

EL CRISTIANISMO EN LA MATRIZ POLÍTICA DEL ESTADO: LAICIDAD Y AUTONOMÍA REPRODUCTIVA EN COSTA RICA Y NICARAGUA

Laura Fuentes Belgrave

Recibido: 13/12/2013 Aceptado: 28/02/2014

Resumen

A partir de prácticas políticas relacionadas con la sexualidad y la reproducción, este estudio interroga la validez de las “teorías de la secularización” en Nicaragua y Costa Rica; especialmente en su aplicación de la laicidad, identifica la influencia cristiana en la percepción sobre el aborto, la píldora del día siguiente y la fecundación *in vitro*, y además compara los retos políticos frente a las restricciones a la autonomía reproductiva provocadas por la influencia cristiana. Por medio de entrevistas focalizadas, análisis de prensa y de documentos jurídicos concluye que la juridización de la política y la resacralización del “orden natural” en las leyes, transforman al embrión en sujeto de derecho, en menoscabo de los derechos de las mujeres.

Palabras clave: laicidad; cristianismo; sexualidad; Costa Rica; Nicaragua.

Abstract

From political practices related with sexuality and reproduction, this study interrogates the validity of the “theories of secularization” in Nicaragua and Costa Rica in its application of secularism, it identifies the Christian influence on the perception of abortion, morning after pill and *in vitro* fertilization, and it compares political challenges facing restrictions on reproductive autonomy caused by Christian influence. With focused interviews, press analysis and legal analysis of documents, it concludes that the judicialization of politics and resacralization of the “natural order” in law transforms the embryo into a subject of rights, to the detriment of women’s rights.

Key words: secularism; christianity; sexuality; Costa Rica; Nicaragua.

Introducción

¿Cómo explicar la permanencia de las restricciones a la autonomía reproductiva de las mujeres que prevalece en Costa Rica y en Nicaragua durante la modernidad? La respuesta a esta interrogante se encuentra en el perfil de los Estados, cuyas legislaciones han sido construidas bajo la influencia general del cristianismo en los imaginarios nacionales.

Históricamente, el catolicismo se encuentra en la base de la construcción del modelo cultural impuesto por la Conquista en América Latina. Durante la Colonia, se establece un modelo cultural de tipo barroco, como lo denomina García Ruiz (2008), el cual conlleva una construcción morfológica de la sociedad a través de un ligamen religioso entre la lógica territorial, la articulación de las relaciones sociales y los vínculos familiares.

El bautismo se consolida como la vía por la cual el individuo es incorporado al territorio, a la familia y a las instituciones sociales, con lo cual construye una equivalencia entre la identidad nacional y la identidad religiosa posterior a las independencias centroamericanas ocurridas en 1821. Según esta visión, la divinidad asignaba un rol y una función al individuo, que debía cumplir desde su nacimiento hasta su muerte.

Este modelo preconizaba un “orden natural” dictado por Dios, el cual se caracterizaba por un imaginario y un discurso normativo que presuponían la exclusión de indígenas y de mujeres de las estructuras de poder, en razón de los roles productivos y reproductivos atribuidos a estos grupos. Mujica (2007) explica que de esta forma la naturalización del discurso religioso llega a englobar la esfera social y se arraiga en la familia, la cual constituye el elemento reproductor del modelo cultural y transmite la tradición religiosa que garantiza el mantenimiento del “orden natural”.

La historia posterior a 1821 muestra tentativas de laicización en estas sociedades, las cuales corren paralelas a la secularización, sin embargo, este proceso parece entrabarse cuando atañe a los derechos de la salud reproductiva de las mujeres. Esto lo demuestra la investigación doctoral realizada desde una perspectiva sociológica al comparar la evolución concomitante de la laicidad y de los derechos reproductivos de las mujeres en Costa Rica, Estado confesional, y en Nicaragua, Estado laico, los cuales, pese a su diferencia constitucional, parecen dirigirse hacia una (re)sacralización del “orden natural” (Fuentes, 2012).

Los objetivos de la investigación mencionada fueron: 1. Interrogar a partir de prácticas políticas relacionadas con la sexualidad y la reproducción sobre la validez de las “teorías de la secularización” en Nicaragua y Costa Rica, y particularmente el límite de aplicación de la laicidad, 2. Identificar la influencia del discurso cristiano –católico y protestante– en la percepción sobre el aborto, la píldora del día siguiente y la fecundación *in vitro*, procedimientos comprendidos en la noción de autonomía reproductiva, y 3. Comparar los retos políticos de cada Estado frente a las restricciones a la autonomía reproductiva, susceptibles de ser provocadas por la influencia del discurso cristiano.

Esta investigación se apoyó sobre una metodología cualitativa y comparativa. Se hizo un análisis de prensa de los dos países mencionados a partir del tratamiento dado a los ejes temáticos: aborto, anticoncepción de emergencia (AE) o píldora del día siguiente, fecundación *in vitro* (FIV) y laicidad. El análisis de prensa¹ cubrió el lustro del 2005 al 2010, con un total de ciento sesenta y seis artículos de información y de opinión.

También se realizaron entrevistas a dirigentes religiosos con una participación activa en el seno de la sociedad civil y un discurso “disidente” de los dogmas cristianos. Se hicieron once entrevistas de este tipo, así como otras tres a personalidades políticas que realizaron acciones vinculadas con la autonomía reproductiva. Las catorce

entrevistas efectuadas entre el 2008 y el 2009 fueron de tipo focalizado, basadas en una guía de preguntas.

Asimismo, se revisaron proyectos de ley, decretos ejecutivos, leyes, normativas y sentencias de la Sala Constitucional, para un total de setenta y cinco documentos de ambos países, con el fin de identificar la influencia del discurso cristiano en un contexto jurídico y político relacionado con la autonomía reproductiva y la laicidad.

Este artículo expone en primera instancia algunos conceptos clave utilizados para el análisis, así como parte del contexto histórico y sociopolítico de Costa Rica y Nicaragua; en segundo lugar se desarrolla un análisis evolutivo de la condición jurídica de los Estados bajo las coordenadas de la laicidad, lo cual se articula con la influencia del cristianismo sobre la sociedad política en su aplicación de los derechos reproductivos, para finalizar con una descripción de la configuración de los imaginarios nacionales en la actualidad.

Un ciclo de umbrales y de cercos políticos

A finales del siglo XIX, la élite política de tendencia liberal intentó eliminar el monopolio de la Iglesia católica en Nicaragua y en Costa Rica mediante tentativas que se acercaron a la laicidad, mas no la consolidaron. La laicidad es un hecho político relacionado con la libertad de conciencia, de creencia y de pensamiento, que se inscribe en la laicización de las sociedades. Según Milot (2009) la laicidad se puede caracterizar por:

La voluntad de un Estado para legitimar su acción independientemente de las concepciones morales o religiosas particulares, así como por la voluntad de no someter a las organizaciones religiosas a un control interno por parte de lo político. También ayuda a reflejar más adecuadamente los principios del derecho y de la justicia que deben ser implementados por el orden político dentro de una democracia liberal en un contexto pluralista (13).²

La principal diferencia entre Nicaragua y Costa Rica se encuentra en los principios de la laicidad identificados por Milot (2008), quien señala que las modalidades de separación entre Iglesia y Estado pueden mostrarse a través de una reforma explícita en la Constitución como fue el caso de Nicaragua, o por una separación gradual en la gestión política como sucedió en Costa Rica. No obstante, la autora indica que la neutralidad del Estado hacia las religiones es un factor fundamental que permite medir la laicidad, acompañado de la tolerancia hacia otros cultos y del favorecimiento de la distancia entre los derechos de la ciudadanía y la pertenencia religiosa.

Si bien en estos aspectos Costa Rica y Nicaragua parecen acercarse a la laicidad, esta no se afianza, ya que la neutralidad del Estado no fue un elemento promovido por las élites liberales. Estos grupos se vieron influenciados por el laicismo, el cual para Milot (2008: 11) es “una doctrina o una ideología que tiende a hacer de la laicidad un combate en contra de las pretensiones de las Iglesias para gobernar la vida pública”.³ En los países estudiados, la implementación de esta doctrina se caracteriza

en efecto por la expulsión, la prohibición, la prisión y la censura del clero. Como lo expresa Blancarte (2009):

Se tratará en adelante de utilizar la religión como herramienta, más que de laicizar las instituciones políticas. Se está pues, frente a un conflicto político (y a veces militar) que provendrá de la imposibilidad de reunir a la Iglesia junto al Estado, aún si, en algunos casos, esto puede eventualmente desembocar en medidas políticas de separación o de laicización. Ahí todavía, se tratará de laicismo y no de laicidad (27).⁴

El laicismo es el motor que desencadena los cambios que llevan a Nicaragua hacia un modelo laico, mientras que Costa Rica establece uno de tipo confesional. Los gobernantes someten a la Iglesia a los intereses del poder político para asegurar su legitimidad. Por consiguiente, aunque el Estado nicaragüense sea jurídicamente laico, el origen de su condición reside en la influencia del laicismo, como en Costa Rica. La diferencia para el último reside en la falta de una reforma constitucional que haya separado a las instituciones.

A partir de esta característica en común de los Estados, resulta posible introducir varios conceptos para el análisis. Por una parte, la noción de umbrales de laicización utilizada por Baubérot (2007) proporciona la posibilidad de mostrar las mutaciones de la laicidad en diferentes contextos. Estos umbrales constituyen un tipo ideal dentro de la lógica weberiana y permiten el análisis sociohistórico de sociedades que no han profundizado en la laicidad, pero que gradualmente parecen acercarse a ese estadio.

A esta noción operativa le sigue el concepto de umbrales de confesionalidad, de cosecha propia y también un tipo ideal, el cual representa el alejamiento de los Estados del estadio de laicidad. Así, la concatenación entre ambos tipos de umbral en el tiempo permite comprender las barreras contra las cuales lidia el proceso de secularización, frente a los intereses creados entre el campo político y el religioso. Esto muestra la oscilación de los Estados entre la laicidad y la confesionalidad a lo largo de su historia.

Por otra parte, se utiliza el concepto de cerco político, desarrollado por Castoriadis y Laclau, y retomado por Molina, Girard-Lemay y Corten (2006); este representa un espacio simbólico de negociación y de lucha por estabilizar el significado de un objeto. El cerco no es una especie de cierre, primero es necesario visualizarlo como la circunscripción de un horizonte, porque opera tanto construyendo como delimitando un campo de acción específico para un objeto. Esta maniobra se realiza sobre la base de un exceso de inversión simbólica sobre un objeto determinado, tal como lo comprende Laclau (2006). Así, en la investigación realizada, el objeto sobre el cual se hace una inversión excesiva por parte de la sociedad, se refiere al cuerpo de las mujeres, cercado en este caso no por un alambre de púas, sino por leyes y políticas que delimitan su radio de acción y elección a un ámbito restringido.

¿Por qué un objeto tan específico? La concepción de la mujer como un ser inferior implica históricamente su reificación, convirtiéndose de esta forma en un cuerpo sometido a otros. Como lo explica Héritier (2007), el despojo de autonomía de las mujeres está fundado en la apropiación por los hombres de su potencial reproductivo. Al

mismo tiempo, para Bourdieu (1998), la dominación masculina sobre el cuerpo de las mujeres se inscribe también en la biologización de una construcción social que naturaliza la división sexual del trabajo. Desde esta óptica el cuerpo de las mujeres constituye un micro-espacio del poder donde opera la tecnología política del cuerpo, según los términos de Foucault (1975), pues en la medida en que puede controlarse e instrumentalizarse como objeto a través de un cerco político que tiende a abrirse o a cerrarse, se delimitan las libertades otorgadas a las mujeres.

El discurso cristiano participa en la construcción de las fronteras simbólicas de cada Estado, pues estas se definen tanto a través de los umbrales de laicización como de confesionalidad en una línea temporal. A estos se transponen los cercos políticos instituidos sobre el cuerpo de las mujeres, dentro de los cuales la aceptación o el rechazo hacia el aborto, hacia la píldora del día siguiente y hacia la fecundación *in vitro*, principalmente, constituyen avances o regresiones en cuanto a la autonomía reproductiva.

La apertura de estos cercos políticos tiende a ampliar las fronteras simbólicas de los Estados, pero este desplazamiento de las fronteras conlleva como reacción del discurso cristiano la búsqueda del establecimiento de umbrales de confesionalidad, lo cual de nuevo estrecha las fronteras simbólicas, tanto a través de la obstaculización al desarrollo de la laicidad, como por medio de restricciones a la autonomía de las ciudadanas.

El inicio del ciclo en Nicaragua

La equivalencia entre la identidad religiosa y la nascente identidad nacional pregonaba al catolicismo como un espacio de consenso después de la independencia. Sin embargo, la llegada de los protestantes a mediados del siglo XVI se traduce en la temprana autorización del ejercicio público de otros cultos en la Constitución de 1838, medida que indica el primer umbral de laicización en Nicaragua.

Para Baubérot (2007) una característica de este umbral corresponde al reconocimiento de parte del Estado de algún grado de pluralismo religioso. En Nicaragua, este primer umbral es tímido, pues la diferenciación a nivel de institución entre las tareas del Estado y las de la Iglesia comienza con la creación del Registro Civil en 1879.

Este umbral de laicización impulsa el primer cerco político sobre el cuerpo de las mujeres, el cual aparece con la despenalización del aborto por causa médica en 1837. Dicha despenalización avanza en los Códigos Penales de 1879 y 1891, pues aumentan los actores calificados para practicar el aborto con el objetivo de salvar la vida de la mujer. Igualmente, como signo de progreso y de diferenciación de esferas propio a la secularización, la mención a la ciencia se incorpora al lenguaje jurídico, aun si el cuerpo de las mujeres continúa regulado por el "orden natural", pues la despenalización del aborto *honoris causa*, cuya meta derivada de la moral cristiana es salvar el honor de la familia, se mantiene.

Con el proceso de secularización en marcha, las reformas legales desembocan en un segundo umbral de laicización marcado por la Constitución de 1893. Este texto

declara la laicidad del Estado y de la educación pública, y revoca toda obediencia de la ciudadanía a una creencia religiosa, probablemente como consecuencia tardía de la denuncia del Concordato con el Vaticano en 1862.

Según Baubérot (2007), este tipo de elementos forman parte del primer umbral, pues desencadenan la laicización del Estado; no obstante, en este estudio son ubicados en un segundo umbral, ya que este es el momento de penetración de la laicidad en el contexto analizado. La particularidad de Nicaragua es que la separación entre el Estado y la Iglesia arriba más de cincuenta años después de la autorización del ejercicio de otros cultos, un hecho que conduce a la elaboración de disposiciones correspondientes al segundo umbral; como la secularización de cementerios en 1894, la prohibición de las órdenes religiosas y la regulación de manifestaciones culturales en 1904; así como la regulación de la educación laica a través de leyes de instrucción pública en 1894 y 1904.

En consecuencia, el segundo umbral cumple de forma general los atributos indicados por Baubérot (2007), pues la separación entre el Estado y la Iglesia conlleva una división jurídica entre la ciudadanía y la pertenencia religiosa; así, el Estado se apropia de las funciones educativas y sanitarias, y la diversificación de opciones religiosas estimula la llegada de denominaciones protestantes durante este período.

La laicización de las costumbres constituye uno de los rasgos de este último umbral según el autor, pero en este estudio dicho aspecto forma parte del segundo cerco político sobre el cuerpo de las mujeres. Esto se debe a que la entrada en vigencia del matrimonio civil y del divorcio en 1904 y 1906, respectivamente, evidencia la capacidad del Estado para asegurar el núcleo familiar en un contexto secular. Estas medidas se incluyen en el cerco político, dado que constituye un espacio heteronormativo, es decir, regulado por una economía de la sexualidad que impone normas de orden heterosexual cuyo objetivo es la procreación y, por ende, el control de los cuerpos.

La práctica individual y colectiva de la libertad de conciencia es considerada como un signo distintivo de este umbral, pero ese es el *quid* de la cuestión en América Latina. Aunque la libertad de conciencia esté jurídicamente asegurada, su práctica obedece a las condiciones estructurales de las sociedades. Como señala Nugent (2010), la jerarquía propia a la hacienda colonial, donde el hacendado representaba la autoridad y los habitantes de la hacienda quedaban bajo su tutela, por lo que se convierte en una representación social con gran influencia sobre los imaginarios nacionales en la región.

Así se desarrolla un orden tutelar, donde la tutela refiere a la incapacidad de una persona para representar sus intereses, y por lo tanto requiere de un tutor. Para Nugent (2010), esta figura ilustra la configuración de las relaciones de poder en la región; pues el orden tutelar permite comprender la interdependencia entre la esfera privada y la pública, ya que esta última tendría como base el tratamiento de la ciudadanía como si estuviera bajo tutela, es decir, considerándola incapaz de representar sus intereses, pues este tipo de orden erosiona la adquisición de una conciencia individual que conduce a la autonomía ciudadana.

Las dificultades para el desarrollo práctico de la libertad de conciencia se suman a la división de la sociedad política nicaragüense, pues la influencia del laicismo en las élites liberales las lleva a enfrentarse por la defensa de la laicidad, pero estas

son derrotadas por las élites conservadoras. Así, la alianza política se renueva entre el Estado y la Iglesia, lo que ocasiona la llegada del primer umbral de confesionalidad, el cual se caracteriza por una regresión, pues la Constitución de 1911 reintroduce la confesionalidad del Estado y autoriza nuevamente la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. De este modo, el catolicismo aparece como un elemento de integración nacional promovido por los conservadores.

Con la Constitución de 1939 aparece un tercer umbral de laicización que restituye el carácter laico al Estado y a la educación pública. La creación de escuelas y de hospitales de denominación protestante en este periodo es decisiva para generar un pluralismo religioso limitado a los protestantes, pero más visible. Este umbral también se distingue paradójicamente por un acuerdo implícito entre la sociedad política y las Iglesias. Es necesario indicar, como apunta Blancarte (2008), que pese a los cambios enfocados hacia la laicidad, las oligarquías liberales y las conservadoras buscan el apoyo de la jerarquía eclesiástica; explica la aparición de regímenes autoritarios apoyados abiertamente o silenciosamente por la Iglesia, pero de forma independiente del carácter laico o confesional del Estado, lo cual se refleja en la dictadura de la familia Somoza (1937-1979) en Nicaragua.

El tercer umbral de laicización funciona como un medio para recuperar la herencia institucional y jurídica del segundo umbral, pero este es absorbido por el orden tutelar que gobierna a través de la alianza entre la oligarquía, el ejército y la jerarquía eclesiástica.

Ahora bien, los partidarios de la laicidad no pretendían otorgar los mismos derechos a las mujeres, porque ellas eran sospechosas de "subordinación clerical" por parte de la clase masculina liberal, como apunta Baubérot (2007); por este motivo, el tercer cerco político se manifiesta hasta la obtención del sufragio femenino en 1950. Este derecho representa el acceso a la ciudadanía para las mujeres, pues la diferencia sexual se construye también como una diferencia política.

Nugent (2010) afirma que la característica principal del orden tutelar es un tipo de obediencia que conlleva una paradoja: el incumplimiento de las leyes. Esto se produce cuando la Iglesia, el ejército y la sociedad política colocan ideales públicos por encima de las leyes, y el resultado es la doble moral, a todas luces, incompatible con la laicización.

Esta conjunción de imaginarios en época de dictadura constituye el caldo de cultivo para la llegada del segundo umbral de confesionalidad en 1967. Este se distingue por el llamado del movimiento cristiano "Delegados de la Palabra" al desarrollo de una conciencia crítica. A diferencia del primer umbral de confesionalidad, este anuncia una ruptura entre la sociedad política y la jerarquía eclesiástica, pues tiene como base la teología de la liberación. Esta doctrina alimenta la toma de conciencia desencadenando un proceso descuidado durante los umbrales de laicización, puesto que las élites se habían concentrado en la apropiación de los bienes eclesiásticos y no en formar una conciencia autónoma para la población.

Posteriormente, la jerarquía eclesiástica brinda su apoyo a la revolución sandinista a través de Monseñor Miguel Obando y Bravo, y el régimen somocista aprueba

una reforma al Código Penal en 1974 con el fin de penalizar aquellos mensajes religiosos que sirvan para propagar ideas revolucionarias. A través de esta reforma, también cambia el artículo relacionado con el aborto terapéutico, aunque este continúe sin sanción, su acceso se restringe, pues la ley exige el consentimiento del cónyuge de la mujer para realizarlo, lo cual introduce el cuarto cerco político sobre el cuerpo de las mujeres. Según la interpretación de Molina, Girard-Lemay y Corten (2006), el cerco político marca una frontera de sentido que está en movimiento constante, por este motivo sus significados pueden cambiar volviéndose hacia el exterior o hacia el interior del cerco. En el caso del cuarto cerco político, se retira autonomía a las mujeres, cambio que opera de forma paralela a un proceso de valorización de lo religioso en el espacio público.

Más tarde, una vez que los revolucionarios alcanzan el poder en 1979, se confirma la alianza entre la nueva clase política, los sandinistas y la "Iglesia de los Pobres", que reúne a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) junto a la jerarquía eclesiástica. No obstante, la autogestión de las CEB provoca el descontento de la jerarquía, que finaliza apoyando a los contrarrevolucionarios mientras las Iglesias protestantes se encuentran igualmente divididas. Es así como entre 1979 y 1989 el segundo umbral de confesionalidad se caracteriza por la politización de la población cristiana. La sociedad alcanza cierto grado de autonomía con la Constitución aprobada en 1986, pero no se consigue la liberalización de las costumbres en lo concerniente a los derechos de las mujeres sobre su cuerpo.

Luego del fracaso electoral de los sandinistas en 1990, la escena política continúa imbuida en las creencias religiosas. La composición de las relaciones de poder entre las autoridades políticas y la Iglesia católica desde la independencia pone freno a la profundización de los umbrales de laicización, lo cual genera en contrapartida, umbrales de confesionalidad que estrechan los cercos políticos sobre el cuerpo de las mujeres.

El preludeo de una nueva época en Costa Rica

Costa Rica también presenta la tendencia a hacer del catolicismo el denominador común de la identidad nacional desde la independencia. Este país llega a la modernidad ascendente, como la denomina Baubérot (2009), más tarde que Nicaragua, esto si se toma en cuenta que el primer umbral de laicización aparece en 1869 y su franqueamiento es leve, solo se distingue por la tolerancia constitucional hacia otros cultos religiosos.

Los cambios constitucionales son lentos, la Iglesia católica aún conserva una influencia determinante que justifica la confesionalidad del Estado. En lo relativo al primer cerco político la situación en el siglo XIX es opuesta a la de Nicaragua, ya que la penalización del aborto sin ninguna excepción se establece desde el Código General aprobado en 1841; el aborto *honoris causa* se incluye, pero su sanción se torna más ligera.

El segundo umbral de laicización se caracteriza por la aprobación de las llamadas "leyes anticlericales" en 1884, precedidas por la denuncia del Concordato en 1852. De la misma forma que Nicaragua, Costa Rica profundiza las tentativas laicas a finales

del siglo XIX con la expulsión del obispo, la secularización de los cementerios, la prohibición de las congregaciones, la creación del Registro Civil y la declaratoria de la educación laica, pese a que el Estado continúa siendo confesional en términos constitucionales.

Esta paradoja, según Blancarte (2008), se explica por el contexto de la época en América Latina. La Iglesia parecía entonces una institución necesaria para asegurar el orden moral, aunque al mismo tiempo fuese un obstáculo político para los liberales, una característica notoria en Costa Rica, ya que *a posteriori* la Iglesia jugó un rol fundamental en el desarrollo del catolicismo social, pues contribuyó a la organización de una parte de los trabajadores para la defensa de sus derechos. Por ello, la clase política se ve obligada a no romper su vínculo con la jerarquía eclesiástica para evitar posibles revueltas.

Pese a esto, hay mutaciones que obedecen al segundo umbral de laicización que para Baubérot (2009) debería darse en el marco de una modernidad establecida. Esta idea es poco aplicable al caso latinoamericano, pues las contradicciones propias de la región se ven acentuadas por la búsqueda de legitimidad social de los gobernantes en el seno de la Iglesia, pese a la aparición de un pluralismo religioso limitado, que encuentra su auge en Costa Rica en la declaración constitucional que autoriza el libre ejercicio de cultos a partir de 1917.

Para este autor, la construcción de la legitimidad social de los gobernantes constituye un signo decisivo en la evolución de los umbrales de laicización; no obstante, la independencia de las autoridades costarricenses frente a la Iglesia es cuestionable, aunque paradójicamente el segundo umbral traiga consigo un segundo y tercer cerco político sobre el cuerpo de las mujeres que desafían la doctrina católica. Uno de estos está constituido por la aprobación del matrimonio civil y del divorcio en 1886. En Nicaragua estas disposiciones circunscriben la familia a una dimensión heteronormativa, pero ensanchan los límites del cerco político desde un punto de vista secular.

El tercer cerco político está constituido por la despenalización del aborto terapéutico en caso de peligro de muerte para la embarazada, según el Código Penal aprobado en 1924. Aunque las libertades acordadas a las mujeres no se encuentran aún en debate, este cerco abre la posibilidad de un derecho que llega a Costa Rica cien años después de establecerse en Nicaragua.

Las élites se amparan en el carácter confesional del Estado para alcanzar sus objetivos, frente al temor hacia los comunistas entre 1920 y 1940. El desarrollo del catolicismo social desemboca en el primer umbral de confesionalidad en 1941; el cual coincide, como la revolución sandinista –aunque en un contexto político y socio-económico menos extremo– en la convergencia de reivindicaciones sociales y de creencias religiosas. Así el Gobierno, la jerarquía eclesiástica y el Partido Comunista acuerdan la aprobación de las garantías sociales a cambio, entre otras peticiones, de la abrogación de las “leyes anticlericales”.

En 1941 también se aprueba un Código Penal que nuevamente sanciona todo tipo de aborto, así el aborto terapéutico, despenalizado desde 1924, desaparece de la legislación. Estas acciones confirman que la Iglesia continúa siendo la

fuerza privilegiada de la moral pública, pues su colaboración con los gobiernos sucesivos aumenta, de forma que las escasas medidas de laicidad alcanzadas por el Estado costarricense son eliminadas.

Empero, se otorga el derecho de voto a las mujeres en 1949, indicando el surgimiento del cuarto cerco político, que representa un derecho demandado por la Liga Feminista durante más de dos décadas.

El cuerpo de las mujeres, como espacio sexual y reproductivo, se encuentra despojado de derechos hasta el arribo del quinto cerco político, el cual se caracteriza por la aprobación del Código Penal en 1970, al reintroducir el aborto no punible o aborto terapéutico. Pese a que Nicaragua y Costa Rica se ubican en esta época bajo la influencia de un umbral de confesionalidad, el cerco opera de forma distinta en Costa Rica, pues abre el horizonte de derechos, lo cual coincide con la implementación del Programa de Planificación Familiar.

Molina, Girard-Lemay y Corten (2006) explican que el cerco político puede ofrecer nuevas posibilidades a los significados sociales, constituyéndose en un límite imaginario según la interpretación de Laclau (2006). Un elemento puede encontrarse al interior o al exterior del cerco, el cual puede cerrarse sobre el cuerpo de las mujeres, como sucede en Nicaragua, o abrirse sobre ese cuerpo, como en Costa Rica.

En ambos casos, los límites del cuerpo se transforman creando un nuevo sentido, Bourdieu señala que la vagina es

*socialmente constituida en objeto sagrado, por lo tanto sujeta, de acuerdo al análisis durkeimiano, a reglas estrictas para evitarla o acceder a ella, que determinan rigurosamente las condiciones del contacto consagrado, es decir, los agentes, los momentos y los actos legítimos, o contrariamente, profanadores*⁵ (1998: 31).

Toda regulación con respecto a los órganos sexuales y reproductivos de las mujeres expresa una política de transformación del sentido dado por el patriarcado a esos órganos. La despenalización del aborto terapéutico crea un punto nodal en el tejido social, según la terminología empleada por Laclau (2006). Este punto nodal constituye una fuente momentánea de nuevos significados, que permite delimitar el cerco político, desregulando parcialmente el acceso a la autonomía sobre el cuerpo.

La importancia del cambio moral como un signo de laicización de la sociedad no es desdeñable, pues este puede aparecer a través de una red de puntos nodales articulados alrededor de la regulación o la desregulación del cuerpo de las mujeres. Sin embargo, la moral laica no llega a desarrollarse en Costa Rica, pese a la apertura del quinto cerco político. Nugent (2010) insiste en que la cultura caracterizada por el orden tutelar hace más vulnerable la esfera íntima, de ahí que los temas relativos a la sexualidad y a la reproducción sean susceptibles de negociarse de forma política, esto se debe a los significados momentáneos asignados a los puntos nodales, así como a la laicización truncada jurídicamente en el caso costarricense.

Los vestigios de los umbrales de laicización son digeridos por el primer umbral de confesionalidad, fruto de una alianza política entre la Iglesia y los gobernantes, la cual refuerza un imaginario que hace casi indisociable la identidad costarricense del catolicismo.

La secularización y los parentescos político-religiosos

La secularización corresponde a una pérdida de pertinencia de la religión sobre las cuestiones sociales en relación con las normas, la cultura y la moral de los individuos, de acuerdo con Baubérot (2007) y Milot (2008). Este proceso acarrea transformaciones en todos los campos de actividad social que, así como la conciencia de los individuos, devienen cada vez más autónomos en relación con los mandatos religiosos. Estos últimos pueden tener alguna relevancia social, pero ya no se imponen sobre la sociedad.

En el caso de los países estudiados, las transformaciones son incompletas pero llevan progresivamente a la diferenciación de las esferas religiosa y no religiosa, lo cual inicia con las llamadas “leyes anticlericales” en cada país. Así, a medida que el Estado toma el relevo de la Iglesia en la administración de los cementerios, la gestión educativa, asume el matrimonio y aprueba el divorcio, y se asiste a una separación de esferas cuya base estaba regida por el catolicismo. Por lo tanto, ahora estas funcionan según los principios de la racionalidad instrumental, teniendo instituciones específicas que se ocupan de esas tareas.

La tendencia a la racionalización de la esfera no religiosa y a la mundanización de la esfera religiosa constituye el núcleo del paradigma de la secularización según Tschannen (1992). Los componentes de esta tendencia presentan una evolución gradual, pues la secularización de estas sociedades se desencadena por una laicización política que emerge del laicismo de las élites, lo cual redundando en una secularización sin arraigo.

Ahora bien, Costa Rica y Nicaragua comparten un elemento recurrente que provoca la fractura de los umbrales de laicización, este factor es la afinidad electiva entre quienes ejercen el poder político y las autoridades religiosas. Weber no definió la noción de afinidad electiva, pero a partir de su análisis, Löwy considera que

la afinidad electiva es el proceso por el cual dos formas culturales –religiosas, intelectuales, políticas o económicas- entran, a partir de analogías significativas, parentesco íntimo o afinidad de sentido, en una relación de atracción e influencia recíprocas, opción mutua, convergencia activa y reforzamiento mutuo⁶ (2004: 100).

La relación casi simbiótica entre la administración española y la Iglesia, construida desde la Colonia a través del Patronato, alimenta la convergencia de la política y la religión aun después de las independencias. El llamado de las élites a la colaboración del clero en el proyecto de construcción de los nuevos Estados Nación distingue este período, aunque luego el laicismo impulse los umbrales de laicización. Estos últimos

predominan temporalmente sobre la relación entre la sociedad política y la Iglesia, pero la necesidad gubernamental de legitimarse mediante la jerarquía eclesiástica no cesa. Por ello, la fractura de las medidas de laicización provoca el surgimiento de los umbrales de confesionalidad.

En ambas coyunturas, la Iglesia afronta una escasa pluralización de la oferta religiosa, como resultado de la llegada de las Iglesias protestantes y de su incursión en los campos de la educación y la salud, antiguamente bajo el dominio católico.

La privatización de la religión apenas se visualiza, pues, como indica Tschannen,

*el complemento lógico de la privatización es la generalización de la cosmovisión religiosa. Se trata de un proceso mediante el cual los símbolos, los valores, las normas, los modelos de comportamiento y de interacción o los tipos de organización originados en la esfera religiosa se difunden en la esfera secular después de ser superficialmente despojados de su carácter religioso*⁷ (1992: 65).

Contrariamente a esto, tanto en Costa Rica como en Nicaragua, la perspectiva religiosa engloba a la sociedad sin diluir necesariamente sus principios en la esfera secular.

En términos generales, otros correlatos hipotéticamente propios a la diferenciación institucional, tales como la disminución de la práctica religiosa, el derrumbe de la cosmovisión religiosa y la incredulidad, parecen escasamente presentes en estas sociedades.

Ante esto, resulta necesario enfatizar, como Martin (1978), que la secularización no es un proceso universal, sino que se encuentra relacionada con las características históricas y culturales de cada sociedad, así como con los rasgos de los grupos religiosos. En Nicaragua y Costa Rica, los correlatos de la secularización apenas se cristalizan, el catolicismo y luego el protestantismo se reorganizan para competir en un mercado incipiente y muy limitado de creencias, donde tienen como objetivo llenar los vacíos de sentido a los cuales no responden las instituciones estatales que optan por restar al abrigo del "orden natural" cristiano.

En ambos Estados la tradición sostiene el orden tutelar, y juega un rol importante en la legitimación de los gobernantes, ya que permite naturalizar en el imaginario la alianza entre la clase política y las autoridades religiosas, en tanto el prestigio de estos sectores se consolida recíprocamente. Para Nugent (2010), después de las independencias latinoamericanas, se fundan instituciones modernas pero sin la creación de un orden necesariamente nuevo, lo cual integra a la ciudadanía en los modelos jerárquicos anteriores bajo el eje de la subordinación; esto perjudica el afianzamiento de la autonomía individual, cuyo pilar en la actualidad son los derechos sexuales y reproductivos.

La configuración de las fronteras simbólicas

Las fronteras simbólicas delimitan el sentido compartido por la comunidad de ciudadanos, es decir, la nación, definida por Anderson (2002), constituye una

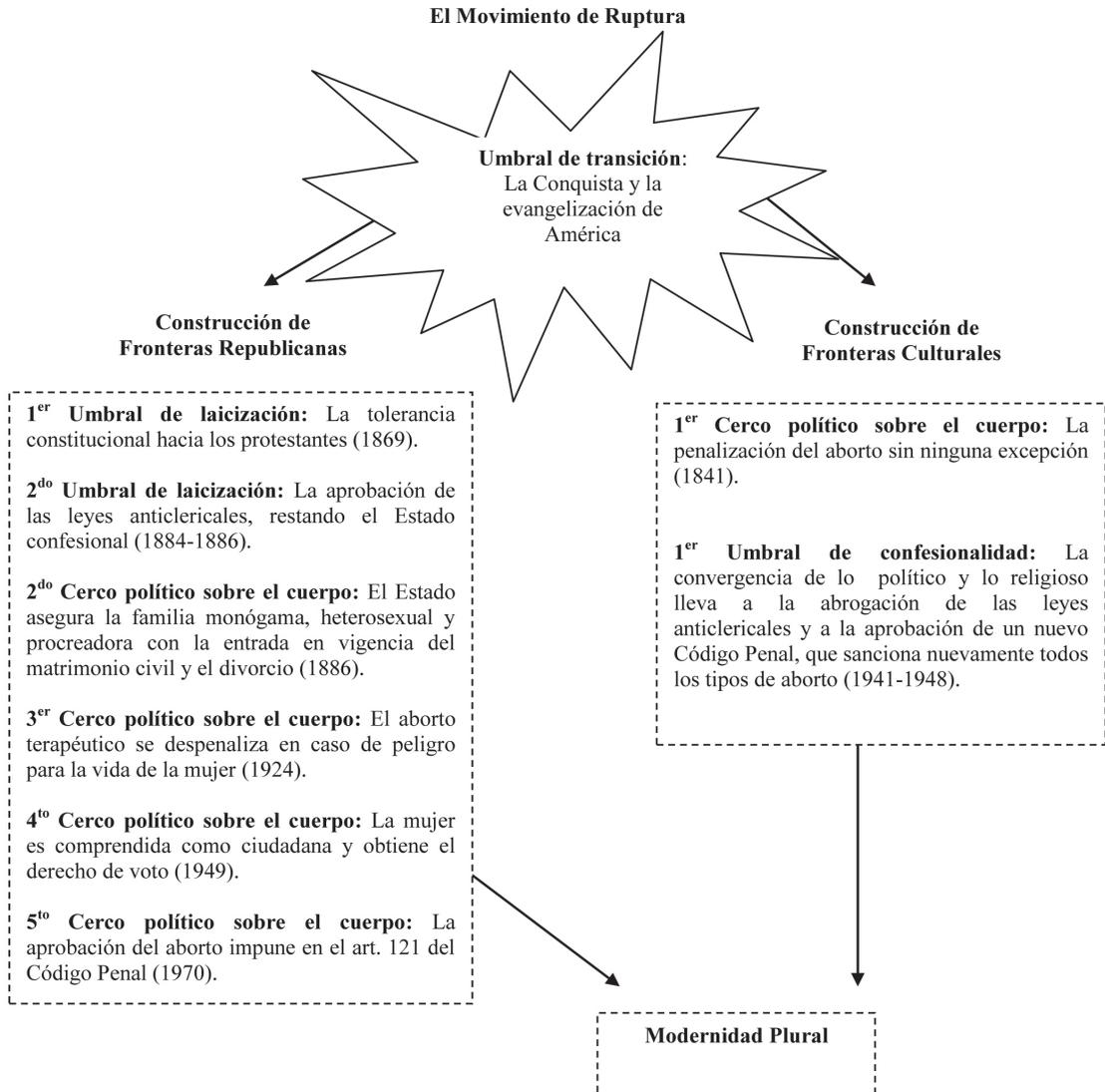
“comunidad política imaginaria e imaginada como intrínsecamente limitada y soberana”⁸ (19). Estos límites están constituidos por el imaginario alrededor del cual se reconocen los habitantes como miembros de la comunidad de ciudadanos. En Costa Rica y en Nicaragua, las fronteras simbólicas nacionales tienen un carácter cultural relacionado con lo religioso, pues el catolicismo ha sido integrado como un elemento identitario. De igual manera, las disposiciones y las prohibiciones católicas sobre el cuerpo se inscriben en este imaginario.

El protestantismo y, más recientemente, el neopentecostalismo se insertan en la definición de las fronteras culturales, pues entre 1950 y 1955 las Iglesias evangélicas de cada país se organizaron para tener una representación nacional. El aumento progresivo de la conversión al protestantismo y la neopentecostalización de los sectores empobrecidos en las décadas siguientes, por un lado, obedecen a la desterritorialización de los habitantes de zonas rurales que llegan a la ciudad y, por otro, constituyen el fruto de un modelo de Iglesia católica que refuerza el neocorporativismo del Estado.

Sin embargo, la definición de las fronteras simbólicas conserva también un carácter republicano que se expresa en Costa Rica al incorporar la afinidad electiva entre lo político y lo religioso como un substrato de la religión civil del Estado confesional. En cambio, en Nicaragua la evolución de las fronteras republicanas lleva a la creación de un Estado laico, pues la afinidad electiva se debilita, aunque luego se reconstituya la alianza político-religiosa de distintas formas.

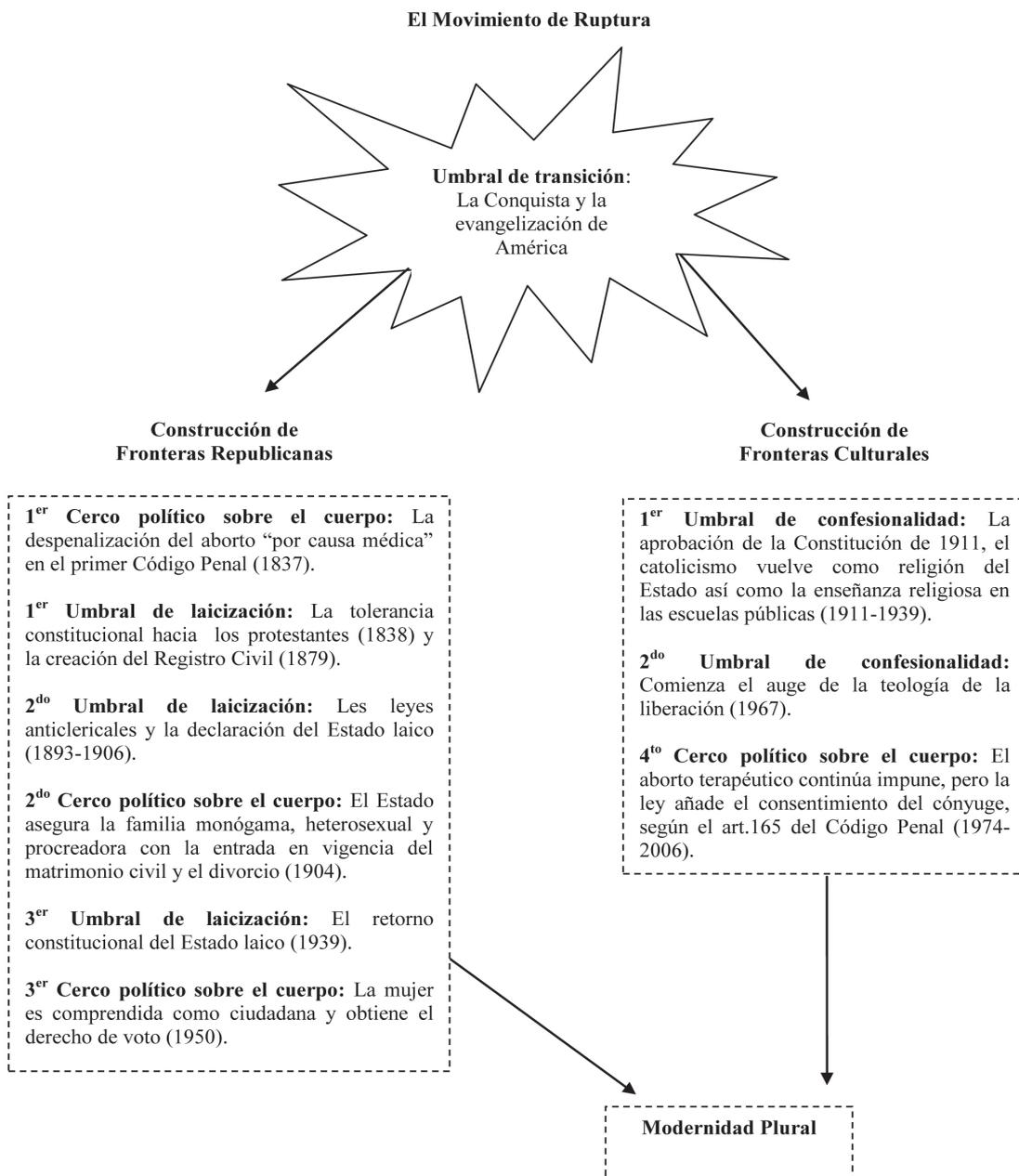
Según Luca (2008), existen tres tipos de comunidades de ciudadanos: republicana, multicultural y cultural. Las fronteras simbólicas de los Estados en estudio se construyen en procesos paralelos, oscilando entre lo cultural y lo republicano. Los umbrales de laicización y de confesionalidad, así como los cercos políticos, constituyen un ciclo histórico que demuestra la delimitación de las fronteras simbólicas en la constitución del imaginario nacional. A su vez, los umbrales y los cercos son “mojones” de estas fronteras, como se puede apreciar en los siguientes gráficos. Estas señales fronterizas desembocan en un tipo de modernidad plural, particular a la religión latinoamericana.

Gráfico 1
LA CONSTRUCCIÓN PARALELA DE LAS FRONTERAS SIMBÓLICAS EN COSTA RICA



Fuente: Fuentes Belgrave, 2012: 162.

Gráfico 2
LA CONSTRUCCIÓN PARALELA DE LAS FRONTERAS SIMBÓLICAS EN NICARAGUA



Fuente: Fuentes Belgrave, 2012: 163.

Las élites liberales definen las fronteras republicanas, cuyos límites se elaboran mediante umbrales de laicización y de cercos políticos que abren el horizonte de derechos para las mujeres. Por otra parte, la afinidad electiva entre la sociedad política y las autoridades religiosas facilita el señalamiento de fronteras de orden religioso, cuyos límites simbólicos se establecen a través de umbrales de confesionalidad y de cercos políticos que restringen los derechos de las mujeres y parecen predominar en ambos países.

Este movimiento oscilatorio influye, a su vez, en el cerco político a inicios de la década de 1970, cuyo objetivo es la regulación del aborto terapéutico, pues aunque el cerco se estreche en Nicaragua, y en Costa Rica se ensanche, la norma resta sobre el terreno de la excepcionalidad y del peligro, no del derecho. De esta forma, los Estados sostienen el mandato de la maternidad impuesta de acuerdo con lo estipulado por la doctrina cristiana.

Los umbrales de laicización y confesionalidad, junto con los cercos políticos sobre el cuerpo de las mujeres, constituyen los eslabones de un proceso concatenado que conduce a la modernidad plural. Según Martín Barbero (1992), en este escenario heterogéneo convergen los imaginarios nacionales que oponían tradición y modernización desde las independencias, recomponiéndose las relaciones entre una modernidad impuesta y las tradiciones premodernas que subsisten. La Iglesia católica resta como una protagonista social importante, pero los neopentecostalismos toman fuerza al contribuir a la reelaboración de los contenidos religiosos tradicionales. Este tipo de modernidad plural se manifiesta en el ámbito religioso a través de un umbral de confesionalidad en común, caracterizado por la entrada electoral de los partidos evangélicos entre 1986 y 1998 en Costa Rica y Nicaragua.

El crecimiento evangélico da lugar al nacimiento de partidos políticos dirigidos por pastores afiliados a las Asambleas de Dios en ambos países. Estos partidos eligen sus primeros diputados en la década de 1990, apostando por la honestidad y la moral de sus dirigentes frente a una clase política largamente desacreditada. Estos diputados exigen un tratamiento igualitario del Estado para todas las religiones.

Según Bastian (2000) los partidos evangélicos pueden llegar a quebrantar el neocorporativismo del Estado, jugando desde la sociedad civil un papel de mediadores entre el Estado y los sectores empobrecidos. Ciertamente, estos partidos atenúan el monopolio de la Iglesia católica sobre los asuntos de Estado, al crear una competencia religiosa inexistente algunos decenios atrás. No obstante, los partidos evangélicos también forman alianzas con los partidos tradicionales, adquieren mayor legitimidad y su número de fieles-votantes aumenta. Además, el capital político de los pastores se vuelve proporcional a su capital económico, lo cual contribuye a la inversión tanto financiera como simbólica de la sociedad política en las “mega-iglesias” y en los medios de comunicación evangélicos.

El llamado a la identidad nacional y cristiana de los partidos evangélicos facilita su incorporación a la sociedad política y a la comunidad imaginada. Los pastores-diputados desarrollan un tipo de caciquismo de intercesión, como lo denomina Bastian (2000), al ejercer un poder moral sobre los votantes con una dosis de populismo.

Los partidos evangélicos asumen un rol de transformación, desde la histórica negativa pentecostal al participar en política, a una nueva posición donde los dirigentes juzgan necesario ser parte del mundo político para reformar la sociedad, prescribiendo valores que naturalizan construcciones sociales inscritas en un registro de verdad que pasa del texto bíblico al campo político.

Seguidamente, la oficialización de los derechos reproductivos, obtenida en 1994 en la Conferencia de Población de Naciones Unidas, representa un tiempo de apertura del cerco político sobre el cuerpo de las mujeres y detona la llegada de un umbral de confesionalidad que se diferencia de los otros, pues constituye una reacción directa a un cerco político que reivindica la apropiación del cuerpo de las mujeres.

La modernidad plural: una amalgama de cuerpos y creencias

Los derechos reproductivos engloban el derecho a la salud, a la libertad, a la intimidad, a la seguridad y a la integridad de la persona. Además, incorporan la noción de maternidad voluntaria y responsable, la cual comprende el derecho a la información sobre anticoncepción, el rechazo a la maternidad impuesta y el apoyo a la despenalización del aborto, cuando la vida y la salud de la mujer están en peligro (Cook, 2003).

Tanto el Estado nicaragüense como el costarricense se comprometen a implementar políticas de salud sexual y reproductiva, a las cuales se oponen la Iglesia católica y a las evangélicas pues el ejercicio de la autonomía reproductiva cuestiona el carácter sagrado de la procreación. Así, bajo la presión cristiana, los Estados continúan criminalizando la interrupción del embarazo, garantizan un acceso regular a los métodos anticonceptivos e implementan de forma tardía programas de educación sexual (Naciones Unidas CEDAW, 2001). En este período, la participación electoral de los partidos evangélicos coincide con la nueva regulación del cuerpo de las mujeres, mientras que la Iglesia católica afronta la competencia de las Iglesias evangélicas en el campo religioso.

La tensión entre las fronteras republicanas y culturales creadas por este cerco político impulsa a los Estados a volcarse hacia la comunidad imaginada, la cual se caracteriza por su herencia cristiana. De esta forma, los gobiernos declaran fechas conmemorativas para el no nacido, siguiendo una corriente latinoamericana influenciada por el Vaticano, que en la instrucción *Donum Vitae* (1988) considera que el cigoto, la mórula, el blastocito, el embrión y el feto poseen el mismo estatuto que una persona nacida.

A inicios de la década del 2000, aparece el último umbral de confesionalidad, caracterizado en ambos países por la instauración de lo que se ha denominado como el "sujeto embrionario" en este estudio, es decir, el no nacido, considerado jurídicamente una persona sobre la base de las creencias cristianas incorporadas en las leyes. El "sujeto embrionario" representa una ficción jurídica que tiene como consecuencia el desarrollo de una jurisprudencia que reconoce derechos al ser humano desde su fecundación.

Paralelamente, la Iglesia católica compite en un mercado limitado de creencias con las Iglesias evangélicas, lo cual la conduce a establecer con ellas una alianza

estratégica por la defensa del “derecho a la vida del no nacido”. Así, las Iglesias refuerzan su discurso sobre la inmutabilidad de la familia tradicional, estimada como el pilar del “orden natural”.

Las autoridades católicas y evangélicas organizan conjuntamente manifestaciones nacionales por la vida y la familia, y contra el aborto y la homosexualidad, donde hacen visible al “sujeto embrionario”, comparándolo con el personaje de Jesús recién concebido. Paulatinamente, ambos países cuentan con dos religiones públicas, como las llama Casanova (1994), las cuales se arrojan el uso del espacio público a través de la expresión de sus creencias. Para este autor, esto se conoce como la desprivatización de la religión, pues dichas religiones rechazan la idea de privatizarse, a lo cual las llevaría el proceso de secularización y, por el contrario, entran directamente en la arena política. Un resultado de este fenómeno es la politización de la esfera moral y, en consecuencia, la tentativa de regularla legalmente a través de las creencias religiosas.

Para Casanova (1994), la religión pública puede manifestarse en tres niveles: el Estado, la sociedad política y la sociedad civil. Según el autor, solamente ocupando un sitio en la sociedad civil la religión puede devenir compatible con la modernidad. Ahora bien, en los Estados en estudio no es posible ubicar las religiones públicas en un solo nivel. Solo en Costa Rica la Iglesia católica representa la religión del Estado, en ambos países las Iglesias católicas y evangélicas expresan legítimamente sus creencias como actores de la sociedad civil, y los partidos evangélicos se localizan en la sociedad política de los Estados, donde utilizan su capital político para la reivindicación de sus demandas religiosas.

La alianza católico-evangélica se basa en al menos dos de los niveles mencionados para la utilización de sus capitales simbólicos, apostando por una estrategia política de defensa de la “cultura de la vida” que comprende los postulados cristianos, frente a “la cultura de la muerte”, concebida como la institucionalización de los derechos reproductivos. La alianza se enfoca en Nicaragua en la abrogación del aborto terapéutico y en la prohibición de la píldora del día siguiente. En Costa Rica el objetivo es la eliminación de la fecundación *in vitro* y el mantenimiento de la falta de acceso a esa píldora y al aborto terapéutico. El elemento en común de estos métodos es la posible supresión del cigoto y puesto que la personificación del óvulo fecundado es defendida por las Iglesias, estas buscan integrar su cosmovisión a las leyes y a las políticas públicas.

El último umbral de confesionalidad reúne de esta manera a las Iglesias, cuyas acciones se destinan a la resacralización de su interpretación de la naturaleza dentro del aparato jurídico, por este motivo, buscan la juridización de lo político a través del reconocimiento del “sujeto embrionario”, como reacción a la autonomía reproductiva impulsada por el último cerco político sobre el cuerpo de las mujeres.

El embrión es declarado una persona desde la concepción, según la sentencia dada por la Sala Constitucional de Costa Rica en el año 2000. Esta jurisprudencia contribuye a archivar tanto la reforma a la Ley General de Salud que buscaba informar sobre el acceso al aborto terapéutico y legalizar la píldora del día siguiente, así como al proyecto de ley con el mismo objetivo, en el período 2004-2011. Una reforma constitucional que afirmaba el derecho a la vida desde la fecundación del óvulo por el espermatozoide se presenta en el 2007, y al final de esta década los diputados evangélicos

también presentaron cuatro proyectos de ley para proteger los intereses de la familia heterosexual y del no nacido.

Seguidamente, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos demanda al Estado la restauración de la fecundación *in vitro* en 2010, pero los diputados no aprueban ninguna ley en este sentido debido al predominio de sus creencias en el debate legislativo. Aunque en 2013 la misma Corte Interamericana de Derechos Humanos fallara en contra del Estado, exigiendo la regulación de la fecundación *in vitro*; actualmente el procedimiento continúa sin normativa.

En Nicaragua, en el año 2000, las Iglesias establecen un vínculo directo entre la conmemoración oficial del no nacido y la iniciativa de eliminar el aborto terapéutico. La legalidad de la píldora del día siguiente es cuestionada y su acceso se restringe. El aborto terapéutico es finalmente abrogado bajo la demanda de las Iglesias católica y evangélica en el 2006, con el apoyo de diputados de diversas bancadas que públicamente expresan sus creencias religiosas. El Código Penal aprobado en el 2008 sanciona así las lesiones físicas y psíquicas causadas al no nacido, así como todo tipo de aborto, aunque su fin sea salvar la vida de la mujer embarazada. En revancha, la fecundación *in vitro* se practica solamente en las clínicas privadas sin ninguna regulación, excluyendo a la mayoría de los nicaragüenses.

Estas transformaciones jurídicas revelan la vigencia de la afinidad electiva entre la sociedad política y las Iglesias. Por ejemplo, el entonces cardenal Miguel Obando y Bravo exhorta a los nicaragüenses a no votar en las elecciones presidenciales por quienes están contra la vida, de la misma forma que el obispo José Francisco Ulloa en Costa Rica. Este discurso es apoyado por los diputados evangélicos, por lo que antes de ser señalados como defensores de la “cultura de la muerte”, los candidatos a la presidencia y a diputaciones se reúnen con los dirigentes religiosos y afirman su defensa de la vida del no nacido y de la penalización del aborto. El resultado es la capitalización del sufragio cristiano al materializar las demandas religiosas, lo cual influencia la elección de los presidentes Daniel Ortega en Nicaragua (2007-2011 y 2012-2016) y Laura Chinchilla en Costa Rica (2010-2014).

La dilatación del campo religioso sobre el campo político explica la expansión de los dogmas cristianos sobre este último, pues esta propagación borra los límites de los campos, tal como lo ha señalado García Ruiz (2008). Este fenómeno puede considerarse como una dilatación térmica debido al aumento en la temperatura social, provocado por la reivindicación de los derechos sexuales y reproductivos, el campo religioso, como un cuerpo físico sólido incrementa sus dimensiones recubriendo el campo político. Las Iglesias reproducen su discurso contra los derechos reproductivos, los cuales son instrumentalizados por la sociedad política para mantener su posición en el ejercicio de poder.

Laicidad probeta: *¿in utero o in vitro?*

La argumentación dominante identificada en el análisis de prensa corresponde a “la cultura de la vida”, la cual se opone al aborto, a la píldora del día siguiente y a la

fecundación *in vitro*, aunque esta última posición solo se manifiesta en Costa Rica. La idea de los argumentos, sean religiosos, morales, jurídicos, médicos o políticos, reitera la necesidad de indicar un inicio para la vida humana, el cual se determina en la unión del óvulo y el espermatozoide.

Los elementos identificados en la prensa presentan una fuerte penetración discursiva de la “cultura de la vida” en las clases dirigentes y un fortalecimiento de la identidad cristiana de las comunidades imaginadas. Las Iglesias se dirigen de forma homogénea a los creyentes cristianos haciendo del “sujeto embrionario” un principio sagrado y de su defensa un asunto que pertenece a la Nación. Se reivindica “la vida” como un derecho en sí mismo, como un indicio biológico o una materia de intervención estatal, pero se trata de la defensa de la doctrina cristiana con una investidura secular. A través de esta operación el embrión deviene un ídolo, él es el símbolo de “la vida”.

Por otra parte, en la prensa “la cultura de la muerte” defiende la autonomía reproductiva, se concentra en la correlación entre los derechos humanos, la denuncia de la influencia de las Iglesias sobre los asuntos de Estado y la advertencia sobre el aumento de la mortalidad materna; esto último, específicamente en Nicaragua.

Dicha argumentación encuentra poca acogida en la prensa, pues se percibe como una influencia extranjera y una amenaza a las bases cristianas de las identidades nacionales. Además, este discurso, aunque minoritario, muestra una ruptura con la uniformización de la identidad cristiana de las comunidades imaginadas, pues provoca una distorsión en las fronteras simbólicas y divide la población entre partidarios de valores cristianos y laicos.

Los disidentes religiosos se unen a esta última perspectiva, pues como explica Vagionne (2006) ellos buscan “romper los consensos asumidos, o impuestos, mostrar la existencia de fracturas que indican un nivel de pluralización de realidades aparentemente homogéneas” (34) en sus Iglesias. Las personas entrevistadas elaboran reinterpretaciones de los dogmas cristianos que reconocen parcialmente la autonomía reproductiva de las mujeres, influenciadas por la Teología de la Liberación y el ecumenismo, así como por el desarrollo de un trabajo pastoral con personas desfavorecidas.

Estos disidentes están de acuerdo con la educación sexual, los métodos anticonceptivos y la fecundación *in vitro*, pero es siempre el aborto lo que constituye su límite. La más fuerte insumisión contra la “cultura de la vida” se encuentra en Nicaragua, representada por el grupo Católicas por el Derecho a Decidir y las teólogas feministas. Ellas reivindican la restitución del aborto terapéutico y la interrupción voluntaria del embarazo. Otros grupos se caracterizan por una disidencia negociada, como la Iglesia luterana en Costa Rica, que acepta únicamente el aborto terapéutico. Por otra parte, la disidencia consensual es más significativa en Costa Rica, donde la mayoría de actores apoya el aborto en caso de peligro para la vida de la mujer o en caso de malformaciones graves. La influencia de la teología feminista sobre la Teología de la Liberación es la que define los grados de negociación con respecto a los derechos reproductivos.

Estas son posiciones cuya presencia en el campo religioso resulta poco representativa. Sus registros bíblicos se basan en la contextualización de la doctrina y de su reinterpretación simbólica, lo cual se observa en su tratamiento del personaje de Jesús como un defensor de la vida de las mujeres. Por su parte, sus registros jurídicos son

visibles en su acercamiento pastoral al aborto y a la fecundación *in vitro*, así como en su apoyo al aborto terapéutico en Costa Rica y a su restitución en Nicaragua. La aceptación de una pluralidad de posiciones éticas concerniente a la autonomía reproductiva constituye el elemento en común del registro ético de los disidentes religiosos, y la mayoría de ellos se opone a la biologización de la vida propuesta por las Iglesias, es decir, a la noción de una vida socialmente construida. Esta idea combate la importancia dada al “orden natural” en las leyes, puesto que denuncia el dominio de las Iglesias sobre el cuerpo de las mujeres, el cual desdeña todo interés relativo a su derecho a la vida.

Por otra parte, las personalidades políticas entrevistadas confirman el rechazo a los proyectos relacionados con la autonomía reproductiva, así como a la abrogación del aborto, producto de una negociación electoral con las Iglesias. La recurrente evocación de Dios en los debates legislativos atesta igualmente de una ausencia de laicidad política.

Las restricciones concretas a la libertad de las mujeres se revelan en ambos países. El “panóptico del útero”, para utilizar el término empleado por Petchesky (1987), se acentúa más en Costa Rica, en la medida en que ningún vientre escapa al control político-penal, sea para abortar, o ya sea para ser fertilizado *in vitro*. Nicaragua también parece un terreno fértil para este tipo de tecnología política del cuerpo, debido a la relevancia adquirida por la “cultura de la vida”. En estos países la dignidad del embrión prevalece sobre las libertades individuales de las mujeres, pues la individuación del óvulo fecundado lo acerca a un estatuto ambiguo de ciudadanía, antiguamente negado a las mismas mujeres. De esta forma, “la vida” se vacía como concepto mediante la divinización del óvulo fecundado.

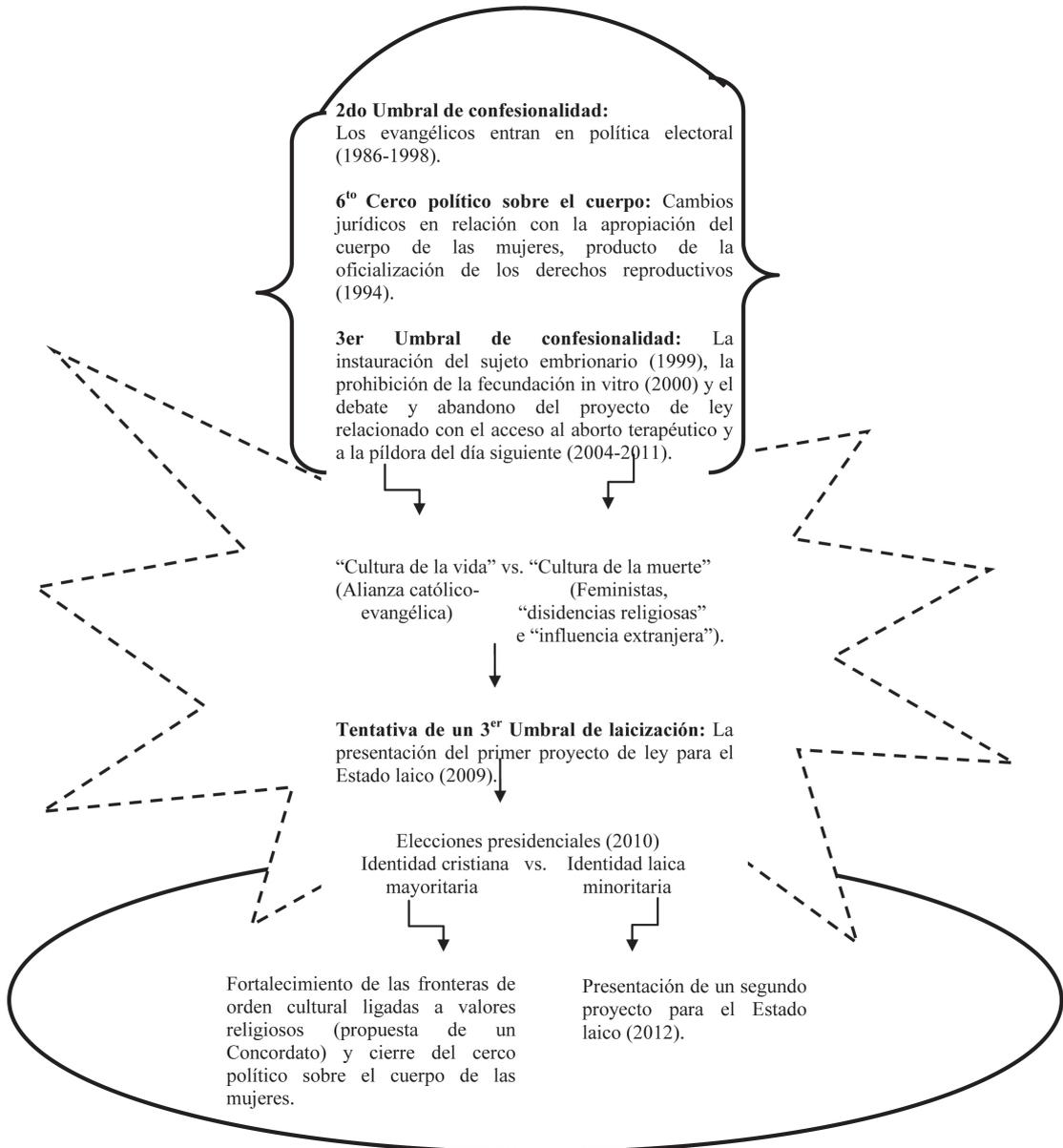
Así, las fronteras simbólicas de los países permanecen bajo la égida cristiana. Solo Costa Rica presenta la tentativa de un tercer umbral de laicización condenado al fracaso en el año 2009, frente a la oposición de las Iglesias a cambiar el carácter confesional del Estado. Luego de un proceso de negociación de un nuevo Concordato con el Vaticano, otra reforma constitucional propone la laicidad jurídica en el 2012. Esto parece un producto del enfrentamiento entre los valores republicanos y los valores laicos, provocado por el último umbral de confesionalidad, aún si la herencia religiosa se refuerza.

Este conflicto resulta más significativo en Nicaragua, pues es un Estado laico donde el movimiento feminista y la disidencia religiosa agotan los recursos jurídicos para denunciar la abrogación del aborto terapéutico bajo la presión de las Iglesias. La manipulación de la simbólica cristiana de parte del Gobierno sandinista y la incorporación de las Iglesias al campo político redefinen a su vez el carácter religioso de las fronteras nacionales.

La base de la delimitación de lo nacional mediante lo religioso reside en un proceso de secularización inacabada en estos Estados, como lo supone Bastian (2001). De este modo, las transformaciones jurídicas y políticas relacionadas con la condición de las mujeres constituyen un importante indicador del nivel de secularización en estas sociedades.

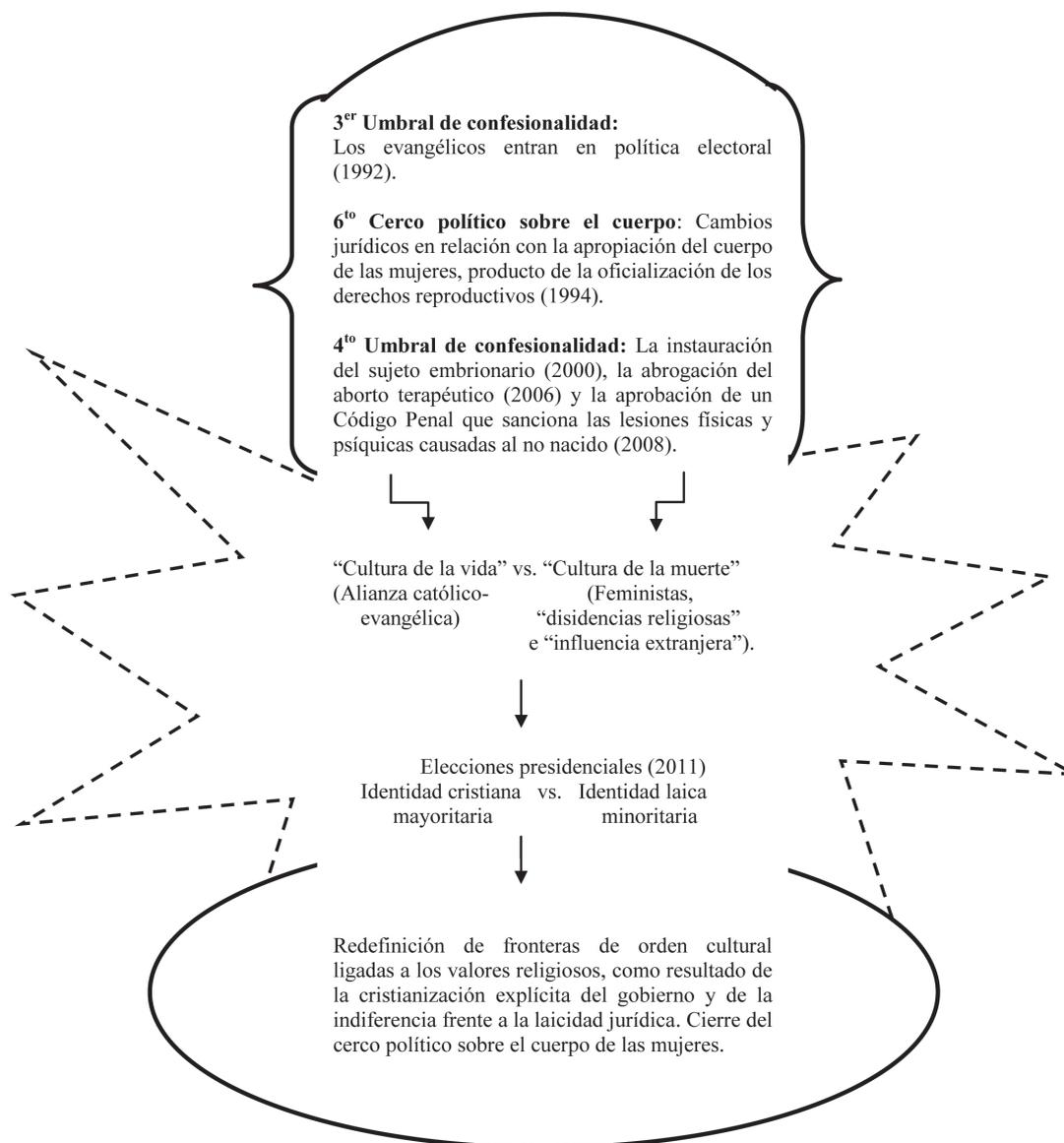
La sociedad política del siglo XX advertía que dar el voto a las mujeres pondría en peligro el orden impuesto por Dios. Tanto ayer como hoy, atentar contra el “orden natural” se impone como un argumento para negar derechos a las mujeres. La ausencia de laicidad política en Nicaragua y en Costa Rica favorece la criminalización de la autonomía reproductiva, revelando aun el peso del cristianismo sobre los imaginarios nacionales.

Gráfico 3
MOVIMIENTO DE FRONTERAS EN LA MODERNIDAD PLURAL DE COSTA RICA



Fuente: Fuentes Belgrave, 2012: 416.

Gráfico 4
 MOVIMIENTO DE FRONTERAS EN LA MODERNIDAD PLURAL DE NICARAGUA



Fuente: Fuentes Belgrave, 2012: 417.

Para comprender en profundidad la ética de la reproducción en estos países, se debe seguir el rastro del establecimiento del “orden natural” católico impuesto por el modelo cultural barroco, el cual coloca a la mujer en una situación de subordinación y garantiza el control de las autoridades sobre las decisiones privadas en materia de reproducción y de sexualidad. Este modelo se une al orden tutelar en la medida en que los Estados consideran a la ciudadanía incapaz de hacerse cargo de ella misma. La ausencia de un proceso de autonomización en Costa Rica y Nicaragua afecta particularmente el acceso a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, pues su cuerpo se ve confirmado como un lugar para el ejercicio de poder en la construcción de los Estados-Nación.

El último umbral de confesionalidad implica una reafirmación del dogma cristiano según el cual la vida humana es sagrada desde la fecundación hasta la muerte natural. El “orden natural” resiste así el paso de los umbrales de laicización y da el tono a las autoridades religiosas y políticas para situar el momento de inicio de la vida humana en la unión de los gametos. Esta disposición se confunde con los avances genéticos y conduce a la interpretación de datos biológicos con un objetivo cristiano, así como a la biologización de la esfera jurídica, aunque esto constituya la traducción de normas religiosas en leyes. Finalmente, el útero de la mujer es definido como la matriz de la vida: un altar, un lugar sagrado, donde la vida que abriga, la del ídolo, es igualmente sagrada.

Notas

- 1 Se analizaron los periódicos nicaragüenses: *La Prensa*, *El Nuevo Diario* y *Barricada*, la agencia de prensa CIMAC y los portales electrónicos de Radio La Primerísima y La Voz del Sandinismo. Los periódicos costarricenses fueron: *La Extra*, *La Prensa Libre*, *La Nación* y *La Teja*, así como los semanarios: *El Eco Católico*, *Semanario Universidad*, *Vuelta en U* e *Informa-tico* (portal electrónico).
- 2 Traducción libre.
- 3 Traducción libre.
- 4 Traducción libre.
- 5 Traducción libre.
- 6 Traducción libre.
- 7 Traducción libre.
- 8 Traducción libre.

Bibliografía

Anderson, Benedict. *L'imaginaire National : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. París: La Découverte, 2002.

- Bastian, Jean Pierre. "Imaginaire Pentecôtiste et confessionnalisation de la politique au Costa Rica". *Imaginaires Politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*. Ed. André Corten y André Mary. París: Éditions Karthala, 2000. 213-233.
- Bastian, Jean Pierre. "La Recomposition religieuse de l'Amérique Latine dans la modernité tardive". *La Modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*. Ed. Jean Pierre Bastian. París: Éditions Karthala, 2001. 181-198.
- Baubérot, Jean. *Les Laïcités dans le monde*. París: PUF, 2007.
- Baubérot, Jean. "Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité", *Archives de Sciences sociales des religions* 146 (2009): 183-199.
- Blancarte, Roberto. "Laicidad y laicismo en América Latina", *Estudios Sociológicos* XXVI, 1(2008): 139-164.
- Blancarte, Roberto. "Laïcité au Mexique et en Amérique Latine : comparaisons", *Archives de Sciences sociales des religions* 146 (2009): 17-40.
- Bourdieu, Pierre. *La Domination masculine*, París: Éditions du Seuil, 1998.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi. "Instruction Donum vitae", *La Documentation catholique* I, 6: AAS 80 (1988): 84-85.
- Cook, Rebeca et al. *Salud reproductiva y derechos humanos: Integración de la medicina, la ética y el derecho*. Bogotá: PROFAMILIA, 2003.
- Fuentes Belgrave, Laura. *L'autonomie Reproductive au Costa Rica et au Nicaragua: un talon d'Achille dans le processus de laïcisation*. Doctorado en Sociología. París: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), 2012.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Éditions Gallimard, 1975.
- Héritier, Françoise, Nancy, Jean-Luc, et al. *Le Corps, le sens*, París: Centre Roland Barthes/Éditions du Seuil, 2007.
- Laclau, Ernesto. "Existe-t-il une clôture du politique ?". *Les Frontières du politique en Amérique Latine. Imaginaires et émancipation*, Ed. Vanessa Molina, Julie Girard-Lemay y André Corten. París: Éditions Karthala, 2006. 47-55.
- Löwy, Michael. "Le Concept d'affinité élective chez Max Weber", *Archives de Sciences sociales des religions* 127 (2004): 93-103.
- Luca, Nathalie. *Individus et pouvoirs face aux sectes*. París: Armand Colin, 2008.
- Martín Barbero, Jesús. "Modernidad y postmodernidad en la periferia". *Politeia* 11(1992): 90-95.
- Martin, David. *A General Theory of Secularization*. EE. UU.: Blackwell, 1978.
- Milot, Micheline. *La Laïcité*. Ottawa: Université Saint Paul, Novalis, 2008.
- Milot, Micheline. "Introduction. Les Amériques et la laïcité : acquis historiques et enjeux actuels". *Archives de Sciences sociales des religions* 146 (2009): 9-16.
- Molina, Vanessa, Girard-Lemay, Julie y Corten, André. "La Clôture du politique: comparaison Castoriadis/Laclau". *Les Frontières du politique en Amérique Latine. Imaginaires et émancipation*. Eds. Vanessa Molina, Julie Girard-Lemay y André Corten. París: Éditions Karthala, 2006. 27-45.
- Mujica, Jaris. *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos, 2007.
- Naciones Unidas, CEDAW, 20 de julio de 2001, *Principaux Sujets de préoccupation et recommandations*, N° 294, Session 25, Supplément N° 38, Doc. A/56/38.

- Nugent, Guillermo. *El orden tutelar: Sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: desco-CLACSO, 2010.
- Petchesky, Rosalind P. "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction". *Feminist Studies* 13, 2 (1987): 263-292.
- Trujillo, Silvia y Gil, Gemma. *Colección Pensamiento II: Jesús García Ruiz conversa con Raúl de la Horra*. Guatemala: El Librovisor, Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala, 2008.
- Tschannen, Olivier. *Les Théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992.
- Vagionne, Juan Marco. "Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular". En *Defensa de los Derechos Sexuales en Contextos Fundamentalistas, Católicas por el Derecho a Decidir y Comisión Internacional de los Derechos Humanos para Gays y Lesbianas*. Buenos Aires: Agencia Periodística CID-Diario del viajero, 2006. 19-37.
-

Laura Fuentes Belgrave es Doctora en Sociología por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Máster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de París III-Sorbonne Nouvelle (IHEAL), y Licenciada en Ciencias de la Comunicación Colectiva con énfasis en Periodismo por la Universidad de Costa Rica. Labora como investigadora y docente en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional y como docente en la Escuela de Sociología de la Universidad de Costa Rica. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: "La construction chrétienne du statut juridique de l'embryon au Costa Rica et au Nicaragua". Bertina L., Carnac R., Fauches A. y Gervais M., *Nature et Religions*. París: CNRS Éditions, pp. 113-121, 2013, y, "Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa". *Íconos, Revista de Ciencias Sociales* N. 45, enero. Ecuador: FLACSO, pp. 59-74, 2013.

Contacto: lfuentesbelgrave@gmail.com