

**DISCURSOS RELIGIOSOS JUSTIFICADORES
DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN
UN GRUPO DE MUJERES UPALEÑAS:
SACRIFICIO, CULPA Y ESPIRITUALIDADES¹**
**Religious discourses justifying gender violence in a
group of women from Upala: sacrifice, guilt and
spiritualities**
**Discursos religiosos que justificam a violência
de gênero em um grupo de mulheres de Upala:
sacrifício, culpa e espiritualidades**

Brenda Jiménez Argüello

Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional
Heredia, Costa Rica

brendaj.arguello11@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1523-4761>

María Auxiliadora Montoya Hernández

Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional
Heredia, Costa Rica

auximh@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7373-7538>

Resumen 

Este trabajo indaga la violencia que sufren cinco mujeres de la zona de Upala en Costa Rica, desde espacios como el cultural, la familia y las instituciones religiosas. Ante esto, se examinan nociones determinantes en la legitimación de esa violencia como el sacrificio, la culpa, sus espiritualidades liberadoras y la visión de un dios como quien resuelve problemas. Para ello, se usaron entrevistas semiestructuradas a modo de herramienta recolectora de datos en la investigación cualitativa. De esta

1 Este artículo está basado en el proyecto “Construyendo fortalezas y esperanzas: un aporte teológico a grupos de mujeres”, que pertenece a la Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional. Este proyecto ha estado vigente desde el 2016 hasta la actualidad.

manera, se evidencia cómo la violencia cultural es legitimada a través de imaginarios y discursos religiosos que llegan a repercutir en la vida de las mujeres, al justificar muchas de las situaciones agresivas que viven y al contribuir en la construcción de subjetividades arraigadas a la pasividad, la obediencia, el sacrificio y la entrega. Además, se muestra cómo analizar discursos religiosos opresores puede ser favorable ante la postura que las mujeres tengan frente a situaciones violentas sustentadas en un lenguaje religioso inmerso en lo cultural. Así, el texto permite conocer, desde la historia de estas cinco mujeres que forman parte de un grupo femenino víctima de violencia, el impacto de una sociedad, la cual mantiene estructuras que violentan a las mujeres y son sostenidas por medio de imperativos religiosos.

Palabras clave: violencia, sacrificio, culpa, espiritualidades, imaginarios religiosos.

Abstract

This work investigates the violence suffered by five women from Upala, located in Costa Rica. It analyzes aspects of violence that they are living from spaces such as culture, the family and religious institutions. For this reason, notions that are decisive in the legitimization of this violence are examined, such as sacrifice, guilt, their liberator spiritualities and the vision of God as who solves problems. According to this, information recollection tools were used to qualitative investigation such as semi-structured interviews. In this way, it is evident how cultural violence is legitimized through imaginaries and religious discourses that come to have an impact on the lives of these women by justifying many of the situations of violence they live and contribute to the construction of subjectivities rooted to passivity, obedience, sacrifice and dedication. In addition, it shows how analyzing oppressive religious discourses can be favorable to the position that women have in situations of violence that are based on a religious language immersed in the cultural. In such manner, the text allows to know from the life stories of these five women who are part of a female group that has been victim of violence, the impact of a society that maintains structures that violate women and that are sustained through religious imperatives.

Keywords: violence, sacrifice, guilt, spiritualities, imaginaries discourses.

Resumo

Este trabalho investiga a violência sofrida por cinco mulheres da região de Upala na Costa Rica a partir de espaços como cultura, família e instituições religiosas. Diante disso, examinam-se noções decisivas na legitimação dessa violência, como o sacrifício, a culpa, suas espiritualidades libertadoras e a visão de um deus como aquele que resolve problemas. Para isso, foram utilizadas entrevistas semiestruturadas como instrumento de coleta de informação da pesquisa qualitativa. Dessa forma, fica evidente como a violência cultural é legitimada por meio de imaginários e discursos religiosos que chegam a impactar a vida dessas mulheres ao justificar muitas das situações de violência vivenciadas por elas e ao contribuir para a construção de subjetividades arraigadas na passividade, obediência, sacrifício e entrega.

Além disso, mostra como a análise dos discursos religiosos opressores pode ser favorável diante da postura que as mulheres tenham em situações de violência que se sustentam em uma linguagem religiosa imersa na cultura. Dessa forma, o texto permite conhecer a partir da história dessas cinco mulheres que fazem parte de um grupo de mulheres vítimas de violência, o impacto de uma sociedade que mantém estruturas que violentam as mulheres e que se sustentam por imperativos religiosos.

Palavras chaves: violência, sacrificio, culpa, espiritualidades, imaginários religiosos.

Introducción

¿Cómo inciden los imaginarios religiosos de género en la violencia cultural que sufre un grupo de mujeres del sector de Upala de Costa Rica? Esta interrogante permite adentrarnos en la comprensión sobre la violencia que sufre esta agrupación de mujeres, las cuales han sido parte del proyecto “Construyendo fortalezas y esperanzas: un aporte teológico a grupos de mujeres”², de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional. Este proyecto ha tenido como objetivo evidenciar imaginarios, lenguajes y discursos religiosos opresores que perpetúan, justifican y reproducen la violencia de género en la sociedad costarricense, con el fin de generar análisis en las mujeres y ruptura con las diversas formas de agresión a las que se enfrentan. A través de este análisis, se ha

buscado que las mujeres logren un espacio para ser escuchadas, interactuar unas con otras, sentirse acuerpadas y empezar la generación de rupturas con algunos aprendizajes obtenidos mediante la cultura y la herencia familiar, los cuales legitiman esos discursos religiosos opresores. Parte del propósito de este proyecto se ha orientado en generar nuevos lenguajes teológicos que propicien una vivencia espiritual más crítica y liberadora, potenciando una espiritualidad menos culpabilizante y temerosa. Asimismo, se busca trabajar en el reconocimiento de la dignidad y los derechos que ellas poseen, para alcanzar tanto el apropiamiento como el fortalecimiento de herramientas y conocimientos que les permitan romper situaciones de violencia.

De esta manera, el artículo permite evidenciar la incidencia de los imaginarios religiosos en la vida de las mujeres del grupo estudiado, más específicamente, en cinco de ellas, quienes participaron en una entrevista semiestructurada. Por lo tanto, los resultados que se presentan en este texto

2 “Construyendo fortalezas y esperanzas: un aporte desde la teología a grupos de mujeres” es un proyecto de investigación y extensión aprobado por la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, inscrito en el Sistema de Información Académica de la Universidad Nacional, bajo el código 0218-20.

son los obtenidos del análisis de dichas entrevistas, en las cuales las preguntas guía fueron creadas a partir de un examen de las observaciones y los resultados que surgieron a lo largo del proyecto. En este marco, se comprobó la necesidad de profundizar y abordar la incidencia religiosa de temas como la culpa, el sacrificio y la maternidad, a modo de mandato cultural y religioso.

Este texto permitirá, en un primer momento, acercarnos a características de la zona de Upala y del grupo de mujeres participantes, con el fin de conocer aspectos determinantes en este lugar y necesarios para comprender muchas de las formas de violencia que ellas sufren. En un segundo momento, se abordan criterios teóricos sobre la violencia cultural, para comprender la forma en que se legitiman diversas manifestaciones violentas que viven estas mujeres.

En este espacio, se indagará la violencia desde diversos ámbitos a los cuales las mujeres deben enfrentarse, como el familiar y el religioso, resultado de la interiorización de una violencia de género inmersa en la cultura costarricense que legitima situaciones tanto de injusticia como de agresión y conlleva que se sigan dando, al naturalizarse acciones, comportamientos y discursos de esa índole. Para esto, se profundiza en un aspecto clave: la incidencia religiosa en el mantenimiento

de discursos violentos que permiten la implantación de la ideología capaz de justificar la violencia de género, incluyendo el adoctrinamiento dado a través de los discursos religiosos.

En un tercer momento, se expone la metodología, en la cual se analizan los datos recolectados a través de entrevistas semiestructuradas. Para el examen de la información, se usó el análisis crítico del discurso, que permitió ahondar en la noción de sacrificio, inmersa en nuestra cultura a través de disertaciones e imaginarios religiosos legitimadores de la violencia; también, en la postura presente en discursos de perdón y fe, que enseñan a las personas a esperar que esa divinidad que profesa su religión les resuelva los problemas. Esto último conduce a una no-acción ante muchas situaciones, lo cual reproduce y mantiene situaciones violentas.

Finalmente, se dan algunas recomendaciones consideradas pertinentes para seguir abordando una temática de gran importancia como la violencia de género, específicamente, en la función que tienen los discursos religiosos de sostener una cultura violenta. Se cierra con las respectivas conclusiones.

1. Descripción

1.1 Caracterización del territorio de Upala

Una breve referencia al territorio de Upala es conveniente, para comprender el contexto general de las personas que conformaron el grupo de mujeres quienes fueron fuente de información del presente artículo. La investigación efectuada se realizó en la zona norte de Costa Rica, en Alajuela, propiamente en el cantón de Upala, el cual es el segundo más extenso de la provincia. Además, es limita al norte con la República de Nicaragua. Su economía se fundamenta en la actividad agropecuaria, la ganadería tanto de engorde como de leche es la principal fuente monetaria; asimismo, es uno de los cantones con la mayor producción de frijoles del país. En la presente década, se registra un auge en las empresas agrícolas dedicadas al cultivo de piña y naranja, las que generan más empleos en Upala.

El *Atlas de Desarrollo Humano Cantonal (2021)*, construido por la Escuela de Estadística de la Universidad de Costa Rica y el programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), muestra un mapa de desarrollo en Costa Rica con una alta desigualdad, en el que, por el alto índice de pobreza multidimensional del cantón, este se ubica en el número 80 de 82. Tal puntuación

es el resultado de medir los diversos factores que inciden en la calidad de vida de las personas, como el analfabetismo, las pocas fuentes de empleo en la región y las insuficientes posibilidades laborales con las que cuentan sus habitantes. Aparte de lo laboral, este estudio también considera el nivel de acceso a servicios y condiciones indispensables para garantizar el bienestar de las familias.

Otros datos son importantes para contextualizar la realidad social y económica de este cantón: “Upala tiene alrededor del 10% de población transfronteriza, esto es, aproximadamente 5000 personas que habitan la franja de 2 km en la frontera con Nicaragua lo cual hace que se incremente lo deficitario de los servicios” (Delgado y Córdoba, 2012, p. 3).

Delgado y Córdoba (2012) señalan cómo de forma mayoritaria los hombres figuran como jefes de hogar, lo que da cuenta de estructuras familiares tradicionales, aunque algunos carecen de empleo formal y estable. Además, se hace visible una tendencia a la formación de familias a partir de los 20 años. Estos datos “implican dos niveles: por un lado, las pocas oportunidades que tiene la población de jóvenes para seguir estudios superiores como plataforma para mejorar los niveles de calidad de vida; y por otro lado la preeminencia de la estructura familiar

tradicional en donde los jóvenes de edades tempranas ya eran consideradas aptas para reproducir la fuerza de trabajo” (Delgado y Córdoba, 2012, p. 6).

La escasez de fuentes de empleo en la región, la preminencia de actividades marginales e informales mal remuneradas, los oficios estacionales mal calificados y pagados, aunados al semianalfabetismo que muestra la población, son aspectos deficitarios y que suelen ser determinantes para la superación de la pobreza, lo que refleja la desigualdad social existente en este cantón. Hay que agregar que

a pesar de grandes esfuerzos del Estado por brindar una cobertura adecuada del sector salud en el cantón, las condiciones socio ambientales afectan grandemente la prestación de servicios en este sector, siendo sobre todo difícil con las poblaciones transfronterizas que inciden en la prestación y los índices de cobertura de los tres sectores que inciden en la vulnerabilidad social (Delgado y Córdoba, 2012, p. 8).

La escolaridad de la población es un factor que afecta sustancialmente, según datos del Ministerio de Educación registrados en el Informe de Comunidades Fronterizas del MIDEPLAN (Delgado y Córdoba, 2012). Allí se indica que un 19 % de las personas adultas nunca ha asistido a la Escuela y aproximadamente un 53 %

no ha concluido los estudios primarios, situación que impacta en la superación de la pobreza, si se considera la importancia de la educación académica y técnica como un factor que posibilita mejores condiciones laborales y económicas de las familias. Otro aspecto por considerar, de acuerdo con el informe, es la escolaridad de las personas migrantes nicaragüenses, ya que, siguiendo lo recabado, un 35 % de estas nunca ha asistido a la escuela y un 74 % no la ha terminado. Asimismo, este estudio señala que aproximadamente un 15 % de las personas entrevistadas en Upala declaró no trabajar, tanto hombres como mujeres, aunque ellas tienen porcentajes más elevados de desempleo, debido no solo a la discriminación laboral, sino a que ellas mismas no consideran el oficio doméstico como trabajo.

Aparte de la baja escolaridad y ausencia de preparación técnica para desempeñarse en empleos formales, otros factores inciden en el desempleo y la precarización laboral femenina en la región:

Los obstáculos que impiden a las mujeres realizarse en un trabajo remunerado fuera de la casa son más culturales que económicos. A falta de confianza de los compañeros, esposos o padres hacia las mujeres, se agregan las condiciones de trabajo que seguramente no sirven como incentivo. Trabajar más de

diez horas diarias, lejos de la casa, sin ninguna garantía como seguro social o pensión y además sentir la frustración de no poder reclamar sus derechos no resulta ser muy conveniente (Delgado y Córdoba, 2012, p. 14).

1.2 Particularidades del grupo de mujeres participantes

En este contexto territorial, se inserta el grupo que conforma la población meta del estudio, cinco mujeres que pertenecen a una agrupación reunida desde el 2016, a través del proyecto “Construyendo fortalezas y esperanzas: un aporte desde la teología a un grupo de mujeres de Upala”, en el cual han participado aproximadamente 50 mujeres provenientes de distintas comunidades aledañas de San José de Upala. Se formó con la finalidad de trabajar con mujeres que han sufrido violencia doméstica en el sector de Upala y se puede describir como un grupo etario diverso, integrado por personas desde edad adolescente hasta adultas mayores, cercanas a la tercera edad. Lo anterior evoca distintas visiones de mundo, acordes con la generación a la que pertenecen, lo cual ha permitido hallar percepciones y opiniones contrarias, que tienden a enriquecer las discusiones de los temas desarrollados durante el periodo 2016-actualidad. Particularmente, en lo que se relaciona con la violencia estructural parte del entorno y de las historias de

vida compartidas, se vivencia tanto la violencia intrafamiliar como las violencias que aquejan en otros espacios (laborales, comunitarios), aspecto que vincula a las integrantes y resulta una experiencia común en sus vidas.

Las mujeres que han sido parte del proyecto, a pesar de las diferencias, poseen en común la ausencia de un trabajo formal, pagos mínimos, jornadas extenuantes que repercuten en la salud, sin garantías laborales y en condiciones que dificultan la estabilidad, así como la posibilidad de continuar con sus estudios.

Un aspecto importante para poder indagar en los discursos religiosos influyentes en la vida de estas mujeres es que en la región existen diversas ofertas religiosas, por lo que las participantes expresan que tienen una diversidad de posibilidades de participar o congregarse en distintas iglesias, igual que de tener diferentes experiencias religiosas personales. La mayoría no se considera practicante, en el sentido de ir con frecuencia a los templos o centros eclesiales, pero sí manifiesta la vivencia de su fe como un componente fundamental en su vida. Este último punto será clave para el análisis por realizar en este artículo, ya que las creencias religiosas de las participantes vienen cargadas de imaginarios y discursos que son parte de la construcción de sus subjetividades; ello los hace trascendentales, pues

repercuten directamente en la vida de las mujeres.

2. Aspectos previos fundamentales

2.1 Violencia cultural

2.1.1 Violencia naturalizada como identidad costarricense

Uno de los aspectos centrales para entender la violencia a la que se enfrentan las mujeres en el sector del país estudiado es comprender la violencia estructural. Hay varios factores importantes de analizar; uno son las circunstancias que envuelven a la zona de Upala, en específico, las cuales conllevan un incremento en las formas de agresión que confrontan estas mujeres, como la falta de oportunidades de estudio y trabajo, lo que lleva a disminuir las posibilidades de encontrar empleos con mejores condiciones y sueldos. Pero, además, para examinar dicha violencia es necesario entender la violencia inmersa en la cultura costarricense.

Galtung (2016) define la violencia cultural como cualquier aspecto de una cultura que pueda ser utilizado con el fin de legitimar la violencia, ya sea en su forma directa o estructural. Esta agresión cultural se refiere a aspectos simbólicos introducidos y materializados en la ideología, la religión, el lenguaje, el arte y la ciencia de una

sociedad, que permiten justificar o legitimar aspectos violentos.

Lo dicho es importante de analizar porque la violencia cultural carga de razón a la violencia directa y estructural, lo que posibilita su continuidad y normalización. De esta manera, es necesario comprender la interiorización de una violencia de género en la cultura costarricense, esa que legitima muchas situaciones tanto de injusticia como de agresión vividas por las mujeres y permite que se sigan dando en el momento en que se naturalizan tales acciones, comportamientos y discursos.

Galtung (2016) señala cómo la violencia estructural no solo llega a dejar marcas en los cuerpos, sino que deja huellas en la mente de las personas. Esto es posible cuando se busca impedir la formación de conciencia, el adoctrinamiento, el ostracismo que se refiere a manipular la percepción de las personas a través de una visión sesgada, el adormecimiento del sentido de dignidad personal y social, al igual que la alienación como una manera de limitar la libertad de la sociedad, mediante factores culturales, económicos y sociales.

Una parte esencial de analizar la violencia es contextualizarla desde la óptica del género. Esa violencia de género inmersa en la cultura costarricense debe ser examinada desde todos

los aspectos que permiten su incorporación en la cultura. Por ende, se debe iniciar con la comprensión de los problemas como lo que son: “culturales”, con su carácter “violento”, lo que permite desmarañar todas las raíces que sostienen el árbol cultural, las raíces estructurales y culturales que implantan la ideología capaz de justificar la violencia de género, incluyendo el adoctrinamiento dado a través de los discursos religiosos.

Debido a que las raíces que legitiman la violencia las encontramos en las estructuras sociales, entendemos que inciden en la educación a lo interno de los hogares, en los centros educativos, medios de comunicación y en el ambiente social en general (Arce, 2006).

El sistema binario y el lenguaje simbólico por el cual se posiciona en un lugar de diferenciación y subordinación a las mujeres son parte de esta violencia cultural. Muchos de los imaginarios de género se nutren de lenguajes capaces de legitimar la violencia por medio de la naturalización. Mientras una cultura vea como normal o natural que las mujeres deban aguantar todo por amor o deban entregar su vida por las demás personas, como un acto de amor incondicional, se va a seguir reforzando una cultura sumergida en la violencia, la cual se normaliza desde aspectos de agresión directa y estructural.

El lenguaje es un componente fundamental de una cultura y puede reforzar actos y discursos violentos. También puede verse como un espejo de la violencia que es parte de la cultura, capaz de posicionar a las mujeres en espacios de obediencia, pasividad, sumisión y abnegación.

Uno de los poderes que posee el lenguaje se debe a que, a través de su réplica por medio de la enseñanza, se presenta prácticamente como la realidad absoluta. De esta manera, muchas personas reproducen lo enseñado y ese lenguaje violento tanto en lo verbal como en sus gestos, por creer que es así y que no debe cuestionarse. Ante ello, las mujeres se enfrentan a un lenguaje que ha validado la superioridad masculina con características de fortaleza y de liderazgo, así como a uno que violenta sus cuerpos, su papel en la sociedad y en las relaciones de pareja.

A esto se le agrega la situación socioeconómica que tienen las mujeres en estudio, producto de un sistema que mantiene en desigualdad a la población femenina. En este grupo de mujeres, específicamente y por la dinámica de la zona del país seleccionada, ellas poseen pocas oportunidades de empleo y educación, lo cual dificulta la salida de espacios de violencia intrafamiliar a causa de una dependencia económica (Lara y Moyolema, 2020). De igual manera, la alta representación

que tienen estas mujeres en la economía informal hace que sufran mayor desigualdad (Cimac, 2000). Estos aspectos obstaculizadores de su participación en el mercado laboral conducen a que vivan en una mayor precariedad (OEA-CIM, 2020). Esa falta de oportunidades visibiliza un sistema causante de mantener a muchas mujeres en espacios de agresión, lo que complica su salida de estos.

Lo anterior es crucial para la presente investigación, porque comprender la violencia cultural en nuestro contexto costarricense, los discursos y lenguajes violentos que legitiman la violencia de género, nos permite acercarnos a las historias de las mujeres seleccionadas y a aquellos aspectos que han permitido la agresión en sus hogares. Entender una cultura inmersa en la violencia, justificadora a través de sus discursos, como los religiosos, conlleva concebir las historias de estas mujeres no como situaciones aisladas, sino como reflejo de una sociedad con raíces profundamente violentas.

2.1.2 Violencia en los hogares

Lo contemplado permite adentrarse en uno de los espacios en los cuales el grupo de mujeres en estudio ha sufrido mayor violencia: sus hogares. Cabría creer que estos pueden representar un espacio de amor y seguridad, pero se sabe, por múltiples investigaciones y

encuestas, que no siempre este entorno representa seguridad para las personas. Ello no es muy diferente en el caso de las mujeres de Upala, donde la violencia de la identidad costarricense cala y no solo las lleva a vivir en constante alerta, sino que valida las actitudes que personas queridas tienen hacia ellas.

La familia representa un espacio de gran importancia para las personas costarricenses, quienes, junto a una herencia cristiana que valida el ideal familiar heteronormativo y patriarcal, crean imaginarios sobre la posición que las mujeres deben tener en la familia; por ejemplo, la obediencia y el cuidado. Estos delimitan las funciones y exigen una entrega por las demás personas, la cual mantiene posturas que las violentan y llegan a repercutir en su vida, de manera tal que romper con estas imposiciones se vuelva una limitante, un autorregulador y un constante señalamiento o culpabilización.

De tal manera, la sociedad posee la capacidad de crear y sostener estereotipos y roles de género que forman parte de la estructura social sobre el ser mujer. Ellos construyen ideales de sumisión femenina, pero también ideales en los hombres que pueden justificar acciones agresivas, posturas de superioridad, como la necesidad de ser jefes del hogar y, por ende, de dar órdenes. Esos comportamientos siguen siendo un gran determinante en las estructuras

familiares y son tanto enseñados como transmitidos por las mismas familias. Cuando las mujeres se posicionan frente a este orden patriarcal, es muy posible que se enfrenten al rechazo y a la violencia, porque la deslegitimación de esa organización en las facetas pública y privada llega a desestabilizar al sistema.

En lo que se refiere a la esfera privada, muchas mujeres, en su deseo de romper las estas posturas limitantes dentro de sus hogares, se enfrentan a una pareja quien siente que sus creencias se desestabilizan (autoridad del paterfamilias, esposo y amo) y debe acudir al “orden”, utilizando la violencia. Hay que recordar que ese comportamiento patriarcal de hombre como macho, como el jefe de hogar, no solo sirve para crear un ideal social sobre la supremacía masculina y, por ende, de la discriminación femenina de diversas formas, sino que legitima la noción de que debe ser fuerte, lo cual se ha confundido o mezclado con características de violencia.

La necesidad de ser el jefe del hogar hace que cualquier postura de pareja que esté fuera de esa noción de hombre-líder, mujer-obedece genere en él la necesidad de controlar aquello que no le está permitiendo ejercer el rol enseñado. Ello lleva a justificar la agresividad y a que se vea natural el hecho de que un hombre se comporte

de forma violenta, sobre todo si se trata de las palabras, en las que se ve con mucha más naturalidad.

Es así como comprendemos que nuestro contexto costarricense se ve fuertemente reflejado por criterios misóginos, lo cual produce que la sociedad normalice y permita que se sigan reproduciendo y formen parte de la estructura social, a través de estereotipos inmersos en las dinámicas familiares (Rivera, 2019). Por ende, los roles asignados a cada género se encuentran naturalizados en el ámbito costarricense, lo que conduce a que algunas mujeres busquen seguir con esas imposiciones dadas, aquellas que las colocan en el espacio del hogar, al cuidado de la niñez, de personas adultas mayores, a adoptar ese papel de escucha sin tener una voz, viviendo muchas formas de violencia dentro de su hogar.

Por lo aludido, cuando se quiere tener un acercamiento a la situación que las mujeres entrevistadas viven, se debe comprender cómo la sociedad machista repercute también en el comportamiento y la construcción del ser hombre, porque, a pesar de que muchas de ellas han logrado alejarse de relaciones violentas, vuelven a caer en otra y repiten el ciclo de agresión. Esto como causa de una cultura inmersa en la violencia de género, pues al ser partes de la construcción de los sujetos, se refuerzan características en los

hombres ligadas a la violencia, como la autoridad mezclada con agresividad en ellos, la necesidad de mando, el ansia de control de la pareja como dueño, entre otras actitudes y estereotipos que se han asignado a cada género y que suelen verse socialmente normales, invisibilizando la violencia de fondo. Así, la agresión que las mujeres entrevistadas han vivido no puede comprenderse como un caso particular, debe entenderse a través de una sociedad capaz de mantener discursos que siguen reprimiéndolas y las colocan en espacios de desigualdad, con relaciones violentas dentro de sus hogares, a través de esa enseñanza machista reproducida en muchas familias.

2.1.3 Violencia religiosa

Para comprender la violencia a la que se enfrentan las mujeres en estudio, es importante entender las raíces profundas en las que se sustenta aquella. Esto nos lleva a evidenciar los actos, discursos y argumentos que la legitiman, entre los cuales es indispensable pensar en los religiosos.

El cristianismo sigue teniendo notable incidencia en nuestro país y muchos de sus imaginarios y arquetipos han creado una idea común que refuerzan tanto la división como la violencia hacia las mujeres. Al tener mucho peso en las discusiones y decisiones de la población costarricense, se vuelve sustancial en

sus creencias. Prácticas, imaginarios, rituales y el lenguaje simbólico se funden con las estructuras sociales para crear argumentos universales, limitantes, excluyentes y, por ende, violentos.

La capacidad que posee el cristianismo de calar en ámbitos como el político, social y económico ha brindado a la sociedad una serie de normas y creencias sobre aquello que se debe considerar “natural”, hecho por el que se normalizan. Al naturalizarlas y mostrarlas como provenientes de un espacio considerado divino (Schifter y Madrigal, 2002), se presentan como incuestionables.

Es muy importante analizar los imaginarios religiosos de género, ya que, como menciona Rosales (2009), son registros que llegan a legalizar mitos religiosos, los cuales permiten validar los machismos. Por ello, los describe como “fundamentos de legitimación de lo sagrado, verdades incuestionables, constructores del orden socio-religioso” (Rosales, 2009, p. 263). De esta manera, se incorporan en el inconsciente colectivo y asignan funciones basadas en una especie de “naturaleza divina”, la cual define aquello que es validado como bueno o malo, en consecuencia, aceptable o no.

Los discursos y arquetipos bíblicos que legitiman la sumisión de las mujeres refuerzan, justifican y reproducen la violencia incorporada en todas

las áreas de la sociedad. Muchos de los discursos religiosos son claves en la construcción de la sociedad costarricense, la cual aún mantiene las creencias religiosas como una parte sustancial en la vida de las personas. Estas, a través de imaginarios religiosos de género, imponen una serie de dispositivos de comportamiento (Rosales, 2009) y dan paso a que los discursos religiosos sigan siendo determinantes en la construcción de subjetividades, que se observan en el grupo de mujeres entrevistadas, quienes reflejan la incidencia de lo religioso mediante la forma en cómo perciben, actúan o dejan de actuar. Además, tales subjetividades se reflejan en las creencias y prácticas de las personas con las que llegan a convivir las mujeres.

Parte de la enseñanza religiosa en torno al ideal femenino conlleva comprender la obediencia y la sumisión como características asociadas al ser una buena mujer, lo que llega a calar en su vida. Muchas de las decisiones pueden verse influenciadas por la necesidad de calzar en lo que socialmente y desde esta zona del país se espera que pueda aspirar una mujer. De esta manera, hablamos de parámetros que se ven atravesados por normas religiosas, utilizadas como un tipo de autorregulación en las mujeres, incidiendo y limitando su pensar y actuar, creando una relación directa entre aspectos como mujer-madre o mujer-cuidadora.

Ante esa noción de mujer como cuidadora y entregada, el Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses de Colombia señala en su Informe Forense: “La mujer es un objeto que se posee, la violencia es un medio para mantener el poder, a su vez la mujer como figura que cuida es una representación del amor como amor romántico que todo lo aguanta, además la mujer como figura sumisa frente al hombre dominante, en la que se establecen creencias arraigadas respecto a la familia ideal” (INMLCF, 2018, p. 529).

La obediencia, en muchas ocasiones, lleva a callar. La noción de mujer siendo obediente como una buena característica femenina se muestra en frases como “calladita más bonita”, junto a la idea cristiana de entrega y sacrificio: “esta es tu cruz”. Todo esto es parte del imaginario religioso de género que mantiene la violencia en nuestro país. Nos encontramos, entonces, frente a una sociedad que valida el callar ante la violencia para no molestar, aparentar ser buenas mujeres y sacrificarnos por las demás personas.

La asignación de la maternidad es otra de las formas de violencia que la sociedad ejerce hacia las mujeres. La necesidad de ser madres presentada como la forma de ser mujeres completas ha permitido crear sentimientos de culpabilidad en quienes no desean serlo o no han podido serlo. Igualmente,

estos discursos han dirigido muchas de las discusiones en torno al derecho de las mujeres a decidir por sus cuerpos, ya que ser madre es presentada más como una obligación femenina que como una decisión (Jiménez-Argüello, 2022).

Todo lo anterior es importante a la hora de acercarnos a comprender las historias que las mujeres entrevistadas pudieron reflejar a través de sus aportes. Analizar la violencia religiosa es clave para comprender los mecanismos, formas y discursos por los que estas creencias se permean en la sociedad y resultan tan incidentes en la construcción de las subjetividades. Entender la violencia religiosa de la sociedad y su funcionamiento nos brinda un buen sustento para comprender muchas de las categorías que surgieron de las entrevistas y son reflejo de la incidencia de los discursos religiosos en la vida de las mujeres participantes.

3. Estrategia metodológica y enfoques

En este artículo, se presentan algunos de los resultados del proyecto “Construyendo fortalezas y esperanzas: un aporte teológico a grupos de mujeres”. Este incluye historias de vida, talleres, observación participante y entrevistas semiestructuradas. Sin embargo, para este texto, solo se van a analizar las entrevistas

semiestructuradas que se realizaron a cinco de las mujeres que forman parte del grupo. Las características de ellas son: mujeres de diversas edades, de varias comunidades de San José de Upala y poseen en común que han sufrido violencia intrafamiliar.

Con respecto a las grabaciones, cada una tuvo una duración que va de 40 a 60 minutos, por lo que se contó con un aproximado de 5 horas. Posteriormente, se pasó a la transcripción de las entrevistas y, por último, al análisis de los datos obtenidos, para los cuales se realizaron tablas comparativas con los códigos logrados, que permitieran la comparación y el examen de la información mediante la creación de categorías.

Durante el desarrollo de la investigación se aplicó una metodología de corte cualitativo que parte de observar la realidad, interpretarla y analizarla a la luz de los hechos, particularmente, del contexto y las entrevistas semiestructuradas, lo cual permite la introducción a las percepciones que poseen las mujeres informantes. La investigación cualitativa “estudia la realidad en su contexto natural, tal y como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas” (Rodríguez, Gil y García, 1996, p. 32). Esto posibilita construir hipótesis en el camino de la indagación.

La investigación cualitativa alude a una determinada forma de explorar los fenómenos sociales. Por un lado, nace de la constatación de que el mundo social está construido por significados y símbolos, por lo que se hace imperativa la búsqueda de cómo acontece esta construcción, recurriendo a descripciones y análisis de las experiencias surgidas en un contexto determinado, entendiendo que las percepciones que las mujeres tienen son parte de una construcción social. “En este sentido representan un proceso de construcción social que intenta reconstruir los conceptos y acciones de la situación estudiada. Se trata de conocer cómo se crea la estructura básica de la experiencia, su significado, mantenimiento y participación a través del lenguaje y de otras construcciones simbólicas” (Chárriez, 2012, p. 51).

Este método investigativo se caracteriza por ser descriptivo, inductivo y fenomenológico, pero, además, es holístico y flexible; privilegia la naturaleza propia de las realidades experienciales del contexto. Por esto, fue necesario destacar como fundamental la observación de las personas participantes en su entorno, con su lenguaje, sus costumbres, sus modos de comunicación, sus propios términos, con el propósito de familiarizarse con la perspectiva de estas personas y su interpretación del mundo; para esto se deben comprender las normas, lineamientos

que rigen su comportamiento y los valores que explican lo que les rodea. Además, el método permite observar cómo las participantes vivencian, construyen o reconstruyen la propia forma de ser, su identidad y cómo inciden particularmente, en su realidad, los lenguajes y las prácticas religiosas.

La perspectiva etnográfica es sustancial, ya que coloca a las personas y su condición de vida en el centro de las relaciones humanas, así como la exigencia de un involucramiento activo de las personas participantes en cada una de las etapas del proceso, el cual, de acuerdo con Hammersley y Atkinson (1983), está sustentado bajo dos pilares: *la observación participante* y *la entrevista dirigida*, ambos combinados y llevados a cabo sobre el terreno en el que se producen los acontecimientos que se desea estudiar.

Esta investigación incorpora la visión de las participantes por lo que «describirá y explicará “lo que sucede” con el mismo lenguaje utilizado por ellos; o sea, con el lenguaje del sentido común que la gente usa para describir y explicar las acciones humanas y las situaciones sociales en su vida cotidiana» (Rodríguez, Gil y García, 1996, p. 53).

El desarrollo investigativo incorporó el análisis crítico del discurso (ACD), el cual se centra en el examen y la postura crítica hacia el dominio

que desde diversos grupos e instancias dominantes se tiene sobre los discursos, para así manipular las creencias y acciones de las personas. Por ende, luchas de poder, ideologías, ejercicio del poder, entre otros, son el interés de esta perspectiva teórico-metodológica. Al posicionarse en un análisis crítico de los discursos se toma en cuenta las realidades sociales y con ellas se comprende que las personas pertenecen a una sociedad que repercute en sus creencias y acciones. Por ende, la represión que sufren las mujeres desde aspectos religiosos es de interés en este trabajo, porque se considera el espacio religioso como una de esas instancias capaces de controlar y formular tanto creencias como normas basadas en el disciplinamiento o la obediencia, aspectos, en muchas ocasiones, opresivos y justificadores de ideas violentas.

Se usó el análisis crítico del discurso, en el entendido de que este le presta atención a elementos que estructuran al lenguaje cotidiano, como metáforas, contradicciones, contexto, entre otros que permiten estudiar el lenguaje desde su capacidad de afectar directamente la realidad social (Van Dijk, 2002). De esta manera, el presente estudio crítico del discurso no se reduce a la expresión verbal del conocimiento sobre ciertos aspectos religiosos, sino que comprende tanto esta manifestación semiótica como representaciones sociales mentales y comunicativas.

Por lo tanto, se desea analizar el discurso como un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven las relaciones sociales (Iñiguez y Antaki, 1994). No se comprende el lenguaje únicamente como una habilidad de comunicación individual, sino que incorpora una práctica que llega a construir y normar los vínculos sociales, así como a incidir en el entorno en que interactuamos. Acorde con esto, se entiende que el ligamen entre el discurso y la representación es complejo y se debe analizar su función del contexto social del discurso (Van Dijk, 2002). Así, los discursos religiosos son un conjunto de conocimientos compartidos por un grupo social, saberes que repercuten en sus acciones e interpretaciones; por lo mismo, las expresiones dadas desde estos discursos religiosos deben ser analizadas y entendidas con base en ese sistema de conocimientos.

Van señala: “analicemos el discurso en términos de sus estructuras y estrategias cognitivas, lingüísticas, semióticas, interactivas, grupales, institucionales, históricas y culturales” (Van Dijk, 2002, p. 23). Ante esto, se intuye cómo el análisis crítico del discurso estudia las estructuras sociales a modo de condiciones para el uso de los sistemas lingüísticos, la producción, la construcción y la comprensión que se tiene del discurso. También, este análisis examina la manera en que se entiende el discurso como constructor

de dichas estructuras sociales y valora que tales estructuras del discurso se refieren o representan a partes de la sociedad, a las funciones que poseen en reproducir la dominación, por ejemplo, en las acciones opresoras o de desigualdad hacia las mujeres.

Por ello, podemos comprender cómo los discursos religiosos que inciden en la sociedad son reflejo de la apropiación de estos desde las estructuras familiares, educativas, culturales y muchas otras instancias sociales más, los cuales, además, hacen que se conciben como verdaderos en los distintos debates y áreas. En consecuencia, el discurso también afecta las estructuras sociales cuando enfatiza posturas opresoras y excluyentes, en las que no solo se posiciona negativamente, sino que llega a construir prejuicios justificadores de creencias y acciones violentas. De tal modo, el análisis crítico del discurso se interesa en la dominación social, las relaciones y el abuso del poder que se reproduce con el discurso; de ahí la importancia de examinar, desde este enfoque, la incidencia que la religión cristiana posee en la vida de las mujeres entrevistadas. Este interés del discurso se debe a la capacidad de reproducción de cogniciones sociales, ideologías, normas y valores compartidos por diferentes integrantes de una sociedad o de un grupo; así se trata de una cognición compartida entre tales integrantes (Van Dijk, 2002).

Ante el uso del discurso, Van señala: “No podemos describir y explicar los contenidos y las estructuras de esas representaciones solamente en términos puramente cognitivos, sino también en términos de sus funciones sociales, y de las condiciones y modos de la reproducción de grupos o instituciones” (Van Dijk, 2002, p. 22).

Con respecto a la herramienta para obtener la información, se hizo uso de entrevistas semiestructuradas, las cuales permitieron la recopilación del testimonio de las mujeres, en torno a temáticas tales como sacrificio, culpa, Dios como salvador y espiritualidad. Las herramientas utilizadas deben basarse en la lógica del respeto y de la contextualización de los análisis de las realidades de las participantes, por lo que se emplea el instrumento mencionado para permitir la libertad de incorporar preguntas adicionales y generar un espacio de confianza con la persona entrevistada (Hernández, 2009). Asimismo, se pretende profundizar en temáticas o conceptos, lo que deja obtener más información (Hernández, Fernández y Baptista, 2010). Además, la entrevista semiestructurada provee a la investigación datos claves sobre la vida de las participantes, en relación con sus contextos, costumbres y símbolos (Cordero, 2012), lo cual interpreta fenómenos sociales inmersos en las experiencias de quienes se involucran en el estudio (Cuevas, 2009).

Para obtener la información por medio de las entrevistas, se marcaron categorías que posibilitaran indagar a profundidad la incidencia de lo religioso en la vida de las mujeres. Estas categorías, establecidas *a priori*, enfocaron la creación de las preguntas base para las entrevistas, trabajando con algunos conceptos importantes dirigidos a comprender el acercamiento de las mujeres con discursos religiosos.

En el proceso de las entrevistas, muchas otras preguntas surgieron como producto de esa libertad que brinda la entrevista semiestructurada. Esta herramienta permite la implementación de otras interrogantes surgidas en el transcurso del proceso, con el objetivo de obtener información más profunda. De esta manera, se establecieron cinco categorías de análisis; unas guiaron el procedimiento desde el inicio y otras surgieron mientras se efectuaban las entrevistas.

Posteriormente, las categorías se examinaron en torno a la influencia que poseen los discursos religiosos en la vida de las mujeres, con el fin de poder someterlas a un análisis profundo. De esta forma, se construyeron las siguientes clasificaciones: sacrificio como enseñanza femenina, Dios como salvador y espiritualidad de resistencia.

4. Incidencia de la violencia religiosa en la vida de las mujeres

4.1 El sacrificio como enseñanza femenina

En un esfuerzo por comprender cómo el sacrificio forma parte del aprendizaje social sobre el ser mujer, parece importante señalar algunos criterios que hacen a este discurso del sacrificio un determinante en el momento de analizar discursos opresores y justificadores de la violencia hacia las mujeres en Costa Rica.

El discurso religioso del sacrificio ha creado bases para distintas formas de violencia que han sufrido la población femenina, por ejemplo, en la idea de que la mujer es quien mejor sabe cuidar, lo cual mantiene ese espacio como exclusivo de ella o como una acción que es más “femenina”. También, la noción religiosa de sacrificio como expresión de amor ha sido comprendida desde una entrega completa, un desprendimiento del bienestar propio por una dádiva plasmada como ideal de mujer buena. El hecho de que las mismas mujeres repitan este tipo de discursos en sus contextos o en la forma en que crían a su hijos e hijas evidencia que es una concepción encontrada en la sociedad costarricense, que forma parte de las subjetividades por cuánta incidencia llega a tener. Además,

es importante resaltar que el mismo discurso de sacrificio refuerza la idea de victimización en las mujeres, pues deben vivir en un constante sufrir para ser consideradas buenas y aquellas que todo lo soportan por amor.

Cuando estudiamos discursos religiosos que legitiman la violencia, y en este caso en las mujeres, es necesario comprender la forma en que siguen ejerciendo poder y se insertan en los espacios tanto de aprendizaje como de crecimiento de las personas, sin dejar de ser parte esencial en la construcción de las subjetividades. De esta manera, muchos discursos religiosos llegan a acentuar una imagen de sacrificio como una característica de lo que es una “buena mujer y madre”. Muchos de los arquetipos bíblicos son responsables de reforzar esta idea, a través de imágenes femeninas que naturalizan el sacrificio, la abnegación y ser mujeres dolientes (Rosales, 2009).

Esa idea de sufrimiento como una forma de amor es permitida por una sociedad patriarcal que es sacrificial y exige los sacrificios de diversas maneras (ya sea en nombre del desarrollo, de una nación, del poder, del amor) y se muestran necesarios, lo que conlleva que no se perciba la violencia intrínseca (Miranda, 2009).

Para acercarse a la noción de sacrificio en la vida del grupo de mujeres

estudiadas, es importante preguntarse dos aspectos trascendentales, con el afán de comprender no solo qué tipo de experiencias señalan en cuanto a este tema, sino desde qué espacios les han sido enseñadas sus ideas sacrificiales. Se tomó como preguntas base ¿qué entiende por sacrificio?, ¿ha sentido que debe sacrificarse por las demás personas? y ¿recuerda dónde escuchó o aprendió esa idea de sacrificio?

Al hablar con las mujeres entrevistadas sobre la comprensión que tienen del sacrificio, la mayoría lo relaciona con acciones de entrega, ya sea hacia otras personas o hacia una situación para lograr un objetivo, en algunas ocasiones, como algo negativo. Otro de los aspectos señalados por las mujeres es cómo en algún momento de sus vidas han sentido y han tenido que sacrificarse por alguien, sobre todo, por la familia y la descendencia: *“Me he sacrificado cuando un hijo está enfermo, hago todo lo posible por recoger dinerito o ayudarlo a él en la casa o veo la forma de jalar lo que haga falta en la casa, si no hay. Este es un sacrificio que yo he hecho”* (Marcela, comunicación personal, 6 de mayo de 2022). De igual forma, Rocío menciona un aspecto esencial: cómo el sacrificio se enseña a modo de entrega o expresión de amor, una noción muy arraigada en la sociedad, que se inculca tanto dentro del espacio familiar como en determinados ambientes sociales, o a través de

discursos, estereotipos e imaginarios que validan y justifican la instrucción de una vida inmersa en el sacrificio: “*Sí, en ocasiones sí, principalmente pues uno con la familia, aunque a veces uno siente que lo que hace con amor y dedicación no se siente que es tanto sacrificio, pero sí*” (comunicación personal, 6 de mayo de 2022). En esta expresión, podemos observar cómo la asignación al cuidado se encuentra relacionada con la idea de sacrificio por amor, y es que comprenderlo de este modo puede llevar a anteponer el bienestar de las demás personas antes que el propio. Así, al encontrarnos en una sociedad machista, es posible hallar la distribución de tareas y la asignación femenina del cuidado aún muy presentes en la estructura del hogar.

Se ha enseñado la entrega sin medida como una virtud femenina, se ha naturalizado y se presenta como un acto voluntario. Ello, además, se ve reforzado por arquetipos religiosos de género en torno a lo femenino, como la imagen de la Virgen María, que ha sido representada desde características de madre, entrega, sacrificio, pasividad y quien, al encontrarse en lo sagrado para una gran parte de las personas costarricenses, adquiere legitimación, ya que considerar algo como sagrado legitima cualquier forma de autoridad. Esta legitimidad se expresa mediante una representación del sacrificio como una mujer virtuosa, casi desligada de

sus necesidades; pero, esa misma separación y entrega a las demás personas es la que envuelve esa noción de mujer virtuosa. Esto muestra el gran impacto que posee el cristianismo en las construcciones sobre el género y cómo llega a repercutir en las mujeres.

Para conocer la importancia que tiene la noción de entrega sin medida, de sacrificarse por las demás personas, es preciso saber la trascendencia que tiene en nuestro país la familia. Esta se ha presentado como el espacio donde se enseña y se practica la fe cristiana. Las familias se han mostrado como la base de la comunidad cristiana y, por eso, su constante lucha en territorio costarricense por mantenerlas entre sus lineamientos y creencias. De esta manera, se comprende que la familia sigue siendo uno de los elementos centrales de esa identidad nacional inmersa en lo religioso.

Al encontrarse determinada gran parte de la identidad del país en creencias, discursos e imaginarios religiosos, la posición esperada de la mujer en la familia sigue basándose en el cuidado y la entrega sin medida, la misma idea a la que las mujeres se enfrentan cuando piensan en su familia, su descendencia y sus parejas sentimentales. Alejarse de ese ideal podría implicar señalamiento social, así como una autocensura.

El sacrificio también se pudo percibir en las relaciones amorosas que han vivido las entrevistadas: “*Bueno, primero mi sacrificio que ha sido de toda mi vida es estar con mi marido. Eso ha sido un sacrificio [Este] diay que le digo, fuerte*” (Paula, comunicación personal, 10 de junio de 2022). Esta postura es una de las justificaciones más fuertes a la hora de enfrentarse a espacios de violencia. La admisión de la violencia, al nombrarla sacrificio o creer que es el camino que ese ser divino les da con un propósito, hace que las mujeres no salgan de espacios agresivos, que los vean como una prueba y una forma de ganarse el espacio a una mejor vida después de la muerte. Lo anterior llega a validar la violencia, mantiene los ciclos que constituyen las relaciones agresivas, conlleva que muchas mujeres se mantengan en estas relaciones, aguantando y denominando, en ocasiones, esa agresión recibida un sacrificio por su matrimonio o relación.

Parte de lo enseñado sobre la idea del sacrificio en las mujeres es esta idea de que la resignación y el sacrificio son “virtudes” para ellas; de esta manera, se espera que todo lo soporten, todo lo perdonen por el bien de sus hijos, de sus padres o de sus parejas (Rosales, 2009).

La capacidad de ocultar la violencia que se encuentra en el sacrificio, al señalarlo como algo voluntario, es parte de la violencia cultural a la que

Galtung (2016) se refiere, apunta a presentar la realidad por medio de caracteres difusos que llevan a que no se perciban como lo que son, actos violentos, negando que se pueda percibir la realidad como tal.

Las vivencias recabadas nos permiten conocer espacios donde la idea y la utilización de la palabra sacrificio ha llegado a ocultar y justificar diversas formas de violencia. Rebeca, una de las mujeres entrevistadas, menciona cómo una de las situaciones que recuerda, en la cual le pidieron que se sacrificara, fue por parte de su madre, quien le señaló el silencio como un mecanismo de sacrificio de “amor” hacia ella: “*Cuando estaba niña, 10 años tal vez, me tocó callar un intento de violación sexual, porque mi mamá estuviera bien, ya antes mi propio padre había abusado de mí y mi mamá lo tomó muy mal en contra de mí*” (comunicación personal, 23 de agosto de 2022).

Ante la semejanza entre las respuestas de las cinco mujeres sobre el sacrificio como una forma de entrega a la otra persona por amor, interesa ahondar en dónde aprendieron esa idea de sacrificio. Se encontró respuestas que señalan el aprendizaje a través de la sociedad, de diversas maneras, por ejemplo, Carmen lo comprende como parte del ser humano mientras va creciendo: “*No, eso lo aprendí a medida del tiempo, conforme uno va creciendo*”

uno va aprendiendo eso” (comunicación personal, 6 de mayo de 2022). También, se señala que esta noción de sacrificio se encuentra en la educación familiar, la cual llega a calar en lo más profundo de la persona, al formar parte de una enseñanza tan cercana e importante en la etapa de su crecimiento. Rebeca enfatiza este punto cuando dice: *“Con mi abuelita, ella siempre nos decía que teníamos que hacer todo por que quienes nos rodean estén bien”* (comunicación personal, 23 de agosto de 2022). Por su lado, Rocío externa cómo la idea de sacrificio la ha escuchado en diversos lugares y ha sido constante: *“En la familia solo si se ven mucho por lo que uno tiene más conocimiento, pero eso sucede en grupos, en escuelas, en grupos a los que uno pertenece si se escucha y se da mucho en realidad que sí se da.”* (comunicación personal, 6 de mayo de 2022).

Lo anterior permite observar la capacidad pedagógica por medio de la cual muchos de los imaginarios de género y estereotipos llegan a calar en una sociedad que enseña, desde la infancia y diversos espacios, el sacrificio y su relación con la entrega sin medida, como acto voluntario de amor. Pero, además, esta idea de sacrificio debe entenderse con base en la diferenciación de género, al ser este algo construido, resultado de lo que sentimos y hacemos, desde donde nos posicionamos por lo aprendido a través del entorno

cultural y social (Butler, 1998); nos insta a comprender no solo la creación de géneros y sus características, sino las distinciones para cada género, esas que se ven determinadas en la forma de sentir el sacrificio como propio, esa entrega a las demás personas como parte de la “esencia femenina”.

Al imponer y determinar las normas de género, hallamos roles que generan muchas exigencias en las mujeres. Ante esto, cuando se le pregunta a Carmen si ella ve diferente esa idea de sacrificio en las mujeres que en los hombres, enfatiza: *“Sí, se mira bastante diferente, los hombres son como más [...] no olvidadizos, pero más desprendidos”* (comunicación personal, 6 de mayo de 2022). Y cuando se le interroga sobre si ella cree que ese desprendimiento se debe a que les ha sido enseñado o es porque nacieron así, señala: *“Así son, ellos son desprendidos de la madre naturaleza, los hombres por lo general siempre esperan que los atiendan a ellos, que les den a ellos, que se preocupen por ellos, pero ellos no se preocupan por nadie”* (comunicación personal, 6 de mayo de 2022). Esto muestra cómo, para muchas mujeres, los roles y las características masculinas se encuentran tan presentes en sus contextos y cotidianidades que los perciben naturales y no necesariamente se cuestiona su aprendizaje social.

También nos encontramos con otro espacio señalado por una de las mujeres entrevistadas, el aprendizaje de esa idea de sacrificio a través de la religión: “*Sí, bueno por ejemplo yo he aprendido de la Biblia. Y el Señor se sacrificó por nosotros. Entonces eso es lo que yo entiendo que igual uno lo puede hacer*” (Paula, comunicación personal, 10 de junio de 2022). Ante esto, es importante analizar que, al cargarle justificación divina al sacrificio, es sencillo colocarlo en el espacio del no cuestionamiento, permitiendo que se tome como una verdad absoluta, un deseo y posterior premiación por parte de ese dios. Lo que sucede aquí es que se debe examinar esa noción $\frac{3}{4}$ de sacrificio como entrega $\frac{3}{4}$ como parte del argumento de la sociedad sacrificial a la que pertenecemos, que lo valida a través del discurso patriarcal en el momento en el cual lo naturaliza; porque lo presenta como si las mujeres fueran por naturaleza madres y, por ende, cuidadoras, protectoras, con un instinto maternal.

Lo anterior lo podemos notar en las palabras de Paula, cuando, conversando sobre su decisión de cuidar a su suegra enferma y de seguir con su marido agresor nos señala:

Entonces y me dicen: ¿Por qué lo haces si él te ha maltratado, él te traiciona, te mete la mujer cuando no estás? Y la señora a mí no me quería, era una suegra que a mí nunca me quiso y le digo yo:

¿Sabe por qué lo hago? Porque a eso manda Dios, a amar al prójimo y aunque ella no me haya amado a mí, no me importa, yo tengo que entregarme (comunicación personal, 10 de junio de 2022).

Esta percepción de sacrificio lleva a un sentimiento determinante cuando se analiza lo religioso en nuestro contexto, la culpa, al ser un discurso religioso capaz de incorporarse en todas las áreas de la sociedad. El discurso religioso de la culpa es clave para entender el papel que cumple la idea de sacrificio en las mujeres, ya que, a través de la culpa, se inserta una lógica de miedo que da pie a silenciar, paralizar y construir tanto pensamientos como acciones basados en el temor. Así, se refuerza el temor a hacer lo que social y religiosamente esta “incorrecto” hacer.

Al enfrentarse las mujeres a ese sentimiento de miedo, se crea una autocensura o se genera culpabilidad por romper esos parámetros sociales establecidos. El hecho de no seguir estos lineamientos que determinan, por ejemplo, que las mujeres son “por esencia” cuidadoras, entregadas y sacrificadas, genera emociones culpabilizantes por no ser lo que se espera: mujeres, esposas, madres e hijas sacrificadas. Independientemente de la situación a la que se enfrenten, si viven situaciones de agresión, estas serán justificadas como una prueba divina y su sacrificio al

quedarse y aguantar todo se transforma en acto de voluntad, amor, entrega y fe.

Lo dicho nos permite adentrarnos en un aspecto clave a la hora de analizar la violencia que viven las mujeres: el señalamiento que experimentan por la violencia que reciben, al ser señaladas culpables. Ante esto, Hinkelammert enfatiza cómo la justificación que poseen los sacrificios en Occidente resulta en culpar a las víctimas y no a los victimarios (Hinkelammert, 1991).

Cuando Rebeca vive situaciones de violencia por parte de su padre y su tío, su madre, además de pedirle continuar en silencio, la hace sentir culpable de la agresión que estaba recibiendo, al responsabilizarla: *“Sí claro, por muchos años mi mamá me hizo ver así, que todo fue mi culpa”* (comunicación personal, 23 de agosto de 2022).

Así, nos encontramos en una sociedad que no solo legitima la violencia de género, sino que responsabiliza y culpabiliza a las mujeres por vivirla, con lo cual se evita que se evidencie al responsable, a todos esos discursos y estereotipos de género o religiosos, y se asigne esa violencia, ya sea en función de sacrificio o de castigo, reforzando la herencia cristiana que es parte de la identidad costarricense.

Culpabilizar a la víctima también debe entenderse entre la cosificación a

la que se han visto expuestas las mujeres; primero, al posicionarlas en el cristianismo, en ese espacio de lo corporal lejos de lo espiritual, por ende, impuro y necesariamente controlable, y, segundo, por un sistema que ha buscado cosificar sus cuerpos y mostrarlos como espacios moldeables, comprables, castigables y explotables. Mediante la cosificación, se abre el espacio para cualquier tipo de violencia directa y estructural (Galtung, 2016). De esta manera, a aquellas que se ubican fuera de esto se busca deslegitimarlas y se oculta tanto la creencia como el sistema que avala esa violencia cultural.

En parte de naturalizar el sacrificio como un acto voluntario, de amor y entrega hacia las demás personas, se encuentra la búsqueda por el sometimiento de las almas, mejor entendido en la vida de las mujeres como el sometimiento de sus pensamientos y acciones, en el control a través del miedo y, sobre todo, mediante el temor a sentirse culpables. Miranda (2009) señala cómo ese sometimiento al alma es una anticipación del sacrificio, debido a que, ante este control del alma sobre el cuerpo, se argumentan violencias como la negación del placer o del dolor. Y es que dicha noción de sacrificio, validada por el cristianismo e inmersa en el imaginario social sobre el ser mujer, permite su inserción al construir el sujeto femenino, haciendo que muchas mujeres estén dispuestas a entregarse

a él, a estar siempre para la otra persona antes que para sí mismas, con el fin de ser consideradas socialmente “buenas”, ya sean esposas, madres o hijas.

Muchos de los aspectos que las mujeres señalan cuando se habla sobre la culpa se relacionan con ese alejamiento de aquello que se espera social y familiarmente de ellas. Se encuentra vínculo con el sacrificio porque, para poder calzar en ese ideal femenino, se exige infinidad de muestras de aquel, anteponiendo el bienestar de la otra persona. Esto conlleva que se viva en un constante chantaje emocional, el mismo que recibe Paula por parte de su madre, cuando decide cuidar a su padre: “Entonces ella me decía que yo era culpable de su enfermedad y siempre me lo vive diciendo que por culpa mía” (comunicación personal, 10 de junio de 2022).

También, Paula indica cómo se ha sentido culpable por la forma de ser y actuar de su esposo, ella ha llegado a creerse esa responsabilidad: “Y a veces también hay personas que me han dicho que a veces lo que ha sucedido con mi esposo que yo también tengo culpa, me dicen. Entonces también. Pero a veces [...] por eso lo perdono y lo vuelvo a perdonar porque a veces yo me siento culpable, en ese punto sí me siento culpable” (comunicación personal, 10 de junio de 2022).

Por su lado, Rocío relaciona el sentimiento de culpa con las acciones impulsivas o incorrectas: “Siempre hay algo que uno hizo como anticipadamente como impulso y uno reconoce que haberse equivocado y sentir ese sentimiento de culpa” (comunicación personal, 6 de mayo de 2022).

Otro de los aspectos ligados con la culpa es la salud de un hijo o una hija, como una responsabilidad o un castigo, ya sea por haber dudado de su deseo de ser madre o por la situación en la que se consumó un embarazo. Paula lo acota:

Al principio cuando yo me fui de mi casa. Diay haber sufrido y haber traído a mi hijo tan enfermo, que le dio enfermedad de alergia, tal vez digo yo, me sentí culpable porque digo yo: él sufrió adentro de mi panza lo que yo sufría. Entonces, ahí yo me siento un poco culpable, hubieron cosas que yo antes de que lo tuviera caí en una depresión, entonces yo no lo quería tener, entonces siempre tengo esa cosa que yo diay no sé, yo me culpo por haber [...] Y él me salió tan bueno y yo siempre estoy con esa cosa de que yo cometí ese error de haber relegado de él (comunicación personal, 10 de junio de 2022).

Rebeca igual comenta: “Para cuando salí embarazada por primera vez y mi bebé falleció al final del embarazo. Decía la señora, es tu culpa

porque no te cuidaste con la comida, es tu culpa por salir embarazada con doce años, es tu culpa por llegar a la vida de mi hijo, mujer como vos no sirven ni para tener hijos” (comunicación personal, 23 de agosto de 2022).

Ante esto, es importante destacar cómo el comportamiento de las mujeres frente a esas situaciones que las llevan a sentir culpa, así como el de quienes las rodean, evidencia el validar la asignación femenina al cuidado, hecho que la construye como una condición social y la naturaliza. Tanto la persona a la que se le impone dicha asignación como quienes la rodean aceptan esta condición y basan sus prejuicios, experiencias y acciones en tal creencia.

La asignación femenina al cuidado y al sacrificio puede comprenderse entre la finalidad de otorgarles a las mujeres un tipo de motivación para asumirla de forma positiva, ya sea enlazada al cuidado, a la maternidad o al sacrificarse por las demás personas. Ese fin permite que se sigan manteniendo ideas, creencias y enseñanzas limitantes.

4.2 Dios como salvador

Comprender cómo repercute en la vida de las mujeres entrevistadas la visión de un dios como salvador permite analizar algunas de las razones que impiden el accionar de ellas frente a la violencia. Esta postura no se encuentra

únicamente en las mujeres participantes; el hecho de que se enseñe a un dios como proveedor, liberador y sanador de realidades puede conducir a limitar y mantener en estado de espera eterna un cambio. Esto hace que se espere una solución “divina” a las violencias e injusticias que vividas; además, le da sentido a esas situaciones, al comprenderlas como pruebas que tienen algún fin y que, por ende, será ese dios quien les traerá la solución. Ante esto, nos encontramos con frases como “*Dios sabe lo que hace*” o “*todo tiene un motivo divino*”.

Como hemos comentado, la cultura costarricense en su mayoría se encuentra construida bajo una identidad con influencia cristiana. Esa identidad, al formar parte de todos los espacios y áreas en las que la persona crece y se desenvuelve, lleva muchos de sus aprendizajes religiosos a la construcción de cada quien, indiferentemente de si las personas se consideran cristianas o no. No es necesario asistir a una iglesia o a un culto para encontrar normas e imaginarios religiosos en ambientes como las escuelas, las familias, en el arte, en la sociedad en general.

Lo anterior incentiva que todas las creencias religiosas se instalen desde que nacemos y se vayan reforzando mediante la socialización, sin ser necesariamente cuestionadas, más bien, se aceptan como verdades absolutas.

Ante esto, Rosales señala que muchas ideas se enseñan como la voluntad de Dios y logran transmitirse e insertarse en las personas: “Dichas ideas míticas son instaladas desde que nacemos, en la socialización primaria, principalmente a través del modelaje que nos transmite valores y creencias, donde los adultos como dispensadores de premios o castigos, aprueban o censuran ideas, conductas y prácticas” (Rosales, 2009, p. 264).

Tanto el sacrificio como el sentimiento de culpabilidad se pueden relacionar con la creencia de que las cosas suceden por algo. Mientras se siga enseñando a las personas que existe un destino o un designio divino, es posible la justificación de la violencia, ya que, al creer que esos momentos los puso un dios en la vida para hacerla más fuerte, evita, en muchas ocasiones, que algunas mujeres salgan de realidades violentas. Ello se puede observar en lo señalado por Paula:

Sí. A lo menos lo de mi esposo diay pienso yo que esas cosas que han sucedido tal vez es para ayudarme a mí a ser más fuerte, para ayudarme a saber luchar; no sé pienso yo, porque todo lo que me ha sucedido a veces he caído, pero me vuelvo a levantar; pero siento que voy más fuerte, que ya no me perjudica tanto las cosas que me suceden (comunicación personal, 10 de junio de 2022).

Si bien las diversas situaciones a las que las personas se enfrentan en su día tras día pueden llevar a aprendizajes, el hecho de darle la carga de las acciones a un ser externo puede aliviar la carga, o bien evitar que se busque una salida por los propios medios, como igual se justifica las acciones violentas de de las otras personas señalando que “*todo pasa por algo*”, “*que alguna enseñanza trae*”. Más que buscar una salida del círculo de violencia, se pretende seguir aguantando como mártir, al creer que se está reforzando la fe: “*Yo le he pedido a Dios y le he pedido a Dios y lo único que siento yo, yo siento que llegará el día, que llegará el día, la fe digamos de que un día va a cambiar. Pero nada más*” (Paula, comunicación personal, 10 de junio de 2022). Un aspecto similar expresa Marcela, al mencionar: “*En mi situación con mi expareja le pedí y esperé que él decidiera que iba a ser de nosotros. Yo recuerdo que yo le pregunté a él que si era la voluntad de él continuar o si era la voluntad de él dejarlo, que él fuera el que tomara la decisión*” (Marcela, comunicación personal, 6 de mayo de 2022).

La postura de espera a que el dios en el que creen resuelva los problemas, saque de situaciones de violencia y de pobreza o cambie a la gente coloca a las personas en una expectación que no necesariamente lleva a actuar. Desde ese posicionamiento, se pudo observar

el pensar de Paula: “No, a veces yo [...] bueno yo siempre he deseado que cambie. Pero yo siempre estoy ahí. Digamos yo sé que Dios es el que me va a ayudar a salir de eso” (comunicación personal, 10 de junio de 2022).

Ahora iba caminando con una señora y ella misma me dice: ¿por qué le has aguantado tanto a tu marido? Yo he recibido traiciones, ofensas, maltrato y Dios lo puede llegar a reformar, porque unos días acá él yo le he visto un cambio. No sabemos cuándo, no sabemos, no sé si él va a cambiar de vida no sé, solo Dios sabe, pero esa es mi fe y son 30 años, luchando y diay al final Dios sabrá qué va a suceder (Paula, comunicación personal, 10 de junio de 2022).

Otro ejemplo que permite observar cómo para ella la idea de Dios como salvador está muy presente en su vida, y sobre todo en relación con su matrimonio, es cuando Paula habla sobre lo que ella cree con respecto a si las cosas suceden por algo o no: “Mmm, yo pienso que sí. Por medio de la palabra, yo pienso que sí, pero Él tiene su tiempo, cuando Él dice no cuando nosotros digamos. A veces nosotros ni vemos la resolución del problema porque eso es a su tiempo, no es que lo va a hacer inmediatamente” (comunicación personal, 10 de junio de 2022). Por su lado, Carmen señala: “Eh, entre la vida terrenal y la espiritual por un lado pienso que las cosas

ya están destinadas a lo que uno va a tener en la vida o lo que uno va a ser en la vida” (comunicación personal, 6 de mayo de 2022).

4.3 Discerniendo caminos de reconocimiento del valor propio: una espiritualidad de resistencia y liberación

Las entrevistas a las mujeres participantes evidenciaron influencias religiosas negativas orientadas a promover una visión decaída y desvalorizante de sí mismas, que provocan inmovilizaciones, miedo, sentimiento de culpa y sometimiento. También, se encuentra otra postura, como en el caso de Paula, en la cual expresa una valorización positiva del papel de la religión en su vida, en la que ha encontrado algunos consejos, por parte de integrantes del culto al que asiste, que le recomiendan salir de su relación violenta. La misma Paula es enfática en que el mayor apoyo lo ha tenido en este espacio, a pesar de no hablar mucho de ello; sin embargo, las demás personas pertenecientes a la congregación no la juzgan ni la señalan, actitudes que sí ha recibido de familiares, otros grupos de mujeres y vecinas.

Para quienes la fe viene a ser central en la orientación de vida y ven a su Dios como un salvador, las interpretaciones bíblicas resultan elementales. De especial mención son las mujeres que reciben sometimiento, violencia y burla,

justificados en los textos bíblicos desde la institución religiosa a la que pertenecen. Este tipo de posturas que legitiman acciones violentas muchas veces se defienden a través de textos interpretados literalmente, en forma inapropiada, que pueden provocar inmovilización, sumisión, temor, culpa y la permanencia en una relación abusiva.

Sin embargo, la experiencia espiritual es más amplia que una relación directa con alguna institución religiosa. Se quiso que las mujeres entrevistadas comentaran lo que para ellas representa la espiritualidad en sus vidas. Surgió así que las cinco mujeres expresaron considerar a Dios como una presencia que puede cambiar los aspectos negativos en sus existencias. Una de las posturas ante la noción de espiritualidad es sentir a Dios como cercanía, como compañía. Según las manifestaciones recolectadas, la vida espiritual tiene relación con ese Dios que les permite asumir con carácter y valentía situaciones problemáticas y de dolor. Se trata de una dimensión espiritual que les transmite fortaleza para resistir, una resistencia que se sostiene sobre la esperanza en el cambio y la transformación de las vivencias amenazantes a sus vidas, como las violencias a las que han sido sometidas; las enfermedades; la falta de trabajo, de ingresos para la sobrevivencia y sostenibilidad de recursos económicos; la frustración

de imposibilidades educativas; y la adversidad que enfrentan en los distintos ambientes en los que se desenvuelven.

De esta manera, las mujeres entrevistadas expresan la espiritualidad como una experiencia propiciadora de vida, libertad, acompañamiento, fortaleza y esperanza. Sus visiones han permitido dimensionar esta espiritualidad como resistencia y liberación, potenciando el crecimiento individual y colectivo. Sin embargo, tal experiencia espiritual también fue expresada por Carmen como el amor a la tierra, una de las metáforas que encontró para expresar, según su parecer, lo que es la espiritualidad: *“Muchas de las que estamos en el grupo amamos la tierra, entonces la espiritualidad es el amor a la tierra, el amor a las plantas, el amor de compartir, y de enseñar”* (comunicación personal, 6 de mayo de 2022).

Otra de las metáforas que fueron señaladas fue la que externó Rocío, al mencionar que el grupo del que forman parte posee una espiritualidad, la cual es el apoyo, la unión y el soporte como mujeres que han sufrido violencia intrafamiliar: *“Grupo en realidad yo siento una unión, un apoyo, una solidaridad, una humanidad entre las que venimos especialmente porque somos mujeres y cada una tiene su historia, su vida, y sus tropiezos que ha tenido entonces sí nos sabemos entender*

y apoyarnos, la mayoría” (comunicación personal, 6 de mayo de 2022).

Recomendaciones

Los escenarios de inequidad, violencia y abuso de poder hacia las mujeres evidencian la necesidad de desnaturalizar los estereotipos de género sustentados en el sistema patriarcal cuya raíz sucumbe, profundamente, en el sistema religioso, las creencias y prácticas, en aras de disminuir y erradicar la violencia de género, en todas sus manifestaciones, y más concretamente la violencia intrafamiliar. Para ello, es urgente realizar un abordaje interdisciplinario que permita trabajar las problemáticas de violencia enraizadas en el imaginario, sobre el comportamiento de las personas de acuerdo con el sexo, y las relaciones de inequidad que se asientan en el reparto desigual de funciones y roles, tanto en el ámbito privado como en el público. A partir de esta distribución dispareja, que toca el espacio privado y público, se fijan las restricciones a los derechos más elementales de los hombres y de las mujeres, donde se evidencia un sistema de jerarquías que produce estereotipos excluyentes legitimadores y justificadores de la violencia. “Los sujetos a quienes se les atribuye el derecho y el deber de ejercer la violencia: padres, maridos, novios, pero también el estado y sus instituciones. Las

sujeto-objeto que “merecen” recibir la violencia, porque así es como está concebido en la cultura en la cual hoy nos incluimos” (Rauter, 2003, p. 62).

Conviene desarrollar una nueva perspectiva empoderada de las mujeres, que incluya potenciar espacios de reconstrucción y reinterpretación de textos religiosos, los cuales poseen contenidos que legitiman el abuso. Es preciso incentivar talleres que permitan crear análisis en las mujeres y que ellas mismas creen espacios de enseñanza en sus familias, críticos ante esos discursos religiosos opresores. Además, es importante desarrollar cambios culturales que posibiliten desnaturalizar y desinstalar la violencia cotidiana, especialmente, en situaciones de agresión intrafamiliar. “Es en la vida cotidiana donde se reproducen de manera silenciosa la violencia física y simbólica. No es posible trabajar la violencia y el género como temas separados, porque en la vida cotidiana son problemáticas que surgen en relación. Y es en esa forma integral e integrada como tienen que trabajarse” (Lemus, 2013, p. 341).

De esta manera, es trascendental trabajar en los imaginarios religiosos legitimadores de la violencia, desde los cuales tenemos la visión de un dios como salvador. Se ha insertado en la sociedad la imagen de un dios cristiano que para nada se convierte en

expresión de salvación, al contrario, resulta una idealización que contribuye a la inequidad, la injusticia y la subordinación. Siguiendo el criterio de Elisabeth Johnson, “el lenguaje patriarcal sobre Dios ha implicado una invisibilidad de las mujeres y una exclusión de las instancias de formación de dicho símbolo público, y por tanto, político; de la toma de decisiones y de la forma de aproximarse y de relacionarse con Dios” (Johnson, 2002, p. 56). La constatación de esta teóloga también puntualiza aspectos que van más allá de lo propiamente teológico, ya que el símbolo de un dios masculino trasciende esta esfera, asentando un criterio de verdad que deviene en subordinación de las mujeres y una jerarquización social marcada por la dominación y el sometimiento del género femenino al masculino. Aunque en el discurso se ha intentado definir a Dios como un espíritu que no tiene sexo y, por lo tanto, no es ni mujer ni hombre, lo cierto es que, en el imaginario eclesial y social, Dios se presenta como masculino y de ahí la urgencia de rescatar un lenguaje sobre Él que incorpore imágenes, metáforas y analogías que insten a expresiones más inclusivas.

La metáfora de Dios como padre constituye un aspecto central sobre el cual se asienta el sistema patriarcal. A partir de esta forma de comprensión de Dios, se establece un enlace jerárquico fundamentado en el vínculo de poder

de un género sobre otros y se viene a justificar tanto la desigualdad como las relaciones de dominación masculina.

Los relatos bíblicos y los discursos e interpretaciones sobre Dios han sido elaborados por hombres, teólogos colocados en una situación de poder, los que desde ahí han sesgado, a partir del sexo, las afirmaciones conceptuales y han atravesado los cuerpos, creando grandes distancias e inequidad en las estructuras religiosas que, asimismo, se han replicado en las estructuras sociales. Este lenguaje

Se ha edificado sobre representaciones sociales binarias, instituciones de jerarquías: espíritu/cuerpo, esencia/accidente, necesario/contingente, forma/materia, varón/mujer. Un orden ético y político de “lo bueno/lo malo”, “lo correcto/incorrecto” ha sido instaurado por el lenguaje religioso y lo ha grabado sobre los cuerpos. Las relaciones de poder, articuladas en el discurso religioso sobre Dios, han atravesado los cuerpos, desplegando una estrategia de biopoder vascularizada en las múltiples relaciones de poder en que se halla situado cada sujeto en el contexto religioso, favoreciendo la gobernabilidad de los mismos según esquemas sexistas (Palacio, 2009, p. 119).

En el fondo de este lenguaje sobre Dios, se percibe una idea odiosa de un ente lejano, perverso, que goza y

disfruta del dolor humano, inmovilizable e indiferente, creador de injusticias e inequidades, que permite y acepta, sin mayor inconveniente, el mal de sus hijos e hijas. Se requiere reconsiderar la tradición y la transmisión hecha sobre las imágenes divinas, su forma de concebir a Dios, de modo literal, en forma masculina. Patriarcalmente masculino, ha provocado una visión masculinizante de lo divino, que se ha visto reforzada en los dogmas desarrollados por las cristologías tradicionales.

Johnson afirma que estos lenguajes son opresivos e idolátricos, porque, mientras se considere como legítimo y único el lenguaje masculino de dominio, “como el único o principalmente adecuado para hablar de Dios, se absolutiza un solo tipo de metáfora y se oscurece la altura, la profundidad, la amplitud y el hálito del misterio divino. De ese modo se perjudica a la verdad misma de Dios, que se supone que la teología acoge y promueve” (Johnson, 2002, p. 37). Se trata de un lenguaje religiosamente idolátrico, como lo dice Johnson, pues absolutiza las metáforas y tergiversa el misterio divino, se olvida el carácter evocativo que tiene de una realidad que no es posible abarcar con palabras. Lo más detestable de estas formas de expresar a Dios es que sostienen y mantienen relaciones tanto de exclusión como de subordinación, poniendo en entredicho la dignidad e igualdad de las mujeres. De ninguna

manera, se puede aceptar una idea en la que Dios sea más igual a los hombres que a las mujeres y basarse en esto como un motivo de la dominación y subordinación patriarcal.

Las metáforas masculinas de Dios parten de una experiencia ajena a la vivencia de las mujeres e implican una incompreensión absoluta. Se trata de metáforas o símbolos que sustentan la exclusión y la discriminación fundada en no validar la propia experiencia. Si se considera que esta forma de comprensión desvinculada de la experiencia de vida colectiva e individual de las mujeres tiene implicaciones importantes en todo un sistema de entendimiento del mundo de lo religioso en cuanto símbolo, también visibiliza la exclusión de una gran parte de la humanidad, esa que constituye la población femenina mundial.

En este marco de incidencia y constatación de los lenguajes religiosos, hay que ubicar y asumir que el lenguaje sobre Dios, en tanto lenguaje humano que intenta una aproximación a la realidad en un contexto determinado, resulta ser provisional, nunca algo terminado, sino en constante transformación que la misma realidad humana dicta. En esta realidad, las mujeres están recuperando su espacio, alzando su voz, visibilizando su presencia y aportes, con el propósito de enfrentar y cuestionar lenguajes religiosos tanto

acabados como rígidos, que provienen de esquemas patriarcales y masculinos, como los que se han generado en la teología tradicional.

Los conceptos de lo divino sostenidos por la teología tradicional, así como los prejuicios que a partir de ellos se alzan sobre el dominio/poder de los cuerpos y las realidades de las mujeres deben ser debatidos y reelaborados, a partir de un nuevo lugar teológico y de lenguajes novedosos que se sostienen sobre otros imaginarios y metáforas de Dios.

Conclusiones

A partir del análisis de las categorías anteriores, se obtienen los hallazgos más relevantes. Nociones provenientes del aprendizaje religioso, a través de discursos, imaginarios y lenguajes, como el sacrificio, la culpa, el temor y la idea de un dios como salvador, son determinantes cuando se indaga la violencia que las mujeres entrevistadas han vivido, por tratarse de ideas que legitiman una postura femenina como cuidadora, obediente, entregada y en espera de que las situaciones de agresión sean resueltas por un dios. Así, dichas nociones pueden generar inmovilización y legitiman muchas conductas abusivas hacia las mujeres, lo cual refuerza la violencia intrafamiliar. Asimismo, se dificulta e impide, en muchas ocasiones,

poder alejarse de las circunstancias violentas; son responsables los imaginarios que forman parte de la construcción de subjetividades, por lo que se encuentran muy arraigados en la forma de pensar de las mujeres.

Cabe señalar que los discursos religiosos se visibilizan en las mujeres, sus vivencias y creencias, igual que en la cultura y, con ello, en los parientes de estas mujeres, manifestando y actuando desde los parámetros trazados, impidiendo, gran cantidad de veces, que se perciban situaciones de violencia o se justifiquen. Lo anterior, también gracias a una postura o aprendizaje religioso de sacrificio como expresión de amor o a través de la espera de que sea un dios quien resuelva las situaciones; se explican los hechos de agresión, a través de creencias relacionadas con que es el mismo Dios quien los envía con algún propósito vital.

El panorama descrito dificulta la labor de mejorar lo que enfrenta el país en torno a la violencia de género, debido a que, si las mismas personas, compañeros y compañeras de trabajo, familiares, esposos, hijos e hijas tienen interiorizadas las creencias prototípicas, es difícil que una mujer logre desinvolverse en un espacio sin violencia. Lo previo, porque se puede salir de una relación en la cual se ha sufrido violencia, pero eso no evita ser juzgada por la sociedad y la familia ni entrar en otra

relación similar, ya que esas creencias pueden encontrarse en el imaginario de la sociedad, en mayor o menor escala. Estas últimas fortalecen discursos discriminatorios y violentos; validan ideas, prácticas sociales e imaginarios religiosos, avalados por centros educativos, estructuras familiares, iglesias, entre otros; naturalizan y no cuestionan. Por ende, es necesario evidenciar los imaginarios opresores, para cambiar la realidad, trabajar desde la educación, llegar a las familias que tanto reproducen los discursos nocivos.

Analizar y profundizar el tema de las creencias y prácticas religiosas requirió abordar el lenguaje como transmisor de conocimiento y patrones de conducta. Partiendo de esta constatación, se evidencia cómo la vida espiritual se relaciona con el temor, dolor o sacrificio; particularmente, por considerar un mandato divino la obediencia de la mujer sobre las decisiones del hombre, la sumisión y el control del cuerpo femenino, dado que se tiende a argumentar que el establecimiento de esta práctica es normal y proviene de textos bíblicos, los cuales son sustentados por una autoridad divina.

Otro aspecto importante, surgido de este trabajo, fue observar la necesidad reelaborar perspectivas y lenguajes que propicien una vivencia espiritual más crítica, liberadora y menos culpabilizante, que evite la reproducción y

el fortalecimiento de ciclos violentos. Con ello, se evidencia cómo analizar discursos religiosos opresores puede ser favorable ante la postura que las mujeres tengan frente a situaciones de agresión, sustentadas en un lenguaje religioso inmerso en lo cultural. Las experiencias relatadas nos muestran que las creencias y prácticas religiosas están presentes en la cotidianidad del grupo; al examinar cómo se han manifestado, se pudo establecer que están cargadas de elementos simbólicos, los cuales pueden incidir en ideas o conceptos sobre el hombre y la mujer y en la violencia estructural a la cual las mujeres están sometidas, en forma cotidiana y permanente (en distintas formas como el acceso a los recursos alimentarios, educativos, sanitarios y culturales). Esta realidad se hace aún más visible cuando se revisan los índices de trata de personas con fines de explotación sexual y laboral, o los porcentajes relativos al trabajo informal, la propagación de infecciones y los problemas sanitarios de transmisión sexual. La incidencia en los feminicidios también es un elemento directamente vinculado a la tolerancia que el Estado y sus instituciones tiene con respecto a la violencia contra las mujeres.

De esta manera, la investigación permite, a través del análisis de entrevistas a cinco de las mujeres pertenecientes al grupo estudiado, conocer el impacto de una sociedad, la cual

mantiene estructuras que violentan a las mujeres y son sostenidas mediante imperativos religiosos.

Referencias

- Arce, M. (2006). Género y violencia. *SciELO: agricultura, sociedad y desarrollo*, 3(1), 77-90.
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, (18), 296-314.
- Chárriez, M. (2012). Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa. En *Revista Griot*, volumen 5, número. 1, diciembre. Recinto Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.
- Cimac. (2000). Factores de estrés entre hombres y mujeres. <http://www.isis.cl/temas/salud/agenda/agenda24.htm>
- Cordero, M. (2012). Historias de vida: una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot*, 5(1), 50-67.
- Cuevas, R. (2009). Ética y responsabilidad social de la empresa. Su concepción del hombre. *Polis. Revista Latinoamericana*, (23).
- Delgado, O. y Córdoba, G. (2012). *Informe de Comunidades Fronterizas de Upala*. Ministerio de Vivienda y Asentamientos humanos. Dirección de Vivienda y Asentamientos Humanos.
- El Atlas de Desarrollo Humano Cantonal. (2021). Construido por la Escuela de Estadística de la Universidad de Costa Rica y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). <https://www.undp.org/es/costa-rica/atlas-de-desarrollo-humano-cantonal-2021>
- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia*, (183), 147-168.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1983). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Segunda edición revisada y ampliada. Editorial Paidós.
- Hernández, K. (2009). *El método historia de vida: alcances y potencialidades*. <http://www.gestiopolis.com/economia/metodo-de-investigacioncualitativa.htm>
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, M. (2010). *Metodología de la investigación*. McGRAW-HILL.
- Hinkelammert, F. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. DEI.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (INMLCF). (2018). *Forensis 1017: datos para la vida*. Grupo Centro de

- Referencia Nacional sobre la Violencia.
- Iñiguez, L. y Antaki, C. (1994). El análisis del discurso en Psicología Social. *Boletín de Psicología*, 44, septiembre, 57-75.
- Jiménez-Argüello, B. (2022). Asignación femenina al cuidado en tiempos de pandemia. *Siwô' Revista de Teología / Revista de Estudios Sociorreligiosos*, 15(1), 131-164. <https://doi.org/10.15359/siwo.15-1.6>
- Johnson, E. (2002). *La que es. El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Herder.
- Lemus, M. (2013). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. En: *El Género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas, compiladora, PUEG, Miguel Ángel Porrúa, p. 327-366.
- Lara, C. y Moyolema, M. (2020). *Caracterización de la calidad de vida de mujeres con maltrato intrafamiliar*. Universidad de Guayaquil, Facultad de Ciencias Psicológicas.
- Miranda, G. (2009). Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal. En: *Género y religión: sospechas y aportes para la reflexión*. Universidad Bíblica Latinoamericana, p. 41-58.
- Organización de los Estados Americanos (OEA) y la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM). (2020). Inter-American Commission of Women. COVID-19 en la vida de las mujeres: Razones para reconocer los impactos diferenciados. <https://reliefweb.int/report/world/covid-19-en-la-vida-de-las-mujeres-razones-para-reconocer-los-impactos-diferenciados>
- Palacio, M. (2009). Hablar de Dios desde los márgenes: cuerpos y mujeres. En *Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio*. EDUC, p. 119-120.
- RauterRauter, I. (2003). *Género y poder. Ensayo testimonio*. Edición especial, parte I, enero. Capítulos I, II, IV y VI.
- Rivera, L. (2019). *El maltrato psicológico: los síndromes de acoso en la intimidad y en la sociedad*. Independently published.
- Rodríguez, G., Gil, F. y García, E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Editorial Aljibe.
- Rosales, S. (2009). Imaginarios religiosos de género. En: *Género y religión: sospechas y aportes para la reflexión*. Universidad Bíblica Latinoamericana, p. 263-275.
- Schifter, J. y Madrigal, J. (2002). *Las gavetas sexuales*

*de los costarricenses y el
riesgo de infección con el VIH.*
Versión electrónica. ILPES.
[http://www.free-ebooks.net/
ebook/Las-Gavetas-Sexuales/
pdf?dl&preview](http://www.free-ebooks.net/ebook/Las-Gavetas-Sexuales/pdf?dl&preview)

Van Dijk, T. (2002). El análisis crítico
del discurso y el pensamiento
social. *Athenea Digital. Revista
de Pensamiento e Investigación
Social*, 1, 18-24.

Biografía de las personas autoras

Brenda Jiménez Argüello es máster
en estudios sociorreligiosos,
géneros y diversidades (UNA/
UBL) y bachiller en Teología
(UNA). Es docente en la
Escuela Ecuménica de Ciencias
de la Religión, Universidad
Nacional, Costa Rica. [https://
orcid.org/0000-0002-1523-4761](https://orcid.org/0000-0002-1523-4761)
Correo electrónico: [brendaj.
arguello11@gmail.com](mailto:brendaj.
arguello11@gmail.com)

María Auxiliadora Montoya Hernández
es máster en estudios teológicos
(UNA), licenciada en derecho
(UCR) y bachiller en teología
(UNA). Es docente en la
Escuela Ecuménica de Ciencias
de la Religión, Universidad
Nacional, Costa Rica. [https://
orcid.org/0000-0001-7373-7538](https://orcid.org/0000-0001-7373-7538)
Correo electrónico: [auximh@
gmail.com](mailto:auximh@
gmail.com)