

LAS APUESTAS DEL PODER SOBRE EL CUERPO DE LAS MUJERES. LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO, LA JERARQUÍA ECLESIÁSTICA Y EL MOVIMIENTO FEMINISTA ALREDEDOR DEL ABORTO EN COSTA RICA Y NICARAGUA¹

Laura Fuentes Belgrave

Abstract

An institution like the State, acts directly on the political field, another one like the Catholic Church, does on the religious field. Nevertheless, the battle areas of each one can be confused when the civil society, when representing different collective interests in the political field, becomes a seat of the exercise of power. This happens when the ecclesiastical hierarchy tends to come near to the Feminist Movement, and both agents play a political roll against or in favor of the legalization of the abortion in Costa Rica and Nicaragua.

Key words: Exercise of power, women body, Feminist Movement, abortion

Resumen

Una institución como el Estado, actúa directamente sobre el campo político, otra, como la Iglesia católica, lo hace sobre el campo religioso. Sin embargo, los campos de acción de cada una pueden confundirse cuando la sociedad civil, al representar distintos intereses colectivos en el campo político, se convierte en una sede del ejercicio de poder. Esto sucede cuando la jerarquía eclesiástica tiende a aproximarse al Movimiento Feminista, al jugar ambos agentes un rol político en contra o a favor de la despenalización del aborto en Costa Rica y en Nicaragua.

Palabras clave: Ejercicio del Poder, cuerpo de las mujeres, Movimiento feminista

Este ensayo recoge los principales resultados de una investigación llevada a cabo entre el año 2000 y el 2005. Se compone de nueve secciones, en la primera se introducen algunos conceptos clave para el estudio, como el de los “poderes-saberes” (Foucault, 1975)² ejercidos históricamente para la regulación del cuerpo femenino por las distintas instituciones sociales; asimismo, se menciona el origen de los derechos reproductivos, concepto que provoca un enfrentamiento con la Iglesia Católica y otros grupos fundamentalistas a nivel internacional, en la medida en que estos agentes penetran en el campo político al alimón con el Movimiento Feminista, demandando la penalización o despenalización del aborto.

En la sección “La regulación jurídica del aborto”, se sintetizan los principales instrumentos de Naciones Unidas, como la CEDAW, que han permitido que

los derechos humanos de las mujeres tengan un hipotético lugar en las agendas de desarrollo de los diferentes países que han ratificado las respectivas convenciones. No obstante, se señala en qué formas la práctica estatal para la protección de estos derechos entra en contradicción con los acuerdos ratificados. Posteriormente, se abordan los grados de despenalización del aborto en América Latina, los cuales, especialmente en el caso de Costa Rica y Nicaragua, irrespetan los derechos a la intimidad y a la autonomía de las mujeres, con base en proyectos y reformas de ley realizadas en ambos países.

Seguidamente, en “El debate subyacente al derecho al aborto”, se retoman algunos de los elementos conflictivos del derecho penal en Centroamérica, así como nuevos aires jurídicos que aporta “el modelo de configuración jurídica de las diferencias” (Ferrajoli, 1999: 75)³, según el cual, el principio de igualdad tendría que comprender el sexo y la construcción del género como base de una diferencia paradigmática entre mujeres y hombres. De esta manera se introduce el derecho a la autodeterminación en materia de maternidad y se explican los mecanismos del derecho penal como un modo de control social institucionalizado. Así es como el cuerpo de las mujeres se ha constituido en el territorio del control por excelencia, donde convergen todos los poderes-saberes, por lo tanto, al romper el mandato de la maternidad, las mujeres devienen criminales.

En la cuarta sección, “El juego del poder: ¡Hagan sus apuestas!”, se hace el análisis de la forma en que tanto el Movimiento Feminista como la jerarquía eclesiástica (representada por la Conferencia Episcopal de cada país) desarrollan estrategias y prácticas específicas en función del habitus de cada uno en el campo político, se describe así el papel de la sociedad civil en un contexto democrático y los canales de alimentación de los capitales del Movimiento Feminista y de la Conferencia Episcopal.

En “El discurso de los jugadores” y en “Las prácticas sobre la mesa de juego”, se explican, respectivamente, las construcciones y usos del discurso de cada agente; en el caso feminista se presenta el derecho a decidir sobre el cuerpo y la maternidad, en el eclesiástico se explicita la contradicción entre los derechos humanos y los dogmas religiosos. Así se aborda el uso de los capitales simbólico, social, económico y ciudadano de cada agente, la expresión pública de su discurso vertida en las prácticas políticas y, también, los casos concretos donde el aborto se ha ventilado mediáticamente en ambos países.

Las secciones siguientes se han dedicado a “La estrategia del Movimiento Feminista” y “La estrategia de la jerarquía religiosa”. La primera constituye una aproximación a las tácticas desarrolladas por las feministas, tales como la articulación de diferentes sectores sociales, la investigación-acción y el enlace con los medios de comunicación, donde se busca la socialización de un discurso alternativo. También se menciona la influencia de la agenda de partido en relación con el género, y las diferencias y semejanzas entre el Movimiento Feminista en Costa Rica y Nicaragua. En la segunda sección se encuentran pormenorizados los posibles grados de laicidad en los Estados, así como las diferencias y contradicciones entre un Estado jurídicamente laico (Nicaragua) y un Estado confesional, pero culturalmente laico (Costa Rica). Se analiza la influencia de esta condición en la interlocución religiosa ante el Estado y los ligámenes con grupos fundamentalistas internacionales y la Santa Sede, para finalizar con las diferencias y semejanzas entre la acumulación de capital de la Conferencia Episcopal en cada país.

La última sección está constituida por “La disolución de lo religioso en el campo político”, aquí se retoman los elementos analizados anteriormente junto al peso del poder espiritual y político del Vaticano. En consecuencia, se explica la autonomía del campo religioso en relación con sus saberes secretos diluidos en el campo político debido al uso de sus capitales, lo cual hace que su rol se torne más político que religioso.

Se describen las consecuencias del Informe Sombra y se vislumbran los intereses religiosos en correspondencia con los estatales; ambos poderes se inscriben sobre el cuerpo femenino, pero la Iglesia vive una transformación radical, que la enfrenta al riesgo de verse relegada al espacio privado ante nuevas fuentes de sentido como el feminismo, y así lucha, para no perder su primacía en el espacio público.

Introducción

El cuerpo de las mujeres es un espacio donde interactúan diversos conocimientos capaces de ejercer algún tipo de poder sobre él. Este poder puede sustentarse en un marco de conocimientos legales, médicos, históricos, económicos, socio-políticos, religiosos o culturales, a través de los cuales se hacen apuestas para no perder el control de la sexualidad y la reproducción del cuerpo femenino.

Estos conocimientos o “poderes-saberes” tradicionales (Foucault, 1975) están representados por instituciones determinadas, es decir, por sistemas de poder que disponen de normas o instrumentos dirigidos al cumplimiento de sus objetivos en un contexto que impone sus propios límites a los proyectos de cada institución.

Las apuestas del juego sobre el control de este cuerpo se basan en estrategias, tanto del Movimiento Feminista como de la jerarquía eclesiástica, las cuales buscan el acceso a un poder que beneficiaría sus intereses políticos, ya que estos agentes se encuentran alrededor del tema del cuerpo de las mujeres, cuyo núcleo es el aborto. Las apuestas de estos jugadores se realizan en el seno de la sociedad civil, un espacio que hipotéticamente favorecería la participación política y la adquisición de derechos humanos para la población de Nicaragua y Costa Rica.

Sin embargo, al analizar sobre el mismo escenario político de un Estado democrático las demandas del Movimiento Feminista y de la jerarquía eclesiástica en torno al aborto, se vuelven particularmente interesantes las formas a través de las cuales se puede abordar el debate. Solamente a nivel jurídico el aborto puede ser considerado tanto un crimen como la extensión de un derecho. Estas posiciones extremas, al encontrarse en el centro de la sexualidad y de la reproducción, confirman que el aborto es el nudo gordiano que reúne de forma más clara los discursos, normas y prácticas de los diferentes “poderes-saberes” que han justificado históricamente la regulación del cuerpo femenino.

Esto es consecuencia de una construcción de roles de género dicotómica y excluyente en la medida en que polariza los roles masculinos y femeninos al producir y reproducir relaciones de autonomía y de dependencia, de dominación y de subordinación. Estas relaciones parten de criterios propios de la racionalidad masculina hegemónica, la cual se atribuye ciertos derechos y privilegios, mientras que en las mujeres interioriza los roles de reproducción biológica y social.

En este sentido, Lagarde (1997)⁴ ha expuesto ampliamente cómo el cuerpo de las mujeres deviene un territorio en el cual los hombres ejercen su poder, de tal forma que la mujer ni siquiera es tomada en cuenta como sujeto histórico, ella es únicamente un cuerpo subordinado, el cual, según el dogma católico, no tiene otro fin que la procreación.

No obstante, en contraposición a esto, la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (CIPD), realizada en Cairo en 1994, acuñó y visibilizó el término de “derechos reproductivos”, comprendido como el conjunto de derechos humanos que buscan promover el mejoramiento de la salud reproductiva. Entre ellos, el derecho de las mujeres a decidir sobre el número de nacimientos deseados, hacer un plan de procreación y de anticoncepción con asistencia médica, así como el derecho a la intimidad, a la autonomía y a la autodeterminación. Estos últimos engloban el derecho de las mujeres a decidir libremente y sin ningún tipo de interferencia sobre sus funciones reproductivas (Facio, 2003)⁵.

Por lo tanto, los derechos reproductivos brindan a las mujeres un control sobre su propia fecundidad, lo cual podría incluir la decisión de practicarse un aborto terapéutico o de interrumpir voluntariamente un embarazo; sin embargo, esto no coincide con la asignación de roles de género sostenida por la Iglesia, ya que históricamente esta se ha desempeñado como un actor corporativo cuyo monopolio moral y cultural en América Latina ha opuesto toda clase de obstáculos a la individualización de las mujeres a través de múltiples restricciones a la sexualidad femenina (Marques-Pereira y Raes, 2002)⁶.

Esto es confirmado por De Barbieri (1990)⁷, quien atribuye a la Iglesia la responsabilidad de la subordinación de las mujeres persistente en América Latina después de más de 500 años de evangelización. Esta idea se expresa a través de la negación absoluta de la sexualidad y del placer como derechos humanos, al promover valorizaciones sobre las mujeres que les confieren prácticamente un estatus de reservorios humanos.

En el marco de la percepción religiosa aún mantiene fuerza la noción de una sexualidad reprimida y vigilada, noción emitida desde uno de los “poderes-saberes” de mayor penetración simbólica en la población. Es Weber (en Dianteill, 2002)⁸ quien sugiere que la sociología de la religión puede considerarse una dimensión de la sociología del poder, ya que es posible identificar el discurso mítico con los intereses de aquellos que lo producen y lo difunden, en proporción directa a su capacidad de producir, reproducir, conservar, distribuir e intercambiar los bienes religiosos.

Sin embargo, si con Foucault (1975) es posible afirmar que el poder más que poseído es ejercido, habría que considerar las prácticas y los discursos que involucran al Estado en un proceso atravesado por diferentes discursos e intereses, sean ellos religiosos o feministas, el reto es analizar la construcción de las estrategias distintivas de cada grupo al interior del Estado.

Esta visión de las interacciones entre las instituciones y los agentes permite ver al Estado bajo el ángulo de la perspectiva de género, es decir, como una jerarquía sexuada, donde Savage y Witz (1993)⁹ lo distinguen como nominalmente patriarcal –dirigido por hombres- y como sustancialmente patriarcal –susceptible de actuar según los intereses de los hombres-. Desde este panorama si bien el Estado es una institución que tiene una configuración política y una complejidad histórica muy particular en

relación con Centroamérica, también asume un papel específico en la regulación del cuerpo de las mujeres. Este aspecto depende del grado de laicidad del Estado, puesto que en el caso de una laicidad jurídica, cultural o política, esta característica debería estar presente en la elaboración de las políticas públicas (Salinas, 2003)¹⁰.

En consecuencia, el Estado es una institución que tiene sus propias reglas, normas y organizaciones que actúan en el terreno de las políticas públicas en lo concerniente a los derechos reproductivos y al aborto. Las decisiones tomadas por el Estado en relación con el aborto se cristalizan en el aparato jurídico, pero antes atraviesan el campo político.

De tal forma que para el análisis de las interacciones entre los discursos, prácticas y normas de los apostadores involucrados, es necesario ubicar al Estado, a los agentes religiosos y a los agentes feministas en un mismo campo donde las relaciones de fuerza estén en juego, este es el campo político, concepto definido por Bourdieu (1993)¹¹ como una red de relaciones entre distintas posiciones cuya existencia es determinada por sus circunstancias en la distribución de los diferentes tipos de poder o de capital (económico, social, cultural o simbólico). Ahora, en este campo de juego, las estrategias de los agentes van encaminadas a la acumulación de poder, lo cual depende de su habitus, constituido por los esquemas de percepción, valorización y prácticas adquiridas en su posición.

El capital simbólico de los agentes religiosos y el de los agentes feministas no presenta las mismas características frente al Estado, aunque sus prácticas tengan como sede la sociedad civil que emerge del campo político. Pese a que “sociedad civil” es una noción ambigua, utilizada frecuentemente a la ligera, hay que reconocer que ella reúne en su seno el llamado al reconocimiento de agentes que anteriormente no estaban en la escena pública, lo cual permite que en ella se inscriba la legitimidad y la autoridad del Estado democrático (Linz y Stepan, en Hermet, 2000)¹².

Por otra parte, factores como la necesidad popular de una mayor rendición de cuentas por parte del gobierno y la creciente participación de nuevos movimientos en la sociedad civil, en este caso las organizaciones feministas, contribuyen lentamente al reconocimiento de la ciudadanía de las mujeres ligada a sus derechos sexuales y reproductivos, como un componente indispensable de la democracia, anteriormente ignorado por el Estado.

El proceso que llevó a la IV Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing (1995) y a Beijing +10 (2005) contribuyó a la creación de una agenda común, específica a la región latinoamericana. Las mujeres organizadas propusieron nuevos derechos, como los reproductivos y también los derechos sexuales, cuya finalidad es la adquisición de una ciudadanía completa a través de su reconocimiento por los Estados y la comunidad internacional.

No obstante, en América Latina la ciudadanía de las mujeres pasa por la profundización de los derechos existentes (sociales, políticos, económicos) así como por la integración de los derechos sexuales y reproductivos en una nueva definición de sujeto que tome en cuenta la construcción del género; sin embargo, las demás desigualdades de la región siempre parecen imponer otras prioridades.

En este contexto, la estrategia fundamental de la Iglesia –representada por su jerarquía– es la reproducción de la estructura del poder religioso establecido, lo cual

restringe y permite orientar las acciones de la Iglesia hacia un nivel donde las demandas y los intereses de todos los ciudadanos quedan subordinados a su autoridad (Solera, 2001)¹³.

Desde esta perspectiva, las posiciones de la Iglesia ante la sexualidad de mujeres y hombres, la simbólica social del aborto así como su penalización jurídica, la influencia religiosa sobre la actitud de las mujeres frente a sus derechos, la trayectoria de leyes y de políticas públicas impulsadas por el Movimiento Feminista y el acceso a los servicios de salud del Estado, constituyen los nudos de un tejido compuesto de adversarios, estrategias y capitales donde cada agente ejerce distintos tipos de poder. Algunos resisten y otros monopolizan el poder, mientras que el cuerpo de las mujeres continúa siendo el centro de los discursos y las prácticas políticas.

Este es un ejemplo del funcionamiento de la “tecnología política del cuerpo” (Foucault, 1975: 34), donde el cuerpo se constituye históricamente como un microespacio de poder alrededor del cual se intensifican los enfrentamientos para transformarlo en un objeto de saber –controlado, medido, normado–, lo cual sucede en tanto que las tácticas evolucionan, las instituciones cambian y el reconocimiento de las necesidades de poder de nuevos agentes aumenta.

En este escenario son notables las evoluciones de antiguos agentes como la Iglesia Católica, que se sitúa en un contexto donde emerge no sólo la sociedad civil, sino también nuevos derechos para las mujeres. Así afronta la mutación del espacio privado y del espacio público frente a sus dogmas, con un incremento de demandas democráticas a las cuales busca o no adherirse, dependiendo de su contenido (Guillaume *et al.*: 2005)¹⁴.

Por otra parte, el Movimiento de Mujeres y Feminista en América Latina ha desarrollado durante la década de los años noventa un trabajo sistemático con respecto a los derechos de las mujeres en la legislación de cada país y también ha apoyado la creación de instancias de interlocución entre el Estado y la sociedad civil para contribuir a la equidad en las posibilidades de participación de la ciudadanía en las políticas públicas concernientes a los derechos sexuales y reproductivos

Frente al éxito o fracaso de las propuestas del Movimiento Feminista sobre el Estado, la influencia ancestral de la Iglesia ha sabido adaptarse a las nuevas circunstancias; ha puesto en marcha la constitución de redes de organizaciones laicas, la vigilancia de la legislación relacionada con la salud y la educación, así como la ubicación en puestos gubernamentales, de funcionarios laicos comprometidos con la Iglesia.

Dado que los derechos reproductivos son un elemento extensivo de los derechos ciudadanos, la lucha para obtener la interrupción voluntaria del embarazo en América Latina se relaciona directamente con la autonomía personal, la no-intervención del Estado en la vida privada y la libertad de conciencia (Lamas, en Guillaume *et al.*: 2005).

La construcción de la ciudadanía pasa por la despenalización de los derechos reproductivos; sin embargo, cada Estado latinoamericano tiene avances diferentes. Llevar el debate sobre el terreno de la ciudadanía para el Movimiento Feminista en Nicaragua o en Costa Rica no representa actualmente una tarea fácil, en la medida en que la discusión todavía está centrada en las desigualdades del sistema de salud pública hacia las mujeres.

La regulación jurídica del aborto

El decenio de 1990 fue fundamental para el reconocimiento oficial de los derechos de las mujeres gracias al apoyo de las Naciones Unidas. En la década posterior ya aparecen estos derechos en las agendas públicas a través de la participación de las organizaciones de mujeres y de feministas en el Programa de Acción de la CIPD y en la Plataforma de Acción Mundial de Beijing (PAM), mecanismos que desembocan en las Conferencias de Cairo +10 (2004) y de Beijing +10 (2005).

Los derechos reproductivos se encuentran dispersos y poco explícitos en el marco de leyes y textos normativos concernientes a los derechos humanos. Sin embargo, existe un consenso sobre su aplicación en algunas dimensiones de la vida reproductiva.

Por otra parte, un cierto número de convenciones y declaraciones, ratificadas por los Estados, suscitan la creación de comisiones encargadas de darle seguimiento a los avances de los derechos humanos de las mujeres. Este es el caso de la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW, por sus siglas en inglés). La CEDAW crea un Comité de seguimiento a los diferentes puntos de la Convención ratificados por los Estados, los cuales se comprometen a la presentación de un informe a este Comité.

Por este motivo es contradictorio que tanto el Estado costarricense¹⁵ como el nicaragüense¹⁶, hayan aprobado decretos para la protección de la vida del “no nacido”, sin establecer ninguna legislación que proteja la vida de las mujeres. Además las recomendaciones de la CEDAW destinadas a otros países (Argentina, Colombia, Perú, México, Chile y Nicaragua), sugieren a los Estados tomar las medidas necesarias para evitar las muertes de mujeres atribuidas a una legislación restrictiva en materia de aborto (Facio, 2003: 19).

La legislación concerniente al aborto en los dos países estudiados, se distancia de las convenciones internacionales ratificadas por los Estados, ya que sus leyes no toman en cuenta los derechos de la mujer a la intimidad, la vida, la autonomía reproductiva, la salud y la vida familiar, entre otros, los cuales, paradójicamente fueron compromisos que los Estados se comprometieron a promover en los respectivos países.

No obstante, en América Latina no existe el derecho al aborto, sino algunos grados de despenalización. De esta forma, las leyes internacionales que despenalizan el aborto pueden ser clasificadas en seis grandes categorías: 1. Absolutamente prohibido (Chile, Honduras y El Salvador), 2. Permitido para salvar la vida de la mujer, 3. Permitido por razones de salud física y psicológica y para salvar la vida de la mujer (Costa Rica y, hasta el 2006, Nicaragua, que actualmente pertenece a la primera categoría), 4. Permitido por razones de salud física (incluyendo las razones anteriores), 5. Permitido por razones socio-económicas (con las anteriores) y, finalmente, 6. El aborto sin restricción alguna (Segura, 2004: 45-46)¹⁷.

El aborto, entonces, puede ser comprendido como un derecho o como un delito, hecho derivado de la polémica moral y religiosa que suscita y de los límites legales que conlleva. Los efectos de la penalización del aborto se reflejan sobre el plano físico, psicológico o económico, notablemente en lo concerniente a la práctica del aborto clandestino para las mujeres latinoamericanas sin recursos.

Los países de Costa Rica y Nicaragua estaban localizados en la tercera categoría de despenalización del aborto en América Latina, pero actualmente este es sólo el caso costarricense, ya que en el 2006 Nicaragua aprobó una reforma de ley absolutamente restrictiva en materia de aborto. Sin embargo, al referirse al aborto terapéutico (el único legal en ambos países antes del 2006), la comparación de diversas legislaciones alrededor del mundo permite afirmar que la diferencia entre cada país se asienta en las normas que permiten la aplicación del aborto terapéutico, considerado como generalmente legal bajo las siguientes condiciones: preservar la vida y la salud de la mujer, evitar una malformación del feto y proteger de las consecuencias de la violación y el incesto.

No obstante, si estas condiciones no son precisadas en los artículos del Código Penal, en un reglamento del Ministerio de Salud o en un decreto ejecutivo, la aplicación del aborto terapéutico depende de la interpretación del personal de salud. En consecuencia, el aborto dependerá de criterios subjetivos que pueden arriesgar la vida de las mujeres o poner en tela de duda sus derechos.

Igualmente, la arremetida de una nueva ola conservadora bajo las dos administraciones de George W. Bush en los Estados Unidos, consolidó el neoconservadurismo anterior y provocó una desestabilización en toda la región latinoamericana, en este caso, en el terreno de los derechos humanos de las mujeres planteados en las conferencias de Cairo y de Beijing. El vecino del Norte ha dado así un apoyo significativo, de carácter ideológico y financiero, a las corrientes fundamentalistas y a las políticas de la Iglesia Católica en los países latinoamericanos, particularmente al promover reformas que dan marcha atrás en cuanto a la despenalización del aborto en casos de violación e incesto en América Latina (Guillaume *et al.*, 2005: Cap. 1).

Los derechos a la intimidad y a la autonomía no son respetados a partir del momento en que el Estado u otros particulares pueden intervenir sobre el derecho de las mujeres a disponer de su cuerpo y de su capacidad reproductiva, situación que perdura tanto en Costa Rica como en Nicaragua, pese a que el primer país aún conserva la despenalización del aborto terapéutico, tipificado en Costa Rica como aborto impune¹⁸. Anteriormente, Nicaragua sólo toleraba el aborto terapéutico¹⁹ y era el único de ambos países en contar con un protocolo de aplicación.

Durante la década del 2000 comenzó un movimiento de reformas concernientes al Código Penal en ambos países. En Nicaragua las reformas fueron aprobadas por la Asamblea Nacional, pero a cada artículo faltaba una revisión completa. El proceso de revisión comenzó en el período 2000-2002 y fue retomado en el año 2004. Los legisladores esperaban la aprobación de un nuevo Código Penal en el 2006, tal como sucedió; no obstante, el aborto terapéutico fue penalizado en una decisión sorpresiva para la comunidad internacional y para el sistema de derechos humanos.

El debate legislativo en Costa Rica, relativo al Código Penal, comenzó en el 2003 en el seno de la Comisión Jurídica de la Asamblea Legislativa, el proyecto fue aprobado a fines del 2004; no obstante, quedó en espera de una segunda sesión.

Nicaragua autorizaba el aborto terapéutico desde el año 1879 y la reforma del 2004 (que no fue la finalmente aprobada en el 2006) garantizaba que la voluntad de la mujer no se subordinaría al cónyuge y ofrecía el apoyo de médicos especialistas del Ministerio de Salud, pero no precisaba las condiciones de realización del aborto. El

giro fue radical cuando la reforma aprobada en el 2006 introdujo la penalización de lesiones físicas y psíquicas provocadas al “no nacido”.

En Costa Rica el aborto impune se autoriza desde 1970. Este tipo legal es también conocido como aborto terapéutico aunque no se nombre de esta forma. Sin embargo, el artículo 121 del Código Penal -donde se despenaliza-, tiene algunos problemas fundamentales. No menciona casos de menores de edad ni las disposiciones médicas para aplicar el aborto. En revancha, el protocolo nicaragüense preveía el mantenimiento de una comisión de especialistas en el Hospital Berta Calderón. En cambio, en la Costa Rica actual se aplica la ley dependiendo del caso y en función de la interpretación médica, factores que pueden restringir el acceso al aborto terapéutico.

Es paradójico que aunque en Costa Rica la práctica del aborto terapéutico esté autorizada para salvar la vida de la mujer, no sea admitida por las normas deontológicas del personal de enfermería. En el mundo médico, la protección de la vida de la mujer no es suficiente para eliminar fuertes reticencias éticas. Por ejemplo, la práctica del aborto terapéutico no se realiza a las niñas violadas y, en consecuencia, el criterio médico parece ser más moral que científico.

Las dos legislaciones revelan la dificultad de aplicar el conjunto de los derechos reproductivos de las mujeres según las Convenciones ratificadas. La reforma al Código Penal de Nicaragua representa un retroceso en derechos humanos al penalizar el aborto terapéutico, por lo que entra en franca contradicción con los términos de la CIPD y la CEDAW. En Costa Rica, el Ministerio de Salud no ofrece ningún tipo de disposiciones específicas y las reformas tampoco precisan las reglas de aplicación del aborto terapéutico. En ninguno de los dos países existe una concepción global de la salud de la mujer (física y psicológica), mientras que otros tipos como el aborto con o sin consentimiento, procurado, honoris causa e inculpado, son penalizados con prisión tanto para las mujeres como para los agentes de salud que los practican.

El debate subyacente al derecho al aborto

Según la investigación realizada por Bärch (2000)²⁰, la discriminación jurídica en América Central se expresa en tres dominios: a) normativo: la ausencia de legislación sobre los problemas específicos de las mujeres y la inexistencia de leyes que garanticen sus derechos, b) estructural: aunque la ley exista, no se pone en marcha ningún mecanismo para su aplicación, c) cultural: la legislación que protege los derechos de las mujeres es ignorada por la población y por los funcionarios responsables de aplicarla.

Los elementos más conflictivos del derecho penal en América Latina parecen relacionarse con las condiciones biológicas de la vida de las mujeres, en la medida en que el lenguaje jurídico se ha construido desde una perspectiva exclusivamente masculina.

Sin embargo, una legislación que persiga eficazmente la igualdad de las mujeres en los países analizados, podría tener como referencia “el modelo de configuración jurídica de las diferencias” (Ferrajoli, 1999: 75). En este modelo, la voluntad política vendría a sustentar la valorización jurídica de las diferencias bajo el principio de la igualdad y de sus ramificaciones en términos de derechos fundamentales (políticos, civiles y sociales), de tal forma que el modelo asentaría un sistema de garantías efectivas. La igualdad,

comprendida así, ofrecería tanto a ciudadanas como a ciudadanos la afirmación y la tutela legítima de su identidad. Su elemento fundamental sería la legitimación de toda diferencia, haciendo de cada uno a la vez un individuo distinto y una persona como las otras (Ibíd.).

De esta idea es posible dilucidar que la igualdad encierra las singularidades de cada persona. Dado que sobre el terreno de la reproducción las mujeres son diferentes a los hombres debido a razones biológicas, el principio de igualdad tendría que comprender el sexo y la construcción del género como base de esta diferencia paradigmática. Esto es indispensable para la afirmación de un mismo valor legal tanto para las mujeres como para los hombres. Si esta diferencia no es reconocida como tal, el principio de igualdad se desploma al favorecer la discriminación femenina (Monge, 2004)²¹.

En esta perspectiva jurídica, Ferrajoli (1999: 84-85) afirma que existe un derecho reservado solamente a las mujeres: el derecho a la autodeterminación en cuanto a la maternidad y, por ende, en materia de aborto, un derecho que es, a la vez, fundamental y exclusivo, pues pertenece al dominio de la soberanía de cada persona sobre su cuerpo, ya que nadie puede ser utilizado como medio o instrumento para fines que no sean los propios. De esta forma prohibir el aborto significa hacer de la maternidad una obligación, lo cual contradice todos los principios liberales del derecho penal.

No obstante, en la medida en que los hombres han reducido a las mujeres a ser instrumentos de procreación han obtenido el control legal del potencial biológico de las mujeres.

Para Ferrajoli el problema jurídico y práctico de la diferencia sexual se sitúa en el nivel de la elaboración y la aplicación de "las garantías sexuadas", las cuales deberían constituirse a partir de las violaciones a la igualdad, es decir, a partir de toda discriminación basada en la diferencia de otro individuo (Ibíd.: 90).

Frente al derecho penal democrático, las mujeres que se practican un aborto no deberían suscitar indiferencia o prácticas discriminatorias, pues esta diferencia está legítimamente comprendida en los principios de igualdad y libertad vigentes en un Estado Democrático de Derecho.

Pese a esto, la igualdad constituirá una utopía jurídica mientras persistan razones sociales, económicas y culturales que justifiquen la dominación masculina sobre el cuerpo de las mujeres. El problema central es la concepción del cuerpo femenino en una sociedad desigual, ya que el cuerpo no es un espacio neutro, es el lugar donde el poder se sintetiza en función del sitio de cada agente dentro del tejido social. Así el cuerpo puede convertirse en un receptor o en un vehículo del poder, en relación directa con la posición del agente.

La construcción discriminatoria de los roles masculinos y femeninos, así como su lugar en el seno del espacio privado, son factores que intervienen sobre la autonomía de la mujer. En este sentido, el aborto es definido como un atentado a las normas de la vida social.

En cualquier sociedad el cuerpo es lo que está en juego, es decir, la apuesta privilegiada del poder, un terreno para el ejercicio de la coerción, la prohibición o la obligación. Según Foucault (1975), en el momento en que el cuerpo se convierte en una meta para la acción de nuevos mecanismos de poder, se revelan nuevas formas de ejercer algún nuevo tipo de saber o conocimiento sobre ese cuerpo.

En el terreno penal “el saber” relativo al aborto responde a dos formulaciones distintas. La primera sostiene que la mujer es libre de disponer de ella misma y comprende el aborto como una práctica que depende solamente de la decisión de la mujer, es decir, sin ninguna intervención del derecho penal. La segunda posición afirma la independencia vital del “producto de la concepción”, por lo que el aborto es identificado como un crimen.

Sin embargo, el derecho penal es el medio de control social –institucionalizado– más riguroso en lo que concierne a las conductas imprevisibles y la inversión política en el cuerpo busca reducirlo a ser un instrumento de producción, y aunque actualmente este control social no sea necesariamente violento es técnicamente calculado.

De esta forma, el cuerpo de las mujeres ha pasado por diferentes etapas, ha sido controlado por un conjunto de mecanismos técnicos, religiosos, morales y científicos. El resultado es una mezcla de “saberes” codificados en el derecho penal relativo al aborto. Al concebir nociones legales como el deshonor de la mujer, la vida del feto, el lugar de la madre, las alteraciones emocionales de la mujer y el consentimiento del cónyuge, el discurso del derecho penal ha elaborado reflexivamente lo que Foucault llama “una tecnología política del cuerpo” (Foucault, 1975: 34-36).

Estos son fragmentos dispersos de saberes o de discursos que históricamente han marcado la discriminación, la exclusión, la subordinación y la violencia contra las mujeres. Se adaptaron al discurso penal y constituyeron en el caso del aborto una “microfísica del poder”, la cual se organiza estratégicamente para ejercer un control sobre el cuerpo de las mujeres.

Pese a estas apuestas del poder sobre el cuerpo femenino, estas condiciones también han permitido la creación de otro “poder-saber” correlativo al derecho penal, el cual ha logrado plantear los derechos reproductivos como una necesidad inmediata de las mujeres, debido a que las consecuencias históricas de la penalización del aborto en América Latina dieron un impulso decisivo al desarrollo de la investigación social, legal y médica sobre los efectos de las restricciones al aborto en la región.

El derecho penal queda, no obstante, como la respuesta violenta del Estado a cualquier persona que rechaza ajustarse a las reglas sociales. Esto es lo que se conoce como la última razón de Estado (*ultima ratio*) la cual protege los bienes sociales más estimados. La sanción más significativa del derecho penal es la prisión; sin embargo, en el proceso penal se utilizan otros tipos de coerción, en particular el estigma social y la violación de los derechos humanos de la persona inculpada.

Con Foucault (1975: 110-113) es posible preguntarse: ¿cuál es la utilidad de la prisión para las mujeres que se practican un aborto, frente a la economía del poder de castigar dirigida por el Estado? Más allá de contener un supuesto desorden introducido en la sociedad gracias al ejemplo de estas mujeres, la pena de prisión se justifica por el ejercicio de un poder patriarcal, que aunque encuentre su lógica en prevenir la repetición “del crimen”, se asienta sobre antiguos discursos legales, médicos y religiosos que tejen alrededor del cuerpo de las mujeres un intrincado “poder-saber”.

“La proporción entre la pena y la cualidad del delito está determinada por la influencia que tiene sobre el orden social el pacto violado” (Beccaria, en Foucault, 1975: 110). ¿Cuál es el pacto social violado por las mujeres que se practican un aborto? El más sagrado de todos en relación con la construcción simbólica del territorio social:

la maternidad. La ruptura de este mandato social tiene como resultado el debilitamiento de las concepciones que sostienen las redes del poder androcéntrico.

Por este motivo el aborto enfrenta la prohibición y el mantenerlo como delito contribuye al incremento de las desigualdades sociales en Costa Rica y en Nicaragua. Solamente la mención del aborto en el Código Penal viola el principio de igualdad y de respeto de la diferencia paradigmática, entendida como aquella correspondiente a las ciudadanas que decidan abortar.

El juego del poder: ¡Hagan sus apuestas!

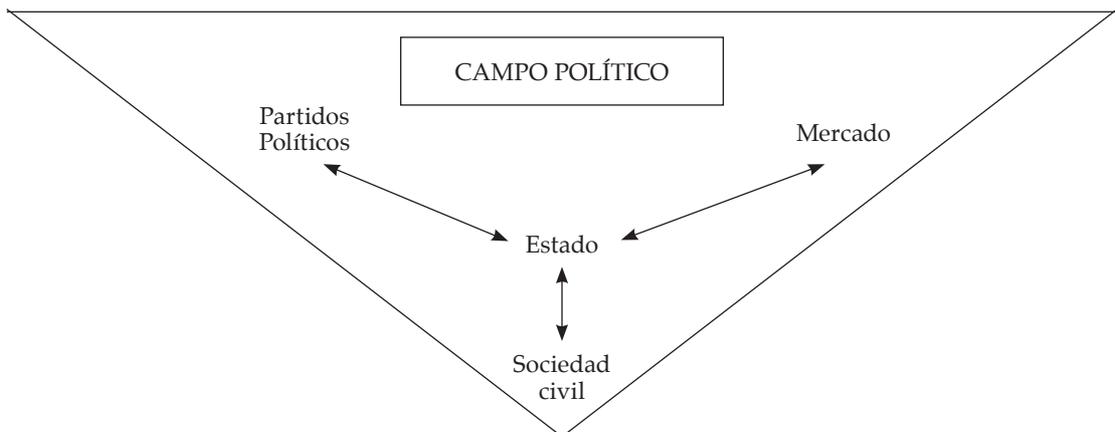
Según Bourdieu el campo es la manifestación de un conflicto entre varias fuerzas. En el campo político de Nicaragua y de Costa Rica se analizaron las prácticas y los discursos del Movimiento Feminista y de la jerarquía eclesiástica²², los cuales a través de sus respectivas posiciones tratan de ejercer un “poder-saber” sobre el cuerpo de las mujeres. A partir de estas posiciones desarrollan estrategias y prácticas específicas en función del habitus de cada uno en el campo político²³.

En el campo político de ambos países intervienen diferentes agentes en la construcción del “poder-saber” ejercido sobre el cuerpo de las mujeres; el Estado Democrático de Derecho en primer lugar, y secundariamente los partidos políticos, el mercado y la sociedad civil, los cuales atraviesan este campo de fuerzas. En el caso específico del mercado, aunque puede considerarse un campo en sí mismo, se incluye como otro agente dentro del campo político debido la dinámica comercial que cultivan las empresas privadas, la clase política y la Iglesia en ambos países, las cuales tienden a orientar parte de las políticas estatales.

No obstante, la democracia tendría que encarnar una condición social que permitiera a la población participar en pie de igualdad en el gobierno de la colectividad, y este es el papel que juega la sociedad civil. Así es posible plantear un primer esquema representativo del campo político en los países involucrados en esta investigación.

Gráfico 1

EL CAMPO POLÍTICO



Aunque se haga referencia a una sociedad civil en un contexto democrático donde el Estado y las instituciones se retroalimentan entre ellas, surge la interrogante sobre la calidad de estos regímenes democráticos frente a las reivindicaciones de la ciudadanía.

“Calidad que debería manifestarse en primer lugar en la participación real de los ciudadanos en el debate político, así como en la extensión de este debate democrático más allá de la arena política central, y esto convendría igualmente apreciarlo a la luz de los beneficios tangibles que estos ciudadanos sin grado obtengan a la luz de una concepción en adelante más y más extensiva de derechos convertidos no solamente en derechos políticos, sino también en económicos, sociales y culturales” (Hermet, 2001: 12) ²⁴.

La calidad de un régimen democrático reposa sobre la idea de la libre expresión de diferentes grupos sociales que den así consistencia a una democracia deliberativa. Estos grupos pueden encargarse de las demandas que los Estados no conocen o son incapaces de resolver (Couffignal, 1997)²⁵, lo cual sucede con la demanda del derecho a la interrupción voluntaria del embarazo en Costa Rica y Nicaragua, sostenida exclusivamente por el Movimiento Feminista.

Gracias a la actividad dinámica de la sociedad civil el Estado se “redemocratiza” al aceptar nuevos interlocutores fuera de los partidos y de la sociedad política. Estos nuevos agentes comienzan a participar del juego democrático y reivindican la extensión de sus derechos, especialmente sexuales y reproductivos, los cuales simbolizan la extensión de la ciudadanía de mujeres y hombres.

Norbert Lechner (en Olvera, 1999)²⁶ caracteriza la recuperación de la idea de sociedad civil como una oposición fundamental al Estado autoritario, idea que concentra una crítica hacia la negación de los derechos políticos y de los derechos humanos vivida en algunas sociedades, al tiempo que aspira a la reconstrucción de espacios sociales a partir de instancias autónomas de organización ciudadana.

El debate político sobre el aborto en Costa Rica y Nicaragua pone en la escena de la sociedad civil al Movimiento Feminista (MF) y a la Conferencia Episcopal (CE), los cuales presionan al Estado para obtener sus respectivos fines.

La CE sostiene un discurso según el cual es necesario prohibir cualquier tipo de aborto, mientras que el MF busca su despenalización. La primera posición también intenta restringir el campo de la actividad sexual al matrimonio y promueve la anticoncepción natural y la abstinencia. La segunda en cambio, propone la educación sexual y la difusión de todos los métodos de anticoncepción y prevención de infecciones de transmisión sexual.

El Estado nicaragüense es laico y el Estado costarricense es confesional, lo cual podría dar matices distintos a la participación de la Iglesia en el campo político de cada Estado. Sin embargo, en primer lugar se analizará el rol de la CE como agente de la sociedad civil, posición que comparte con el MF y otros grupos de ciudadanos organizados bajo estos dos regímenes democráticos. Será en un segundo momento cuando se explicará la situación específica de la CE en relación a su estrategia de juego en el campo político de un Estado laico o confesional.

No obstante, es necesario señalar que la sociedad civil es el resultado de la separación entre el poder ideológico y el poder político, ella es el producto de una escisión

entre la Iglesia y el Estado (Hall, en Olvera, 1999). Es así el fruto de una lucha por la ciudadanía, que ha creado nuevas identidades colectivas así como nuevos espacios de acción social, por este motivo la sociedad civil es un conjunto de instituciones que permite una valorización social, pues representa una cultura pública y política que defiende la tolerancia, el pluralismo y los derechos humanos.

Es gracias a esta valorización social relacionada con el pluralismo que la CE puede representar las ideas de diversos grupos de ciudadanos, ideas que sin embargo, parecen emanar principalmente de la jerarquía eclesiástica, la cual tiende a arrogarse un “poder-saber” superior a cualquiera ejercido por otros grupos en este contexto.

Los agentes se atribuyen el término de “organización de la sociedad civil” en relación a cómo se perciben en su propia posición dentro del campo político, ésta es directamente proporcional a los capitales (simbólico, social, económico) que interactúan en el campo. El capital simbólico del Movimiento Feminista está marcado por el reconocimiento histórico de los derechos de las mujeres como derechos humanos, fundamentalmente en relación con la normativa internacional que ha influenciado diversas legislaciones. Su capital social es producto de las redes feministas que buscan la despenalización del aborto en América Latina, así como de la organización de actividades periódicas en la región (seminarios, encuentros feministas, etc.).

En el plano nacional las integrantes del Movimiento Feminista frecuentemente cuentan con una formación política y militante en el seno de partidos comunistas o socialistas, y muchas trabajan en organizaciones no gubernamentales, universidades o incluso son consejeras en el parlamento. Esto integra a su capital social una red de relaciones personales e institucionales que puede eventualmente darles acceso a algunos instrumentos de poder.

Por otra parte, la Conferencia Episcopal conserva un capital simbólico y económico que es legado de la jerarquía eclesiástica, es decir, de la Iglesia católica. Su capital simbólico puede subdividirse en dos tipos de capital: histórico y moral. Estos dos subcapitales pertenecen al campo religioso, como el capital económico.

Sin embargo, la Conferencia Episcopal dispone de otro capital simbólico que comparte con el Movimiento Feminista y con otras organizaciones que intervienen desde la sociedad civil. A este capital se le llamará “capital ciudadano”, el cual le da derecho de expresar sus ideas a cualquier ciudadano –con la condición de que ellas representen algún interés colectivo- y de participar en forma activa en el campo político del Estado.

De este argumento se puede deducir que la CE ejerce más poder que el MF en el campo político, en la medida en que ella utiliza los dos sub-capitales mencionados previamente, los cuales vienen a reforzar el capital ciudadano. A la inversa, el MF ejerce casi todo su poder a través de capitales que solamente pertenecen a la sociedad civil, como lo son su capital simbólico y social.

Según Paola Brenes, representante de la Colectiva por el Derecho a Decidir (Costa Rica): “la sociedad civil tiene componentes muy variados y ninguna organización feminista tiene el mismo poder político y económico que el Opus Dei o la Conferencia Episcopal” (Entrevista personal, agosto 2004).

Pese a esto el MF ha visto acrecentarse su capital simbólico –surgido del reconocimiento público y la actuación de sus integrantes- como efecto del desarrollo de la

sociedad civil. Para las feministas, el MF es el único agente capaz de colocar el tema del aborto en el corazón del debate nacional, esto en la medida en que la identidad del MF se define a partir de los derechos humanos de las mujeres, específicamente del derecho a disponer libremente de su propio cuerpo. El MF se representa a sí mismo como “el único capaz de denunciar al patriarcado que se expresa a través de las élites de los partidos y de las iglesias” (Entrevista personal con Ana María Pizarro, Servicios Integrales para la Mujer, SI MUJER, Nicaragua, agosto 2004).

La CE ha obtenido con el capital ciudadano un poder suplementario, ejercido por el conjunto de obispos y basado en el proselitismo y la doctrina social de la Iglesia, doctrina que autoriza su reflexión sobre la realidad política y socio-económica del país, con el objetivo de guiar a todos los ciudadanos, sean estos católicos o no.

“La Iglesia siempre ha tenido una autoridad moral para orientar a los diferentes sectores sociales; lo vemos cuando hay un conflicto social, entre los sindicatos y el gobierno, por ejemplo, la Iglesia termina por ser mediadora (...) La Iglesia siempre está con ánimo de colaborar con los diferentes grupos para buscar el diálogo, la reconciliación y la paz social” (Entrevista personal con Mons. José Francisco Ulloa, presidente de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, agosto 2005).

Las reivindicaciones de la CE en lo concerniente a su capital ciudadano han evolucionado del campo religioso al campo político: se han transformado en reivindicaciones ciudadanas que teóricamente tienen el mismo grado de importancia para el Estado que aquellas del MF. Sin embargo, la legitimidad de la CE en el espacio público, y en consecuencia, la de sus capitales simbólicos y económicos, tiene su origen en la Iglesia y no en la sociedad civil, tal como lo demuestra su percepción de los derechos humanos:

“Cuando la Iglesia se expresa contra el aborto, no lo hace por un fin moralista o por una condena excluyente, su misión y su meta son el hombre, y esto comprende el carácter sagrado de la vida humana y su respeto, la Iglesia busca la dignidad en todos los estados de la existencia del hombre. Porque la vida humana es insuflada por el Creador y todo fue hecho en función del hombre, imagen de Dios y corona del mundo (G 1,26-28)” (Declaración de Mons. Juan Abelardo Mata Guevara, presidente del Depto. de la Vida y la Familia de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, julio 2004).

Una percepción como ésta niega los derechos reproductivos y la existencia de la mujer como sujeto de derechos. En el catolicismo el cuerpo de la mujer es un espacio sagrado y en consecuencia un tabú, porque él es el lugar de la creación de cada ser humano. La mujer es en este sentido una matriz, un útero destinado a cumplir los designios de la naturaleza o de la divinidad para la reproducción de la sociedad (Lagarde, 1997).

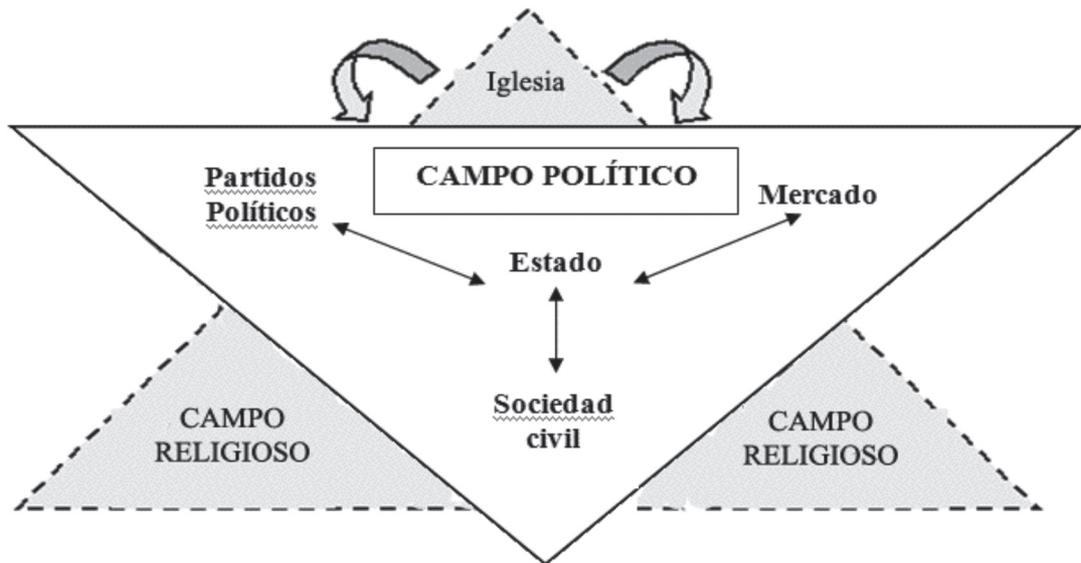
En este caso es posible vislumbrar una primera contradicción entre la percepción que tiene la CE del aborto y la valorización social de la sociedad civil, la cual busca reivindicar los derechos humanos en su totalidad. Una segunda contradicción nace de la evidente confusión de sub-capitales (histórico y moral) propios de la Iglesia, confusión que explota la CE para hablar en nombre del capital ciudadano. Esta situación diluye los límites del campo religioso y lo acerca paradójicamente al campo político desde la sociedad civil, instancia que tiene como fundamento teórico la separación de poder entre el Estado y la Iglesia.

Según Lamas (2003)²⁷ el consenso de las democracias occidentales alrededor del aborto está basado en la libertad de conciencia y en el respeto al pluralismo de la sociedad. Esta perspectiva excluye la idea de un destino regido por una voluntad suprahumana, se apoya sobre la ciencia para definir los límites neurológicos de la vida consciente y considera que los Estados no deben regirse por leyes divinas, sino por acuerdos sociales.

De esta forma, es posible plantear un segundo esquema del campo político en Nicaragua y Costa Rica, el cual permite esclarecer el precedente.

Gráfico 2

LA INTERVENCIÓN DE LA IGLESIA EN EL CAMPO POLÍTICO



Los capitales de la Iglesia no se limitan al campo religioso, se ejercen igualmente sobre el campo político a través de la CE, de tal forma que la Iglesia (gracias a su rol político e histórico), dispone de dos posiciones privilegiadas para ejercer su “poder-saber” sobre el cuerpo de las mujeres, y en revancha el MF dispone de una posición única.

¿Podría afirmarse que este fenómeno encarna la “disolución de lo religioso” (Bourdieu, en Dianteill, 2002) en el campo político? Para constatarlo es necesario analizar los discursos y prácticas del MF y de la CE en relación con el Estado, que resta como el último garante del equilibrio de fuerzas en lo concerniente a los derechos humanos en los países estudiados.

El discurso de los jugadores

En su discurso sobre el aborto, el MF defiende “el derecho a decidir”, lo cual abarca la maternidad voluntaria. Para Lamas (2003), las feministas latinoamericanas

consideran que el aborto es el último recurso en caso de embarazos no deseados o cuando un embarazo, aunque haya sido deseado, conlleva un riesgo para la vida de la madre.

“Como ciudadanas, las mujeres son sujetos autónomos, lo cual implica la obligación del Estado de reconocer nuestra capacidad de decidir y controlar nuestra propia vida y el derecho de defender nuestros intereses (...) La existencia de condiciones para la vida y los derechos de las mujeres sobre su propio cuerpo, sean éstas religiosas, ideológicas, morales, políticas, económicas o de Estado, es inmoral e inaceptable (...) La despenalización del aborto es un tema de democracia y de ciudadanía, puesto que de ahí se derivan la autodeterminación y la autonomía de las personas” (Declaración del Movimiento Autónomo de Mujeres de Nicaragua, marzo 2003).

El MF sostiene a través de su discurso los acuerdos internacionales relativos a los derechos de las mujeres e insiste sobre la necesidad de cambiar el contexto social que restringe la toma de decisiones tanto de mujeres como de hombres. Lamas agrega que más allá de las demandas del MF para el establecimiento de leyes y de servicios médicos relacionados con el aborto, el discurso feminista supone una reconstrucción de la vida social y de las condiciones de reproducción.

“Costa Rica debe entrar en un debate serio, científico, actualizado, laico y extenso alrededor de la despenalización del aborto, considerando que esta sociedad ha llegado a un grado de madurez suficiente para entrar en este proceso” (Declaración de la Colectiva por el Derecho a Decidir, Costa Rica, septiembre 2005).

“Es un asunto de justicia social porque afecta especialmente a las mujeres pobres, que son la mayoría, y las ricas tienen acceso al aborto seguro. Es un asunto de derechos humanos y de seguridad personal, porque el aborto que no es seguro lleva a las mujeres a poner su vida en peligro debido a prácticas clandestinas o maltratos, abuso, lucro y una mala calidad de las condiciones sanitarias que son un atentado a la condición humana” (Declaración del Movimiento Autónomo de Mujeres de Nicaragua, marzo 2003).

La principal condición para interrumpir un embarazo reside en la libertad de conciencia, pero en sociedades desiguales como la nicaragüense y la costarricense, la realidad de las mujeres que se practican un aborto debería adaptarse a la legislación. El Estado debería garantizar a todas las mujeres el acceso a servicios de calidad en los hospitales públicos (Lamas, 2003).

“El cuerpo de la madre debe ser protegido, no solamente porque alberga el embrión, sino en tanto pertenece a un ser humano autónomo, con una historia y una vida propias. La maternidad debe ser un derecho de las mujeres, no un deber. La maternidad debe ser una opción consciente, en relación con la capacidad de autodeterminación, autorealización y autoconsciencia de las mujeres como sujetos de derecho. Al mismo tiempo, la maternidad debe ser protegida por el Estado” (Hidalgo, 2005)²⁸.

Los elementos recurrentes del discurso del MF hacen referencia al papel regulador del Estado en lo concerniente al acceso al aborto, así como a los derechos humanos que subrayan la diferencia sexual de las mujeres frente al sistema legal. Otro aspecto importante del discurso es el llamado al “debate laico” y el cuestionamiento de

“razones religiosas, ideológicas, morales...”. Aunque no se esté realizando un análisis de discurso estructural, estos ejemplos demuestran que el Estado no parece haber cumplido su función de garante de equilibrio, y por otra parte, el debate sobre el aborto como tema de políticas públicas ha sido mediatizado en los dos países a través de argumentos subjetivos que no toman en cuenta el marco de derechos sexuales y reproductivos, presentes en las convenciones ratificadas por los Estados.

El proyecto del MF sugiere nuevos tipos de relaciones sociales entre los sexos, propone otros conceptos que nutren el sentido de colectividad en una época de profundos cambios sociales, económicos, culturales y políticos, así como elabora un nuevo sistema simbólico destinado a legitimar el principio de igualdad entre mujeres y hombres a partir de su diferencia paradigmática.

La participación del MF en la sociedad civil creó un espacio público que hizo visibles a las mujeres en el campo político, sin embargo es factible preguntarse si este capital ciudadano no es, en cierta forma, subalterno, ya que la ciudadanía comprendida como la capacidad de los individuos de tener una presencia activa en el espacio público no se ha visto traducida en una inserción significativa de las mujeres en el espacio político, o en la adopción de ideas feministas a nivel gubernamental (Marques-Pereira, 2001)²⁹.

En cambio, el discurso de la CE es la expresión de un sentido religioso llevado al campo político desde la sociedad civil. La jerarquía religiosa busca así el mantenimiento de una simbólica definitoria que busca la Iglesia en sus aspiraciones universales (Bourdieu, en Dianteill, 2002).

“Es claro que la voz de la Conferencia Episcopal tiene más legitimidad en el espacio público que la de otras organizaciones. La razón fundamental de esto es que la Iglesia nunca persigue sus propios intereses, ella busca el bien común. Esta es su garantía, pues la Iglesia no aspira a ningún puesto o privilegio, ella intenta ayudar a aquellos que tienen necesidad de ella (...) Todos los sectores sociales ven a la Iglesia de esta forma. Ella no busca poderes, ni es un poder político ni social, es una institución que busca el bien común de todos los ciudadanos” (Entrevista personal con Mons. José Francisco Ulloa, presidente de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, agosto 2005).

En este fragmento de entrevista es posible constatar que la CE legitima su perfil en el seno de la sociedad civil al tiempo que sostiene la producción de sentido de la Iglesia en el campo político, por lo tanto persigue sus propios intereses pese a lo expresado por el presidente de la Conferencia Episcopal. Sin embargo, ésta niega el ejercicio de cualquier poder político de parte de la Iglesia, en consecuencia se puede afirmar que la CE ejerce un poder religioso por la vía política, a través de su capital ciudadano. La contradicción actual se sitúa en la búsqueda de la CE del “bien común de todos los ciudadanos” y de la reproducción del sentido católico inherente a sus reivindicaciones como organización de la sociedad civil, búsqueda que no es necesariamente representativa del conjunto de la ciudadanía.

Las nuevas identidades que se encuentran en el origen de la sociedad civil se definen por su carácter plural, pues representan los intereses de diferentes grupos organizados, pero ninguno preconiza el “bien común” (término cristiano). Cada organización tiene así objetivos y demandas específicas según los intereses representados. Pese

a esta nueva realidad la CE no genera un sistema de significados compatible con su posición en el campo político, sino que se limita a la reproducción del sentido religioso.

“La Iglesia mira con gran inquietud la difícil situación de la familia y los desafíos planteados a la dignidad de la vida de la persona humana (...) Hemos llegado con confusión y pena al argumento de la despenalización del delito mal llamado aborto terapéutico, bajo la figura de “razones terapéuticas”. Con este argumento crece la confusión de que el delito no existe (...) La pretensión de legitimar el crimen del aborto cometido contra el ser más vulnerable, sin defensa, inocente y pobre, rompe la coherencia del orden jurídico vigente, el cual cataloga el aborto como un delito para proteger el derecho a la vida, una legitimación que está en contradicción con los principios humanistas, culturales, éticos y morales de nuestra sociedad” (Declaración de Mons. Juan Abelardo Mata Guevara, presidente del Departamento de la Vida y la Familia de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, julio 2004).

La jerarquía eclesiástica veía su espacio de significación católica amenazado por el proyecto de despenalización del aborto terapéutico en Nicaragua. Otro aspecto derivado del discurso de la CE es que nunca evoca la dignidad o la vida de las mujeres, siempre son la familia, el hombre o el “no nacido” quienes están presentes en su discurso. Así cuando la CE percibe la fuerza simbólica del discurso del MF y su potencial de influencia sobre sectores de la población que pueden convertirse en “clientes o consumidores” de su sistema simbólico, la Iglesia organiza sus intervenciones en el campo político utilizando todos sus capitales.

La expresión del discurso del MF, en cambio, actúa como una fuerza liberadora para los clientes del sistema religioso, especialmente para las mujeres, que en los países estudiados constituyen la mayoría de la población. En Nicaragua, por ejemplo, el MF propuso establecer para la reforma al Código Penal, la autorización de solamente un profesional en medicina para la práctica del aborto terapéutico, y no tres, como lo exigía la legislación previa al año 2006. Esto se justificaba en el hecho de que esa medida era discriminatoria, ya que “muchas comunidades pobres no tienen los especialistas y los médicos que podrían autorizar la práctica del aborto terapéutico” (Juana Jiménez, Red de Mujeres contra la Violencia)³⁰.

Parece que el discurso del MF intenta esclarecer todos los aspectos presentes en las reformas legales, con el fin de hacerlos más accesibles a los consumidores potenciales. En cuanto a la CE, ella utiliza aparentemente la misma técnica, pero sirviéndose de los términos clave del discurso feminista para tergiversarlos, lo cual es una forma de recuperar la clientela ganada por el MF o la que aún está indecisa.

Por ejemplo, en Costa Rica la CE había exigido al Estado suprimir el capítulo que hacía referencia a los derechos sexuales y reproductivos, en la reforma a la Ley General de Salud en el 2005.

“Este es el capítulo más peligroso, el que amenaza la vida, porque aprueba de una forma implícita el aborto (...) A veces utiliza un lenguaje muy ambiguo, nosotros, católicos, podemos decirlo: esto es ambiguo y puede llevar al aborto, otros pueden negarlo, pero nosotros queremos que quede bien claro, que no haya diferentes interpretaciones (...) El mismo término de “derechos reproductivos” en el lenguaje de las Naciones Unidas y dentro de esta corriente que nosotros podemos llamar “el feminismo en el mundo”, ya implica el aborto” (Entrevista personal con Mons. José Francisco Ulloa, presidente de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, agosto 2005).

El discurso de la CE deslegitima a su adversario al tergiversar términos que pertenecen a la base del capital simbólico del MF, así como desacredita las convenciones de Naciones Unidas relacionadas con las mujeres y sus derechos. Por otra parte, el monopolio del discurso religioso se fundamenta en la negación de otras formas de discurso, las cuales paradójicamente son apoyadas por el sistema internacional de derechos humanos. La Iglesia lucha por reproducir su campo de acción afrontando nuevos principios (como el derecho a decidir) que inducen un cambio estructural de la sociedad. Frente a esta situación, la Iglesia considera que el espacio de reproducción de su discurso y sus privilegios se encuentran en riesgo, por ello busca su expansión en el campo político.

“Los obispos de la Conferencia Episcopal de Costa Rica han decidido: 1 Oponerse categóricamente al texto substitutivo de la Ley General de Salud (...) 2. Exhortar a las señoras y señores diputados de la Asamblea Legislativa a rechazar todo texto substitutivo que atente contra la vida y la dignidad del ser humano (...) Debido a nuestra condición de pastores estamos inquietos por lo que aprendimos de su Santidad Juan Pablo II; una de las características propias de los atentados actuales a la vida humana, se encuentra en la tendencia de exigir su legitimación jurídica, en tanto que derechos que el Estado, al menos en ciertas condiciones, debe reconocer a los ciudadanos, y por consecuencia, en la tendencia de pretender su realización a través de cuidados seguros y gratuitos de parte de médicos y agentes sanitarios” (Declaración de Mons. José Francisco Ulloa, presidente de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, junio 2005).

La CE se sirve de la competencia en el campo político interviniendo directamente sobre las ideas de los funcionarios públicos para responder únicamente a los intereses de la Iglesia, aunque esta participación implique una confrontación con otros agentes políticos o con la sociedad civil. El discurso de la CE expresa un doble conflicto: la tensión que vive la Iglesia en su propio campo con la aparición de otros sistemas religiosos, así como sus diferendos con otros agentes como el MF, que intervienen en el campo político a través de propuestas de cambio de la estructura social.

Con este panorama, el MF admite la dificultad del debate, pero también exige respeto a la libertad de pensamiento y de expresión, así como al reconocimiento democrático de aquellos grupos que reclaman la despenalización del aborto (Declaración de la Colectiva por el Derecho a Decidir, septiembre 2005).

Al seguir el desarrollo del discurso del MF, es importante subrayar que la exclusión de las mujeres es considerada un déficit de ciudadanía típica de las democracias de la región (Marques-Pereira, 2001)³¹. La limitación de los derechos sociales de las mujeres está íntimamente asociada al cuestionamiento de la democracia. Para la realización de un verdadero cambio cultural conviene actuar de común acuerdo con las instituciones políticas, por lo cual el MF ha buscado responder al déficit de participación política de las mujeres, y su primer paso es el fortalecimiento de su posición en la sociedad civil frente al carácter excluyente del poder formal.

En consecuencia, el análisis tanto de las prácticas del MF como de la CE, permite evaluar su producción simbólica y sus resultados en el campo político, en la medida en que los agentes intervienen en una sociedad compleja, constituida por diversas fuerzas sociales. Así el Estado democrático debe tomar en cuenta todos sus argumentos en relación con el mejoramiento de la esfera social, cuando estos se despliegan en un marco de respeto y afirmación de los derechos humanos de toda la ciudadanía.

Las prácticas sobre la mesa de juego

Es necesario analizar la realidad en el entrecruzamiento de las acciones de los agentes sociales, pues la validez de la sociedad civil reside precisamente en su encarnación por los agentes, así como en su circulación en el mundo social. Las prácticas de los agentes se constituyen así por el conjunto de sus acciones y su capacidad estratégica.

La actividad del MF en Nicaragua y en Costa Rica se basa sobre una reflexión social y política que surge de la experiencia crítica del sistema patriarcal, lo cual influye la formación de una identidad pública muy distinta a la de la CE, que interviene en el campo político como representante de un actor corporativo: la Iglesia Católica (Tarrés, 1999)³².

Los recursos culturales, educativos y la experiencia de las integrantes del MF en cada país, constituye su capital social y ciudadano, al igual que las relaciones establecidas con otros agentes individuales y colectivos del sistema político. Por consiguiente, es necesario analizar las prácticas del MF que lo insertan en los espacios de decisión pública relacionados con el aborto.

Durante la década de 1990 existió una tendencia de los gobiernos liberales dirigida a la eliminación del aborto terapéutico en Nicaragua, en ese momento la lucha del MF se concentró sobre la regresión legislativa y el apoyo a los instrumentos legales y normativos alrededor del derecho ya existente. Al mismo tiempo, el MF desarrolló campañas de sensibilización y educación, destinadas al personal de salud pública y a las mujeres.

“Las organizaciones del movimiento de mujeres, es decir, las feministas, consideran que hicimos un gran trabajo para denunciar, reclamar y educar a la población, y que triunfamos en contener los retrocesos legislativos, pero la lucha es desigual” (Entrevista personal con Marta María Blandón, Ipas Nicaragua, agosto 2005).

¿Por qué una lucha desigual? Al respecto Ana María Pizarro (SI MUJER) afirma que si no hubiera existido información proveniente del MF sobre el proceso legislativo concerniente al aborto, la única visión del pueblo nicaragüense en cuanto a las reformas del Código Penal, hubiera surgido de los documentos y declaraciones públicas de la jerarquía eclesiástica, quien se benefició de una difusión mediática superior a la del MF. Este último distribuyó información sobre los derechos sexuales y reproductivos a los diputados nicaragüenses, no obstante, los parlamentarios no parecieron distinguir los diferentes tipos de aborto pues no tomaron en consideración otras legislaciones vigentes en América Latina y el Caribe. En el seno del debate legislativo se limitaron a consultar las Letras Pastorales de la Conferencia Episcopal (Entrevista personal, agosto 2004).

En el 2003, después de una campaña pública desarrollada por la Iglesia y los grupos fundamentalistas, el Ministerio de Educación nicaragüense retiró el manual “Educación para la vida”, el cual buscaba formar a los docentes de educación primaria en el ámbito de la educación sexual. El manual fue reemplazado por una versión que retomaba el fundamentalismo religioso en relación con la sexualidad (Red de Mujeres contra la Violencia, 2005)³³.

Por otra parte, desde 1990 y hasta la fecha, todos los ministros visitan al Cardenal Obando y Bravo como señal de obediencia a la Iglesia. Asimismo, todas las ceremonias oficiales se desarrollan bajo el ritual católico, una flagrante violación al artículo 14 de la Constitución Política que establece que el Estado no tiene una religión oficial desde 1893.

Por otra parte, el conocido caso de “Rosa”, la niña nicaragüense violada en Costa Rica, cuyo aborto fue prohibido, continuó siendo tema de debates en su país natal cuando algunas feministas la llevaron a Nicaragua con el fin de aplicarle un aborto terapéutico con el consentimiento de su familia. Sin embargo, el Ministerio de Salud rechazó todo apoyo médico a la niña y exigió que fuera retirada a sus tutores. La Iglesia católica se opuso oficialmente a la intervención amenazando de excomulgar a los padres, médicos y a cualquier persona que participara en la “violación del quinto mandamiento”. Finalmente, en una clínica privada “Rosa” pudo abortar en febrero del 2003 (López, 2003)³⁴.

Las autoridades nicaragüenses amenazaron con cárcel de 2 a 6 años al equipo médico que había practicado el aborto, pero la Sala Constitucional votó a favor de la aplicación del aborto terapéutico a la niña. Sin embargo, la CE nicaragüense hizo una declaración posterior en el 2004, donde afirmaba que el aborto terapéutico era “una aberración y el mantenimiento de su estatus legal un crimen disfrazado de características pseudo-humanitarias”³⁵.

En Nicaragua como en Costa Rica el MF formaba parte de la Campaña Latinoamericana por la Despenalización del Aborto, que tiene su fecha clave el 28 de septiembre: Día por la Despenalización del Aborto, desde el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Argentina, 1990). Alrededor de esta fecha en el 2005, el MF lanzó en cada país foros, manifestaciones, conferencias de prensa, declaraciones y artículos especializados, así como talleres en algunas comunidades, y en Nicaragua específicamente, se realizó la colocación de vallas con un mensaje de defensa del derecho al aborto en lugares públicos.

Las declaraciones públicas de la CE constituyen una expresión de sus prácticas y una forma de representación de sus valores religiosos. Estos documentos concentran su posición oficial y juegan un papel relevante en su legitimidad en el campo político. Constituyen los elementos clave de una toma de posición pública del conjunto de obispos perteneciente a la jerarquía eclesiástica.

“Defender la vida es un asunto de humanidad, no específicamente de una religión o de un grupo determinado. Los católicos, en esta grave circunstancia, tienen el derecho y el deber de intervenir para recordar el sentido más profundo de la vida y la responsabilidad de todos con respecto a ella. El Santo Padre en su carta a los políticos recuerda que el cristiano debe “reconocer la legítima pluralidad de las opiniones temporales”, pero él también está llamado a desolidarizarse de una concepción del pluralismo comprendido como relativismo moral, concepción nociva para la vida democrática misma, porque ella tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, es decir, de principios éticos que por su naturaleza y su papel fundacional en la vida social, no pueden ser negociados” (“En relación con la discusión sobre la despenalización del aborto terapéutico en la Asamblea Nacional”, Declaración de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, julio 2004).

Las declaraciones públicas constituyen el punto de referencia de las acciones de la CE, su importancia es decisiva para legitimar el “poder-saber” de la Iglesia en el campo político y más allá de él. Estas declaraciones hacen “un llamado” a los principios católicos, pero también a los principios “fundacionales de la vida en sociedad”. Contradictoriamente con estos principios, afirma De Barbieri (1990) la Iglesia es responsable de la subordinación de las mujeres en las sociedades latinoamericanas, pues esta institución ha negado el placer bajo todas sus formas, principalmente en el terreno de la vida sexual, interviniendo en las relaciones interpersonales y en la reproducción biológica, de tal forma que el cuerpo de las mujeres ha quedado al servicio de la procreación por mandato eclesiástico. No obstante, el “poder-saber” de la CE busca abrirse su propio espacio en el campo político tomando como argumento los “principios éticos de la vida social”.

En cambio, cuando los derechos de las mujeres están en debate, dentro del marco de las instancias políticas y gubernamentales encargadas del control de la fecundidad, el aborto o la educación sexual, el MF no tiene ningún argumento de peso frente a las posiciones de la Iglesia, equipada con sus sub-capitales moral e histórico. Pero a diferencia de la CE, el MF –gracias a las investigaciones que le aseguran un capital social- está familiarizado con las condiciones materiales de las mujeres en Nicaragua y Costa Rica. En este último país el MF impulsa la interrupción del embarazo en las niñas violadas, mediante la creación de una normativa para el aborto terapéutico, con el fin de procurar criterios técnicos al personal de salud y de restringir la intervención de la jerarquía eclesiástica (Entrevista personal con Paola Brenes, Colectiva por el Derecho a Decidir, agosto 2004).

Sin embargo, la CE ha jugado en ambos países un rol importante en la definición de políticas públicas relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos, lo cual comprende también su oposición a los métodos de prevención de embarazos e infecciones de transmisión sexual, a la educación sexual de la juventud, a la equidad y particularmente, al aborto.

De forma posterior a las conferencias internacionales de Cairo y de Beijing, el Vaticano comenzó una fuerte campaña en los países de religión católica dirigida a endurecer la legislación sobre el origen de la vida desde la concepción. En Costa Rica el catolicismo es la religión oficial del Estado según el artículo 75 de la Constitución Política desde 1821.

En 1992, bajo la sugestión del Papa Juan Pablo II, la CE obligó al gobierno a retirar de la secundaria unas guías de educación sexual ya impresas, aunque dos sacerdotes habían participado en la comisión redactora como delegados episcopales. Posteriormente la Iglesia también se retiró y desacreditó el programa gubernamental “Amor Joven”, que buscaba el acceso juvenil a la educación sexual (Picado, 2003: 26)³⁶.

Durante este período la Sala Constitucional costarricense declaró inconstitucional la técnica de la fertilización in vitro (2000), mientras el Estado firmaba el Pacto de San José (2001), el cual afirma que la vida humana comienza a partir de la concepción (Monge, 2003).

En relación con “Rosa” la jerarquía eclesiástica invocó el Pacto de San José para impedir al Estado costarricense autorizar el aborto terapéutico en este caso. También en el 2003 la CE intentó realizar una reforma al decreto ejecutivo que había eliminado

las condiciones que restringían la esterilización voluntaria, pero no logró regresar a la legislación anterior (Ibíd.).

En el 2004 la misma instancia presentó al Consejo Superior de Educación una serie de guías sexuales de orientación religiosa, “Aprendiendo a Querer”, las cuales fueron finalmente descartadas por el Ministerio de Educación. En revancha, en el 2005 el Ministerio de Educación y la Conferencia Episcopal firmaron un acuerdo de cooperación entre las dos instituciones: “una alianza estratégica para renovar la educación costarricense”. Este acuerdo incluye entre otros puntos: la formación inicial y continua del personal docente en colaboración con la Universidad Católica Anselmo Llorente y La Fuente, la posibilidad de desarrollar proyectos educativos en común, y el compromiso del Ministerio al mantenimiento o al aumento de las subvenciones estatales a las instituciones de educación católica³⁷.

En Nicaragua por otra parte, la CE presentó un proyecto de ley para la igualdad de oportunidades, bien acogido por la mayoría de los parlamentarios (Entrevista personal con Marta María Blandón, Ipas Nicaragua, agosto 2005).

Las prácticas de la CE, más allá de las declaraciones oficiales, persiguen explotar su capital ciudadano frente a las instancias de toma de decisiones públicas. Este fue el caso de la reforma a la Ley General de Salud en Costa Rica (2005), donde la CE reaccionó de forma inesperada:

“El Ministerio de Salud no nos pidió ninguna colaboración, pero cuando tuvimos conocimiento de la ley señalamos una serie de deficiencias y de amenazas a la vida. Por esta razón formamos una Comisión de Defensa de la Vida, interdisciplinaria y constituida por abogados, médicos, periodistas y especialistas de ética y moral, que estudiaron esta ley y nos dieron su criterio. Nosotros estudiamos todas las recomendaciones y elaboramos un documento que fue enviado al Ministerio de Salud y a la Presidencia de la República (...) Tenemos intermediarios que transmiten nuestros criterios a la Asamblea Legislativa, nosotros no lo hacemos directamente, es la Comisión que formamos (...) la Comisión está constituida por dos sacerdotes suplementarios y por mí mismo, que la dirijo como presidente de la Conferencia Episcopal” (Entrevista personal con Mons. José Francisco Ulloa, presidente de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, agosto 2005).

Como en un juego de ajedrez, la jerarquía eclesiástica juega con sus intermediarios como peones en el campo político y así aumenta su capital ciudadano, de tal forma que puede conquistar una posición fuera de su campo y someter el mundo laico al poder religioso.

Sobre la base de sus sub-capitales histórico y moral la CE ha concebido un nuevo tipo de capital ciudadano, al tomar como base la sociedad civil y su lógica pluralista, pero conservando una orientación católica. De esta manera puede descalificar los capitales de otros agentes en el campo político, como el MF, que al defender los derechos sexuales y reproductivos se encuentra frente al Estado en una posición debilitada.

La estrategia del Movimiento Feminista

Las “distribuciones del poder y las apropiaciones del saber” no representan más que eventos fugaces. Según Foucault (1976)³⁸ estos mecanismos actúan directa-

mente sobre procesos de reforzamiento, de inversión o de crecimiento simultáneo del capital, es decir, que las relaciones de “poder-saber” no son formas dadas, sino matrices de transformación, es al interior de los discursos y las prácticas de los agentes que el poder y el saber se articulan.

Es posible deducir de los discursos del MF y de la CE sus principios éticos e ideológicos, pero la prioridad es identificar los efectos producidos por el poder y el saber que cada uno devenga así como el tipo de modelo estratégico que utilizan.

El MF busca articular diferentes sectores sociales para establecer una plataforma de acción sobre el derecho de las mujeres a decidir sobre su sexualidad y su reproducción. Esta táctica se acompaña de una participación política creciente en los medios jurídicos y educativos así como en el sistema de salud de cada Estado. Existe un plan global para el lanzamiento de campañas en los medios, pero cada grupo feminista intenta incorporar la problemática del aborto con los sectores que se relaciona, especialmente con el personal de salud pública y con el estudiantado. El MF ha desarrollado por otra parte un trabajo en conjunto con algunos parlamentarios y otros funcionarios del Poder Ejecutivo. Igualmente la investigación-acción, la publicación de artículos y la participación en debates, constituyen las herramientas de denuncia de la falta de aplicación de las leyes y las normas en cada país (Entrevista personal con Marta María Blandón, agosto 2005, y con Paola Brenes, agosto 2004).

Para incluir en la agenda política el derecho al aborto, la estrategia del MF se basa en la sensibilización, la educación, la información, la investigación pluridisciplinaria, la formación y la abogacía.

El tipo de estrategia del MF en Nicaragua y en Costa Rica se concentra en el ejercicio de la presión social (capital simbólico del feminismo), la socialización de un discurso alternativo sobre el aborto –principalmente de tipo terapéutico-, destinado al personal de salud y a los legisladores, la creación y tenencia de contactos personales o institucionales, tanto en el seno del gobierno como en los partidos políticos (capital social), la apertura de espacios de debate y de diálogo, la preparación de programas de educación y de información sobre los derechos sexuales y reproductivos y la organización de manifestaciones públicas. Estos tres últimos aspectos constituyen los puntos cardinales del capital ciudadano.

El MF ha encontrado un equilibrio entre la ética y la acción, es decir, entre aquello que es “ideológicamente correcto”, y aquello que se realiza de forma concreta en el marco de una negociación consensuada con el gobierno.

En 1991 la diputada socialcristiana Nury Vargas, creyó encontrar este consenso y presentó en la Asamblea Legislativa de Costa Rica un proyecto de ley para la despenalización del aborto en los casos de violación a menores, pero las organizaciones feministas no tenían una estrategia preparada pues desconocían el proyecto. La diputada evaluó el contexto individualmente y lo consideró favorable, ya que ese mismo año se había aprobado la Ley de Promoción de la Igualdad Social de las Mujeres. Pese a ello, la sociedad política y la Iglesia reaccionaron de forma severa, Vargas fue amenazada con la expulsión de su partido y la Iglesia la amenazó de excomunión (Carcedo, 2004)³⁹.

Sin embargo, las organizaciones feministas lograron que se reconociera públicamente el derecho a la salud reproductiva de las mujeres como un reto político pendiente para el país, ya que el proyecto de ley no fue votado en la Asamblea Legislativa.

Más recientemente en Costa Rica, el médico Sigifredo Aiza, quien también fuera diputado del Partido Liberación Nacional (PLN) en el período 2002-2006, se expresaba así sobre el tema de la reforma a la Ley General de Salud:

“En la Comisión de Asuntos Sociales estuvimos abiertos a la recepción de recomendaciones, por otra parte, recibimos sugerencias de grupos interesados. Por ejemplo, los grupos organizados que defienden los derechos sexuales y reproductivos propusieron recomendaciones que fueron acogidas por la mayoría” (Entrevista personal con Sigifredo Aiza, diputado del PLN, Costa Rica, agosto 2005).

Las propuestas del MF relacionadas con la reforma a la salud giraban sobre la educación sexual de la juventud, el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y la obligación del Estado de informar a las mujeres sobre la anticoncepción de emergencia (pues su acceso no fue aprobado). Sin embargo, la definición de condiciones legales como el incesto, la violación y las malformaciones para la interrupción del embarazo fueron rechazadas en el proyecto de ley, bajo la siguiente justificación:

“El riesgo de que el niño nazca malformado no justifica en ningún caso una interrupción del embarazo si no hay un peligro de muerte para la madre o para el niño. La interrupción terapéutica del embarazo es en este caso un atentado a la vida” (Entrevista personal con Sigifredo Aiza, diputado del PLN, Costa Rica, agosto 2005).

Los otros tipos de aborto, incluido el terapéutico, quedan fuera del campo legislativo. Es palpable que la conquista de una participación real de las mujeres en las políticas públicas pasa por una combinación de estrategias complejas, al necesitar una negociación sistemática incluso a nivel de los derechos elementales. En Costa Rica, el Foro de Mujeres –parte del Instituto Nacional de las Mujeres, INAMU, reagrupa tanto ONG como otros grupos cuyo objetivo es reconocer los derechos de las mujeres- no tiene una posición homogénea que le permita actuar como un agente único dentro de la sociedad civil, de esta forma el MF se encuentra dividido en el momento de presentar algunas de sus propuestas al gobierno.

La particularidad del MF en Nicaragua se sostiene en el intento de desarrollar durante la Revolución Sandinista, un proyecto estratégico que planteaba una elaboración formal tanto en el plano político como en el cultural, para tratar de frenar la reproducción de la subordinación de las mujeres en el espacio privado y en el público, no obstante “las prioridades revolucionarias” no le otorgaron un lugar en la reconstrucción del Estado.

Los sucesivos gobiernos liberales tomaron un giro político conservador, en el 2004 el Partido Liberal Constitucionalista (PLC) defendía la penalización del aborto terapéutico, como lo declaró entonces la diputada Jamilet Bonilla en forma casi profética, frente a los hechos acaecidos en el 2006:

“Queremos retroceder sobre la legislación actual en materia de aborto. En relación con casos como el de “Rosita”, podemos decir que la cultura de nuestro país no se encuentra todavía lista para aplicar el aborto terapéutico en estas circunstancias, un tema como este puede deformarse o recibir una mala interpretación”⁴⁰

Pese a la campaña sobre el derecho a decidir lanzada por el MF nicaragüense, la posición legislativa del PLC –partido gobernante en ese período- no presentó ningún cambio. Según la también diputada del PLC y presidenta de la Comisión de la Mujer, de la Infancia, de la Juventud y de la Familia, Albertina Urbina: “la legislación actual no requiere ninguna modificación, no contamos con discutir el tema del aborto en la Asamblea Nacional”⁴¹.

Por otra parte, el hecho que el porcentaje de mujeres parlamentarias aumente en la Asamblea Nacional no representa necesariamente una apertura para la agenda política del MF relacionada con el aborto, pues las diputadas tienden a seguir la agenda de su propia fracción (Marques-Pereira, 2001), y aunque otros temas como la educación sexual de la juventud hayan recibido una cierta acogida, no han sido totalmente aprobados.

Sin embargo, el MF nicaragüense encontró una aliada estratégica en la figura de Norma Moreno, Procuradora Especial de la Infancia y la Adolescencia, quien ha apoyado públicamente la demanda del MF por la aplicación del aborto terapéutico con la autorización de un médico, y no de tres, como establecía la reforma al Código Penal que no fue aprobada. Moreno afirmaba que la Convención de Derechos del Niño no establece más que el derecho de la mujer embarazada a tener una protección integral y no reconoce derechos específicos al “no nacido”⁴². Actualmente el Código Penal reconoce derechos al “no nacido”, mediante la reforma aprobada en el 2006, y penaliza cualquier tipo de aborto.

La campaña del MF tendiente a promover la utilización de métodos de anti-concepción seguros así como la responsabilidad masculina en este sentido, tuvo en cambio, algún resultado sobre el gobierno; en el 2005 la Ministra de Salud Margarita Gurdíán, aseguró que los \$30 millones aprobados por la Asamblea Nacional, como parte de un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) serían utilizados por el Ministerio de Salud para la implementación de un modelo de salud integral con mayor cobertura en el país⁴³.

Tanto en Nicaragua como en Costa Rica el MF ha establecido numerosas relaciones de colaboración con el Estado y ha reforzado sus capitales alrededor del derecho a la salud de las mujeres, el problema restante es el de la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo, comprendido como un elemento sustancial del ejercicio de los derechos reproductivos relativos a la autonomía, la intimidad y la autodeterminación de la mujer. Esta despenalización pendiente hace eco a las convenciones internacionales ratificadas en Nicaragua y Costa Rica, pero nunca ha tenido efecto en las acciones de ambos Estados.

La principal diferencia entre la estrategia del MF en Nicaragua y en Costa Rica, consiste en que en el primer país la construcción del discurso se concentra en el derecho a la salud de las mujeres, para evitar la muerte debido a abortos practicados en condiciones inseguras. En Costa Rica, las muertes de mujeres por esta causa no constituyen un hecho de igual magnitud que en Nicaragua, por esta razón, la estrategia del MF en Costa Rica se orienta a denunciar la desigualdad social que propicia la penalización del aborto, pues únicamente las mujeres de clase alta y media alta pueden acceder a servicios clandestinos en el país, igualmente se denuncia la criminalización de las mujeres que se realizan un aborto con el objetivo de reivindicar la necesidad de su despenalización.

El MF ha fortalecido sin embargo, sus capitales en el campo político, lo que le ha permitido formular estrategias a nivel estatal, donde los intereses son mayormente contruidos que otorgados, de tal forma que el MF ha podido insertar sus acciones en un proceso de evolución, entendiendo la estructura estatal como un sub-producto de las luchas políticas: si el Estado es atravesado por la desigualdad de género, también puede cambiar y dinamizar las relaciones de género a través de medidas que democratizan el campo político y autorizan un discurso y una práctica motivados por la ciudadanía que toma la palabra en nombre de los derechos humanos, y no por los actores corporativos del sistema de poder tradicional.

Empero, como señala De Barbieri (1999)⁴⁴, los documentos surgidos de convenciones y acuerdos internacionales dan una gran importancia a la participación activa de la sociedad civil, especialmente a las organizaciones no gubernamentales de mujeres y feministas, y a los diferentes tipos de implementación de políticas relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos, ahora, estos documentos no identifican ni los mecanismos de trabajo ni las formas de financiamiento necesarias para la realización de los objetivos enunciados, lo cual reduce la capacidad de acción del MF en el campo político, así como los efectos de un “poder-saber” dotado de capitales más débiles que los de la CE, sobre el plano histórico, moral y económico.

El “poder-saber” del MF tiene como fundamento el reconocimiento del cuerpo y de la sexualidad de las mujeres en el campo político, campo hasta aquí definido por el sistema patriarcal y por la producción y la reproducción (Foucault, 1976), de tal forma que el cuerpo es la vez objeto y sujeto de discurso, y así se convierte en la base de la subordinación de las mujeres, sin embargo, apunta paradójicamente Lagarde (1997) que cuerpo y sexualidad son igualmente el núcleo del poder de las mujeres, pues es aquello que está sometido y debe liberarse.

La estrategia del MF plantea a largo plazo la recuperación de sus poderes, donde la despenalización del aborto apenas constituye la punta de un témpano sumergido en aguas profundas. Propone así una escala evolutiva caracterizada por la conquista de espacios de decisión en el terreno de la salud reproductiva de las mujeres al planificar tácticas que toman en cuenta las fortalezas y debilidades de otros “poderes-saberes” que devienen sus adversarios en el campo político.

La estrategia de la jerarquía religiosa

La debilidad del marco jurídico en materia de derechos sexuales y reproductivos, aunado a las tradiciones políticas de Nicaragua y Costa Rica favorece la intervención de la jerarquía católica en los asuntos de Estado.

Por otra parte, el principio según el cual el Estado no puede intervenir en el terreno espiritual, porque no es competente en materia de fe, conlleva que la Iglesia, excluida del terreno temporal, mantenga su autoridad en su propio círculo: el espiritual. Este es el principio de la teoría moderna del Estado laico, la cual comprende la distinción entre el Estado y la Iglesia y determina la asociación a la Iglesia como un acto voluntario (Salinas, 2003).

No obstante, aunque Nicaragua sea un Estado laico, la CE lanza igualmente declaraciones amenazantes para los parlamentarios con respecto a la despenalización del aborto:

“Advertimos a los legisladores que esta situación ha sido agravada por el hecho de que ellos confunden en la conciencia colectiva el carácter de “delito” y asumen paradójicamente aquel de “derecho”, hasta el punto de pretender un puro y simple reconocimiento legal de parte del Estado y la ejecución (del aborto terapéutico) a través de la intervención gratuita de los agentes sanitarios” (“En relación con la discusión sobre la despenalización del aborto terapéutico en la Asamblea Nacional”, Declaración de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, julio 2004).

Existen tres tipos de laicización: jurídica, política y cultural. Según Salinas (2003), el tipo jurídico se relaciona con la obligación del Estado de garantizar la libertad de creencias y la ausencia de toda “religión oficial”, como debería ser el caso de Nicaragua. La laicización política conlleva a la separación efectiva entre el Estado y la Iglesia, es la distancia que debe favorecer el Estado, sin privilegiar una creencia particular o a sus representantes, de tal forma que sea posible diferenciar entre el dominio personal y el dominio público.

La laicización cultural enfatiza el origen multicultural de las sociedades actuales, por lo tanto existe la obligación para los funcionarios públicos de tomar decisiones conformes a la ley y no en función de sus creencias personales, este es el caso de Costa Rica, que aunque no es un Estado jurídicamente laico, tiene una Constitución (1990: 42)⁴⁵ que afirma que si la religión oficial es la católica, las otras creencias y prácticas religiosas tienen igualmente derecho de existir, pese a que el Estado se comprometa a subvencionar a la Iglesia.

La laicización política es la de acceso más delicado, pues según las prácticas y discursos vislumbrados anteriormente, la Iglesia católica interviene en procesos que pertenecen mayormente al orden político que al religioso (Picado, 2003).

Teóricamente, en Nicaragua el MF y la CE obedecen a las mismas condiciones de participación política, en tanto que ejercen su papel de interlocutores ante el Estado, pero la CE ha seguido con el apoyo de la Iglesia una estrategia de colocación de funcionarios laicos en altos puestos de responsabilidad estatal, donde toman decisiones que conciernen a toda la población bajo el dictado de la doctrina católica (Entrevista personal con Marta María Blandón, Ipas-Nicaragua, agosto 2005).

Pese al carácter secular del Estado nicaragüense, la Iglesia católica y otros sectores fundamentalistas aumentaron su participación en la esfera estatal, con el objetivo de redefinir las leyes a partir de una creciente influencia sobre la política nacional.

“Los caudillos políticos tienen necesidad de ser legitimados por la jerarquía católica en la medida en que ella ha sido erigida como mediadora en los conflictos, es también la instancia que da un sentido a su existencia política. Los políticos de izquierda, de derecha y de centro visitan al Cardenal en todas las épocas, pero especialmente en los años electorales le piden su bendición y obtienen a cambio los ministerios más importantes (educación, salud y familia), los cuales constituyen un coto de caza de la jerarquía católica. Un mapa de la influencia de los fundamentalistas en Nicaragua permite constatar que en siete ministerios, cuatro universidades y tres asociaciones se han ubicado miembros de los grupos más conservadores, llamados “Pro-vida”,

compuestos tanto por evangélicos como católicos. Estas personas conforman un staff de funcionarios que violenta cada día la vigencia del Estado laico, y por añadidura, al representar al gobierno nacional e internacionalmente, estas personas imponen sus opiniones personales como instrumentos de políticas públicas” (Entrevista personal con Ana María Pizarro, SI MUJER, Nicaragua, agosto 2004).

Los grupos conservadores proceden de acuerdo con sus condiciones políticas y ejercen el poder en diferentes grados según su capacidad de convocatoria; hay fuertes alianzas entre sectores fundamentalistas en Nicaragua así como un apoyo importante del Vaticano, representado por la jerarquía eclesiástica.

La Santa Sede ha constituido una red con diversos grupos cercanos al Partido Republicano en Estados Unidos, desde el período de Ronald Reagan hasta el segundo período de George W. Bush. Esta última administración endureció el carácter conservador de sus políticas públicas en general, notablemente de aquellas relativas a la legalidad del aborto en el sistema norteamericano, por esta razón las diferentes redes “Pro-vida” en América Latina encontraron a su principal aliado geopolítico y económico en el gobierno de los Estados Unidos.

En el 2001, con el inicio de la discusión legislativa sobre las reformas al Código Penal en Nicaragua, la influencia de la jerarquía eclesiástica sobre el gobierno se hizo sentir durante la celebración de una misa oficial por el Día Nacional del “No-nacido”, cuando el presidente de la época, Arnoldo Alemán, prometió su veto al Código Penal o a cualquier ley que buscara la despenalización del aborto⁴⁶.

Las transformaciones de los últimos gobiernos nicaragüenses frente a la penalización del aborto terapéutico obedecen a la utilización de la Iglesia como plataforma política de negociación, por ello liberales, conservadores o sandinistas buscan el apoyo de la Iglesia (Entrevista personal con Marta María Blandón, Ipas-Nicaragua, agosto 2005). Esta negociación de intereses desemboca en una consulta sobre la reforma al Código Penal, a Mons. Abelardo Matta, responsable de los asuntos de familia de la Conferencia Episcopal, y a representantes de la Iglesia evangélica, según admitió el diputado liberal Carlos Noguera⁴⁷.

Es importante subrayar que contrariamente a la situación del MF en ambos países, la población no mira con malos ojos esta cercanía entre Iglesia y gobierno, pues la Iglesia confiere especial legitimidad a los funcionarios públicos. Así es posible identificar el método de transacción en el campo político: la CE obtiene la posibilidad de ejercer un poder institucional según una estrategia estatal, de acuerdo a intereses comunes que se convierten en moneda de intercambio entre las manos de la jerarquía eclesiástica, el gobierno y la sociedad política. Este tipo de “afinidad electiva” como la llama Weber (en Solera, 2001), encuentra su origen en el reforzamiento de antiguos capitales simbólicos de cada sector dentro del campo político.

En el caso costarricense, este país constituye una especie de enclave geopolítico para el arraigo de posiciones conservadoras del catolicismo, por ejemplo, desde Costa Rica se han desplazado activistas religiosos hasta Cuba, así el movimiento “Pro-vida” ha estrechado relaciones con Estados Unidos y Canadá. Un grupos católico como Tradición, Familia y Propiedad, consolidado en este país, se caracteriza por sus posiciones extremas lo cual lo ubica al mismo nivel del Opus Dei, cuyos representantes se encuentran bien ubicados en el gobierno.

Igual que en Nicaragua, la Iglesia católica proporciona legitimidad a los políticos y gobernantes, pero la estrategia de colocar laicos en puestos clave no es tan evidente, quizás porque los respectivos gobiernos lo hacen de forma automática al abrigo del carácter confesional del Estado costarricense.

No obstante, la CE en Costa Rica comienza a conducirse como un agente de la sociedad civil desde la década de 1990, cuando distintos sectores sociales demandan una mayor participación a la hora de elaborar las políticas públicas y cuestionan el carácter representativo de la democracia costarricense. Siguiendo la tradición del catolicismo social en este país, la CE identifica rápidamente a sus aliados entre las organizaciones de la sociedad civil y algunas de ellas la continúan interpelando para servir de apoyo a sus propias reivindicaciones.

“Los sindicatos y los grupos de agricultores nos han identificado como aliados, pero nosotros presionamos ahí donde está la justicia, la solidaridad y la equidad, nosotros no nos alineamos con unos u otros. Estamos del lado de la justicia y de la paz, es nuestro papel como Iglesia de acuerdo a la luz del Evangelio” (Entrevista personal con Mons. José Francisco Ulloa, presidente de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, agosto 2005).

La jerarquía eclesiástica ya había aumentado su influencia política en dos momentos sociales significativos para Costa Rica; en el 2000 cuando de común acuerdo con casi todas las organizaciones de la sociedad civil y la población en general, se opuso al proyecto de privatización de las telecomunicaciones (“Combo ICE”), pese a la aprobación del gobierno, y más recientemente tuvo una posición fragmentada sobre la ratificación del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos (TLC-EUCA), particularmente en lo concerniente a las consecuencias para los agricultores y los pequeños productores. Esta posición política que asume la CE es muy diferente a la que se adjudica en relación con el aborto, si se considera que ambas dependen finalmente del Estado.

“En cuanto al TLC estamos conscientes del hecho que muchos miembros de la Iglesia están a favor y otros en contra, de tal forma que nosotros no quisimos tomar una posición radical, la única cosa que quisimos fue iluminar sobre los principios de la doctrina social de la Iglesia, sobre la justicia, la equidad y la solidaridad, con el fin de llamar la atención sobre los riesgos que puede engendrar un acuerdo desigual, entre un país tan pequeño confrontado a un gigante como los Estados Unidos. Nosotros no tomamos una posición a favor o en contra, ese no es nuestro rol, esta es una decisión que tomará la Asamblea Legislativa” (Entrevista personal con Mons. José Francisco Ulloa, presidente de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, agosto 2005).

Es interesante distinguir los dominios del campo político donde la CE considera que no está en capacidad de adoptar posiciones radicales, como sí lo ha hecho alrededor de los derechos sexuales y reproductivos. En relación con el libre comercio, pese a que la CE apoya a los agentes despojados del “poder-saber” en una lucha desigual dentro de la sociedad civil, acepta que la decisión final corresponde a la Asamblea Legislativa.

¿Por qué existe una diferencia de este calibre? Porque el cuerpo es un espacio político privilegiado y la CE está consciente de esta particularidad. Según Lagarde

(1997), las mujeres al contrario de los hombres, son su propio cuerpo, es decir, que el cuerpo femenino se encuentra en el centro de una definición de tipo patriarcal, en la medida en que la mujer es identificada con su cuerpo, y tanto en su relación con el hombre como en la procreación, no se constituye como un sujeto histórico y social.

De esta forma, el valor otorgado al cuerpo y a la sexualidad femenina estructuran las relaciones de género. Estos son los principios del “poder-saber” religioso y patriarcal que mantiene a las mujeres en la dependencia y la opresión que articulan sus vidas como grupo social y como personas.

La CE ha hecho del cuerpo de las mujeres su espacio político por excelencia con el objetivo de ejercer su “poder-saber” sobre este espacio que se encuentra a la disposición de la sociedad y de la historia. Sin embargo, es necesario constatar que, pese al carácter confesional del Estado costarricense, los diputados no consultaron a la CE para la elaboración de la reforma a la Ley General de Salud, incluyendo el capítulo sobre los derechos sexuales y reproductivos, sobre el cual la CE se pronunció más allá del debate legislativo.

“Como legisladores no podemos entrar en el dogmatismo, no podemos hacer leyes según los dogmas, debemos hacer leyes que sean prácticas e incluyentes, que estén a la altura de los descubrimientos científicos, pero salvaguardando siempre la vida, y yo pienso que la Iglesia no se informó en el momento de manifestarse (...) La Iglesia se opone a la anticoncepción, la Iglesia no deja margen ni a la negociación ni a la interpretación, la Iglesia dice que toda relación sexual debe conllevar un embarazo. Yo soy católico, pero pienso que Dios nos dio libertad y que yo tengo el derecho de tomar decisiones, pero para hacerlo, es necesario que cada pareja pueda decidir el número de niños que desea, y aunque la Iglesia prohíba la utilización de métodos anticonceptivos, si Dios también nos da la libertad de tomar una decisión como ésta, la legislación no debe entonces prohibirla” (Entrevista personal con Sigifredo Aiza, diputado del PLN, Costa Rica, agosto 2005).

Aunque el argumento del diputado no tome en cuenta el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo y su vida (el derecho a la información y al acceso a la interrupción voluntaria del embarazo desaparecieron del proyecto de ley), como funcionario público establece fronteras entre la elaboración de las leyes, la participación de la Iglesia y sus propias creencias. Esta es una posición que confirma la laicidad cultural del Estado costarricense bajo ciertos aspectos, contrariamente a lo sucedido en Nicaragua, donde la laicidad jurídica no parece ser respetada.

Sin embargo, la CE costarricense creó la Comisión para la Defensa de la Vida con la participación de laicos del movimiento “Pro-vida” internacional, lo cual constituye una táctica para intervenir en la elaboración de leyes susceptibles de “amenazar la vida”, según Mons. José Francisco Ulloa, presidente de la Conferencia Episcopal de Costa Rica (Entrevista personal, agosto 2005).

Entre las tácticas de la jerarquía eclesiástica, Paola Brenes de la Colectiva por el Derecho a Decidir, señala la importancia de los sermones sacerdotales en la liturgia del 2 de agosto, Día de la Virgen de los Ángeles en Costa Rica, donde el Arzobispo puede evocar un contenido político en su discurso, como lo hizo Mons. Hugo Barrantes en el 2004 al condenar los métodos anticonceptivos y el pensamiento feminista. Cada año esta misa es transmitida por los canales de televisión nacionales de forma gratuita,

debido al carácter oficial de la ceremonia, por lo cual su discurso tiene una difusión y cobertura a la cual no puede aspirar ningún otro agente de la sociedad civil (Entrevista personal, agosto 2004).

Frente a esta situación el MF contraatacó al reclamar la laicización jurídica del Estado costarricense, según Brenes:

“Un Estado laico apoyaría más la toma de decisiones de las mujeres según un marco de derechos humanos acompañado de criterios técnicos, existe un movimiento que en este sentido exige la laicización del Estado costarricense (...) Una de las bases de la doctrina católica es el control del cuerpo de las mujeres, por esta razón no es sorprendente que la Iglesia se oponga al aborto terapéutico, ya que desde el momento en que las mujeres puedan decidir sobre su sexualidad y reproducción accederán a la libertad de conciencia, y la jerarquía religiosa perderá su poder. No obstante, Nicaragua es el ejemplo de que un Estado laico no es garantía suficiente para que la Iglesia católica no manipule los poderes políticos a partir de sus dogmas. Un Estado laico es un apoyo para la lucha a favor de los derechos humanos, pero no es la meta final, lo más importante es obtener la laicización de cada una de las instituciones del Estado” (Ibíd.).

En Costa Rica la estrategia de la CE no parece fundamentarse en intercambios con la sociedad política de la misma intensidad que en Nicaragua. La estrategia de la CE costarricense se orienta principalmente hacia la consolidación de su capital ciudadano, el cual, lejos de descartar sus capitales simbólico y económico, los refuerza al ejercer un triple rol, que ahora se dibuja más claramente. Tanto en Costa Rica como en Nicaragua la CE juega el papel de una organización que detenta una autoridad moral e histórica sobre la sociedad política y la población (capital simbólico), tiene importantes recursos financieros, lo cual hace posible su inversión económica en las mismas empresas donde interviene la sociedad política de cada país⁴⁸ (capital económico), y finalmente pretende representar los intereses de todos los ciudadanos al ejercer su “poder-saber” sobre el cuerpo de las mujeres en el campo político (capital ciudadano).

La diferencia fundamental entre la CE nicaragüense y la costarricense, consiste en que la primera mantiene un pacto visible con la clase política y empresarial respaldado por una legitimidad popular basada en su capital simbólico, con la que no cuentan éstas clases, en cuanto a Costa Rica, la CE mantiene un perfil de compromiso social –debido a sus alianzas con sectores campesinos y sindicales– que invisibiliza sus relaciones político-económicas con las clases dirigentes, y le confiere una dosis mayor de capital ciudadano que en el caso nicaragüense. En relación al tema del aborto, esta diferencia entre la CE de ambos países permite que más sectores de la sociedad civil se aglutinen alrededor de las posiciones de la CE costarricense, que en el caso de la CE nicaragüense, cuyos aliados si bien no gozan de popularidad, ejercen un poder político cuya conservación depende de su adhesión a las disposiciones eclesiales.

Frente a esta acumulación de recursos de la CE, su doble juego estratégico y su táctica de deslegitimación de los capitales del MF, es claro que la lucha es desigual, como lo afirma Blandón. Pese a ello, el Estado debería ser el garante del equilibrio en las políticas públicas surgidas de la soberanía popular y no de un grupo religioso, cualquiera que sea su poder.

La disolución de lo religioso en el campo político

La ideología católica más conservadora encontró su auge actual en las Encíclicas del Papa Juan Pablo II y en las declaraciones del Papa Benedicto XVI. He aquí los principios de acción que la agenda política o de “evangelización” dirige a la jerarquía eclesiástica: la exaltación de la abstinencia sexual, la condenación de los derechos sexuales y reproductivos y el rechazo a la laicización, principalmente en los países en vías de desarrollo, donde la presencia de la Iglesia como actor corporativo es todavía importante, o en otros como Estados Unidos, donde la Iglesia y otros grupos conservadores se arrojan un rol sustancial con el apoyo del gobierno.

Como afirma Marques-Pereira (2002), la Iglesia católica representa a la vez un poder espiritual y político. En su calidad de observador permanente en Naciones Unidas, la Santa Sede ha utilizado todo tipo de mecanismos de presión política para evitar un consenso sobre los derechos reproductivos de las mujeres. En su discurso las relaciones familiares aparecen como fundamento de la identidad femenina y las mujeres se ven caracterizadas como seres de deber y no como ciudadanas completas. La Iglesia se opone así a toda dinámica de individuación impulsada por las mujeres.

A esto contribuye el hecho de que los marcos jurídicos y las prácticas políticas de los países latinoamericanos presentan muchas debilidades en cuanto a las relaciones entre el Estado y la Iglesia, la salud sexual y reproductiva, la educación y las estructuras familiares. Estos países son un terreno fértil para la puesta en marcha de la agenda del Vaticano así como para otros grupos conservadores de carácter internacional, convertidos en aliados estratégicos de la jerarquía eclesiástica, como la Orden de Malta y Focus on the Family (protestante, fundado en Estados Unidos), los cuales colaboran con grupos católicos como Vida Humana Internacional, la Red de Ayuda a la Mujer y la Prelatura Personal de su Santidad, el Opus Dei.

Estos grupos e instituciones pertenecen al campo religioso, cuya cima es ocupada por la Iglesia católica, al menos en Nicaragua y en Costa Rica. A través de la Conferencia Episcopal la Iglesia amplía sus prácticas y discursos más allá de la esfera religiosa, por este motivo, se retoma el concepto de Bourdieu para analizar el espacio institucional religioso en relación con el campo político, o más específicamente su disolución en este último.

“La constitución de un campo religioso se acompaña del despojo del capital religioso de los laicos para el beneficio de un cuerpo de especialistas religiosos que producen y reproducen un corpus deliberadamente organizado de saberes secretos” (Bourdieu, en Dianteill, 2002: 5).

En el campo religioso el capital está constituido por la influencia moral e histórica de los “saberes secretos”, que son propiedad exclusiva de los especialistas e indican el reconocimiento del ejercicio de este poder. Los profesionales de la religión están provistos de estrategias que buscan apropiarse del monopolio de la coacción hierocrática y de los bienes relacionados con ella, su acumulación organiza una jerarquía en el campo y permite la movilización social de los miembros del grupo, en este caso el clero (Dianteill, 2002).

Existe un interés propiamente religioso que se puede definir como el interés suscitado en el seno de un grupo o de una clase por un tipo determinado de prácticas o de

creencias religiosas, y en particular, por la producción, la reproducción, la difusión y el consumo de un tipo determinado de bienes. Este grupo social busca la legitimación de las propiedades simbólicas y materiales que lo caracterizan en el seno de la estructura social.

Así el habitus religioso está determinado por prácticas y representaciones que contribuyen a una visión de mundo conservadora, las cuales absolutizan lo relativo y legitiman la dominación (Dianteill, 2002).

El hecho de que el campo religioso tenga una cierta autonomía de parte de los “saberes secretos” monopolizados por sus miembros, no produce sin embargo, una independencia frente a las autoridades políticas: la posición de poder que ocupa la Iglesia en el campo político es directamente proporcional al apoyo del grupo dominante en la estructura social.

Bourdieu (en Solera, 2001), caracteriza la Iglesia como un aparato de tipo burocrático que gestiona el capital religioso, sin embargo, este aspecto también se combina con un tipo de autoridad tradicional que reposa sobre la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones eclesiásticas. Siguiendo a Weber en la perspectiva del poder ejercido por la Iglesia, ésta última se puede definir como “el conjunto estructurado de actores e instituciones religiosas, que en un momento determinado y dentro del campo religioso de una sociedad particular, alcanza el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso” (Ibíd., 31.).

Es evidente que esta noción de Iglesia muestra algún paralelismo con el concepto de Estado desarrollado por Weber, al cual sin duda extrae parte de su fundamento, pero es válida como herramienta teórica en la medida en que estas dos instituciones (Iglesia y Estado) hacen referencia a formas específicas de estructuración del poder, cuyo núcleo es el ejercicio de un monopolio legítimo, con un significativo componente de racionalización.

Cuando Bourdieu (1971)⁴⁹ explica la disolución de lo religioso, señala como de sus principales causas la diversificación de la oferta religiosa marcada por la aparición de nuevos mecanismos religiosos y el auge del psicoanálisis, entre otros. En cambio, aquí se retoma el término para explicar el fenómeno de la expansión de los dogmas católicos al terreno político, de forma que la Iglesia multiplica sus funciones y continúa reproduciendo su discurso. Pero, considerando su estrategia de juego, su rol deviene más político que religioso y quizás, más estatal que eclesiástico, por ello tiende a diluirse su componente espiritual.

La Iglesia ha expresado claramente su “poder-saber” alrededor de la sexualidad a lo largo de la historia. Bourdieu afirma que la religión católica ha jugado un papel muy importante en la legitimación de la dominación de los hombres sobre las mujeres.

“La Iglesia está habitada por el antifeminismo profundo del clero y ella inculca explícitamente una moral familiar enteramente dominada por los valores patriarcales” (Bourdieu, en Dianteill, 2002: 7)

El habitus como sistema abierto debe afrontar nuevas experiencias sobre las cuales tienen un peso determinante las instituciones sociales del sistema patriarcal. El habitus permite identificar la posición de la jerarquía eclesiástica en el campo religioso extendido al campo político, tanto en Nicaragua como en Costa Rica.

La CE toma los valores de la Iglesia católica en lo concerniente a la sexualidad, pero a partir de una posición que agrega a los capitales simbólico y económico un nuevo capital: el capital ciudadano, a través del cual la Iglesia fortalece su ejercicio de poder político y diluye sus “saberes secretos” en el campo político. Esto es posible a raíz de la existencia de una clientela distribuida entre diferentes clases sociales, grupos de edad y de sexo, laicos que tienen en común el hecho de ser católicos y de responder a un ajuste entre la oferta religiosa y sus propias demandas (Bourdieu, 1971).

Sin embargo, este poder político sólo se ejerce si es reconocido, lo cual se confirma a través del Informe Sombra⁵⁰ de Costa Rica, presentado en junio del 2003 ante el Comité de la CEDAW, el cual señala la influencia oficial y extra-oficial de la Iglesia católica sobre el Estado costarricense, la cual impone límite al pleno disfrute y reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres, en particular de los derechos sexuales y reproductivos.

El Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas ya había reaccionado en 1999, al expresar “su inquietud frente a la importancia acordada a la Iglesia católica romana”⁵¹ en las políticas públicas de Costa Rica. El Comité también había señalado ciertas disposiciones –como la Ley de Enseñanza- que permiten a la CE impedir la enseñanza de otras religiones distintas a la católica en las escuelas públicas, y prohíben la enseñanza de la religión a las personas no católicas. Finalmente el Comité de Naciones Unidas recomendó al gobierno costarricense revisar la legislación nacional en estos aspectos, lo cual no ha tenido efecto hasta el día de hoy.

El Informe Sombra, más radical en sus recomendaciones, llamó a la laicización jurídica del Estado, con el fin de evitar la interferencia de la Iglesia en las políticas públicas.

“La participación e intromisión de la Iglesia católica deben eliminarse de las decisiones propias del gobierno (...) La separación del Estado y la Iglesia católica a través de una reforma al artículo 75 de la Constitución Política es un paso indispensable para avanzar en la eliminación de la discriminación contra las mujeres en Costa Rica” (Agenda Política de Mujeres, 2003: Cap. V, Art. 1, p. 25)⁵²

El Informe también exigía medidas legislativas y administrativas para eliminar la representación de la Iglesia católica en las juntas directivas de las instituciones públicas y de otras instancias del gobierno, mencionaba la responsabilidad de la Iglesia en el rechazo a la distribución de las guías de educación sexual para la secundaria y la imposibilidad del acceso al aborto terapéutico en el caso de “Rosa”, la niña nicaragüense que quedó embarazada luego de ser violada en suelo costarricense por su padrastro.

Sin embargo, el poder simbólico no se nutre a sí mismo, encuentra su fundamento en las relaciones de dominación económica, política y mediática, ubicadas sobre una misma perspectiva patriarcal. Esta es la razón por la cual estas recomendaciones son hoy “letra muerta”; no fueron aplicadas ni difundidas en Costa Rica.

La laicización jurídica propuesta por el Informe Sombra no es realizable debido al poder ejercido por la jerarquía eclesiástica, cuyos intereses parecen estar en correspondencia con los del Estado costarricense. Por otra parte, la laicización política no

da la impresión de tener algún futuro, en tanto la Iglesia continúe actuando como agente de la sociedad civil a través de la explotación de sus sub-capitales moral e histórico.

Por ejemplo, Mons. José Francisco Ulloa, presidente de la CE de Costa Rica, señala las ventajas del acuerdo firmado en el 2005 entre la CE y el Ministerio de Educación:

“Nosotros prestamos medios al Estado desde la educación cristiana y el Estado nos ofrece herramientas para la implementación de nuestro sistema educativo. Esta es una colaboración recíproca entre el sistema civil y el sistema católico de la Iglesia” (Entrevista personal, agosto 2005).

Como señala Nieto (2002: 90)⁵³, la educación es fundamental para la salud de las mujeres, las sensibiliza en relación a la salud de sus niñas o niños, y les da información y acceso a los servicios de salud, no obstante, este acuerdo coloca al Estado en una posición de dependencia frente a la Iglesia y favorece la enseñanza de los dogmas católicos en la educación pública, en detrimento del derecho a la información sobre los derechos sexuales y reproductivos para la infancia y la adolescencia.

En Nicaragua, el Comité de la CEDAW señaló en el 2001 la persistencia de una ideología que perpetuaba la subordinación de las mujeres, preconizada por algunas comunidades religiosas, motivo por el cual, el Comité hizo un llamado al Gobierno sobre estos problemas y la necesidad de tomar medidas para remediarlos, específicamente desde las reformas legales, puesto que estos estereotipos son un obstáculo para la igualdad entre hombres y mujeres⁵⁴.

A pesar de esto, el poder de la influencia católica y evangélica reunidas en la Alianza por la Vida, fue suficiente para invalidar el Programa Nacional de Salud Sexual y Reproductiva, por lo que el Estado nicaragüense no cuenta actualmente con una política nacional de educación sexual y reproductiva destinada a la población (Entrevista personal con Ana María Pizarro, SI MUJER, Nicaragua, agosto 2004).

Según la exposición de los casos nicaragüense y costarricense, pese a que el Estado sea jurídicamente laico o confesional, es posible afirmar que la Iglesia defiende su espacio institucional de forma idéntica y sostiene su posición con una producción discursiva que desborda ampliamente el discurso religioso; los resultados de su estrategia confirman su intervención e influencia sobre los dos Estados.

Aunque la CE desarrolle sus prácticas dentro de la sociedad civil, necesita poder político para su legitimación y para la afirmación de su espacio social, pero en el contexto de estos países el proceso se da también a la inversa: los regímenes políticos tienen necesidad de la Iglesia católica para su reproducción, y el Estado necesita a la Iglesia para establecer un consenso con la población. Un buen ejemplo de ello es la declaración del entonces diputado costarricense, Sigifredo Aiza, cuando declara que “la religión oficial es y será siempre la religión católica, pues el pueblo es mayoritariamente católico” (Entrevista personal, agosto 2005).

Por otra parte, las prácticas de la CE buscan obtener credibilidad y legitimidad para el capital ciudadano de la Iglesia, así como asegurar la permanencia del ejercicio de los “poderes secretos”, en tanto estos puedan constituir un “poder-saber” válido sobre el cuerpo de las mujeres en el campo político. De esta forma la Iglesia sostiene la posibilidad de intervenir en la producción de sentido de los laicos a través de un sistema simbólico en franca competencia con el sistema internacional de derechos humanos.

Lamas (2000)⁵⁵ retoma el tema del poder que ejerce la Iglesia, pues este posee una gran eficacia simbólica que promueve categorías de percepción que favorecen la subordinación y la obediencia de los laicos. Desde esta perspectiva, Lamas subraya que la sumisión inmediata al orden religioso pasa por las categorías de percepción, no únicamente como formas de consciencia, también como disposiciones del cuerpo.

En este sentido, el poder de la Iglesia se inscribe sobre el mismo cuerpo de los laicos, especialmente sobre el de las mujeres, al imponer esquemas normativos en el campo de la vida sexual y reproductiva. A partir de esta situación las luchas simbólicas por el “poder-saber” se vuelven indispensables para afrontar la imposición de las representaciones religiosas sobre la realidad, ya que la Iglesia imprime de forma legítima sus principios sobre la vida social, aunque ellos respondan únicamente al campo religioso.

En consecuencia sería importante poner en práctica una estrategia en el terreno simbólico que permita denunciar la arbitrariedad del “poder-saber” ejercido por la Iglesia, a través de instrumentos de expresión y crítica, que sin embargo, como todos los recursos del capital en juego se distribuyen en forma desigual.

Esta estrategia tendría que originarse en la elaboración de un pensamiento laico, pese a que en un contexto laico, sea jurídico o cultural, no ha se demostrado que existan diferencias notorias en cuanto a la intervención política de la Iglesia en Nicaragua y en Costa Rica. En cambio, quizás en un contexto de laicidad política sería más factible aprehender el sentido de la ciudadanía de las mujeres así como una nueva conceptualización de sus derechos.

La principal diferencia entre la estrategia del movimiento feminista y la de la Conferencia Episcopal es que el primero busca educar sobre el reconocimiento de las mujeres como sujetos de derechos y la segunda busca monopolizar la escena pública a través de sus valores religiosos.

La jerarquía eclesiástica afronta la construcción de una nueva ética laica de los derechos humanos, lo cual implica una transformación radical. No obstante, la Iglesia pretende ser la única institución apta para ofrecer los valores de la sociedad y lucha para conservar su legitimidad en el espacio público, ya que un Estado políticamente laico quizás la reduciría al espacio privado y le restaría parte importante de su capital simbólico. La disolución progresiva del campo religioso en el campo político es una consecuencia de las nuevas fuentes de sentido, que emanan tanto de otras propuestas religiosas como de otras construcciones sociales, como el feminismo, las cuales, a futuro podrían poner en jaque la hegemonía eclesiástica sobre el espacio público.

La interrogante que queda es si será posible continuar aceptando a la Iglesia como una interlocutora válida en el seno de la sociedad civil, pese a que sus prácticas y discursos cuestionan los derechos humanos de las mujeres.

Notas

1. Ensayo basado en la tesis : *Les enjeux du pouvoir sur le corps des femmes. Les rapports entre l'État, la hiérarchie ecclésiastique et le mouvement féministe autour de l'avortement au Costa Rica et au Nicaragua*. Master Recherche, mención Sociétés Contemporaines, especialidad Europe-

- Amériques, dirección de María Eugenia Cosío-Zavala, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL), Sorbonne Nouvelle Paris III, 2006.
2. Foucault, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Editions Gallimard, 1975.
 3. Ferrajoli, Luigi. *Derechos y Garantías. La ley del más débil*. España: Editorial Trotta S.A., 1999.
 4. Lagarde, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
 5. Facio, Alda. *Asegurando el futuro: las Instituciones Nacionales de Derechos Humanos y los derechos reproductivos*. San José, Costa Rica: UNFPA, 2003.
 6. Marques-Pereira, Bérengère et Raes, Florence. "Trois décennies de mobilisations féminines et féministes en Amérique Latine : Une évaluation des avancées, des limites et des futurs enjeux de l'action collective des femmes", en *Cahiers des Amériques Latines*, N. 39, Paris, IHEAL éditions, 2002, p. 17-36.
 7. De Barbieri, Teresita. "Mujeres, Iglesia y Aborto", en *Debate feminista*, año 1, vol. 1 marzo, México, 1990.
 8. Dianteill, Erwan. "Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N. 118, avril-juin, 2002.
 9. Savage Mike, y Witz, Anne (ed.). *Gender and Bureaucracy*, Oxford: Blackwell, 1993.
 10. Salinas, Guadalupe. *Laicismo, democracia y estado social de derecho en Nicaragua. Notas desde la teoría y la historia constitucional*. Taller Nacional del Movimiento de Defensa del Estado Laico y los Derechos de Ciudadanía (MEDEL), Nicaragua, 2003.
 11. Bourdieu, Pierre et Wacquant Loïc, J.D. *Respuestas para una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1993.
 12. Hermet, Guy. "Les charmes trompeurs des théories: un état de travaux", en Jaffrelot, C. (ed.), *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, París: Karthala, 2000.
 13. Solera, Eric. "La tensión unidad/diversidad como eje constitutivo básico del fenómeno religioso eclesial", en *Religión, Sociedad, Crisis. Cuaderno de Ciencias Sociales 122*, San José, FLACSO, 2001.
 14. Guillaume, A., Lerner, S. y Salas G. *El aborto en América Latina y el Caribe. Una revisión de la literatura de los años 90 a nuestros días*. París: Centre Population et Développement (CEPED), CD-ROM, 2005.
 15. En Costa Rica las disposiciones de la CEDAW requieren ser reguladas por otra ley o norma que aún no existe, quizás por esta razón se aprobó un decreto ejecutivo sobre la Salud y los Derechos Reproductivos (1999), sin embargo, también se creó otro decreto sobre la Protección de la Vida (2001). La CEDAW fue ratificada por el Estado costarricense en 1986.
 16. El Movimiento Autónomo de Mujeres (MAM) exigió la modernización del Instituto Nicaragüense de la Mujer (INIM) y de la Defensoría Especial de la Mujer, frente a la aprobación

del decreto ejecutivo sobre la Protección del “no nacido” en el 2001. La CEDAW fue ratificada por Nicaragua en 1981.

17. Segura, Ana. “La regulación jurídica del aborto: un análisis comparado y propuestas para una reforma en Costa Rica. Un enfoque desde los derechos humanos de las mujeres”, en Fuentes, L. (ed.) *Vida y Cuerpo para Decidir: Primeras Jornadas de Reflexión Feminista Costarricense por el Derecho a Decidir*. San José: Colectiva por el Derecho a Decidir, 2005.
18. Código Penal, Art. 121: No es punible el aborto practicado con consentimiento de una mujer por un médico o una obstétrica autorizada cuando no hubiere sido posible la intervención del primero si se ha hecho con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre y este no ha podido ser evitado por otros medios.
19. Código Penal, Art. 165 (sin vigencia actual): El aborto terapéutico será determinado científicamente con la intervención de tres facultativos por lo menos y el consentimiento del cónyuge o pariente más cercano a la mujer, para los fines legales.
20. Bärch, Karen. “Les femmes comme actrices au développement. Réflexions à partir de l’expérience de l’Amérique Centrale”, en *Label N. 4*, Institut d’études du développement –UCL, Belgique: Louvain la Neuve, 2000, p. 29-39.
21. Monge Naranjo, Ivannia. *La figura del aborto impune en el Código Penal costarricense en casos de niñas víctimas de violación sexual embarazadas. Análisis de una situación*. San José: inédito, 2003.
22. La jerarquía eclesiástica comprende el conjunto del clero que puede legítimamente administrar los sacramentos, ella es quien detenta oficialmente las prácticas y los discursos religiosos. El poder está jerarquizado según un orden descendente: el Papa, los cardenales, los obispos, los sacerdotes y los diáconos (Solera, 2001). Se analiza la jerarquía eclesiástica representada por la Conferencia Episcopal, la cual está conformada por los obispos de cada país.
23. Es necesario aclarar que si bien existen contradicciones dentro de la misma Iglesia católica sobre el tema del aborto, la investigación realizada solamente se concentra en el estudio de las jerarquías eclesiásticas, las cuales mantienen una posición bastante uniforme sobre este tema, sin embargo, conviene tomar en cuenta que también hay organizaciones religiosas de distinta denominación en ambos países, así como teólogas feministas, cuya diversidad de posiciones en cuanto al aborto representa lo que Vagionne (2006), califica como posiciones «reactivas» y «disidentes». Actualmente la autora de este ensayo desarrolla una investigación más profunda en este sentido.
24. Hermet, Guy. “L’Amérique face à la théorie démocratique”, dans Groupe d’Etudes Latino-Américaines de l’Institut de Sociologie (GELA-IS), *Enjeux politiques et théoriques actuels de la démocratie en Amérique Latine*. Cahiers du GELA-IS, N. 1-2001, GELA-IS/L’Harmattan, 2001.
25. Couffignal, Georges et Dabène Olivier. “Consolidation ou dégradation des démocraties?” en Couffignal G. (dir.), *Amérique Latine. Tournant de siècle*, París: La Découverte, 1997.
26. Olvera, Alberto (dir.). *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*. México, El Colegio de México: Centro de Estudios Sociológicos, 1999.
27. Lamas, Marta. “Aborto, derecho y religión en el siglo XXI”, en *Debate Feminista*, año 14, Vol. 27, abril, México, 2003.

28. Hidalgo, Roxana. "La maternidad como derecho humano frente a una cultura de muerte" en *La Nación*, 31 de marzo, 2005.
29. Marques-Pereira, Bérengère (ed.). *La représentation politique des femmes en Amérique Latine*. Coédition GELA-IS/L'Harmattan: Bruxelles, Belgique, 2001.
30. Pérez Rivera, Anne. "Feministas presionan por aborto terapéutico" en *La Prensa*, 2005, URL: <http://www.laprensa.com.ni/cronologico/2005/septiembre/29/nacionales/nacionales-20050929-09.html>
31. Marques-Pereira, Bérengère. "De la citoyenneté sociale à la citoyenneté politique des femmes: regards croisés entre l'Europe et l'Amérique Latine", en Groupe d'Études Latino-Américaines de l'Institut de Sociologie (GELA-IS), *Enjeux politiques et théoriques actuels de la démocratie en Amérique Latine*. Cahiers du GELA-IS, N. 1-2001, GELA-IS/L'Harmattan, 2001.
32. Tarrés Barraza, María Luisa. "Las organizaciones del movimiento de mujeres en la reforma política" en Olvera A. (dir.), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México: Centro de Estudios Sociológicos, 1999.
33. Red de Mujeres contra la Violencia. *Índice de Compromiso Cumplido 1995-2003, Nicaragua. Iniciativa Centroamericana de Mujeres para el Seguimiento a Cairo y Beijing*, FLACSO-Chile/ Red de Mujeres contra la Violencia, Managua, 2005.
34. López Vigil, María. *Historia de una Rosa*. Managua, Nicaragua: Red de Mujeres contra la Violencia, 2003.
35. Declaración de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, 12 julio, 2004. URL: www.zenit.org
36. Picado Gatjens, Miguel. *Sexualidad y Catolicismo: los orígenes del conflicto*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 2003.
37. Acuerdo firmado entre el Ministro de Educación Pública de Costa Rica, Manuel A. Salas, y el presidente de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, José F. Ulloa, el 2 de febrero del 2005.
38. Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité. Vol I: La volonté de savoir*. París: Editions Gallimard, 1976.
39. Carcedo, Ana. "Lecciones del debate feminista en Costa Rica", en Fuentes L. (ed.) *Vida y Cuerpo para Decidir: Primeras Jornadas de Reflexión Feminista Costarricense por el Derecho a Decidir*, San José: Colectiva por el Derecho a Decidir, 2005.
40. Jaime, "Felipe. "Nicaragua: Fuerte presión contra el aborto terapéutico" en *IPS*, 2004. URL: <http://www.ipspanol.net/interna.asp?idnews=30525>
41. Pérez Rivera, Anne. "Aborto no se debatirá en la Asamblea Nacional" en *La Prensa*, 2005. URL: <http://www.laprensa.com.ni/cronologico/2005/septiembre/28/nacionales/nacionales-20050928-07.html>
42. Navas, Lucía. "Abortos convertidos en rentable negocio" en *El Nuevo Diario*, 2005. URL: <http://www.elnuevodiario.com.ni/2005/09/29/nacionales/2213>
43. Pérez Rivera, Anne. "Realizan marcha pro aborto terapéutico" en *La Prensa*, 2005. URL: <http://www.laprensa.com.ni/cronologico/2005/mayo/28/nacionales/nacionales-20050528-04.html>

44. De Barbieri, Teresita. "Derechos sexuales y reproductivos. Aproximación breve a su historia y contenido" en *Revista Mujer y Salud* N° 2, RSMLAC, 1999.
45. Nuestra Constitución Política. *Constitución Política de la República de Costa Rica*. San José, Lehmann Editores, 1990.
46. Brenes Loáisiga, William. "Iglesia clama no al aborto" en *La Prensa*, 2001. URL: <http://www.laprensa.com.ni/cronologico/2001/marzo/26/nacionales/nacionales-20010326-10.html>
47. Sandoval, Consuelo. "Aborto terapéutico será discutido hoy" en *La Prensa*, 2004. URL: <http://www.laprensa.com.ni/cronologico/2004/julio/08/politica/politica-20040708-03.html>
48. Gólcher, Raquel. "Confían en administración de parroquias. Obispos defienden uso de dádivas" en *La Nación*, 2002. URL: http://www.nacion.com/ln_ee/2002/agosto/21/pais6.html, y Garnier, Leonardo. "Sub/versiones" en *La Nación*, 2002. URL: http://www.nacion.com/ln_ee/2002/agosto/22/opinion5.html
49. Bourdieu, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue française de sociologie*, XII, p. 295-334, 1971.
50. El Informe Sombra fue realizado con el aporte de las siguientes organizaciones de Costa Rica: Agenda Política de Mujeres, Centro de Investigación y Promoción para América Central de Derechos Humanos (CIPAC/DDHH), Asociación de Mujeres en Salud (AMES), Alianza de Mujeres Costarricenses (AMC), Asociación de Trabajadoras Domésticas (ASTRADOMES), Liga de Mujeres por Paz y Libertad (LIMPAL), Asociación PRIMAL para la humanización del parto (PRIMAL), Federación Costarricense de Organizaciones de Personas con Discapacidad (FECODIS), y Mujeres Indígenas de IXACAVAA.
51. United Nations (1999): *General Assembly*, A/54/40, Vol. 1, 21 October.
52. Agenda Política de Mujeres et al. *Informe Sombra Costa Rica*. San José: Agenda Política de Mujeres, 2002.
53. Nieto, Nubia. *Les Droits Reproductifs. Une nouvelle orientation pour les femmes législatrices au Mexique*. Memoria del DEA en Sociología bajo la dirección de María Eugenia Cosío-Zavala. París: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL), 2002.
54. Nations Unies, CEDAW. *Principaux sujets de préoccupation et recommandations*, N° 294. Session 25. Supplément N° 38, Doc. A/56/38, 20 juillet 2001.
55. Lamas, Marta. "Las fronteras del derecho a decidir", en *Memoria del Foro Nacional por la Vigencia del Estado Laico*, 10 junio, 2000.