecto, quienes no tienen ninguna afiliación religiosa, así como quienes profesan creencias no cristianas, presentan una mayor apertura a la diversidad sexual, en la medida en que la expresión de la sexualidad ocupa un lugar ajeno a las creencias y no normativizado específicamente. En lo que respecta a la encuesta los datos son reveladores.

**Gráfico 8.**  
**Actitud de las iglesias frente a personas  
homosexuales y lesbianas**



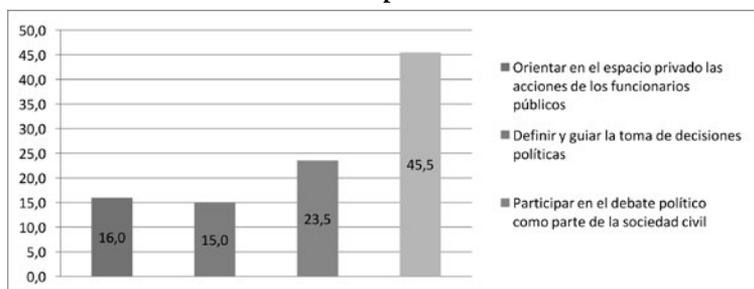
Las personas entrevistadas opinan mayoritariamente, con un 36.5%, que las iglesias deben aconsejar y apoyar para dejar el homosexualismo, pero esto se sigue por escasos puntos porcentuales de la opción escogida por un 34% de educar a las personas creyentes sobre la diversidad sexual, ahora bien, para un 28.2% las iglesias no deben involucrarse en la vida sexual de las personas, y apenas para una minoría de 1.3% las iglesias deben condenar a estas personas y sus prácticas sexuales. El hecho de que un porcentaje considerable de las personas encuestadas recomiende a las iglesias que eduquen sobre la diversidad sexual, puede interpretarse en este sentido como una medida de prevención heteronormativa, o bien, como una disposición de interés y apertura hacia la población sexualmente diversa. Es necesario leer este dato bajo un doble lente, pues los resultados comprueban que el rasero moral se mide a través de la desigualdad de género entre mujeres y hombres, ya que estos últimos admiten aun siendo practicantes que prefieren, en mayor medida que las mujeres, que las iglesias no se involucren en la vida sexual de las personas.

Este estudio también revela que una mayor escolaridad no es condición para una moral laica, a excepción del caso de los hombres con estudios universitarios, que se muestran porcentualmente más de acuerdo con las causales de aborto por malformación incompatible con la vida fuera del útero o cuando hay peligro de muerte para la mujer al parir. Aunque son las personas con educación universitaria, quienes más apoyan que las iglesias brinden educación sobre la diversidad sexual, esto también representa una diferencia porcentual escasa. Se deduce de ello que el avance en el sistema educativo no necesariamente seculariza ni las prácticas ni la moral, pues el conservadurismo cristiano permea todos los niveles, con educación o sin ella.

## 2. Percepciones sobre el vínculo entre religión y política

En cuanto a la laicidad política, parece sorprendente que en todas las afiliaciones sea mayoritaria la opinión de eliminar el vínculo entre la religión y la política, con un 45.5% de apoyo, seguido de que la religión participe en el debate político como parte de la sociedad civil, con un 23.5% que lo avala.

**Gráfico 9.**  
**La mejor alternativa en la relación de la religión con la política**



La tendencia hacia el deseo de eliminar el vínculo entre política y religión, puede surgir del reconocimiento de creyentes y de no creyentes, de la instrumentalización de la religión en el campo político, más recientemente visible en el caso de los partidos evangélicos, así como de la necesidad de diferenciación de las esferas institucionales, y también de un análisis atento de los programas políticos, tal como lo expresan los entrevistados en los grupos focales, subrayando la desautorización, al menos discursiva, de la tradicional alianza entre las élites políticas y la jerarquía eclesiástica.

Ahora bien, la interiorización de valores morales a través de las creencias cristianas, principalmente católicas, pero ahora impulsadas también por los diputados evangélicos, forma parte

de la matriz cultural cristiana cuyas ramificaciones se extienden en toda la sociedad. Esta interiorización de valores cristianos en la política está presente en aquellos sectores que consideran que la religión debe orientar en el espacio privado las decisiones de los funcionarios públicos o que debe definir y guiar la toma de decisiones políticas. El pluralismo religioso es limitado, por ello las opciones del menú religioso que tienen mayor visibilidad política y mayor rentabilidad electoral son aquellas que reflejan más fielmente el tradicionalismo de la matriz cultural.

Según los resultados de esta investigación, el voto creyente en la actualidad se relaciona específicamente con el *locus* moral de la sexualidad y la reproducción en el programa político del candidato a representante público, lo cual parece haber tenido repercusiones en la elección de más representantes legislativos de confesión cristiana.

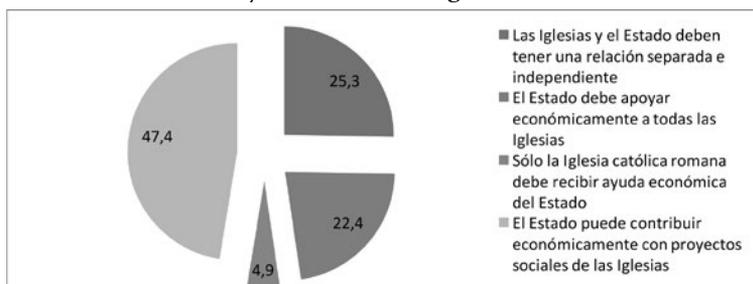
La defensa de la moral cristiana se revela como el principal factor que moviliza el voto creyente en una situación de “crisis de sentido latente” (Berger y Luckman, 1997), lo cual se refleja en el análisis de discursos y acciones políticas realizado por los creyentes, a la luz de su coherencia literal con los textos sagrados, pero principalmente en concordancia con los preceptos morales indicados por las autoridades religiosas.

Esta investigación revela que cuando *la política sin adjetivos* se busca relacionar con la religión se convierte en una dupla indeseada, al menos discursivamente, para la mayoría de la población, pero cuando se liga a una agenda específica, por ejemplo, relacionada con aborto y uniones entre personas del mismo sexo, los principios morales pregonados por los líderes religiosos se activan entre los creyentes.

En cuanto a la relación Estado-iglesias, que involucra la laicidad jurídica, por ahora inexistente en cuanto Costa Rica

continúa siendo un Estado confesional, la mayoría entrevistada se decanta por que el Estado apoye proyectos sociales de las iglesias, con la excepción de otra fe cristiana y de ninguna afiliación, que apoyan mayoritariamente la relación separada e independiente entre el Estado y las iglesias, muy cercana porcentualmente a la opinión de que el Estado apoye económicamente a todas las iglesias. Es notorio, que únicamente en el caso de las mujeres su apoyo a la separación entre el Estado y las iglesias es directamente proporcional al aumento en su nivel educativo.

**Gráfico 10.**  
**La relación entre el Estado costarricense**  
**y las diferentes iglesias**



Las respuestas mayoritarias indican una demanda creciente por la necesidad de regulación de la relación del Estado con todas las iglesias, y no solamente con la católica, lo cual alienta la posibilidad de instaurar un Estado laico. El problema con este asunto ha sido la incapacidad de superar la dicotomía Estado confesional/Estado ateo que los dirigentes tanto de la Iglesia católica como de las iglesias evangélicas han promovido, de tal forma que el Estado laico no ha podido ser comprendido en su justa dimensión, que comprende según Milot (2008) la neutralidad del Estado, la independencia de lo político y de las instituciones públicas en relación con las normas religiosas, la libertad de conciencia y de religión, y la igualdad de los individuos con convicciones

distintas. El establecimiento de un Estado laico en Costa Rica, con las características descritas, aparentemente podría converger en un acuerdo que también comprendiera una subvención financiera específica solamente para los proyectos sociales de las iglesias, como también se refleja en los grupos focales.

Las principales críticas hacia las estrategias de vinculación social desarrolladas por las iglesias se concentran en el fomento al clientelismo religioso, con presupuesto público, o bien, con fondos privados. Es necesario anotar que las relaciones desarrolladas desde la Colonia impulsan en este sentido el caciquismo político-religioso. Particularmente, los pastores neo-pentecostales que predicán la teología de la prosperidad, se adhieren a esta lógica corporativista que comprende la promesa de bienes de salvación terrenales a cambio de más bienes, el éxito de la empresa religiosa en este caso, se refleja en “la sobreabundancia” de bienes y de creyentes, concebida como una prueba de la bendición divina sobre la obra religiosa, y criticada entre los mismos evangélicos-protestantes.

Como indica Côté (2003), el Estado puede determinar el campo de acción de la religión de dos formas: por privatización o por la transformación de los mecanismos de divulgación de la religión, es decir, dejando que las diferentes opciones religiosas compitan en un mercado religioso donde el Estado no sea garante de ninguna en particular. No obstante, el mantenimiento de la confesionalidad del Estado costarricense, incluso a contrapelo de la voluntad de la ciudadanía, impide cualquier medida en este sentido.

La pluralización afecta a todas las religiones, pero es la Iglesia católica y las iglesias evangélicas, las que, debido a su historia y capital simbólico, tienden a situarse como autoridades públicas, lo cual deja en evidencia no solo la importancia de promover modelos comunitarios de organización laica, donde

las iniciativas de desarrollo social se deslinden del proselitismo religioso, sino también la obligación del Estado costarricense de aplicar una regulación clara en el espacio religioso.

### Referencias bibliográficas

- Banco de Datos en línea. *Latinobarómetro 2013*. Corporación Latinobarómetro, Santiago de Chile. Recuperado el 20 de abril de 2014: [www.latinbarometro.org](http://www.latinbarometro.org)
- Bastian, Jean Pierre. Pluralización religiosa y lógica de mercado en América Latina. Arriagada Cuadriello, M. y Tawil Kuri M. (eds.), *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*. México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 2013.
- Berger, Peter y Luckman, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- Bibby, Reginald W. La religion à la carte au Québec: une analyse de tendances. *Sociologie et sociétés*. Vol. 22, núm. 2, p. 133-144, 1990.
- Cimino, Richard, y Smith, Christopher. *Secular Humanism and Atheism Beyond Progressive Secularism*. *Sociology of Religion*, 68: 407-424, 2007.
- Côté, Pauline. Autorité publique, pluralisation et sectorisation religieuse en modernité tardive. *Archives de sciences sociales des religions*, N. 121, janvier-mars, p. 19-39, 2003.
- Davie, Grace. Believing without Belonging. A Liverpool Case Study. *Archives des sciences sociales des religions*. N. 81, p. 79-89, 1993.
- Fuentes Belgrave, Laura. *L'autonomie reproductive au Costa Rica et au Nicaragua: un talon d'Achille dans le processus de laïcisation*. Tesis de Doctorado en Sociología, École Des

Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París, Francia, 2012.

Hervieu-Léger, Danièle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico, México, 2004.

INEC. *Resultados generales de población y vivienda del censo 2011*, 2012.

\_\_\_\_\_. *Encuesta Nacional de Hogares*, 2012.

Martín Barbero, Jesús. Modernidad y postmodernidad en la periferia. *Politeia*, N° 11, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, p. 90-95, 1992.

Milot, Micheline. *La laïcité*. Ottawa: Université Saint Paul, Novalis, 2008.

Quesada Cordero, Carolina. *Familia y heteronormatividad: Acontecimientos históricos y la doctrina sexual de la Iglesia católica en Costa Rica*. Anuario de Estudios Centroamericanos. Universidad de Costa Rica, 38: 305-328, 2012.