

**ESCUELA DE ESTUDIOS SUPERIORES EN CIENCIAS SOCIALES**

**ESCUELA DOCTORAL DE SOCIOLOGIA**

**Centro de Estudios Interdisciplinarios de Hechos Religiosos**

**Doctorado de sociología**

**La autonomía reproductiva  
en Costa Rica y en Nicaragua:  
un talón de Aquiles en el proceso de  
laicización**

Laura Fuentes Belgrave

**Directora de la tesis: Sra. Nathalie Luca**

Defendida el 30 de noviembre de 2012

**Miembros del jurado:**

- Sra. Patricia Birman, profesora en La Universidad del Estado de Rio de Janeiro, ponente.
- Sra. Séverine Mathieu, PRAG HDR en la Escuela práctica de estudios superiores, ponente.
- Sr. Jean Baubérot, director de estudios emérito en la Escuela práctica de estudios superiores.
- Sra. Nicoletta Diasio, profesora en la Universidad de Strasbourg.
- Sra. Danièle Hervieu-Léger, directora de estudios en la EESCS.
- Sra. Nathalie Luca, directora de investigación en el CNRS.

## Resumen

¿Cómo explicar la permanencia de las restricciones a la autonomía reproductiva de las mujeres prevaleciente en Costa Rica y Nicaragua? Para responder a esta incógnita de actualidad, esta tesis interroga las repercusiones de la influencia de la Iglesia Católica sobre el establecimiento de las fronteras simbólicas que contribuyen a construir los Estados-Nación. La prolongación, hasta nuestros días, de la afinidad electiva entre las autoridades políticas y religiosas ha perjudicado las tentativas de laicización en estos países: a cada umbral de laicización atravesado, le ha acontecido un umbral de confesionalización que ha puesto en juego los derechos de las mujeres. Si bien, estos derechos pasaron del control religioso al control estatal, el proceso de secularización queda incompleto, impidiendo el acceso de las mujeres a un estatus que les reconozca la libertad de disponer de sí mismas. Los Estados se apropian de la moral cristiana para confiscar sus cuerpos, aunque Nicaragua se vuelva laico y Costa Rica permanezca confesional.

Este vacío legal es reforzado por la aparición y desarrollo de iglesias evangélicas que apoyan a la Iglesia Católica en terreno político gracias a la participación electoral de los partidos pentecostales. Estas comunidades religiosas encuentran un acuerdo en la defensa del “derecho a la vida del no nacido” de cara al surgimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Hacen una alianza para luchar contra el acceso al aborto terapéutico, a la píldora del día siguiente y a la fecundación *in vitro*. La alianza obtiene sus frutos: el aborto terapéutico se prohíbe en Nicaragua mientras que la píldora del día siguiente y la fecundación *in vitro* son condenadas a la ilegalidad en Costa Rica.

El populismo, la juridización de la política y la resacralización del “orden natural” en las leyes, transforman al no nacido en sujeto de derecho, en detrimento de los derechos de las mujeres. La laicidad es considerada un valor minoritario, amenaza la identidad de la comunidad de los ciudadanos y los cimientos cristianos de los imaginarios nacionales.

**Palabras clave:** América Latina, Costa Rica, Nicaragua, laicidad, Estado, Iglesia Católica, Iglesias Evangélicas, derechos reproductivos, legislación.

## **Agradecimiento**

Gracias a Nathalie Luca por su confianza, sus críticas y su acompañamiento pedagógico y por sus estímulos.

Gracias a los jurados Jean Baubérot, Patricia Birman, Nicoletta Diasio, Danièle Hervieu –Léger y Séverine Mathieu por su participación.

Igualmente gracias a Jesús García Ruiz por su instrucción, en el análisis de los intercambios, políticos y religiosos en América Latina.

Gracias a Yoan Leyris, Claire Malwe y Guillaume Roucoux por sus lecturas así como, por sus comentarios de mi trabajo.

Muchas gracias a Soledad Díaz Pastén, por nuestras discusiones en los momentos claves de la investigación.

Un proyecto para el Centro de Estudios Interdisciplinarios de Hechos Religiosos. (CEIFR), que recibieron esta tesis.

Gracias a todos los entrevistados y a aquellos que me facilitaron los contactos especialmente, a la Colectiva por el Derecho a Decidir en Costa Rica y Católicas por el Derecho a Decidir Nicaragua.

## Dedicatoria

A todas las fallecidas:

« La base de toda libertad es el derecho de decidir sobre nuestro cuerpo y sobre lo que contiene. Lo contrario es esclavitud ». *Katti Anker Møller* (1915)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Blom, Ida, 1996, « Maternidad voluntaria, 1900-1930: teoría y política de una feminista noruega desde una perspectiva internacional», in Bock, G. et Thane, P., (ed.), *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*, Madrid, España, Ediciones Cátedra/ Instituto de la Mujer, p. 61.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	1
<b>A. Contexto</b> .....	3
<b>B. La metodología</b> .....	4
<b>C. El contenido</b> .....	10
<b>Parte I: El viacrucis de la secularización</b> .....	15
<b>Capítulo I: La marca de fuego de lo religioso</b> .....	16
<b>A. El nacimiento republicano protege al catolicismo</b> .....	17
1. El papel del barroco .....	18
1.1 Los criollos en la cohesión postcolonial .....	20
2. Los primeros cambios constitucionales frente a lo religioso .....	21
2.1 El caso de Costa Rica .....	21
2.2 El caso de Nicaragua .....	24
3. La tentativa laica .....	26
3.1 El inicio liberal de Costa Rica .....	26
3.2 El balance costarricense .....	29
3.3 El comienzo liberal de Nicaragua .....	30
3.4 El balance nicaragüense .....	35
3.5 Del laicismo a la laicidad: una comparación de los países .....	36
<b>B. El encuentro de los cristianos en terreno político</b> .....	38
1. Costa Rica: del catolicismo social a los partidos evangélicos .....	38
2. Nicaragua: del catolicismo tradicional al militantismo cristiano .....	42
2.1 El contraste entre Costa Rica y Nicaragua .....	49
<b>C. ¿Una secularización inconclusa?</b> .....	50
1. Del control religioso al control estatal: el estatus de la mujer .....	56
1.1 Los derechos políticos de las nicaragüenses .....	57
1.2 Los derechos políticos de las costarricenses .....	61
1.3 Las piezas faltantes de la secularización .....	62
<b>Capítulo II: Lo religioso tras bastidores corporales</b> .....	65
<b>A. Los asuntos del poder sobre el cuerpo de las mujeres</b> .....	65
1. Nicaragua: del castigo a la excepción penal .....	67
2. Costa Rica: de la defensa del honor a la excepción penal .....	69
2.1 El deber de reproducirse .....	70
3. Aparición de los derechos sexuales y reproductivos .....	72
3.1 El escenario costarricense .....	74
3.2 La puesta en escena nicaragüense .....	79
3.3 La cara escondida del poder .....	84

<b>B. La rebelión de los evangélicos</b> .....	88
1. Los evangélicos nicaragüenses rompen « la cuarta pared ».....	90
2. El hombre político costarricense según el evangelio.....	97
2.1 Los muros rotos en Costa Rica y Nicaragua.....	102
<b>C. Alianza católica-evangélica</b> .....	104
1. La « vida antes de nacer » en Costa Rica.....	106
2. « El niño por nacer » en Nicaragua. ....	112
3. La recomposición del teatro político. ....	118
<b>Bibliografía</b> .....	130
<b>Anexos</b> .....	147
<b>Lista de Tablas o Gráficos</b> .....	149

## Introducción

¿Pueden las mujeres ir a prisión por pecar (en el sentido entendido por las Iglesias Católicas y Evangélicas)? ¿Están condenadas a morir a fin de evitar que los médicos sean sancionados por interrumpir un embarazo? ¿Puede el Estado rechazar la posibilidad de un embarazo a las parejas estériles a partir de argumentos religiosos? La respuesta a estas interrogantes es ampliamente positiva en Centroamérica, las legislaciones nacionales se crearon en gran medida, bajo la influencia del cristianismo. La historia muestra intentos de laicización de las sociedades, pero parece que el proceso está considerablemente socavado, ya que afecta los derechos de salud reproductiva de las mujeres. Es lo que mi tesis buscará demostrar, comparando la evolución concomitante de la laicidad y del derecho de las mujeres en estos dos países: Costa Rica, Estado confesional y Nicaragua, Estado laico, quienes parecen dirigirse juntos sobre la vía de la resacralización del orden natural.

Según Shalev, el derecho a la autonomía reproductiva deriva del derecho a la libertad: « Autonomy is liberty in the pure sense: in the words of Isaiah Berlin, “It is not merely freedom ‘from’ but freedom ‘to’...in the sense that one is entitled to recognition of one’s capacity, as a human being, to exercise choice in the shaping of one’s life” »<sup>2</sup>.

Esta definición integra el concepto de maternidad voluntaria y responsable, un derecho reproductivo reconocido por los Estados en la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo realizado por las Naciones Unidas en 1994. Éste comprende el derecho de tener informaciones sobre la contracepción, el rechazo a la maternidad impuesta y el apoyo a la despenalización del aborto, principalmente cuando la vida de la mujer se encuentra en peligro.

Mi proyecto se centrará en la repercusión del discurso cristiano en las acciones políticas de los Estados frente a los proyectos de ley que apuntan a la autonomía

---

<sup>2</sup> Shalev, Carmel, 2000. « Rights to Sexual and Reproductive Health: The ICPD and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women ». in Health and Human Rights, Vol. 4, No.2, Reproductive and Sexual Rights, p. 46

reproductiva. Se destacará la alta calidad del fenómeno analizado, en la medida en que se muestra eficazmente la expansión del campo religioso en el campo político.

Según mi hipótesis el discurso cristiano participa en la construcción de las fronteras simbólicas de cada Estado y se perfila en éstas mediante umbrales de laicización<sup>3</sup> y de confesionalización. Esos umbrales se traspasan por cercos políticos<sup>4</sup> sobre los cuerpos de las mujeres, de las cuales la aprobación o desaprobación del aborto, la píldora del día siguiente y la fecundación in vitro, constituyen de forma concreta un avance o un retroceso de la autonomía reproductiva.

La supresión de los cercos políticos permitiría ampliar las fronteras simbólicas de los Estados, pero esa expansión fronteriza empujaría a su vez al discurso cristiano a establecer nuevos umbrales de confesionalización, que traerían consecuencias en la evolución de estas fronteras nuevamente cercadas por restricciones en la autonomía de las ciudadanas y la elaboración de obstáculos en el desarrollo de los umbrales de laicización.

Los objetivos de esta investigación son:

1. Cuestionar, a partir de las prácticas relacionadas con la salud sexual y reproductiva, la validez de las teorías de secularización en las sociedades latinoamericanas y, particularmente, en el cumplimiento de la laicidad en Nicaragua y Costa Rica.
2. Identificar la influencia del discurso cristiano-católico y protestante- en la percepción que tiene la sociedad sobre el aborto, la píldora del día siguiente y la fertilización in vitro, procedimientos comprendidos en la noción de autonomía reproductiva.
3. Comparar los desafíos políticos de cada Estado frente a las restricciones en la autonomía reproductiva, susceptibles de provocarse por la influencia del discurso cristiano en los países estudiados.

---

<sup>3</sup> Baubérot, Jean, 2007, *Les laïcités dans le monde*, Coll. *Que sais-je?*, Paris, PUF.

<sup>4</sup> Molina, Vanessa, Girard-Limay, Julie et Corten, André, 2006, « La clôture du politique : comparaison Castoriadis/ Laclau » in Corten, André, ed, *Les frontières du politique en Amérique Latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Édition Karthala.

## A. Contexto

En estos países la mayor parte de la población es cristiana. Según datos recientes, en Costa Rica, en el 2009<sup>5</sup>, 71% de los habitantes se declararon católicos, 20% protestantes, 2% de otra religión y 8% sin religión o sin respuesta, en una población de 3, 921,108 de personas. Por otra parte, de acuerdo al censo<sup>6</sup> realizado en Nicaragua en el año 2005, de 4, 537, 200 habitantes, 58.5% afirmaron ser católicos, 23.2% protestantes, 2.5 pertenecían a otra religión y 15.7 no tenían religión.

El análisis de las relaciones de poder entre el Estado, el movimiento feminista y la jerarquía eclesiástica en Costa Rica y Nicaragua, reveló la influencia determinante de la iglesia en las políticas públicas de salud sexual y reproductiva. También reflejó que las feministas constituyen un grupo minoritario y satanizado de poca incidencia política<sup>7</sup>.

En Costa Rica, la legislación autoriza únicamente el aborto terapéutico, es decir, por razones de salud física o para salvar la vida de la mujer, pero no se realiza debido a criterios morales y religiosos de los médicos.

Nicaragua penalizó el aborto terapéutico, el único autorizado desde 1837. Durante la campaña electoral de 2006, la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas desencadenaron una polémica sobre este tipo de aborto. Esto condujo al candidato electo, el presidente Daniel Ortega, a declararse a favor de la penalización del aborto terapéutico. De esta manera pudo ganar los votos de cristianos que hasta esa fecha nunca habían apoyado a su partido. La ratificación de la derogación del aborto terapéutico fue una de sus primeras acciones políticas.

---

<sup>5</sup> Encuesta CID GALLUP de 2009, (En línea), URL : <http://www.cidgallup.com/Documentos/Boletin%20religion%20en%20Costa%20Rica%20Agosto%202009.pdf> Consultado el 9 de julio del 2012.

<sup>6</sup> Censo de Nicaragua, 2005  
<http://www.inide.gob.ni/censos2005/ResumenCensal/Resumen2.pdf> Consultado el 9 de julio del 2012

<sup>7</sup> Fuentes Belgrave, Laura, 2006, *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*. Máster 2 en investigación. Sociétés Contemporaines, spécialité Europe-Amériques, bajo la dirección de María Eugenia Cosío-Zavala. Instituto de Altos Estudios de América Latina, Universidad Sorbonne Nouvelle-Paris III.

Tanto en Costa Rica como en Nicaragua, las mujeres que practican el aborto transgreden el pacto social que sostiene la maternidad. La píldora del día siguiente viola también este acuerdo implícito, en la medida en que esta se considera un método abortivo. Debido a esto su acceso es limitado en Nicaragua y su consumo ilegal en Costa Rica.

Por razones de los mismos criterios morales que se aplicaron contra el aborto, el procedimiento que conlleva a la eliminación de un embrión, se prohibió la Fecundación in Vitro (FIV) en Costa Rica en el año 2000. Por otro lado, la FIV no parece efectuarse en Nicaragua.

Esta intervención médica se volvió un tema electoral en Costa Rica. Laura Chinchilla ganó las elecciones en el 2010 gracias a sus encuentros con los dirigentes de la Iglesia Católica y de la Iglesia Evangélica, garantizándoles su oposición a la FIV, al aborto, a la PPMS y al Estado laico. Cuando la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) solicitó la restitución de la FIV, el Gobierno Chinchilla no reaccionó.

La permanencia de la familia tradicional parece todavía más importante que la igualdad y la laicidad como fundamentos de un Estado democrático en estas sociedades. Solamente, algunos autores religiosos minoritarios como la Iglesia Luterana en Costa Rica y Católicas por el Derecho a Decidir se unen al discurso feminista y apoyan los derechos reproductivos.

## **B. La metodología**

La investigación se apoya en una metodología cualitativa y comparativa. Por una parte, trata sobre el análisis de la prensa de los dos países acerca de la autonomía reproductiva y de la laicidad, a partir de la manera en la que se trata el aborto, la Anticoncepción de Emergencia (AE) o píldora del día siguiente y la Fecundación in Vitro (FIV), así como la laicidad.

Los medios de comunicación determinados son los periódicos nicaragüenses: La Prensa, El Nuevo Diario y Barricada, la agencia de noticias CIMAC y el sitio de internet de Radio La Primerísima, la Voz del Sandinismo y el periódico español, El País. Los periódicos costarricenses analizados son: La Extra, La Prensa Libre, La Nación y la Teja,

los Semanarios: El Eco Católico, Semanario Universidad, Vuelta en U e Informa-tico (Internet). El análisis de prensa abarca el periodo de los años 2005-2010 y un total de 166 artículos de información y de opinión, los cuales fueron analizados por categorías: Los argumentos, las valoraciones, las influencias ideológicas, los intereses políticos y los aliados.

### 1. Número de artículos analizados por eje y por país

Número total	Eje temático: El aborto		Eje temático: La FIV y la AOE		Eje temático: El Laicidad	
	Costa Rica	Nicaragua	Costa Rica	Nicaragua	Costa Rica	Nicaragua
166 artículos	57 artículos	52 artículos	16 artículos	10 artículos	57 artículos	4 artículos

La investigación se basa también en el análisis de entrevistas con dirigentes religiosos que tienen un discurso « disidente » de los dogmas cristianos; quienes tienen una participación activa en el seno de la sociedad civil, y sus discursos están relacionados con la autonomía reproductiva y con la defensa del laicismo. El estudio cuenta con 11 entrevistas de este tipo, efectuadas entre los años 2008 y 2009; así como 3 entrevistas realizadas con personalidades políticas que llevaron a cabo acciones relativas a la autonomía reproductiva, durante el mismo periodo.

¿Por qué en esta investigación se favoreció el análisis del fenómeno por « lo alto »? Las entrevistas se realizaron con líderes que opinan a causa de las sanciones penales que rodean a la autonomía reproductiva en estos países, especialmente el aborto – punto central de la autonomía reproductiva –. Estas sanciones les conciernen a las mujeres que han practicado un aborto; pero también al personal de salud y a las personas susceptibles de ser denunciadas por apología del delito. Estas últimas pueden ser acusadas solamente por el hecho de dar información sobre el acceso al aborto clandestino en estos países.

Desde que la reforma del Código Penal se aprobó en Nicaragua en el 2008, toda mujer que intente interrumpir su embarazo – aún para salvar su vida – corre el riesgo de ir a prisión, al igual que el personal de salud. Este último puede también tener una declaración de ineptitud profesional. Según el reporte de la Amnistía Internacional sobre las repercusiones de la penalización del aborto terapéutico, incluso las mujeres que han tenido

un aborto espontáneo pueden ser sospechosas de un aborto clandestino. Si no hay pruebas médicas para evaluar el fin del embarazo, esas mujeres pueden ser denunciadas de la misma manera que aquellas que han practicado un aborto clandestino<sup>8</sup>.

En Costa Rica, la única excepción es en el caso del aborto terapéutico, pero éste es raramente ejecutado. El aborto es ilegal y las personas y funcionarios de la salud que practican dicho acto son sancionados. Maroto<sup>9</sup> pudo realizar entrevistas pero con muchas dificultades a nueve costarricenses de clase media, que tuvieron abortos clandestinos.

El autor describe “la Ruta Crítica” seguida por las mujeres que quieren interrumpir sus embarazos. Esta ruta comienza por la confirmación del embarazo seguida de la búsqueda de información que pasa de boca en boca. La mayoría de mujeres practicaron el aborto, las que sabían cómo comprar de forma clandestina medicamento abortivo. En ciertos casos algunas de ellas tuvieron acceso a abortos gratuitos mientras que otras pagaron hasta 600 euros, dependiendo de la persona que les proveyó el medicamento. La mayoría de estas mujeres no fueron al médico para controlar el proceso post-aborto, a causa de la angustia que existe en ellas por el miedo a ser denunciadas a las autoridades.

Más allá de los traumas físicos y psicológicos provocados por la imposibilidad de realizarse un aborto. Las Nicaragüense y Costarricenses experimentan la angustia de ir a prisión, de igual manera que el personal de salud y todas las personas implicadas. Existen métodos ilegales que permiten a las mujeres tener acceso al aborto. Pero el revelar dicha información conlleva poner en riesgo a las personas involucradas, por lo que decidí entrevistar a los líderes de opinión cuyas declaraciones no pongan en peligro su seguridad frente a las sanciones penales de 3 a 6 años de prisión.

En las entrevistas con los líderes me interesé en sus percepciones de laicidad jurídica, política y cultural, en la ideología de grupos religiosos, grupos políticos y funcionarios, en el origen de grupos religiosos, sus intereses, sus aliados y sus valores, en la representación de sus medios de comunicación, en las reacciones de grupos religiosos frente a estas

---

<sup>8</sup> Amnistía Internacional, 2009, *La prohibición total del aborto en Nicaragua. La vida y la salud de las mujeres, en peligro; los profesionales de la medicina, criminalizados*. Madrid, Editorial Amnistía Internacional (EDAI).

<sup>9</sup>Maroto Vargas, Adriana, 2010, *Al amparo de la noche. La Ruta Crítica de las mujeres que se realizan abortos clandestinos en Costa Rica, San José, Costa Rica, Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir*.

representaciones, a la vida de las mujeres, a la « vida », y a los avances y regresiones sobre sus derechos reproductivos.

Hay pocas entrevistas a personalidades políticas, debido a que ellos no fueron accesibles para la realización de las mismas, a pesar de los reiterados esfuerzos de comunicarse con ellos. Las 14 entrevistas realizadas son de tipo focal, con un carácter flexible, hechas con una guía de preguntas preliminares.

Ocho entrevistas fueron realizadas personalmente, y seis vía Internet a causa de la distancia geográfica entre Europa y América. En el caso de las últimas entrevistas, se llevaron a cabo gracias a la utilización de un programa informático (*Skype*) y uno de grabación telefónica (*Power gram*) y el envío de cuestionarios.

Las entrevistas se realizaron en español y se transcribieron en dicho idioma, y solamente los fragmentos mostrados en este trabajo fueron traducidos, en el siguiente cuadro se muestran los detalles de estas mismas.

## 2. Entrevistas realizadas en ambos países

Costa Rica		Nicaragua	
Nombre	Fecha y clasificación de entrevistas	Nombre	Fecha y clasificación de entrevistas
Iginio Alas, obispo de la Comunidad de las Comunidades de Nuestra Señora de Guadalupe y ex obispo de la Iglesia Católica Apostólica Reformada de Costa Rica (CCNDG).	Entrevista personal 09/07/08, disidente religioso.	Norma Moreno, Procuradora Especial de la Niñez y la Adolescencia, miembro del Bufet de la Procuraduría de los Derechos Humanos.	Entrevista personal 13/13/08, personalidad política.
Luis Fernando Mata, pastor de la Iglesia Pentecostal Remanente de Dios (PRD).	Entrevista personal 26/08/08, disidente religiosa.	María Teresa Ochoa, coordinadora de Católicas por el Derecho a Decidir Nicaragua (CDD).	Entrevista personal, 06/05/08, disidente religiosa.
Ana Helena Chacón, diputada del Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) en el periodo de 2006-2010.	Entrevista personal 04/09/08 personalidad política	Michele Najlis, teóloga católica del Centro Ecuménico Antonio Valdivieso (CEAV)	Entrevista vía Internet, 01/10/08, disidente religiosa.
Gilberto Quesada, pastor Iglesia Luterana Costarricense (ILCO) y coordinador de las Comunidades de base.	Entrevista personal 16/09/08, disidente religioso.	Débora García, teóloga pentecostal del El Centro Inter eclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS).	Entrevista vía Internet, 24/10/08, disidente religiosa.
Alexander Mora, diputado del Partido Liberación Nacional (PLN) en el periodo de 2006-2010	Entrevista personal, 22/09/08, personalidad política.	Patricia Zúñiga, teóloga de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).	Entrevista vía Internet, 28/10/08, disidente religiosa.
Javier Solís, ex sacerdote, ex embajador en Nicaragua (2001), ex diputado del PUSC (1986-1990) y ex delegado del CELAM ante la secretaría para América Latina de la Conferencia de Obispos de Estados Unidos (1971-1972)	Entrevista vía Internet, 08/01/09, disidente religioso.	Kattia Cortez, pastora de la Iglesia Luterana de Nicaragua "Fe y Esperanza" (ILFE), coordinadora del proyecto VIH/SIDA y representante de la Pastoral Juvenil	Entrevista vía Internet, 27/06/09, disidente religiosa.
Roy May, teólogo metodista, director de la Escuela de Ciencias Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL)	Entrevista vía Internet, 11/01/09, disidente religioso.	Arnoldo Zenteno, sacerdote, Co-Coordinador del proyecto "Samaritanas" en Managua, perteneciente a la Pastoral de los Proyectos Sociales para la Vida de las Comunidades Eclesiales De Base (CEB) y miembro del Consejo de Participación Ciudadana y de Incidencia Política de las CEB	Entrevista vía Internet, 29/06/09, disidente religioso.

La falta de entrevistas con líderes políticos (lo que evidencia el carácter « tabú » del tema tratado) es compensado con la utilización de textos legislativos para identificar la influencia del discurso cristiano en un contexto político vinculado a la autonomía reproductiva y laicidad.

Los principales proyectos de ley de Costa Rica utilizados para el estudio son: «Adición de un nuevo capítulo III, referente a los derechos de salud sexual y reproductiva, en el título I del libro I de la Ley General de la Salud, N° 16.887 », « Reforma parcial del artículo 21 de la Constitución Política de la República de Costa Rica, N° 16.887 », «Reforma del Artículo 12 del Código de la Niñez y la Adolescencia, N° 16.945 », « Día Internacional del Niño por Nacer, N°16.944 », « Reforma de los artículos 75 y 194 de la Constitución Política », y la « Ley sobre fecundación in vitro y transferencia embrionaria, N°17.900 », así mismo se utilizó el Expediente de la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia 95-001734-0007-CO, número: 2000-02306 y el Informe de Fondo N°85/10 (fecundación in vitro, caso 12.361) de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

En el caso de Nicaragua, los documentos empleados son: el decreto-ley del Día nacional del Niño por Nacer, N° 10-2000 aprobado el 25 de enero del 2000, « Ley 641: Código Penal de la República de Nicaragua », la ley 603 « Ley de Derogación del artículo 165 del Código Penal en vigencia » y el antiguo Código Penal de Nicaragua, entre otros documentos. Esta lista no es exhaustiva puesto que el diario legislativo, las normas, las reformas constitucionales y los documentos oficiales que hacen referencia al aborto, la fecundación in vitro y la píldora del día siguiente, fueron consultados en ambos países.

Los datos obtenidos permiten en primer plano escrudiñar las prácticas vinculadas a la salud sexual y reproductiva de los Estados, frente a su carácter laico o confesional y al nivel de secularización de cada sociedad. Como consecuencia, con la recopilación de los datos obtenidos se comparará la influencia política de los católicos y protestantes sobre las restricciones de la autonomía reproductiva y finalmente, sobre la configuración de las fronteras simbólicas de los Estados.

## C. El contenido

La **primera parte** de la tesis tratará de profundizar en el caso de Costa Rica y de Nicaragua « la distinción entre la secularización de la sociedad y la laicización de la política », para retomar la diferenciación establecida por Milot<sup>10</sup>. Esta parte histórica abarca dos capítulos. El **capítulo I** describe las condiciones constitucionales de la aparición de las repúblicas desde 1821. Explica el rol de cohesión desempeñado por el catolicismo en estos Estados y la instrumentalización que las élites han pretendido hacer. Esto por el acuerdo de las medidas de laicización creadas principalmente del laicismo, según la fórmula de Blancarte<sup>11</sup>. Esto dio lugar a la tolerancia de los protestantes y a la diferenciación entre los Estados, siendo uno confesional y el otro laico.

Al inicio del siglo XX, en Costa Rica se desarrolló un catolicismo social que colabora posteriormente con el Estado, mientras que en Nicaragua la teología de la liberación beneficia la aparición de « la Iglesia de Pobres » en la segunda mitad del siglo XX. Esta corriente apoya a la Revolución sandinista que llega al poder en 1979. En los dos países, las conversiones del protestantismo se multiplicaban desde los años de 1960, lo que contribuyó a la creación de partidos políticos pentecostales hacia finales de los años de 1980.

Los factores de las sociedades que señala la secularización se desarrollan de manera parcial. La obtención de los derechos políticos para las mujeres afronta numerosos obstáculos. La única dimensión alcanzada por los Estados parece ser la diferenciación entre las esferas religiosas y no-religiosas. Sin embargo, los Estados no se caracterizan por su neutralidad contra la Iglesia Católica, y este elemento evita incluir la adquisición de una moral autónoma por parte de los ciudadanos.

El **capítulo II** explicará como el cuerpo de las mujeres se convierte en territorio donde los hombres ejercerán su poder político, de manera que la mujer no sea tomada en cuenta como un tema en la historia, sino solamente como un cuerpo subordinado, el cual no

---

<sup>10</sup> Milot, Micheline, 2009, « Introduction. Les Amériques et la laïcité: acquis historiques et enjeux actuels » in *Archives de sciences sociales des religions*, abril-juin, N°146, p. 13.

<sup>11</sup> *Op. cit.*

tendría otro propósito que el de la procreación. En esta perspectiva, el capítulo muestra la progresiva despenalización del aborto terapéutico en los dos países así como el aspecto e informe actual de los derechos reproductivos.

Posteriormente, los cambios sociales que benefician la participación de los protestantes en el campo político serán analizados, y más específicamente, la fundación de partidos pentecostales. En este sentido, la creación de la alianza por la « defensa del no nacido » entre la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas será examinada según su impacto sobre los derechos reproductivos en terreno político. Esto permitirá explicar los beneficios alcanzados por las Iglesias en su expansión en el campo político.

La **segunda parte** de este estudio define las fronteras de lo nacional en cada Estado, teniendo en cuenta los acontecimientos históricos descritos en la primera parte. *A posteriori*, la demarcación de estos límites permitirá explorar y analizar con detalles las transformaciones político-jurídico en relación con el aborto terapéutico, la píldora del día siguiente y la fecundación *in vitro* en Nicaragua y en Costa Rica, así como su tratamiento por la prensa. Esta parte contiene tres capítulos.

El **capítulo III** expondrá la articulación entre la influencia del discurso cristiano sobre los cuerpos de las mujeres y las decisiones políticas que se toman sobre este tema. El perfil de las fronteras simbólicas trazadas en cada Estado será señalado mediante los umbrales de la laicización y de la confesionalización. Parten de la utilización de los acontecimientos históricos según el método desarrollado por Baubérot<sup>12</sup>. Estos umbrales se encadenarán con cercos políticos, siguiendo la terminología de Molina, Girard-Lemay et Corten<sup>13</sup>. El espacio cercado, susceptible de cambiar su significado a través de una apertura o cierre, será representado por los cuerpos de las mujeres.

La afinidad electiva aparece aquí como un elemento que determinó las relaciones entre la sociedad política y las autoridades religiosas, también fracturó los umbrales de laicización en cada Estado. Los primeros umbrales de confesionalización obedecieron a la búsqueda de un acuerdo simbólico que permitiría a unos y a otros el reparto de la

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*

<sup>13</sup> *Op. cit.*

legitimidad social. En cambio, los últimos umbrales de confesionalización impulsados por la apertura de los cercos políticos en el contexto de una « modernidad pluralista ».

Según Martín Barbero<sup>14</sup>, este tipo de modernidad se caracteriza en América Latina por una heterogeneidad cargada de elementos pre-modernos donde la postmodernidad llega para re-articular las relaciones entre la modernidad y las tradiciones. Esta noción permitirá comprender la discontinuidad entre los límites nacionales marcados tanto por los valores republicanos, como por los valores de origen cristiano, de los cuales testifican los entrevistados.

A partir del **capítulo IV**, esta investigación se enfocará particularmente en el último umbral de confesionalización de los Estados alcanzado en el año 2000. Y por ende, en el desarrollo de la « tecnología política del cuerpo », como lo define Foucault<sup>15</sup> es decir, los mecanismos y normas que permiten a los Estados costarricenses y nicaragüenses ejercer un poder político-jurídico sobre el cuerpo de las mujeres. Los Estados se apoderarían así, de los dogmas cristianos que divinizan el embrión.

Esta situación aparece con la consagración de los derechos del no nacido en estos países. Ésta tiene como consecuencia el cuestionamiento de la píldora del día siguiente y la derogación del aborto terapéutico en Nicaragua, así como la eliminación de la fecundación *in vitro*, el mantenimiento de la ilegalidad de la píldora del día siguiente y el acceso muy limitado al aborto terapéutico en Costa Rica.

La Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas han llevado una estrategia política conservadora, en la cual se puede observar la influencia en el bloqueo de las leyes relativas a la salud sexual y reproductiva. La equivalencia entre el niño y el embrión se sacraliza así por la vía jurídica, en detrimento de los derechos de las mujeres.

Luego, el **capítulo V**, examinará muy cuidadosamente este último umbral de confesionalización a través del análisis de prensa. La « cultura de vida » promovida por las

---

<sup>14</sup> Martín Barbero, Jesús, 1992, « Modernidad y postmodernidad en la periferia », in *Politeia*, N° 11, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, p. 90-95.

<sup>15</sup> Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard.

Iglesias tiene consecuencias directas sobre la vida y la salud de las mujeres, principalmente por el rechazo del aborto terapéutico, a la píldora del día siguiente o de la fecundación in vitro, elementos que constituyen el zócalo de la autonomía reproductiva. Así, aun cuando estos Estados pueden votar por leyes referentes a las mujeres, el lugar que conservan las creencias cristianas obstaculiza su aplicación.

La autonomía reproductiva sería considerada por la iglesia como la « cultura de la muerte », la cual es defendida por una minoría feminista que reivindica que las decisiones tomadas en contra del cuerpo de las mujeres suponen las afirmaciones o negaciones de derechos, ya que el cuerpo es el primer territorio en el ejercicio de la ciudadanía; pero permanece como el último bastión del control religioso.

El análisis de prensa mostrará que el poder de la iglesia se ejerce especialmente en el cuerpo de las mujeres, el cual es instrumentalizado por la sociedad política comprendiéndolo como un territorio despojado de todo valor individualizado, y transformándolo en un instrumento de servicio para otros, favoreciendo a los no nacidos.

En los últimos dos capítulos, pertenecientes a la **tercera parte**, las fisuras cristianas en lo imaginario nacional de los Estados serán reveladas, las que corresponden a las reinterpretaciones de los disidentes religiosos entrevistados en esta investigación. Igualmente, los reajustes y modificaciones con respecto a la laicidad de los Estados serán expuestos y analizados para comprender el sentido de las mutaciones que se están dando en las fronteras simbólicas de los países.

Así, el **capítulo VI** trazará el retrato del origen de las disidencias religiosas según Vaggione<sup>16</sup>, tanto en el mundo católico como protestante de los países estudiados. Estas disidencias parecen estar ligadas al surgimiento de los derechos reproductivos y a su integración en el discurso cristiano. En la mayoría de los casos, los entrevistados se identificaron con la teología feminista y se consideran como herederos de la teología de la liberación. De forma general, el discurso es deslegitimado por las Iglesias Evangélicas

---

<sup>16</sup> Vaggione, Juan Marco, 2006, « Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular », in Católicas por el Derecho a Decidir et Comisión Internacional de los Derechos Humanos para Gays y Lesbianas (ed.), *Defensa de los Derechos Sexuales en Contextos Fundamentalistas*, Buenos Aires, Agencia Periodística CID-Diario del viajero.

mayoritarias. El grado de aceptación de la autonomía reproductiva de los disidentes es variable, pero son más numerosos y más críticas en Nicaragua que en Costa Rica.

El **capítulo VII** reflexionará sobre la laicidad jurídica, política y cultural de los Estados, siguiendo el análisis de la prensa y los testimonios de los entrevistados. Lo que permitirá identificar la división de las sociedades en una mayoría cristiana y en una minoría laica. La primera sería tratada por la Iglesia y por la sociedad política con un objetivo populista, y la segunda será desnacionalizada y colocada en el exterior del Estado-nación. Los límites de la laicidad en estos Estados parecen pasar por el reconocimiento de los derechos reproductivos. Por lo que la laicidad encuentra en este campo de obstáculos que testifican la afinidad electiva entre la sociedad política y autoridades religiosas, que impiden su puesta en práctica.

En la **conclusión** de esta tesis, saldrán a la luz los elementos que destacan la relación entre el fracaso de la laicización política, los valores cristianos de los cuales quieren ser portadoras estas sociedades y los valores movilizados por la autonomía reproductiva. Lo que podría conducir a los Estados a un reforzamiento de las fronteras simbólicas o a su redefinición según la re-sacralización del « orden natural » favorecida por las Iglesias en las leyes y las políticas públicas.

## **Parte I**

### **El viacrucis de la secularización**

# Capítulo I

## La marca de fuego de lo religioso.

América Latina afrontó un cambio violento con la Conquista española. Un Nuevo Mundo y nuevas instituciones sociales se impusieron tanto en términos político-administrativo como religioso. Estas estructuras se instalaron y se desarrollaron durante la colonia, cuando la evangelización poseía un papel primordial.

Durante un espacio de tres siglos, la Iglesia Católica garantizó el adoctrinamiento y la educación a los nativos. Las autoridades religiosas garantizaron también la administración de los territorios aislados de las unidades gubernamentales establecidas por la Corona española.

Al cabo de 300 años, las antiguas colonias declararon su independencia para comenzar el largo camino de construcción de Estado-nación. En este tiempo la Iglesia Católica se habituó a los cambios sociales sin por ello perder su influencia sobre la imaginación nacional en elaboración. El viento de la laicidad y del protestantismo puso en peligro su hegemonía sobre las almas y los cuerpos. Sin embargo, la naturalización de las creencias cristianas de Costa Rica y de Nicaragua parece imponer un orden social definido por « el orden natural » beneficiado por la Iglesia Católica.

En este capítulo están descritos los vínculos políticos entre los cambios constitucionales y las religiones católicas y protestantes en cada país después de su independencia. El lugar ocupado por la laicidad explicado con las nociones de Milot<sup>17</sup> et Blancarte<sup>18</sup>.

Posteriormente, son exploradas las transformaciones en materia de educación, de derecho civil y de derechos políticos de las mujeres, así como sus consecuencias sobre los Estados y las Iglesias a través de las leyes nacionales. Esta evolución es analizada desde el

---

<sup>17</sup> Milot, Micheline, 2008, *La laïcité*, Ottawa, Université Saint Paul, Novalis.

<sup>18</sup> Blancarte, Roberto, 2009, « Laïcité au Mexique et en Amérique Latine : comparaisons », in *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, N° 146, p. 17-40.

ángulo del « paradigma de la secularización » de Tschannen<sup>19</sup>, teniendo en cuenta las particularidades latino-americanas.

### **A. El nacimiento republicano protege al catolicismo.**

« Que la Religión Católica que hemos profesado en los siglos pasados y que profesaremos en los siglos sucesivos, permanezca pura e inalterable ». Este es el artículo 10 del Acta de independencia de Centroamérica de 1821, cuando las antiguas provincias del imperio Español (actualmente Costa Rica, Nicaragua, Guatemala, El Salvador y Honduras), afirmaban su independencia.

La Corona española había negociado con el Vaticano, la autoridad religiosa sobre América Latina, pero con la independencia, las provincias se volvieron autónomas. Había que fijar las fronteras eclesiásticas sobre los territorios que parecían iguales para el Vaticano. El acto exhortaba el respeto de los eclesiásticos y el mantenimiento de sus propiedades, pidiendo en cambio la colaboración de los religiosos. La exhortación a la cooperación religiosa se explicaba a causa de la importancia del Patronato. Era una estructura creada por la Corona para la administración de los territorios colonizados en América. Este arreglo daba a la Corona el dominio político y jurídico sobre la Iglesia.

Según Campos Salas el Patronato concedía a los reyes: « i. facultades efectivamente patronales: nombramientos, la administración del diezmo, límites diocesanos, la intervención en conflictos intraclericales; ii. Facultades extrapatronales: intervención civil en asuntos del fuero eclesiástico, vigilancia de las predicas, limitación de las comunicaciones con la Santa Sede, control de información sobre el estado de la diócesis; y, iii. Medidas de defensa del patronato: pasa *regio ou regium exequatur*, constituido para la censura sobre documentos papales, recursos ante instancias civiles contra las sentencias y actuaciones de tribunales eclesiásticos, control de concilios, y rechazo del envío de un nuncio con facultades para el gobierno directo de la Iglesia en América »<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Tschannen, Olivier, 1992, *Les théories de la secularisation*, Genève, Droz.

<sup>20</sup> Campos Salas, Dagoberto, 2000, *Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica: un estudio histórico-jurídico*, San José, Costa Rica, Editorial Guayacán, p. 8, (ver citación en español en Anexos).

Tal como lo describe Blancarte<sup>21</sup> y Huaco Palomino<sup>22</sup>, el desarrollo del Patronato a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, constituía el emblema de la tradición soberana. El objetivo era la subordinación de la Iglesia al poder de los reyes católicos. Así como los representantes de los monarcas en las colonias, los virreyes desempeñaban funciones políticas y eclesiásticas al mismo tiempo. Esto tuvo repercusiones en la educación, que se basó en la unión entre la Iglesia y el Reino español. El objetivo del Reino era instrumentalizar la Iglesia para la creación de consensos con la población.

## 1. El papel del barroco.

El consenso fue posible porque el catolicismo en América Latina es la base de la construcción del modelo cultural impuesto por la Conquista. En el establecimiento de este modelo, fue determinante, la presencia de lo barroco como tendencia artística, luego como modelo sociocultural. Este estilo se distingue por una ornamentación recargada cuya característica principal es la fusión del estilo español, con el sustrato indígena y la tradición mudéjar. El barroco fue promovido por la Corona y la Iglesia, haciendo del arte y la arquitectura un medio para la evangelización.

Iogna-Prat lo explica: « la arquitectura “religiosa” es portadora de una innegable dimensión social y política, porque, en las sociedades heterónomas, significa la presencia de Dios en los hombres, es al mismo tiempo decir la manera en que estos hombres se organizan en la comunidad, la forma en que el informe al divino estructura el espacio social»<sup>23</sup>.

Según García-Ruiz<sup>24</sup>, el componente barroco tuvo una influencia determinante en la construcción de las identidades latino-americanas, que implica la aplicación de una lógica en la complejidad del pensamiento. Esta complejidad es el resultado de la fusión del barroco español con la tradición indígena. El barroco religioso es caracterizado por la

---

<sup>21</sup> Blancarte, *op. cit.*

<sup>22</sup> Huaco Palomino, Marco Antonio, 2009b, « Le Pérou: de l'État catholique à l'État laïque ou pluriconfessionnel? », in *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, N° 146, p. 99-118.

<sup>23</sup> Iogna-Prat, Dominique, 2010, « Architecture », in Azria, R. et Hervieu-Léger, D., *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, p. 60.

<sup>24</sup> Séminaire « Le religieux, lieu du politique. Les nouvelles formes du religieux en Amérique Latine. Approche anthropologique », donné par Jesús García-Ruiz, cycle 2009-2010, EHESS.

búsqueda de la difusión de la doctrina cristiana mediante de la interpelación a la sensibilidad (contraste de luz, de colores, de curvas, etc.).

Durante la época colonial, los indígenas trabajaron de manera forzada en la construcción de edificios religiosos, integrando sus conocimientos en el de los *conquistadores*. Las tradiciones artísticas fusionadas alrededor de la representación de imágenes cristianas. Esto ha permitido la articulación de la religión con la identidad en un sistema de civilización impuesta. Posteriormente, este sistema hizo de la territorialidad su principal elemento para la organización colonial; en cada nuevo pueblo, era necesario construir una iglesia con los rasgos artísticos descritos. A cada iglesia correspondía un santo y una cofradía.

Esto lleva una construcción morfológica de la sociedad por intermediación de la lógica territorial, la articulación de informes sociales (hermandades) y los vínculos de parentesco. Mediante el bautismo, el individuo se incorporaba al territorio, al parentesco y a las instituciones, construyendo una equivalencia entre la identidad nacional y la identidad religiosa.

Para García-Ruiz, los ejes de la construcción de sentidos en el barroco son: la concepción de la persona, concepción de las relaciones de las personas con el mundo, el concepto de lo sagrado caracterizado por las relaciones entre ritos y divinidades, y finalmente las relaciones interpersonales. En la concepción de la persona, la divinidad asignaba un papel y una función al individuo que debía cumplir en el seno de su comunidad, desde su nacimiento hasta su muerte. Así, un nuevo modelo se imponía a las primeras civilizaciones, un modelo cristiano que pretendía garantizar el « orden natural » dictado por Dios.

Como lo explica Mujica<sup>25</sup> este orden estaba caracterizado por un imaginario y por un discurso normativo particular. Presuponían la exclusión de las mujeres y de los indígenas de las estructuras del poder, teniendo en cuenta los papeles reproductivos y productivos atribuidos a estos grupos. La naturalización del discurso religioso engloba así toda la esfera

---

<sup>25</sup> Mujica, Jaris, 2007, *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, Lima; Perú, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

social y esta se encuentra basada en la familia. Ella es el elemento reproductor del modelo y ella transmite la tradición religiosa comprometida al « orden natural ».

### 1.1 Los criollos en la cohesión postcolonial

La identidad nacional naciente después de la independencia no podía olvidar su vínculo de identidad con el catolicismo. Al momento de las independencias latinoamericanas, las élites criollas<sup>26</sup> pretendieron « heredar » del Patronato. De un punto de vista pragmático, estas aspiraban a conservar la administración de los bienes eclesiásticos y la autoridad sobre el clero, así como prevenir disidencias dentro de este sector. Las élites contaban también con la colaboración del clero para fortalecer la cohesión social de una población en la cual la diversidad étnica aumentaba. La Santa Sede tardó mucho tiempo en reconocer las nuevas repúblicas y la figura del Patronato no benefició a las élites como ellas esperaban.

En la negociación para crear las Iglesias nacionales, el Vaticano se apropió de la Iglesia eliminando el Patronato. La Iglesia se volvió débil, ya que los nuevos Estados no coincidían con los límites territoriales del antiguo Reino, lo que obligó a la Iglesia a reorganizar su territorialización.

Posteriormente, en 1823 son creadas las « Provincias de Centro América », en el cual el decreto de la Asamblea Constituyente afirmaba en el artículo 2: « La religión de las Provincias-Unidas es la católica, apostólica y romana. Por lo tanto, será manifestado oportunamente a la Santa Sede apostólica, por una misión especial o de la manera en la cual convenga mejor nuestra separación de la antigua España que no interfiera ni debilite nuestra unión con la Santa Sede, en todo lo que concierne con la religión santa de Jesucristo».

Para las antiguas colonias, su independencia de España constituía un déficit para la constitución de nuevas estructuras políticas, administrativas y comerciales. Por lo tanto, era

---

<sup>26</sup> Durante la colonización de América Latina la palabra « créole » (criollo) designaban a los hijos de los españoles nacidos en las colonias, quienes formaban parte de las élites; sin embargo los Criollos no tenían el derecho de acceder a puestos políticos ni a puestos administrativos. Este hecho es uno de los elementos fundamentales que provocaron la lucha por la independencia.

fundamental asegurar la estabilidad social y beneficiar las alianzas políticas por medio del catolicismo.

La construcción del Estado-Nación en cada país que comenzaba al inicio como un proceso buscando la creación de una cohesión nacional por lo religioso. En 1824 fue creada la República de Centro América, la Constitución aprobada al respecto establecía en el artículo 11: « Su religión es la católica, apostólica, romana, excluyendo la práctica pública de cualquier otra ». Los diputados liberales se opusieron desde el inicio a esta fórmula. Esta reacción condujo a la creación de dos sectores antagonistas que marcaron la historia de los países: los liberales y los conservadores.

A pesar de los esfuerzos de los Estados de América Central para establecer relaciones con la Santa Sede, ésta no reconocía la autoridad de los reyes españoles sobre estos territorios. A esto se añadió el hecho que algunos Estados de la Federación habían nombrado obispados a través de decreto-leyes. Las medidas adoptadas desde la llegada al poder del partido liberal en Guatemala (en ese tiempo la capital de la República Federal) también agravaron la situación de las relaciones entre la Federación y el Vaticano en 1829. Esto tuvo como consecuencia la expulsión del obispo de Guatemala y los religiosos, la prohibición de órdenes religiosas y la declaración de libertad de los cultos<sup>27</sup>.

La estructura federal iba conociendo rápidamente el fracaso, lo que condujo a cada país a tomar caminos separados. La soberanía pasó hacer un concepto central para la organización de estos Estados. Al respecto, la Iglesia Católica tuvo que someterse a este proceso de nacionalización para fundar Iglesias nacionales.

## **2. Los primeros cambios constitucionales frente a lo religioso**

### **2.1 El caso de Costa Rica**

El Pacto Social Fundamental fue creado en 1822. Este no hizo más que establecer una organización provisional, sin abolir la Constitución española de 1812. En 1823, dos Estatutos Políticos fueron emitidos sobre la administración del gobierno. Dos años más

---

<sup>27</sup> Campos Salas, Dagoberto, 2000, *Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica: un estudio histórico-jurídico*, San José, Costa Rica, Editorial Guayacán.

tarde, la Ley Fundamental del Estado fue creada para designar los derechos y deberes de los Costarricenses y la división de poderes.

El Pacto Social Fundamental establecía en el artículo 3: « La religión de la provincia es y será siempre la católica, apostólica, romana, la única y verdadera, con exclusión de cualquier otra ». El artículo 4 admitía sin embargo la presencia de extranjeros no católicos con motivos comerciales: « Si un extranjero de diferente religión llega a la provincia por título o por motivos de comercio o de circulación, el Gobierno determinará el tiempo preciso de su residencia en la provincia, durante este tiempo estarán protegidas la libertad y la seguridad de la persona, así como sus bienes, a condición que no intente influir en la provincia contra la religión o el Estado, en cuyo caso será expulsado inmediatamente».

En los Estatutos Políticos emitidos en 1823, la relación con la religión no cambió. El artículo 7 afirmaba de nuevo: « La religión de la provincia es y será siempre exclusivamente católica, apostólica, romana ». El artículo 8 estipulaba: « Si un extranjero de diferente religión entra a la provincia, el Gobierno señalará el plazo fijado de su residencia en la provincia, el gobierno protegerá su libertad y otros derechos, pero lo expulsará inmediatamente si lo observa intentar difundir sus errores o perturbar el orden social ».

El catolicismo constituía la piedra angular de la identidad. La presencia de los extranjeros no-católicos continuaba siendo autorizada por razones comerciales, pero prohibiendo todo tipo de proselitismo. Esta medida podía explicarse por el hecho que la nueva República intentaba tener una presencia económica en el mundo. Sin embargo, el componente de identidad vinculado al catolicismo permitía garantizar el orden social. El Pacto sancionaba de la misma manera el hecho de atentar contra la religión o el Estado. Sin cambios importantes, la Ley Fundamental de Costa Rica, emitida en 1825 establecía en el artículo 25: « La religión del Estado es la misma que la de la República, la Católica, Apostólica, Romana, la que será protegida con las Leyes sabias y justas ».

Por otro lado, algunas tímidas medidas liberales comenzaban a surgir. En 1835, bajo la administración del Jefe de Estado Braulio Carillo (1835-1837), varias revueltas surgieron

en la provincia del país. Estas fueron en primer lugar producto del no establecimiento de una capital, pero también por la supresión de algunos feriados religiosos, así como por la supresión de las procesiones fuera de los templos y la abolición de la ofrenda<sup>28</sup>.

Estas medidas no tuvieron consecuencias constitucionales. Carrillo creó la Ley de Bases y Garantías en 1841 y el Código General de Costa Rica, pero sus documentos no hicieron ninguna alusión a la religión.

En 1842 se estableció una Constitución por el General Francisco Morazán y en 1844 el Jefe de Estado José María Alfaro (1846-1847) emitió una nueva constitución. En esta última el artículo 54 declaraba: « El Estado libre de Costa Rica apoya y protege la religión Católica, Apostólica, Romana que profesan los costarricenses ». El artículo 55 afirmaba: «El Poder Eclesiástico<sup>29</sup> en los asuntos que no son de conciencia actuará siempre de acuerdo con el poder civil y la ley que determinará la manera de verificarla ». Estos artículos presentan pequeñas variaciones que reflejaban el proceso de construcción del Estado-Nación. El catolicismo se había reiterado como un atributo de los Costarricenses sin hacer mención, esta vez, a la singularidad de otras religiones, pero colocando la Iglesia bajo la tutela del Estado de manera explícita.

Una nueva Constitución apareció en 1847 reproduciendo el contenido del último artículo citado. Por otra parte, este nuevo texto constitucional afirmaba en el artículo 37: «El Estado profesa la religión católica, apostólica, romana, la única y verdadera: la protegerá con todas las leyes sabias y justas y no permite el ejercicio público de otra ». Este texto refleja la prohibición de otros cultos, lo que resulta contradictorio con el hecho que la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera se estableció en Costa Rica en 1845.

Más tarde, dos nuevas constituciones fueron aprobadas en Costa Rica, una bajo la administración del primer presidente, José María Castro Madriz (1847-1853), y la otra bajo el mandato de José María Montealegre Fernández (1859-1863). Los textos constitucionales de 1848 (arto. 6), conservan el artículo afirmando: « La religión católica, apostólica, romana es la de la República: el gobierno la protege y no contribuirá con sus ingresos a los

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>29</sup> En majusculas dans l'originel.

gastos de otro culto » Hasta la mitad del siglo XIX, el Estado Costarricense no se comprometía explícitamente en el apoyo financiero de la iglesia, incluso si se disponía de una parte de sus recursos, sin financiar otros cultos. Sólo en el marco de los acuerdos comerciales, las personas que profesaban una religión diferente al catolicismo estaban autorizadas a quedarse en el territorio.

## 2.2 El caso de Nicaragua

En el país vecino, la situación se desarrolló de manera diferente. La primera Constitución apareció en 1826, copia conforme de la Constitución Federal de 1824. Esta situación cambió con la Constitución de 1838 en la cual el artículo referente a la religión afirmaba: « La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado, su culto es protegido por el Gobierno, pero el ejercicio público de otras religiones no está prohibido ». (arto. 53). La principal diferencia entre los textos residía en la autorización del ejercicio público de otras religiones. Los ingleses conquistaron la costa Caribe de Nicaragua y fundaron las misiones anglicanas desde 1620. Esto puede explicar el interés constitucional de reconocer el ejercicio público de otras religiones, de cara a las relaciones comerciales del país.

La relación entre la Iglesia Católica y el Estado estaba establecida desde hacía mucho tiempo. Entre los países de Centroamérica, sólo Nicaragua tuvo una diócesis después de 1534.

Debido a esta herencia, el catolicismo continuo siendo la religión del Estado, esto fue ratificado bajo la presidencia de Tomás Martínez (1857-1867), por medio de la Constitución de 1858. Establecía en el artículo 6: « La religión de la República es la Católica, Apostólica, Romana, el Gobierno protege su culto ».

En este texto se estableció una regresión constitucional, ya que la norma de 1838 levantó la prohibición del ejercicio de otras religiones. Si se tiene en cuenta el establecimiento de los protestantes en esta misma época, es una paradoja- como el caso de

los costarricenses-. La Iglesia morava llegó a la Costa Caribe de Nicaragua en 1849, y los bautistas jamaquinos a Corn Islands en 1850<sup>30</sup>.

Esta no fue la mejor época para la Iglesia Católica. Los gobernantes liberales de Nicaragua habían comenzado a establecer medidas desde la segunda mitad del siglo XIX que controlaban el diezmo y penalizaba los actos cometidos por el clero, como lo demuestran a la vez: el decreto-ley que autorizaba el impuesto sobre los colegios y las iglesias (1849), el decreto legislativo que aprobó la reducción de los gastos de la Iglesia (1858), el decreto-ley sobre las causas criminales del clero (1865), el Reglamento de las hermandades y otros bienes destinados al culto (1866), y el decreto-ley autorizando la reducción de capellanías (1887).

En términos comparativos, los primeros documentos constitucionales de cada país presentan una diferencia sustancial. La Constitución nicaragüense de 1838 hizo una innovación constitucional en relación a la Constitución aprobada por el Estado costarricense en 1823, la cual nombraba otras religiones, aparte de la católica, como los «errores » y como un atributo de los « extranjeros », debía proteger sus bienes, pero prohibir su expresión religiosa. El documento nicaragüense autorizaba el ejercicio público de otros cultos. Éste se suma de manera inesperada en Costa Rica, eliminando esta autorización en 1858.

Otro hecho notable, es que los protestantes llegaron mucho más temprano a Nicaragua que a Costa Rica, con 225 años de diferencia en relación a las misiones anglicanas. En la mitad del siglo XIX, el estatus de los protestantes en los dos países no era muy protegido por la Constitución, excepción hecha por acuerdos comerciales firmados frente a Inglaterra por los primeros dirigentes portadores del liberalismo.

---

<sup>30</sup> Holland, Clifton L., ed., 1981, *World Christianity: Central America and the Caribbean*, Monrovia, CA, MARC-World Vision.

### 3. La tentativa laica

#### 3.1 El inicio liberal de Costa Rica

Desde 1850 los liberales latinos americanos, mayoritariamente franco-masones, aprobaron medidas anticlericales como: la imposición de límites en la jurisdicción eclesiástica, la prohibición del diezmo, la cesión de bienes eclesiásticos y la prohibición del establecimiento de nuevas órdenes religiosas o su expulsión. El periodo anticlerical estuvo en pleno auge a finales del siglo XIX.

Costa Rica nombró su primer obispo Mons. Anselmo Llorente y La Fuente en 1850, dos años después de haberse establecido un Convenio. El gobierno de Juan Rafael Mora Porras (1849-1853, 1853-1859) aprobó un impuesto sobre los bienes eclesiásticos. Lo que provoca la ruptura de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en diciembre de 1858. Como consecuencia, Mons. Anselmo Llorente y La Fuente es expulsado del territorio<sup>31</sup>.

El texto constitucional aprobado en el año 1869 bajo la administración de Jesús Jiménez Zamora (1863-1866, 1868-1870) reconoce finalmente la práctica de otros cultos. El artículo 5 afirmaba: « La religión católica, apostólica, romana es la de la República: el gobierno la protege y no contribuye con sus ingresos para gastos de otros cultos, cuya práctica, sin embargo, tolera ».

El periodo de Jiménez se caracterizó por la progresión del liberalismo así como de la francmasonería. Según Mons. Víctor Sanabria<sup>32</sup>, los primeros franc-masones llegaron a Costa Rica entre 1824 y 1825. Según los documentos de la Gran Logia de Costa Rica ésta fue introducida oficialmente en el año 1865. Cabe señalar que los presidentes liberales: Bruno Carranza (1870), Tomás Guardia (1870-1882), Próspero Fernández (1882-1885) y Bernardo Soto (1885-1889), cuyos gobiernos fueron consecutivos, eran franc-masones que pusieron en práctica las políticas anticlericales.

Bajo el gobierno del General Tomás Guardia, se aprobó en la Constitución de 1871 un nuevo artículo concerniente a la religión. Éste conservaba la redacción de 1869. El

---

<sup>31</sup> Campos Salas, *op. cit.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

mantenimiento de este artículo muestra ser el primer paso costarricense hacia la tolerancia de otras religiones, como lo expresa literalmente el artículo. Esos cultos son principalmente protestantes, debido a la creciente importancia de las exportaciones de café hacia Inglaterra y a la presencia de los extranjeros de esta denominación religiosa.

La muerte del General Guardia en 1882 permitió a los liberales más radicales asumir la toma de decisiones con respecto a la Iglesia. Dos años más tarde Mons. Bernardo Augusto Thiel fue nombrado obispo. Desde que el congreso en junio de 1884 comenzó a analizar los decretos-leyes conocidos en este país como las « leyes anticlericales », Mons. Thiel instó al clero a oponerse. En respuesta el gobierno liberal de Próspero Fernández expulsó a Mons. Thiel y a la orden de los jesuitas en julio de ese año.

Los cementerios fueron secularizados, las órdenes monásticas, las procesiones fuera de los templos y la ofrenda durante la misa fueron prohibidas, los sacerdotes no recibieron pago por la inhumación de los cadáveres, y el Concordato fue denunciado.

El gobierno de Fernández aprobó la Ley Fundamental de Instrucción Pública (1885) y la Ley General de Educación Común (1886), de modo que los cursos de religión fueron suprimidos de los programas educativos y remplazados por cursos de moral y educación cívica<sup>33</sup>.

Frente al temor de los liberales de perder el apoyo de los votantes católicos, el regreso de Mons. Thiel fue autorizado en 1886. El conflicto entre el gobierno y la Iglesia tomó un giro en 1888, con la entrada en vigor del Código Civil. Éste introducía el matrimonio civil y el divorcio, así como la Ley Testamentaria. Esta última limitaba las atribuciones de la Iglesia como beneficiaria de una herencia. En ese mismo año fue creado el Registro Civil el cual le quitaba a la Iglesia la tarea de registrar los nacimientos, los matrimonios y las defunciones.

Aprovechando las nuevas condiciones que ofrecía el Estado, la Sociedad Misionera Bautista de Jamaica y la Sociedad Bíblica Americana se establecieron en Costa Rica en 1887 y en 1890.

Con respecto a las circunstancias, Mons. Thiel motivó la creación del Partido Unión Católica en el año 1889. Este partido ponía en riesgo la continuación de los regímenes

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

liberales. Por consiguiente, los liberales finalmente autorizaron - como estrategia para mantenerse en el poder -, la publicación de una prensa católica.

Mons. Thiel en sus cartas pastorales, tomó la perspectiva del catolicismo social sobre los problemas de los campesinos. Este punto de vista encuentra su auge en la Carta « Sobre el salario justo » publicado en 1893, generando conflictos con el gobierno.

Las elecciones de 1894 constituyeron un barómetro para medir las consecuencias de la intervención de Mons. Thiel. Según Obregón<sup>34</sup> el Partido Unión Católica ganó ese año las elecciones, contrariamente a lo que afirmaban los periódicos y el gobierno anuló una parte de los resultados. Lo que provocó protestas, así como el encarcelamiento del clero. Posteriormente, el gobierno realizó una segunda vuelta electoral. Los liberales regresaron al poder y el clero fue liberado.

En el año 1895 los liberales aprobaron una reforma constitucional que alejó toda posibilidad de reorganización del Partido Unión Católica. El artículo 28 expresaba: « Nadie puede ser inquietado ni perseguido por la manifestación de sus opiniones ni por acto alguno que no infrinja la ley. Las acciones privadas que no dañen la moral o el orden público, o que no perjudiquen a terceros, están fuera de la ley. Sin embargo, no se podrá, hacer de ninguna manera propaganda política por clérigos o seglares invocando motivos de religión o valiéndose, como medio, de creencias religiosas ». Con esta reforma, los liberales lograron frenar las aspiraciones políticas del clero, condenando al Partido Unión Católica a la desaparición.

Aunque el Estado autorizó el regreso del obispo y no reformó su carácter confesional, éste « toleraba » la práctica de los cultos según la Constitución. Por consiguiente, los Adventistas del Séptimo Día pudieron establecerse en 1903 y la Iglesia Metodista Episcopal en 1917, contando con la aprobación de los líderes liberales.

A raíz del establecimiento de las denominaciones, otra modificación constitucional concerniente a la religión tuvo lugar en 1917. En el texto aprobado en ese año, el artículo 8 declaraba: « la religión Católica Apostólica Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio de otro culto que no se oponga a la moral universal ni a las buenas costumbres. La declaración a que se refiere este artículo no afecta

---

<sup>34</sup> Obregón Quesada, Clotilde, 2000, *El proceso electoral y el Poder Ejecutivo en Costa Rica: 1808-1998*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica.

la legislación existente, ni obstaculiza en forma alguna la libertad de acción de los Poderes Públicos con respecto a alguno de los intereses nacionales ».

El Estado seguía siendo católico y su apoyo financiero a la Iglesia era explícito, sin duda para evitar más conflictos con el clero. Esta Constitución autorizaba finalmente « el libre ejercicio » de otros cultos. Estaban sujetos a una « moral universal » más bien de origen cristiano. En 1919 el artículo procedente de la religión se redujo a las « buenas costumbres », y colocado en el artículo 75.

A partir de 1869 Costa Rica conoció el inicio de un proceso de laicización política. El primer elemento que lo caracterizó fue la aprobación de la tolerancia de los cultos. Esta medida pasa a ser la autorización para su libre ejercicio en la última reforma constitucional. Se da luz verde a los protestantes para instalarse sin más complicaciones.

### 3.2 El balance costarricense

La enseñanza fue históricamente utilizada por la Iglesia como una estrategia para ejercer su influencia sobre la oligarquía. Por consiguiente, los evangélicos tratan de competir con la Iglesia en el ámbito educativo. La primera escuela protestante fue el Liceo Metodista fundado en 1921, los Adventistas del Séptimo Día fundaron el Liceo Adventista en 1927. Las primeras campañas de evangelización fueron organizadas por la Misión Latinoamericana (LAM), en 1922 y en 1927, y la Clínica Bíblica fue creada en 1929<sup>35</sup>.

El desarrollo de las denominaciones protestantes está en relación con el segundo elemento que distingue este período, la admisión de las « leyes anticlericales » en 1884. Con estas leyes la Iglesia no tuvo más prerrogativas especiales en relación a la educación, los cementerios y la inscripción del estado civil.

La separación constitucional entre el Estado y la Iglesia jamás se realizó. El Estado costarricense conserva el catolicismo como religión oficial, apoyando económicamente a la Iglesia, mientras que prohíbe toda participación política del clero aplicando « las leyes anticlericales ». ¿Qué significa esta contradicción? ¿Sería una especie de pacto para garantizar la paz social?

---

<sup>35</sup> Holland, *op.cit.*

A pesar del texto constitucional, una separación gradual entre las dos instituciones parece ponerse en marcha. El mantenimiento de la confesionalidad es la única condición que permite a los gobernantes aplicar las políticas liberales, sin temor a la intervención del clero en las reivindicaciones de los campesinos empobrecidos por esas políticas.

### 3.3 El comienzo liberal de Nicaragua

Nicaragua no estaba lejos de las llamas liberales que se levantaban a su lado. La franc-masonería llegó mucho más temprano a este país. Según los documentos del «Supremo Consejo para el 33<sup>er</sup> grado de Nicaragua ». La segunda logia del continente americano fue creada allí en 1763 en « la Mosquitia », colonizada por los Ingleses.

El periodo liberal comenzó al final del gobierno de Pedro Joaquín Chamorro. Se emitió un decreto-ley para la creación del Registro Civil en 1879, permitiendo al Estado la inscripción de defunciones, matrimonios, y de nacimientos, en lugar de la Iglesia.

El gobierno del franco-masón Joaquín Zavala (1879-1883) aprobó una serie de leyes que buscaban abolir las comunidades indígenas, privatizar sus terrenos e imponer el trabajo forzoso. Al mismo tiempo, estas leyes trataban de convertir los indígenas en *ladinos* (mestizos), como una medida « civilizadora ». Por su parte, los indígenas habían comenzado a hablar de la creación « de una nación indígena ». Esto tuvo como consecuencia una insurrección indígena en 1881 contra la cual el gobierno impuso su fuerza militar<sup>36</sup>.

Durante este conflicto, los jesuitas jugaron un papel de intermediarios entre el gobierno y los indígenas. La orden religiosa fue acusada de alimentar la desobediencia indígena y fue expulsada del país. Los conservadores apoyaban un posible gobierno de Emiliano Chamorro y se opusieron a la expulsión de los Jesuitas. Su objetivo era obtener el apoyo político de los indígenas para asegurar un futuro gobierno.

Nicaragua firmó un Concordato en 1862, pero las medidas liberales prevalecían sobre el acuerdo. En 1891 los indígenas solicitaron la destitución del cura de Matagalpa. Al mismo tiempo, formaron una campaña de resistencia cultural contra la Iglesia. Ésta luchaba contra las imágenes religiosas de nativos y trataba de apoderarse de terrenos indígenas para

---

<sup>36</sup> Esgueva Gómez, Antonio, 2003, *Historia constitucional de Nicaragua*, Managua, Lea Grupo Editorial.

venderlos. Estas acciones eclesiásticas tuvieron una reacción frente a las medidas liberales que afectaban económicamente los bienes de la Iglesia.

Un giro en la historia llegó en diciembre de 1893, cuando fue aprobada una Constitución Política conocida como « *La Libérrima* » (la más libre). Este hecho tuvo lugar bajo el mandato del presidente franco-masón, José Santos Zelaya (1893-1909).

El texto provocó una ruptura con las antiguas constituciones.

El artículo 47 sostenía: « En Nicaragua no se podrá legislar estableciendo o protegiendo ninguna religión ni prohibiendo su libre práctica », el artículo 48 añadió: « No podrá someterse el estado civil de las personas a una determinada creencia religiosa ». Después, con respecto a la educación, el artículo 50 aseguraba: « Se garantiza la libre enseñanza. La que se pague con fondos públicos será laica y la primaria será además, gratuita y obligatoria. La ley reglamentará la enseñanza sin restringir su libertad o la independencia de los profesores ».

Finalmente, el artículo 52 estipulaba: « Se garantiza, la libertad de reunión sin armas y la de asociación para cualquier objeto lícito, sea este religioso, moral o científico. La ley no ampara a las asociaciones que constituyen un poder que obliga a una obediencia ciega, contraria a los derechos individuales o que imponga votos morales de clausura perpetua ».

Esa constitución hizo historia entre los países latinoamericanos a finales del siglo XIX donde la región ha sido testigo de un aumento de poder de los liberales. Estaban influenciados por las ideas de las Ilustraciones, el anticlericalismo radical y la francmasonería. Para sorpresa de sus vecinos, Nicaragua logró entonces inscribirse en el cuadro innovador de lo que será los cimientos del Estado laico. Así, la ley de los Cementerios Laicos y la Ley Fundamental de la Instrucción Pública fueron aprobadas en 1894, bajo el gobierno de Santos Zelaya.

Los demás países de Centroamérica siguieron la misma tendencia. En 1898 Nicaragua, El Salvador y Honduras constituyeron « Los Estados Unidos de Centroamérica », cuya Constitución Política establecía en el artículo 20: « Se garantiza la libre práctica de todas las religiones, sin más límite que el diseñado por la moral y el orden público. Ningún acto religioso servirá para establecer el estado civil de las personas ».

El artículo 21 de dicha Constitución, era una copia del artículo 52 de la Constitución nicaragüense de 1893, las dos de inspiración liberal, lo que demuestra la fuerza que tomaban esas ideas en Centro América. El artículo prohibía las asociaciones que « obligan a una obediencia ciega ». Los « Estados Unidos de Centro América » sin embargo tuvieron una existencia breve.

El gobierno nicaragüense siguió en la misma línea. Prohibió las fiestas patronales y aprobó una ley retirando los bienes de la Iglesia. Por consiguiente, Mons. Simeón Pereira y Castellón protestó y el presidente Santos Zelaya ordenó su retractación. El obispo se rehusó, de manera que fue enviado a prisión y expulsado en 1899.

En 1904 los liberales aprobaron una nueva Ley de Instrucción Pública, y el matrimonio civil y el divorcio aparecieron en el Código Civil emitido en ese mismo año.

Durante ese tiempo aumentó el número de grupos protestantes establecido en Nicaragua como la Misión Centroamericana (1900) y los adventistas del Séptimo Día (1904). Paradójicamente, parece que la llegada de los protestantes no fue bien recibida. En 1904 el gobierno aprobó dos decretos legislativos; uno prohibiendo la entrada al país a las personas pertenecientes a las congregaciones religiosas y la otra regularizando las manifestaciones de los cultos.

La firmeza de las medidas de laicización de Santos Zelaya no disminuía. Así, en 1905 fue aprobada otra Constitución (llamada « *Autocrática* »). Los artículos con relación a la religión cambiaron, pero conservaron el carácter laico. El artículo 32 afirmaba: « El Estado no protege ninguna religión, pero permite todos los cultos dentro de los templos ». El artículo 34 resumía: « La enseñanza es laica, la escuela primaria es obligatoria y gratuita la cual es costeadada con fondos públicos ». El artículo 36 añadía una prohibición explícita en el texto anterior: « Se prohíbe los establecimientos conventuales y toda clase de instituciones monásticas ».

Las medidas liberales adoptadas por Santos Zelaya, no fueron muy aceptadas por los sectores conservadores. Por esta razón y a causa de una protesta por parte de los conservadores apoyada por los Estados Unidos, abandonó el poder en 1909. A partir de ese momento, el ejército norte americano ocupó este país, provocando fuertes divisiones internas.

En 1911 apareció un documento constitucional, bajo el gobierno del conservador Adolfo Díaz. Con él la Constitución recuperó su carácter confesional. El artículo 6 afirmaba: « La religión de la República es la Católica, Apostólica y Romana. No podrá restringirse ni la libertad de la Iglesia ni su personalidad jurídica ».

El artículo 9 invirtió los atributos laicos dados a la enseñanza otorgando privilegios al cristianismo: « En los establecimientos de enseñanza sostenidos con fondos públicos, se dará a los estudiantes la enseñanza religiosa que sus padres o encargados de su educación indiquen, en cuanto no sea contraria a la moral cristiana. El Diocesano y las autoridades superiores de otras confesiones cristianas, tendrán derecho de vigilar esos centros en la parte religiosa y del modo que la ley disponga ».

El retorno del Estado confesional a Nicaragua fue el resultado de luchas de poder entre los liberales y los conservadores. Estos últimos contaban con el apoyo de la jerarquía eclesiástica, hecho que explica el cambio constitucional favoreciendo de nuevo al catolicismo.

A pesar de esta situación, las medidas liberales contribuyeron al establecimiento de las denominaciones protestantes. La Convención Bautista del Norte y las Asambleas de Dios, se instalaron en 1917 y en 1919. Hicieron de la educación y la salud su prioridad; en 1917 crearon el colegio Bautista, y en 1930 un Seminario y un hospital de esta denominación<sup>37</sup>.

El hecho de haber sido un Estado laico durante 18 años sin duda permitió la creación de condiciones favorables para los protestantes, incluso si el retorno a la confesionalidad del Estado parece un hecho divergente. Este regreso puede entenderse a la luz de la guerra interna que afectó al país durante la ocupación norteamericana (1909-1933)<sup>38</sup>. Los conservadores necesitaban dar al pueblo un elemento de cohesión social, y el catolicismo podía siempre desempeñar este papel.

---

<sup>37</sup> Anderson, Justo, 1990, *Historia de los Bautistas, Tomo III. Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, El Paso, Texas, Casa Bautista de Publicaciones.

<sup>38</sup> La hegemonía de los Estados Unidos sobre Nicaragua —y sobre toda Centroamérica— se ha dado desde 1912, año en que fue firmado el tratado Bryan-Chamorro, entre los Estados Unidos y Nicaragua. El cual otorga a Estados Unidos derechos « de perpetuidad » para la construcción de un canal interoceánico en las aguas de los ríos nicaragüenses. El acuerdo también da a los norteamericanos el derecho de instalar una base naval en el Golfo de Fonseca, junto al Océano Pacífico, así como el derecho de explotación de Corns Island, por 99 años.

Durante la ocupación surge el líder revolucionario Augusto César Sandino, quien combate la presencia norteamericana. Obtiene un acuerdo para detener los actos de violencia, pero es asesinado por el General Anastasio Somoza García. Este último se convirtió en dictador con el apoyo de los Estados Unidos en 1937. Su familia permanece en el gobierno desde ese año hasta 1979. Es el período de la dictadura de los Somoza.

Somoza García aprueba en 1939 una nueva Constitución devolviendo el carácter laico al Estado. Por consiguiente, el artículo 6 expresaba: « El Estado no tiene religión oficial ». El nuevo documento retomaba la vía abierta por la Constitución de 1893, estableciendo en el artículo 59: « los cementerios públicos tienen un carácter secular. Los ministros de cualquier confesión religiosa pueden practicar sus respectivos ritos ».

La Constitución de 1939 establecía una base legal común, tanto para la Iglesia Católica como para las Iglesias protestantes. Este documento probablemente buscaba el apoyo de los sectores -religiosos- relacionados con la elite- a favor de la dictadura de Somoza García.

En el artículo 73 se encuentra otro ejemplo: « Los templos y sus dependencias, destinados exclusivamente al servicio de un culto, están exentos de contribuciones. Ningún templo u objeto de culto, destinado a una religión, no podrá ser destinado por el Estado a otro fin. Las Iglesias, confesiones y las instituciones religiosas de culto tendrán los mismos derechos que las leyes ofrecen y reconocen a los particulares en relación con sus bienes ». El artículo 74 decía: « Queda prohibido establecer leyes que protejan o restrinjan cultos determinados ».

El dictador llegó al poder gracias a su colaboración con los Estados Unidos. Por consiguiente, pretendía crear leyes que favorecieran la expansión de las misiones protestantes norteamericanas enviadas al territorio nicaragüense.

En relación a la educación, el documento retomaba por completo la laicidad, eliminando los privilegios dados al cristianismo, en el artículo 88: « La enseñanza primaria es obligatoria, y la costeadada por el Estado y las corporaciones públicas, gratuita y laica ».

El artículo 135 del nuevo texto constitucional aseguraba también: « Se garantiza la libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias y la práctica de todos los cultos que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres o al orden público. Se

exceptúan los actos de culto incompatibles con la vida e integridad física de la persona humana. Los actos contrarios a la moral o subversivos del orden público que se ejecuten con ocasión o pretexto del ejercicio de un culto, quedan sometidos al derecho común ».

De la misma manera, el artículo 136 expresaba: « Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas a no ser un interrogatorio estadístico ordenado por la ley ». En el artículo 324 la Constitución afirmaba que: « El Ministerio de cualquier culto es incompatible con el desempeño de cargos públicos que no sean de instrucción o beneficencia pública ».

### 3.4 El balance nicaragüense

Nicaragua comenzó una laicización política de manera prematura en relación a los otros países de América Latina. Separó constitucionalmente al Estado de la Iglesia, laicizó la educación y aprobó el matrimonio civil y el divorcio en tiempo record. La rapidez de sus cambios acentuó la división entre los liberales y los conservadores. Estos últimos no dudaron en recurrir a los Estados Unidos para deshacerse de Santos Zelaya, cuya política liberal era anti norteamericana.

Una vez en el poder los conservadores hicieron de todo para invertir el orden de las cosas, eliminando la herencia jurídica de los liberales durante la ocupación norteamericana. El retorno del Estado confesional parece haber sido una medida para aliarse de nuevo con la Iglesia en una situación de conflicto, así como para evitar las protestas del pueblo frente a la ocupación. La mayoría de los habitantes se identificaban con el catolicismo y repudiaban la imposición de la presencia norteamericana, provocada por los mismos conservadores.

El regreso del Estado laico a Nicaragua marca una nueva alianza política. Somoza García busca consolidar el apoyo de su administración en todos los sectores. Desde entonces, se impuso a los protestantes el mismo cuadro jurídico que a los católicos. Este hecho constituyó igualmente una complicidad con los Estados Unidos, dado su peso estratégico.

### 3.5 Del laicismo a la laicidad: una comparación de los países

Hacia los años 1930, la situación de los dos países no era tan distinta de lo que parece. Es cierto, Costa Rica mantuvo el catolicismo como religión oficial, y Nicaragua se convirtió en laica. Ambos hicieron cambios a través de sus Constituciones Políticas.

Dichas « leyes anticlericales » de Costa Rica siguen estando en vigor. Se declaran de la misma manera que en Nicaragua: la laicidad de la educación, la creación de un registro civil y la secularización de cementerios. Ambos países permiten la libre práctica de los cultos y ellos también denunciaron sus Concordatos con el Vaticano.

¿Sera que ambos países son de hecho Estados laicos? La laicidad es un hecho político en relación con la libertad de conciencia, creencia y de pensamiento, que se inscribe en la laicización de las sociedades. En el sentido que Milot otorga a esta definición, estaría caracterizada por « la voluntad de un Estado de legitimar su acción independientemente de las concepciones morales o religiosas particulares, pero también la voluntad de las organizaciones religiosas de no sufrir control interno por parte de la política. Permite igualmente *darse cuenta más adecuadamente de los principios de derecho y de justicia* que deben ser puesto en práctica por el orden político en el marco de una democracia liberal en el contexto pluralista »<sup>39</sup>.

La principal diferencia entre Nicaragua y Costa Rica se encuentra en los principios fundamentales de la laicidad identificados por Milot<sup>40</sup>. Las modalidades de separación entre la Iglesia y el Estado pueden ser empujadas a través de la Constitución, como es el caso de Nicaragua, o por una separación gradual en el gobierno político, como es el caso de Costa Rica.

Tal como señala Milot, la naturalidad del Estado hacia las religiones es un factor primordial que permite medir la laicidad de un Estado. Así, el único país que demuestra aparentemente esta neutralidad jurídica, es Nicaragua. Costa Rica llegó a un cierto grado de laicidad caracterizado por la tolerancia de otros cultos, así como Nicaragua. Eso último es

---

<sup>39</sup> Milot, Micheline, 2009, « Introduction. Les Amériques et la laïcité : acquis historiques et enjeux actuels » in *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, N° 146, p. 13.

<sup>40</sup> Milot, Micheline, 2008, *La laïcité*, Ottawa, Université Saint Paul, Novalis.

sin embargo, lo único que parece beneficiar un cierto distanciamiento de los derechos ciudadanos del vínculo religioso.

La semejanza entre la situación de ambos países nace del laicismo. Esto es un fenómeno que afecta la región latinoamericana desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera década del siglo XX. El laicismo es « una doctrina o una ideología que tiende a hacer de la laicidad una batalla contra las pretensiones de las Iglesias de regir en la vida pública », tal como es definido por Milot<sup>41</sup>. En los países concernientes, la práctica de esta doctrina se caracteriza por la expulsión, prohibición, la cárcel y censura del clero.

Para Blancarte « se tratara de utilizar la religión como herramienta para laicizar las instituciones políticas. Estamos entonces frente a un conflicto político (y a veces militar) que devendrá de la imposibilidad de reunir a la Iglesia junto al Estado, aunque, en ciertos casos, puede eventualmente dar lugar a medidas políticas de separación o de laicización. Una vez más, se trata de laicismo y no de laicidad »<sup>42</sup>. El laicismo es el motor que provoca los cambios llevando a Nicaragua hacia un modelo laico, mientras que Costa Rica estableció un modelo confesional, a pesar de las transformaciones impuestas por los liberales e identificadas con el laicismo. En este contexto, los gobernantes, partidistas del anticlericalismo, del liberalismo, y del franco-masonería, sometieron a la Iglesia a los intereses de poder político para asegurar su legitimidad.

Por consiguiente, aunque el Estado nicaragüense es jurídicamente laico, el origen de esta condición reside en el desarrollo del laicismo, de la misma manera que para Costa Rica. La diferencia para este último país proviene de su voluntad de no cambiar la Constitución, sin lugar a dudas por el peso político de la Iglesia.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>42</sup> Blancarte, Roberto, 2009, « Laïcité au Mexique et en Amérique Latine : comparaisons », in *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, N° 146, p.27.

## **B. El encuentro de los cristianos en terreno político**

Los dos países en estudio conocieron un proceso de laicización político influenciado por el laicismo, teniendo más o menos éxito. Solamente Nicaragua llegó a la creación de un Estado laico. En Costa Rica el Estado es siempre confesional.

¿Cómo estos rasgos distintivos influenciaron en la participación política de la Iglesia en cada país? Es la época donde la doctrina social de la Iglesia está en pleno auge y las elites liberales añadieron al protestantismo para llevar a cabo sus políticas. Las desigualdades sociales y económicas están a la orden del día en estos países y las creencias cristianas pasan a ser un catalizador de los oprimidos. Ni la Iglesia Católica ni las Iglesias protestantes actúan de manera semejante a esos países.

Entre la reforma y la revolución, los actores religiosos entran en el juego político de manera aún más directa hacia la mitad del siglo XX. Casi 40 años más tarde, el aumento del número de protestantes y la liberación del umbral electoral dan a las Iglesias Evangélicas el derecho de nacionalidad en terreno político en esos países.

### **1. Costa Rica: del catolicismo social a los partidos evangélicos**

En 1940 Rafael A. Calderón Guardia fue electo presidente, luego que Mons. Víctor M. Sanabria es nombrado arzobispo del país. Teniendo una formación superior en la Universidad de Lovaina, el presidente es muy influenciado por la doctrina social de la Iglesia, de la misma forma que el arzobispo. Así, importantes reformas son aprobadas mediante al acuerdo entre el presidente, el arzobispo, y el secretario del Partido Comunista, Manuel Mora. Esta alianza permite la aprobación de Garantías Sociales (1942), del Código del Trabajo (1943) y el establecimiento del Seguro Social (1941).

Esta asociación tan especial conduce a la derogación de las « leyes anticlericales » entre 1940 y 1942. La religión católica es establecida como una asignatura obligatoria en las escuelas públicas y el establecimiento de las órdenes religiosas son de nuevo aprobados. Así, la educación solamente tuvo un carácter laico durante el período de 1886 a 1940, mediante las leyes « anticlericales ».

Por otra parte, la guerra civil desencadenada en 1948 a partir de un fraude electoral estableció dos fracciones antagonistas en el seno de la Iglesia: los que apoyaban al ex presidente Calderón Guardia, y aliados al catolicismo social, y los que apoyaban el líder social demócrata, José Figueres. Estos últimos estaban representados por la figura del sacerdote Benjamín Núñez, capellán del ejército de Liberación Nacional.

Figueres resulta vencedor de la guerra civil y establece una junta de gobierno. En 1949 la junta emitió una última Constitución manteniendo el carácter confesional del Estado. Esta Constitución, que sigue en vigor, mantiene la misma redacción de 1919 en relación a los artículos 28 y 75 concernientes a la religión. El Partido Comunista se prohíbe, lo que llevó a la persecución de los sacerdotes identificados con esa ideología, durante las dos décadas siguientes<sup>43</sup>.

Durante este período, el Partido Liberación Nacional es favorecido por el nombramiento de Mons. Rubén Odio Herrera como arzobispo, después de la muerte de Sanabria en 1952. Odio mantiene una línea de colaboración con el gobierno, así, la Iglesia desarrolla acciones de asistencia social. Una parte del clero desempeña funciones en las instituciones del Estado y la religión amplifica elementos paternalistas del Estado Benefactor, retrocediendo en el campo político<sup>44</sup>.

La Iglesia permanece en un régimen de cristianismo y asociada al Estado. De manera que los evangélicos<sup>45</sup>, establecidos desde hace 95 años en el país, trataban de obtener una organización representativa de sus intereses de cara al Estado. Fundan entonces la Alianza Evangélica Costarricense (EACR) en 1950. Esta fue una iniciativa tomada por las Iglesias creadas durante el siglo XX: la Iglesia metodista (1917), las Asambleas de Dios (1944), la Iglesia bautista (1946) y el Seminario Bíblico Latinoamericano, entre otras, la Alianza tiene como objetivo la coordinación de eventos inter denominacionales y programas nacionales, así como la representación de las Iglesias evangélicas ante el gobierno<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Campos Salas, Dagoberto, 2000, *Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica: un estudio histórico-jurídico*, San José, Costa Rica, Editorial Guayacán.

<sup>44</sup> Opazo Bernales, Andrés, 1987, *Costa Rica: la Iglesia Católica y el Orden Social*, San José, DEI.

<sup>45</sup> Los protestantes en Latinoamérica son llamados de forma general « evangélicos ». Por consiguiente, para los efectos de esta investigación los dos términos serán empleados de forma equivalente.

<sup>46</sup> Holland, Clifton L., ed., 1981, *World Christianity: Central America and the Caribbean*, Monrovia, CA, MARC-World Vision.

La influencia de la teología de la liberación en este país no tiene repercusiones en el ámbito académico a finales de los años de 1970, con la creación de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión en la Universidad Nacional, y la instalación del Departamento de Estudios Ecuménicos (DEE).

La tensión se incrementa en el seno de las Iglesias protestantes, entre los partidarios de la teología de la liberación y los que la rechazan. La tensión es visible entre los metodistas, la Asociación de las Iglesias Bíblicas y los estudiantes del Seminario Bíblico Latinoamericano (fundado por la Misión Latinoamericana). Este último, apoyando la teología de la liberación, provoca una discordia en el seno de los profesores y los estudiantes en desacuerdo con esta ideología<sup>47</sup>.

La teología de la liberación no tiene efectos sobre la Iglesia católica. Esta se encuentra en situación de competencia frente al éxito del pentecostalismo en el campo protestante. Así, con el nombramiento de Mons. Román Arrieta Villalobos en 1979, la Iglesia recupera su voz política por medio de las Cartas pastorales. Esto en el contexto de la crisis económica y social que atraviesa el país durante este período. Sin embargo, la Iglesia conserva una tendencia neo conservacionista durante las dos décadas siguientes<sup>48</sup>.

La escalada de los pentecostales permite su incursión en la política electoral en 1986. El Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC) no llegó a elegir diputados, pero esto cambia en 1998. El segundo partido evangélico surge: Renovación Costarricense (PRC), que logra elegir un diputado para la capital.

Por otra parte las cifras de crecimiento evangélico son elocuentes, las Asambleas de Dios pasan de 4,900 miembros en 1978 a 46,900 miembros en el 2000, y los Adventistas del Séptimo Día de 5,700 miembros en 1978 a 31,350 miembros en el 2000.

Para el año 2000, según Holland<sup>49</sup> las otras denominaciones más numerosas son: la Iglesia de Dios del Pleno Evangelio Cleveland-TN con 19,000 miembros, la Misión Cristiana Rosa de Sarón con 12,500 miembros, la Iglesia Evangélica Cuadrangular con 9,900 miembros, la Asociación de las Iglesias Bíblicas de Costa Rica con 8,772 miembros,

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Opazo Bernales, *op. cit.*

<sup>49</sup> Holland, Clifton L., 2001, *Una aplicación del sistema de clasificación del movimiento protestante al contexto costarricense: mayo de 2000*, Serie de Costa Rica 2001, Documento #8, San Pedro, Programa Latinoamericano de Estudios Socio religiosos (PROLADES).

la Asociación de las Iglesias Evangélicas Centro americanas con 5,925 miembros, la Iglesia Santidad Pentecostal con 5,850 miembros, el Movimiento Misionario Mundial con 5,000 miembros y la Iglesia Metodista con 5,000 miembros.

La Iglesia parece estar perdiendo su hegemonía, como consecuencia, Mons. Barrantes se ve obligado a actuar sobre el proselitismo a partir de su nombramiento. La Iglesia es dividida entre el apoyo de las reivindicaciones del movimiento social (sindicalistas, agricultores, pequeños empresarios), y el apoyo a la clase política. Éste es el resultado de una escisión en el seno de la Conferencia Episcopal, provocada por el compromiso de algunos obispos en la lucha contra la privatización de las telecomunicaciones en 2000.

Esta división se acentúa en relación al Tratado de libre comercio entre los Estados Unidos y Centroamérica (CAFTA) en 2007. Aunque la jerarquía no está oficialmente ni a favor ni en contra del acuerdo, los sacerdotes están mayoritariamente contra el acuerdo y hacen pública su decisión. Por consiguiente, la Conferencia Episcopal prohíbe toda manifestación de este tipo en el transcurso de las homilias.

Por otra parte, en septiembre de 2009, un grupo de diputados presentó un proyecto de ley redactado por el Movimiento para un Estado Laico. El proyecto pretendía reformar los artículos 75 y 194 de la Constitución Política. La primera propuesta era cambiar el carácter confesional del Estado proponiendo un artículo que estipulaba: « Toda persona es libre de adoptar y de profesar una religión que sea respetuosa de los derechos humanos, o bien de no adoptar ninguna. El Estado será neutral en materia religiosa, pero garantizará la práctica de esta libertad, de acuerdo con la ley ».

En el artículo 194, el proyecto buscaba quitar del juramento de los funcionarios públicos la invocación a Dios. La propuesta afirmaba: « ¿Jura usted por sus convicciones y promete a la patria observar y defender la Constitución y la leyes de la República, así como realizar de forma leal los deberes de su cargo? ». Esta proposición provocó una fuerte polémica, la jerarquía eclesiástica se declaró contra el proyecto e hizo un llamado a los ciudadanos para no permitir estas reformas. La mitad de los diputados retiraron sus firmas del proyecto y ni siquiera fue a un debate legislativo.

En una óptica retrospectiva, la derogación de las « leyes anticlericales » fue decisiva en la relación entre la Iglesia y el Estado a inicio de los años 40. La Iglesia hizo un intercambio con la sociedad política para la aprobación de garantías sociales. Después de la guerra civil, su lugar permaneció al lado de los gobiernos, realizando acciones de asistencia social, lo que explica el interés gubernamental de mantener el Estado confesional.

El lugar privilegiado de la Iglesia impulsa a las Iglesias Evangélicas a organizarse para tener, ellas también, representantes ante el Estado. El aumento progresivo de la afiliación protestante parece ser una consecuencia del modelo de la Iglesia establecida por la jerarquía católica. Este modelo favorece los intercambios con la sociedad política y no responde a las necesidades de salvación cotidiana de la población.

El caso de las Asambleas de Dios es emblemático. Ésta es la denominación protestante más numerosa en el territorio. Esta Iglesia multiplicó por diez el número de sus miembros en un período de 22 años. De manera general, el crecimiento de las Iglesias Evangélicas coincide con el estallido de la crisis socioeconómica a inicio de los años 80.

## **2. Nicaragua: del catolicismo tradicional al militantismo cristiano**

El Estado laico todavía estaba en vigor en Nicaragua, pero la Iglesia se mantenía cercana al cristianismo tradicional apoyando la dictadura de la familia Somoza (1937-1979). Cuando miles de campesinos fueron despojados de sus tierras, la Iglesia permaneció silenciosa. En esos primeros veinte años en el gobierno, la familia Somoza se convirtió en la principal propietaria de las tierras del país.

En 1950 Anastasio Somoza García aprobó una nueva Constitución. Esta confirmaba el hecho de que « El Estado no tiene religión oficial » (arto. 8), garantizaba la educación laica (arto. 100), reafirmaba la excepción de impuestos a los cultos, apoyaba los mismos derechos sobre sus bienes (arto. 84), garantizaba la libertad de conciencia, la manifestación y la práctica de todas las creencias que no se opongan a las buenas costumbres y al orden público, así como la intimidad de las creencias religiosas (artos. 110, 111). Este texto confirmaba también el carácter secular de los cementerios públicos (arto. 112).

Frente a estos beneficios jurídicos, en 1955 se constituyó la Convención Evangélica Centroamericana y diez años más tarde, la Asociación Misionera Evangélica Nacional. Según Holland<sup>50</sup>, el crecimiento de las Iglesias protestantes estaba reducido antes de 1960, en cambio, en 1965 ya habían 26 denominaciones. De este lado se encuentran los protestantes históricos (episcopales, anglicanos, luteranos, etc.) así como los pentecostales. Estos últimos constituyeron una mayoría durante los años 60, utilizando la conversión como un medio de ascenso social, frente a las desigualdades impuestas por el régimen.

Somoza García fue asesinado por la oposición en 1956, y su hijo, Luis Somoza Debayle le sucedió al poder. Su hermano Anastasio Somoza Debayle llegó a la presidencia en 1967. Contrariamente a lo esperado, el descontento de la población frente a la perennidad de la familia Somoza en el gobierno encontró una salida inesperada por medio de lo religioso.

Un despertar religioso tuvo lugar en 1967, cuando el movimiento « Delegados de la Palabra » es iniciado por los capuchinos norteamericanos. El trabajo del movimiento comprendía la organización de un proyecto pastoral con una conciencia crítica de la situación social y política del país. La toma de la catedral de Managua en 1970 fue el inicio del cristianismo militante<sup>51</sup>.

Al igual que ese movimiento, en los años 70 apareció una comunidad para « la vida, la oración y el trabajo », organizado por el sacerdote y poeta Ernesto Cardenal. Al mismo tiempo las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) surgieron en Managua, aparecieron los primeros grupos de pastoral rural y las Escuelas Radiofónicas formaron líderes populares, integrando la fe cristiana en el desarrollo de proyectos políticos oponiéndose a la dictadura.

En este contexto, la teología de la liberación tuvo una influencia innegable en el movimiento social. Esta doctrina también sirve de vínculo entre el cristianismo militante y el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). El FSLN incluyó entre sus filas a

---

<sup>50</sup> Holland, Clifton L., ed., 1981, *World Christianity: Central America and the Caribbean*, Monrovia, CA, MARC-World Vision.

<sup>51</sup> Pérez Baltodano, Andrés, 2000, « Las relaciones entre el Estado y la sociedad en Nicaragua después de 1990 », in Delhom, J. et Musset, A. (ed.), *En el ojo del huracán. Nicaragua. Dans l'œil du cyclone*, Paris, Travaux & Mémoires de l'IHEAL N° 69.

católicos y protestantes. Estos creyentes estaban comprometidos con la teología de la liberación y combatieron la dictadura por la vía armada<sup>52</sup>.

En 1970 Mons. Miguel Obando y Bravo es nombrado arzobispo. Se aleja de la posición sostenida por la jerarquía eclesiástica desde 1937, y condena al régimen a través de sus Cartas pastorales. Este hecho lo acerca al cristianismo militante.

La situación nacional pasa a ser peligrosa. En 1971 Anastasio Somoza Debayle disolvió el Parlamento y abroga la Constitución y continúa a la cabeza del gobierno con el apoyo del ejército. Todos los opositores son violentamente eliminados.

Durante este período Somoza Debayle aprobó una nueva Constitución. El Estado mantiene su carácter laico (arto. 7), así como la educación laica, pero el artículo 110 añade: « La cátedra de religión no es una asignatura obligatoria; pero su enseñanza estará permitida en los centros oficiales si se imparte por profesores debidamente autorizados por la jerarquía religiosa competente. La ley regulará este precepto ». Los artículos concernientes a la libertad de conciencia y la práctica de las creencias religiosas (120), los lugares de culto y la excepción de impuestos (121), la intimidad de las creencias religiosas (122) y el carácter secular de los cementerios (123), se mantuvieron iguales.

Sin embargo, el artículo 71, referente a la libertad de opinión, adquirió un carácter de prohibición en su último párrafo: « Nadie podrá ser acosado ni perseguido por la manifestación de sus opiniones ni acto alguno que infrinja la ley. Las acciones privadas que no afecten negativamente la moral o el orden público o que no perjudiquen a un tercero, están fuera de la acción de la ley. No se podrá hacer de ninguna manera propaganda política por sacerdotes, seculares o ministros de cualquier culto, invocando motivos religiosos o utilizando las creencias religiosas del pueblo. Además, en los templos, al momento de actos de culto o de propaganda religiosa, no se podrá hacer crítica de las leyes del Estado, al Gobierno o a los funcionarios en particular ».

---

<sup>52</sup> Fuentes Belgrave, Laura, 2006, *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*. Mémoire de Master 2 Recherche, Sociétés Contemporaines, spécialité Europe-Amériques, sous la direction de María Eugenia Cosío-Zavala, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Sorbonne Nouvelle Paris III.

La especificidad de la reforma realizada en este artículo, pudo obedecer a la militancia política de los sacerdotes y pastores comprometidos con la teología de la liberación en el FSLN. Éste se oponía a la dictadura, de la misma manera que Mons. Obando y Bravo.

Los acontecimientos toman la vía contraria a lo que dictaba la Constitución. La Revolución sandinista triunfa en 1979 y lleva al poder a cuatro sacerdotes nombrados ministros: Miguel D' Escoto, ministro de Relaciones Exteriores, Ernesto Cardenal, ministro de Cultura, Fernando Cardenal ministro de Educación y Edgar Parrales, ministro del Bienestar Social. Es el inicio de « la Iglesia de los Pobres » en el régimen sandinista.

Esta idea salió de la Conferencia episcopal en Puebla en 1979. Ésta fue alimentada por las conclusiones de la Conferencia en Medellín de 1968 y por el Concilio del Vaticano II. Así, « la opción preferencial por los pobres » está en el corazón de la teología de la liberación. Esta es caracterizada por Levine por « 1) el interés por la historia y la preocupación del cambio histórico; 2) el regreso a las fuentes bíblicas; 3) el énfasis puesto en la pobreza así como la instancia sobre la manera de realizar la teología que contribuye a rehusar el valor de la experiencia cotidiana y la clarividencia de personas ordinarias; por último, 4) relaciones estrechas y complejas con el marxismo »<sup>53</sup>.

« La Iglesia de los Pobres » no tenía ninguna legitimidad ante los ojos del Papa Juan Pablo II. Desde su llegada a Nicaragua en 1983, él condenó la participación de los sacerdotes en el gobierno lo que provocó a su vez que el arzobispo Obando y Bravo reprobara igualmente la Revolución sandinista.

El conflicto surge entre la jerarquía eclesiástica y « la Iglesia de los Pobres » convirtiéndose en un problema secundario debido a las divergencias entre la jerarquía y el gobierno. Monseñor Obando y Bravo es nombrado Cardenal de Centroamérica en 1985 y cambia su posición política. Después de haber apoyado a los sandinistas durante la dictadura, se convirtió en el principal adversario del gobierno sandinista a través de sus

---

<sup>53</sup> Levine Daniel H., Vincent Gilbert, 1990, « L impact de la théologie de la libération en Amérique latine », in Archives des sciences sociales des religions, N.71, juillet-septembre, p.45-46

relaciones con la oposición, es decir, los empresarios exiliados a los Estados Unidos, los jefes del ejército contra revolucionario y el gobierno de los Estados Unidos<sup>54</sup>.

El gobierno no renegaba los orígenes cristianos que habían tenido lugar en la revolución. Durante el primer periodo presidencial de Daniel Ortega (1985-1990) fue aprobada la última constitución, vigente desde 1986. El texto afirmaba estar redactado « en nombre del pueblo nicaragüense » y « en nombre (...) de los cristianos que desde su fe en DIOS<sup>55</sup> han estado comprometidos e implicados en la lucha por la liberación de los oprimidos ». El artículo 14 garantiza siempre: « el estado no tiene religión oficial ».

El resto del texto parece confirmar el espíritu laico de esta constitución. Por ejemplo, el artículo 29 añadía: « Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia, de pensamiento y de profesar o no una religión. Nadie puede ser objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar estos derechos ni a ser obligado a declarar su credo, ideología o creencias ».

El artículo 69 afirmaba: « Todas las personas, individual o colectivamente, tienen derecho a manifestar sus creencias religiosas en privado o en público, mediante el culto, las prácticas y la enseñanza. Nadie puede eludir la observancia de las leyes, ni impedir a otros el ejercicio de sus derechos y el cumplimiento de sus deberes, invocando creencias o disposiciones religiosas ».

La calidad laica de la educación estaba sostenida en el artículo 124 con una modificación que aprovechaban las escuelas privadas « La educación en Nicaragua es laica. El Estado reconoce el derecho de los centros privados dedicados a la enseñanza y que sean de orientación religiosa, a impartir la religión como materia extracurricular ».

Los protestantes aprovechan esos cambios constitucionales, así como de la división entre la jerarquía católica y « la iglesia de los Pobres ». Su presencia se extiende a partir de 1980. En tan sólo ese año, 72 denominaciones se desarrollan mayormente en las zonas rurales, haciendo competencia a las comunidades eclesíásticas de base (CEB), instaladas en esas regiones.

---

<sup>54</sup> Fuentes Belgrave, *op. cit.*

<sup>55</sup> En majuscules dans le texte originel.

Después de una década, luego de la derrota del FSLN en las elecciones de 1990, los CEB comenzaron a replegarse frente a una jerarquía católica que no reconocía su legitimidad, mientras que los pentecostales se multiplicaban entre las clases desfavorecidas.

El repliegue de los CEB obedeció la posición tomada por el Papa Juan Pablo II. Levine explica que « los conservadores estiman que los CEB son demasiados autónomos; se trataba de una “Iglesia popular” inaceptable, sumisa en derecho a la autoridad eclesiástica tradicional y no cesan, sin embargo, de oponerse en práctica ».<sup>56</sup>

Con el nuevo panorama político, los pentecostales se organizan para las elecciones. El primer partido de esta denominación aparece en 1992, bajo el nombre de Partido Justicia Nacional (PJM). Éste participó en las elecciones de 1996 sin obtener votos. En cambio, el Partido Camino Cristiano Nicaragüense (PCCN) participó en las elecciones y eligió 4 diputados. El PCCN se constituyó como la tercera fuerza electoral del país.

¿De dónde salieron estos votos? según los datos recogidos por el INDEF y por Holland<sup>57</sup>, la cantidad de iglesias protestantes era de 4,402 registradas en 1995. En 1978 las Asambleas de Dios tenían 8,500 miembros y en 1995 habían aumentado a 65,315 miembros. La Iglesia Morava pasó de 12,950 miembros en 1978, a 52,274 miembros en 1995, la Iglesia de Dios de Nicaragua (Cleveland, TN) contaba con 5,250 miembros en 1978 y con 21,308 miembros en 1995. Estos datos pueden explicar el apoyo electoral conseguido por los partidos pentecostales.

Para ese último año, las otras Iglesias evangélicas entre las más numerosas eran: La Misión Evangélica Pentecostés Unida de Nicaragua con 19,200 miembros, la Iglesia de Dios Pentecostal M.I con 12,529 miembros, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús con 12,122 miembros, la Iglesia de Dios de la Profecía con 11,870 miembros y la Convención Bautista de Nicaragua con 10,158 miembros.

El crecimiento de las Iglesias Evangélicas es la consecuencia del nuevo modelo de Iglesia impuesto por la jerarquía católica. Según Vayssiére<sup>58</sup>, de aquí en adelante la Iglesia

---

<sup>56</sup> Levine, *op. cit.*, p. 54.

<sup>57</sup> Holland, *op. cit.*

<sup>58</sup> Vayssiére Pierre, 2000, « Vers l'apaisement au sein de l'Église catholique : bilan d'une décennie », in Delhom, J., et Musset A. (dir.), *Nicaragua. Dans l'œil du cyclone / En el ojo del huracán*, Paris, IHEAL-IHNCA-UBS, Collection Travaux&Mémoires de l'IHEAL, N° 69, p. 185-198.

colabora con el proyecto político neoliberal. Ésta abandona los sectores más pobres, ahora aislados de los CEB o convertidos al pentecostalismo, sin buscar la creación de una conciencia crítica en la población. Esto se diferencia del trabajo realizado antes por « la Iglesia de los Pobres ». El nuevo modelo continuó bajo el amparo de Mons. Leopoldo Brenes nombrado Arzobispo en el 2005.

El recorrido de la Iglesia nicaragüense en el siglo XX está lleno de paradojas. En relación a los abusos cometidos contra la población durante la dictadura de Somoza, la Iglesia permaneció callada. La situación cambia radicalmente a finales de los años 60. En el seno de la orden de los capuchinos americanos comienza el desarrollo de una conciencia cristiana que critica a la dictadura. Esto llega a ser un movimiento de una amplitud considerable, influenciada por la teología de la liberación con la creación de Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Los cristianos militantes se desarrollan tanto en el catolicismo como en el protestantismo. Ellos se comprometieron a combatir la dictadura con el FSLN.

El desarrollo del movimiento llega con la nominación de Miguel Obando y Bravo como arzobispo. El único miembro de la jerarquía eclesiástica que denuncia la dictadura. El triunfo sandinista lleva a « la Iglesia de los Pobres » al poder político.

Así, los ministerios relacionados con la formación cívica - Educación y Cultura - estuvieron durante todo el periodo revolucionario (1979-1990) entre las manos de los sacerdotes que apoyaban la teología de la liberación ¿Podría explicar eso la aceptación de los agentes religiosos ejerciendo un poder político? Quizás este factor permite comprender el consentimiento de la población frente a las intervenciones religiosas en el campo político.

La derrota de los sandinistas en las elecciones de 1990 marca, por otra parte, el debilitamiento de los CEB frente a la falta de apoyo de la jerarquía eclesiástica, la cual apoya más a las políticas neoliberales que afectan a los sectores más desfavorecidos. Por consecuencia estos sectores se convirtieron al pentecostés rápidamente; solamente las Asambleas de Dios multiplican por siete el número de sus miembros entre 1978 y 1995.

Igualmente, los primeros partidos evangélicos tienen su origen en las Asambleas de Dios. Estos obtuvieron cuatro escaños legislativos en 1996, hecho que fuerza a la Iglesia a llevar una buena relación con las Iglesias Evangélicas.

## 2.1 El contraste entre Costa Rica y Nicaragua

Una de las principales diferencias entre el actuar político de la Iglesia nicaragüense y el de la Iglesia costarricense se encuentra a inicios del siglo XX. Mientras que la Iglesia nicaragüense consiente el exceso de la dictadura, la Iglesia costarricense se sitúa cerca del catolicismo social.

Sin duda, el catolicismo social permite a largo plazo la conservación de las estrechas relaciones de colaboración, con los gobernantes que llegan finalmente a enmarcar a la Iglesia dentro de una misión de asistencia social exenta de la oposición política.

Inversamente, en Nicaragua, la Iglesia cambia y pasa de la pasividad a la acción política y combate finalmente la dictadura Somocista. Este movimiento, se desarrolla bajo el signo del cristianismo militante y logra reunir católicos y protestantes por medio de la teología de la liberación. Este hecho inédito llega a Costa Rica solamente en la esfera académica y en una medida mínima.

Esta transformación con más consecuencias en Nicaragua que en Costa Rica es muy importante, puesto que impulsa un cambio cultural Latino-Americano. Según García-Ruiz, la ruptura con el modelo cultural barroco empieza en América Latina con la re apropiación del « Reino » expresado por la teología de la liberación.

Esta característica es también compartida más tarde con los neo-pentecostales, y se encuentran en la tradición católica afirmada por la teología de los pobres. Estas doctrinas surgen de la función barroca al pensar en términos de liberación y de la autonomía del individuo frente a los sistemas de opresión políticos y de exclusión social.

En consecuencia, la adhesión del cristianismo militante al FSLN no es una coincidencia. Esta identificación obedece a un momento histórico: las desigualdades

sociales son explotadas al mismo tiempo que el rol político de los cristianos era reelaborado.

Las teologías protestantes latinoamericanas y norteamericanas se reapropian también de la teología de los pobres, pero quitándola del contenido político. Este hecho reveló más categórica a Costa Rica que a Nicaragua durante los años 80. La expansión protestante adquirió un rol importante frente al abandono católico de los sectores empobrecidos.

Esta condición se reprodujo más tarde en Nicaragua, debido al aislamiento de los CEB frente al fracaso del FSLN. Por consecuencia, los pentecostales de los dos países se reunieron en el terreno electoral en los años 90.

Aunque en estos países las asociaciones que representan los intereses evangélicos se desarrollan desde los años 50, es a lo largo del siglo que los evangélicos penetran oficialmente en las instituciones políticas. La progresiva politización de los pentecostales se efectúa en detrimento de la posición históricamente hegemónica de la Iglesia católica.

### **C. ¿Una secularización inconclusa?**

Las acciones que buscaban laicizar al Estado a través de reformas constitucionales y leyes específicas tuvieron éxitos y fracasos en los dos países. La participación política de los religiosos fue importante durante este periodo. Es necesario entonces preguntarse si los cambios ocurridos pudieron impulsar la secularización como proceso social.

Según Baubérot<sup>59</sup> y Milot<sup>60</sup>, la secularización corresponde a una « pérdida de pertenencia » de la religión sobre los problemas sociales respecto a las normas, la cultura y la moral de los individuos. El proceso de la secularización produce transformaciones en todos los campos de la actividad social: la familia, el trabajo, la economía, la educación, la

---

<sup>59</sup> Baubérot, Jean, 2007, *Les laïcités dans le monde*, Coll. Que sais-je?, Paris, PUF, p. 56.

<sup>60</sup> Milot, Micheline, 2008, *La laïcité*, Ottawa, Université Saint Paul, Novalis, p. 29.

medicina, la cultura etc. Estos campos, así como la conciencia de los individuos, se vuelven cada vez más autónomos en relación a los mandatos religiosos. Estos últimos pueden tener siempre una importancia social, pero ya no logran imponerse sobre la sociedad.

En el caso de los países estudiados, estas transformaciones son lentas e incompletas y llevan progresivamente a la diferenciación de las esferas religiosas y no religiosas. Como fue puesto en evidencia en la primera sección, este proceso inicia con « las leyes anticlericales » en los dos países.

A medida que el Estado tomaba el relevo de la Iglesia en la administración de los cementerios, la gestión de la educación, la cobertura del matrimonio y la aprobación del divorcio, se ayudaba a una separación de campos cuya base estaba regida por el catolicismo. Estos campos funcionan en lo sucesivo según los principios de la racionalidad instrumental, teniendo instituciones específicas que se ocupan de ellos.

Según Tschannen<sup>61</sup>, la tendencia a la racionalización de la esfera no religiosa y a la mundialización de la esfera religiosa constituye el núcleo del paradigma de la secularización. Los componentes de esta tendencia presentan una evolución gradual. La secularización de las sociedades se desencadenó por una laicización política que emergió de un laicismo más bien anticlerical de las elites. Este proceso muestra los signos de una secularización que no se arraiga en la población. La causa parece ser la huella cultural del cristianismo en estas sociedades. Esta se expresa mediante una fuerte religiosidad popular, teniendo su auge en el componente barroco de las identidades latinoamericanas.

La Iglesia costarricense entra en la mundanización constituyéndose como el partido Unión Católica en 1889. Esta se organiza institucionalmente en relación a los criterios seculares, de la misma manera que en Nicaragua. En las dos coyunturas, la Iglesia afronta una tímida pluralización de la oferta religiosa. Este es el resultado de la llegada de las Iglesias protestantes y de su incursión en los campos de la educación y de la salud, dos campos que estaban bajo el control de la Iglesia.

---

<sup>61</sup> Tschannen, Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz.

El modelo cultural barroco creó una equivalencia entre la identidad nacional y la identidad católica, ya que el territorio estaba ligado a la parentela y a la religión. Las transformaciones políticas realizadas por los gobiernos liberales no logran cambiar esta dimensión social. Lo religioso se normalizó porque éste apoya « el orden natural ». La Iglesia colabora estrechamente con el Estado. Esto se percibe en las circunstancias descritas, que están unidas por la conjunción de lo política y lo religioso.

El modelo cultural que suponía la equivalencia entre la identidad católica y la identidad nacional comienza a cambiar a partir de los años 50. Según García Ruiz<sup>62</sup>, a partir de ese momento el modelo cultural entra en crisis a causa de las migraciones masivas a las ciudades. El éxodo rural transforma las relaciones de las personas con el territorio.

La población rural es desterritorializada y debe reelaborar su identidad en términos extraterritoriales, hecho que aprovechan los protestantes para difundirse. Aquello condujo a la conversión de los emigrantes. El modelo barroco creó un arraigo cultural que ligaba al territorio tanto a la parentela como a la religión católica. Este arraigo - físico y simbólico - presenta la tendencia a desaparecer con las migraciones rurales. Este fenómeno contribuye parcialmente a la autonomización de los individuos, quienes se convirtieron desde ese momento al protestantismo.

García Ruiz afirma que « esta población que se mueve modifica su sistema de vida y de representaciones, y establece nuevas redes sociales, construye nuevas lógicas en lo social. Eso viene acompañado de la transformación de la visión del mundo y de la casualidad de lo social, visión que va a ser inducida y canalizada por estos nuevos grupos religiosos. En conclusión: ya no puede pensarse lo religioso únicamente como religioso, hay que pensarlo como un elemento articulador de lo social »<sup>63</sup>.

La religión popular conserva una « solidaridad orgánica » por el hecho de seguir siendo un elemento importante de las prácticas religiosas. Por consecuencia, la ruptura del modelo barroco solamente llega a su punto culminante con la teología de la liberación. Esta

---

<sup>62</sup> Trujillo, Silvia et Gil, Gemma (coord.), 2008, *Colección Pensamiento II: Jesús García Ruiz conversa con Raúl de la Horra*, Guatemala, El Libro visor, Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 41, (ver citación en español en Anexos).

logra integrar la « solidaridad orgánica » y la autonomía. Más tarde, los pentecostales despojan de toda connotación política a este modelo impulsado por las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

En el caso de Costa Rica, el regreso de la Iglesia y la confesionalidad del Estado garantizan el mantenimiento de la enseñanza católica en las escuelas públicas. Solamente en el quinquenio de 1975 a 1980, el clero costarricense alcanzó el 20% de participación en la enseñanza religiosas de los colegios. Esto confirma la relación estrecha entre la Iglesia y el Estado costarricense en materia de educación. Esta relación sobre el terreno educativo impide una autonomización moral de la sociedad en pleno derecho.

En cambio la Iglesia nicaragüense ve reducida su autoridad moral sobre la sociedad durante la primera mitad del siglo XX. Esta solamente hizo un regreso significativo al final del siglo XX, apoyando a la revolución sandinista. Luego, su presencia en el seno de los Ministerios de Educación y Cultura durante una década explica el proceso por el cual la moral religiosa no es totalmente remplazada por una moral autónoma.

Ahora bien, estas sociedades alcanzaron un cierto grado de autonomización moral. La concepción del matrimonio cambia y los divorcios aumentan, como lo muestra el aumento de la tasa de divorcios entre los años 1975 y 1995. En Costa Rica la tasa de divorcios por cada 100 matrimonios registrados, pasó de 5.3 en 1975 a 19.4 en 1995, y en Nicaragua por cada 100 matrimonios la tasa evolucionó de 8.4 divorcios en 1975 a 11.6 en 1991<sup>64</sup>.

El matrimonio católico se convirtió en un ritual social, lo que provoca el desarrollo de una doble moral en esos países. Esta está marcada tanto por las creencias religiosas que por esta automatización ligera de la sociedad. Así, « el orden natural » propagado por el cristianismo que tiene como base el matrimonio heterosexual con un fin procreativo tiene siempre la última palabra en materia de moralidad.

---

<sup>64</sup> Rodríguez Sáenz, Eugenia, 2004, « Las familias costarricenses », in Rodríguez, P. (ed.), *La familia en Iberoamérica 1550-1980*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, Universidad Externado de Colombia, p. 201.

Con respecto al recorrido histórico de los dos países, parece que la privatización de la religión solamente se cumple a medias. Como lo indica Tschannen « el complemento lógico de la privatización es la *generalización* de la división del mundo religioso. Se trata de un proceso por el cual símbolos, valores, normas de los modelos de comportamiento y de interacción o tipos de organización que tienen su origen en la esfera religiosa se difunden en la esfera secular después de ser superficialmente despojados de su carácter religioso »<sup>65</sup>. Tanto en Costa Rica como en Nicaragua la perspectiva religiosa engloba a la sociedad sin diluir sus principios en la esfera secular. La Iglesia Católica queda con una presencia pública en el seno del gobierno sandinista. Más discreta, pero igualmente colabora, la Iglesia Católica permaneció al lado de los gobiernos costarricenses que llegaron al poder después de la segunda República.

En términos generales, otros correlatos hipotéticamente propios a la diferenciación, como fundamento del proceso de secularización, la decadencia de la práctica religiosa, el hundimiento de la visión del mundo y la incredulidad<sup>66</sup> no parecen estar presentes en las sociedades estudiadas.

Las últimas encuestas realizadas en estos países muestran que cada uno de ellos cuentan con una mayoría cristiana compuesta por católicos y protestantes –practicantes y no-practicantes. Este sector está constituido aproximadamente por el 80 % de la población, según los datos citados en la introducción de esta tesis. Estas cifras demuestran un muy débil descenso de la afiliación religiosa.

Es necesario señalar, como lo hizo Martin<sup>67</sup> que la secularización no es un proceso universal. Este está con las características históricas y culturales de cada sociedad, así como con aquellas de los grupos religiosos presentes en su medio. Costa Rica y Nicaragua fueron « monopolios católicos », según la teoría desarrollada por Martin. Después de oponerse al proceso de secularización, la Iglesia estableció una alianza estrecha con los sectores conservadores de la sociedad política. De manera paralela, las iglesias protestantes buscaron sumarse a los grupos progresistas a finales del siglo XIX.

---

<sup>65</sup> Tschannen, Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, p. 65.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Martin, David, 1978, *A General Theory of Secularization*, Blackwell.

En los dos países, por medio del catolicismo social o de la teología de la liberación, esta alianza pudo desplazarse hasta el apoyo de los sectores comunistas entre 1940 y 1980. Durante ese tiempo, las Iglesias Evangélicas permanecieron mayormente vinculadas a los grupos conservadores, salvo algunas, que no fueron influenciadas por la teología de la liberación, en circunstancias ligadas a las luchas de clases.

Este panorama se encuentra en las tendencias actuales en el interior de la recomposición del catolicismo en el mundo hispánico. Según García Ruíz<sup>68</sup> estas tendencias son: la doctrina social de la Iglesia, la cual se vuelve sensible a los derechos humanos, aunque esta apoya a la jerarquía eclesiástica. Además, la corriente social constituida por « la Iglesia de los Pobres » y el movimiento de la teología de la liberación. El movimiento político social constituido por las comunidades eclesiales de base (CEB) se derivan de estas últimas.

Permanece el catolicismo popular, cuyos representantes principales son las cofradías, y finalmente, el catolicismo tradicionalista, el cual subsiste y permanece cercano a las oligarquías. Este se convierte así en un elemento legitimador de los gobiernos autoritarios.

Para Tschannen « la autonomización, la privatización y la generalización pueden todas ser interpretadas como participantes de un vasto proceso de *recomposición*<sup>69</sup> de lo religioso en la sociedad moderna »<sup>70</sup>. En los países estudiados, estos correlatos de la secularización solamente se cumplen a medias. El catolicismo y el protestantismo se reorganizan para competir en un mercado de creencias de carácter naciente y limitado. Estos tienen por objetivo llenar los vacíos de sentido a los cuales no responden las instituciones estatales, quienes prefieren quedarse al amparo del « orden natural ».

---

<sup>68</sup> Séminaire « Le religieux, lieu du politique. Les nouvelles formes du religieux en Amérique Latine. Approche anthropologique », donné par Jesús García-Ruiz, cycle 2009-2010, EHESS.

<sup>69</sup> L'auteur explique qu'il emprunte la notion de recomposition à Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger et Champion 1986)

<sup>70</sup> Tschannen, *op. cit.*

## 1. Del control religioso al control estatal: el estatus de la mujer

A partir de 1821 la Iglesia Católica pierde su poder colonial, pero no se convirtió en una institución marginal después de las independencias. Esta institución continuó ejerciendo su poder por medio de las elites conservadoras principalmente favoreciendo la subordinación de las mujeres según sus dogmas tradicionales. Respecto a esto, las transformaciones jurídicas y políticas relacionadas con la condición de las mujeres pueden constituir uno de los indicadores del grado de secularización de las sociedades.

A partir de la declaración de la República, los textos constitucionales adoptados por Costa Rica y Nicaragua dieron a las mujeres la nacionalidad, pero no su ciudadanía. Aquello fue definido como el derecho de elegir a los representantes de los ciudadanos y el derecho de ser elegido como representante. Un derecho reservado para los hombres, porque las constituciones definían al ciudadano en relación a su sexo.

La forma de ser mujer u hombre es un hecho socio cultural e histórico influenciado por las instituciones sociales, donde el sexo es equivalente al género. Según Lagarde <sup>71</sup> el sexo está definido por las características biológicas que diferencia a los hombres de las mujeres y el género representa un conjunto de características culturales, sociales y jurídico-políticas atribuidos a cada uno.

El género fue tradicionalmente atribuido al sexo. Como lo explica Héritier <sup>72</sup> « la noción de la « naturaleza de las mujeres » hace referencia (...) no a la fisiología sino a la imagen usual y fácil de una esencia femenina eternamente calificada de manera diferente a la de los hombres y opaca a estas en su funcionamiento mental y social ».

Para Lagarde <sup>73</sup> la tesis implícita en la concepción dominante de las sociedades patriarcales establece la masculinidad y la femineidad sobre el cuerpo biológico, es decir, sobre el sexo. La masculinidad y la femineidad son características determinadas por el

---

<sup>71</sup> Lagarde, Marcela, 1997, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>72</sup> Héritier, Françoise, 2000, « À propos de la théorie de l'échange », in *L'Homme*, N° 154/155, Question de parenté (Apr.-Sep.), p. 117.

<sup>73</sup> Lagarde, *op. cit.*

género. Estas son concebidas como características biológicas y dicotómicas y no-históricas. Esta concepción produce normas religiosas, sociales, jurídicas y culturales, justificadas por una pretendida « esencia » de los sexos que a su vez respalda « el orden natural ». Esta noción da a los hombres un estatus dominante sobre la naturaleza, mientras que a la mujer, parte de esa naturaleza, la convierte en el objeto dominado.

Esta idea es la base de la construcción de roles de género. Los roles responden a una construcción dicotómica y exclusiva. Así, lo masculino y lo femenino son establecidos como polos que producen y reproducen relaciones de autonomía y de dependencia, sujeto-objeto, dominación y subordinación. Estas relaciones parten de los criterios que atribuyen a los hombres ciertos derechos y privilegios, mientras que las mujeres tienen una socialización que les lleva a los roles de la reproducción biológica y social.

La tutela de las mujeres por los hombres se traduce igualmente por la regulación del acceso a los bienes reales y simbólicos, esta autoriza o prohíbe el acceso de las mujeres al ejercicio del poder según la división de los roles de género.

El acceso a la ciudadanía de las mujeres, caracterizado por la obtención del sufragio femenino y por el derecho de ser elegidas como gobernantes, constituye el primer paso para el cambio del estatus de las mujeres del siglo XX. Este cambio implica el cuestionamiento de todo el aparato político-jurídico donde aun pesa la influencia de la Iglesia Católica.

### 1.1. Los derechos políticos de las nicaragüenses

En la constitución de 1939 el artículo 106 afirmaba que las mujeres no eran consideradas como ciudadanas: « Todos los nicaragüenses son iguales ante la ley, salvo la mujer por las diferencias que resultan de su naturaleza y del bien de la familia ». Esto muestra la manera en la cual el Estado apoyaba « el orden natural » heredado de la evangelización católica, aunque el Estado era jurídicamente laico en esa época.

Casi una década después, la constitución de 1948 elimina esta referencia. El texto apoyaba aún en el artículo 30 el hecho de que la ley: « Determinará cuándo podrá la mujer ejercer el voto activo, necesitándose para dictar disposiciones a este respecto, por lo menos

de una mayoría de tres cuartos. En relación a su elegibilidad, la mujer será comparada al hombre, salvo los casos expresamente exceptuados por la Constitución o las leyes ».

Según González<sup>74</sup> las manifestaciones de las mujeres que comenzaron al inicio del siglo XX, organizadas por la profesora Josefa Toledo de Aguerri, tenían por objetivo la obtención del derecho al voto sin ninguna regulación.

La construcción del género mediante lo jurídico y lo político, permitió revelar los asuntos del poder a este aspecto. Las nicaragüenses habían obtenido « derechos políticos regulados » gracias a las manifestaciones de las feministas. Su ejercicio y su negociación estaban subordinados al criterio de las autoridades masculinas, de la misma manera que bajo el canon católico.

Por otro lado, como lo explica González<sup>75</sup> se desarrolla una posición contra la dictadura de Somoza, caracterizada por la organización política de las mujeres que adoptaron un discurso maternalista. Éste respondía al encarcelamiento y al asesinato de sus hijos, acciones realizadas por la Guardia Nacional, que ejecutó a millares de jóvenes.

La esfera pública fue históricamente asignada a lo masculino, y la esfera privada al femenino, según una división categórica de los roles de género. De esta manera, la política se consideraba exclusivamente masculina. Un hecho que despolitizaba el campo privado, considerado femenino, así, cuando las nicaragüenses se manifestaban contra la dictadura, ellas politizaron su maternidad saliendo de lo privado a lo público.

En la constitución de 1950, las mujeres eran finalmente consideradas como ciudadanas en el artículo 31. Sin embargo su posibilidad de acceder a los puestos públicos se restringía por el artículo 32: « Los derechos del ciudadano son: optar a los cargos públicos, reunirse, asociarse y hacer peticiones, todo con arreglo a la ley. La mujer puede

---

<sup>74</sup> González, Victoria, 1998, « Del Feminismo al Somocismo: Mujeres, Sexualidad y Política antes de la Revolución Sandinista », en *Revista de Historia* 11-12, Managua Instituto de Historia de Nicaragua, UCA, p. 55-80.

<sup>75</sup> González, Victoria, 2002, « “El diablo se la llevó”: Política, sexualidad femenina y trabajo en Nicaragua (1855-1979) », en Rodríguez, E. (ed.), *Un Siglo de Luchas Femeninas en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, p. 53-70.

ser elegida o nombrada para el ejercicio de cargos públicos, salvo los casos expresamente exceptuados por la Constitución ».

Las élites, constituidas principalmente por abogados, médicos, y profesores continuaban privilegiando un imaginario señalado por una diferencia radical entre los sexos. Así la familia nuclear permanecía organizada alrededor de la autoridad del padre y de la representación política masculina, distinciones garantizadas mediante el Estado.

En el periodo de Somoza Debayle (1967-1972) la ciudadanía parecía favorecer a las mujeres en términos constitucionales, dado que las reformas realizadas en los artículos 32 y 33 excluían finalmente « la particularidad » de ser mujer.

Este cambio jurídico entra en contradicción con el proceso que lleva a la Revolución sandinista en la misma época. En los años de 1970 la formación y el apoyo de la Guerrilla cambiaron los roles llamados « naturales ». Las mujeres más jóvenes salen de lo privado-abandonando a la familia-, para tomar un papel activo en la lucha armada, o en las acciones políticas administradas por el FSLN.

El machismo también está presente en este contexto público/clandestino. Éste crea dificultades para la incorporación de cambios mayores con respecto a la mujer. Por ejemplo, la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza, (AMNLAE), perteneciente al FSLN consideraba el feminismo como un pensamiento propio de la burguesía, según la descripción de Murguialday<sup>76</sup>.

La constitución vigente desde 1986 parece más progresista, su elaboración tomó en cuenta ciertas propuestas de las feministas. Ellas demandaron a la Asamblea Nacional la incorporación del derecho de las mujeres a decidir el número de hijos que deseaba tener, la sanción penal del acoso sexual en el trabajo, la penalización de los malos tratos físicos y psíquicos de las mujeres y niños, la prohibición de toda apología del machismo, la

---

<sup>76</sup> Murguialday, Clara, 1990, *Nicaragua, revolución y feminismo* (1977-89), Madrid, Editorial Revolución S.A.L.

eliminación del sexismo en la educación, la equivalencia entre el matrimonio y la unión libre, y el derecho de las campesinas de ser propietarias de su tierra<sup>77</sup>.

Esta propuesta parece haber tenido muchos efectos, considerando que el artículo 48 afirma: « Se establece la igualdad incondicional de todos los nicaragüenses en el goce de sus derechos políticos; en el ejercicio de los mismos y en el cumplimiento de sus deberes y responsabilidades, existe igualdad absoluta entre el hombre y la mujer. Es obligación del Estado eliminar los obstáculos que impiden de hecho la igualdad entre los nicaragüenses y su participación efectiva en la vida política, económica y social del país ». Igualmente, este texto constitucional reconocía la legalidad de « la unión de hecho estable » en el artículo 72.

La constitución retomó las tendencias del pasado otorgando « la igualdad absoluta, de los derechos y responsabilidades entre el hombre y la mujer », según el artículo 73. En 1993 se creó El Instituto Nicaragüense de la Mujer- unido al Ministerio de la Familia desde 1997-, y la Procuraduría Especial de la Mujer en 1995<sup>78</sup>.

La creación del Consejo Nacional de la Mujer en el 2004 y la aprobación del Programa Nacional de Equidad de Género en el 2006, parecen afirmar la voluntad de velar por los derechos de la mujer por el medio institucional.

Las prácticas de la reproducción social de las desigualdades de género se diferenciaron de otras prácticas modernas, que se fundaron sobre la negociación política y el contrato público. Las mujeres permanecieron subordinadas por mucho tiempo bajo la autoridad del papá, esposo o hermano. Ellas eran excluidas de la participación pública, de los sistemas de representación política e incluso de la tutela de sus derechos hasta los años de 1970.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Red de Mujeres contra la Violencia (2005): *Índice de Compromiso Cumplido 1995-2003, Nicaragua. Iniciativa Centroamericana de Mujeres para el Seguimiento a Cairo y Beijing*, Managua, FLACSO-Chile/ Red de Mujeres contra la Violencia.

## 1.2 Los derechos políticos de las Costarricenses

El Código Civil aprobado en 1886, representó un cambio cualitativo para las mujeres. Este Código Civil más allá de autorizar el matrimonio civil y el divorcio, establecía igualmente el reclutamiento de las mujeres casadas.

Como lo señala de Barbieri<sup>79</sup> para las mujeres « salir de lo doméstico no era entrar necesariamente en lo público. Es una condición necesaria, pero insuficiente ». En lugar de la división entre lo público y lo privado la autora propone otros espacios donde se muestre la acción de las mujeres: « el de la acción y la competencia estatal que es el de la esfera pública; el de la sociedad civil con ciertos niveles de organización; el económico o de mercado (mercado de bienes y servicios, por un lado; el de fuerza de trabajo, por el otro); el ámbito doméstico; el íntimo o personal »<sup>80</sup>.

Las costarricenses ya formaban parte de la fuerza del trabajo, pero no participaban todavía en la esfera pública mediante el sufragio y el derecho de ser elegidas. Por consiguiente, la Liga Feminista había presentado al congreso la primera propuesta favorable al voto femenino en 1923. Frente al rechazo de los legisladores de aprobar el sufragio la Liga desarrolló campañas para el sufragio de las mujeres en 1925, 1929, 1931, 1932, 1934 y 1939. La Liga igualmente propuso el voto femenino en el debate sobre la aprobación de las garantías sociales entre 1943 y 1947, pero no tuvo efecto<sup>81</sup>.

A este aspecto, Lavrin enfatiza que en América Latina el “anti-sufragismo se basaba en concepciones tradicionalistas del lugar y papel de la mujer en la familia y la sociedad. Reflejaba un paternalismo cerrado y jerárquico en el cual el hombre permanecía como el

---

<sup>79</sup> De Barbieri, Teresita M., 1991, « Los ámbitos de acción de las mujeres », in *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 53, No. 1 (Jan. - Mar.), p. 215.

<sup>80</sup> Ibid. p. 221, (ver citación en español en Anexos).

<sup>81</sup> Rodríguez, Sáenz, Eugenia, 2005, « La lucha por el sufragio femenino en Costa Rica (1890-1949) », en Rodríguez, Sáenz, E. (ed.), *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

*pater familias* con control completo sobre el destino de la mujer y los hijos, y manejando las riendas de lo político y público en sus manos »<sup>82</sup>.

Según este pensamiento, la condición fisiológica de las mujeres las hacía incapaces de participar en la política. Simultáneamente los hombres presentían que dar derechos políticos a las mujeres ponía en peligro el orden impuesto por Dios<sup>83</sup>. La idea de no afectar « el orden natural » siempre se evocaba.

Las costarricenses no obtuvieron el voto hasta en 1949. Los cambios con respecto a la mujer reconocidos por la Constitución nicaragüense de 1986, se integraron en el Código de la Familia y el Código del Trabajo de Costa Rica en los años 1970. El Estado reconocía « la unión de hecho estable » en 1990 mediante la Ley de Promoción de la Igualdad Social de la Mujer (artículos 7 y 31).

Esta década se marcó por otras leyes en relación con los derechos de las mujeres: la Ley contra el Hostigamiento Sexual en el Empleo y la Docencia (1995) y la Ley contra la Violencia Doméstica (1996). Bajo la administración del presidente Miguel A. Rodríguez (1998-2002) se creó también el Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU).

El trayecto para obtener los derechos políticos de las mujeres se jugaba en el escenario de la confrontación al inicio del siglo XX, entre los liberales y la Iglesia. Por lo tanto, la aprobación del sufragio femenino no se alcanzó sino en el momento político oportuno: un partido con la ventaja electoral para promover la reforma y un movimiento social organizado. Condiciones reunidas después de la guerra civil de 1948. Después de este año los derechos de las mujeres evolucionaron con la modernización de la sociedad.

### 1.3 Las piezas faltantes de la secularización

Se pueden identificar algunas preguntas cruciales con respecto a la condición de las mujeres tanto en Costa Rica como en Nicaragua. La obtención de los derechos políticos se realiza de forma tardía. Esto sucede a partir de la segunda mitad del siglo XX, a través de

---

<sup>82</sup> Lavrin, Asunción, 2005, « La génesis del sufragio femenino en América Latina », in Rodríguez, Sáenz, E. (ed), *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica. p. 8, (ver citación en español en anexos).

<sup>83</sup> *Ibid.*

las demandas presentadas por las feministas. Los derechos de las mujeres a pesar de las ideas innovadoras compartidas por las élites liberales, no forman parte del ideal del progreso.

Los principios de libertad, autonomía e igualdad reivindicados por la modernidad no se dirigían a todos los grupos sociales. Éstos incluyeron nuevas formas de diferenciación social, marcadas por la desigualdad, la subordinación y la exclusión de las mujeres. De Barbieri afirma que « los principios de igualdad y libertad se diseñaron para los individuos-ciudadanos-jefes de familia-propietarios, varones adultos. Quienes no tuvieron esas características biológicas y sociales se excluyeron de participar en la esfera pública y de dominar en la privada »<sup>84</sup>.

La construcción del género se expresó ampliamente en la esfera pública, incluso si *a posteriori*, los Estados adoptaron leyes para garantizar la igualdad de las mujeres. Este nuevo contexto permitió la creación de oportunidades de cambio para el estatus de la mujer. Aún si estas sociedades continúan estructurándose alrededor del « orden natural » que reconoce como legítima la jerarquización de los roles sexuales.

Aunque la modernidad favoreció la aparición de reivindicaciones feministas, no fue portadora de estas reivindicaciones. El movimiento feminista, siempre minoritario, exigió la igualdad de derechos para las mujeres, colocando a los Estados en una encrucijada política. Algunas de estas reivindicaciones fueron recibidas positivamente por la sociedad política, pero la mayoría fue rechazada.

En la evolución histórica de los países estudiados, el Estado no se caracterizó por su neutralidad hacia la Iglesia Católica. Del mismo modo, no se distinguió por su separación constitucional y política en el caso de Costa Rica y en el caso de Nicaragua, más bien política. Según Milot<sup>85</sup>, la neutralidad y la separación entre el Estado y las Iglesias son los principios fundamentales de la laicidad. Si la secularización era un « rompecabezas » inacabado, estos principios serían las piezas faltantes en los países estudiados.

---

<sup>84</sup> De Barbieri, Teresita M., 1991, « Los ámbitos de acción de las mujeres », en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 53, No. 1 (Jan. - Mar.), p. 221, (ver citación en español en Anexos).

<sup>85</sup> Milot, Micheline, 2008, *La laïcité*, Ottawa, Université Saint Paul, Novalis.

La instrumentalización política de lo religioso y viceversa, dejó sin efecto un gran número de leyes que buscaban la laicización de las sociedades. Este rasgo se comprueba en el itinerario histórico de los Estados, caracterizado por la reivindicación de los contenidos tradicionalistas en el debate político. Los Estados legitiman un « orden natural » socialmente construido cuyas bases se ocultan tras el cristianismo, a pesar de las medidas adoptadas en materia de laicidad.

Por otra parte, las formas de resistencias frente a la globalización provocan la reactivación del modelo cultural barroco, una característica identitaria común de toda América Latina. Según García–Ruíz<sup>86</sup> este modelo revela su capacidad de resistencia frente a la pluralización de lo religioso, a pesar de la ruptura del modelo durante los años 70. Una de las causas del regreso del barroco es la confrontación entre católicos y protestantes. Ésta es el producto de la desarticulación de la territorialidad y provoca la patrimonialización y la revalorización de los antiguos lugares de culto católico. Esta característica reactiva a su vez las relaciones de parentesco propias del antiguo modelo cultural.

Esta reanimación del barroco se une a los tipos ideales de Tschannen. Ésta corresponde a « una secularización parcial de la esfera pública », aplicable de manera general en la región Latino-Americana. Según el autor, este fenómeno « se acompaña de una fuerte comunitarización religiosa, a veces de tipo mundano »<sup>87</sup>.

El barroco propicia la confluencia de lo político y lo religioso, que se despliega bajo el signo del tradicionalismo y del conservadurismo, como los supuestos valores fundamentales de la identidad Latino-Americana.

---

<sup>86</sup> Séminaire « Le religieux, lieu du politique. Les nouvelles formes du religieux en Amérique Latine. Approche anthropologique », donné par Jesús García-Ruiz, cycle 2009-2010, EHESS.

<sup>87</sup> Tschannen, Olivier, 2001, « La réévaluation de la théorie de la sécularisation par la perspective comparatiste Europe latine-Amérique latine » in Bastian J.P. (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*, Paris, Éditions Karthala, p. 307.

## Capítulo II

### Lo religioso tras bastidores corporales

Este capítulo se propone estudiar las consecuencias de las creencias religiosas sobre la posición de los Estados con respecto a la salud sexual y reproductiva. ¿Cómo se vio afectado el « orden natural » y cómo se restituyó? Para responder a esta pregunta, en primer lugar el análisis se concentra específicamente sobre la construcción simbólica de la representación del cuerpo de las mujeres. Luego se presentan los cambios históricos y disposiciones legales relativos a los derechos reproductivos.

Igualmente se explorará la participación de los grupos religiosos en el campo político, específicamente la evolución de los partidos evangélicos a partir de los años 80. Finalmente se muestra la alianza coyuntural entre la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas en el tema de la defensa del derecho a la vida. Esta alianza permite observar la recomposición de lo político mediante lo religioso en los Estados respectivos.

#### A. Los asuntos del poder sobre el cuerpo de las mujeres

Después de la adquisición de los derechos políticos para las mujeres, la democratización de las instituciones en América latina contribuyó al reconocimiento de los derechos sobre sus cuerpos. Estos derechos se cuestionaron por las Iglesias.

¿Por qué la reivindicación de los derechos de las mujeres sobre sus cuerpos provoca un conflicto? Porque el género se identifica culturalmente con el sexo de las personas y las mujeres están particularmente en desventaja frente a esta identificación.

La equivalencia sociocultural entre la biología de las mujeres y su identidad engloba su existencia, Héritier afirma « el destino de las mujeres habría estado marcado desde el origen del pensamiento consciente, por un lado por la observación de la diferencia sexuada que condiciona la aparición del pensamiento de categorías binarias, jerarquizadas y valorizadas porque son connotadas respectivamente por los signos de lo masculino y lo femenino y, por otro lado, por el hecho de que los hombres deben pasar por las mujeres

para reproducir a su igual, lo que implica la apropiación y el avasallamiento de estas últimas a esta tarea, y su inferiorización »<sup>88</sup>.

Las funciones reproductivas son la base de la definición de la identidad de las mujeres. Es un cuerpo para los otros. El cuerpo de las mujeres es un cuerpo sometido para garantizar al mismo tiempo la producción económica y la procreación de los seres vivos. Es el motor de la sociedad, porque se caracteriza por su capacidad reproductiva. La historicidad de las mujeres reside en su cuerpo, cuya especialización sociocultural es la procreación. Toda ofensa a la maternidad constituye una amenaza para las instituciones sociales y el « orden natural ». Por lo tanto, el aborto constituye un tabú, el nudo gordiano del control que ejerce la sociedad sobre el cuerpo de las mujeres.

La lógica patriarcal del Estado despoja a las mujeres de toda autonomía sobre su cuerpo. Esto corresponde a los principios de la doctrina católica, especialmente en los países estudiados. Lagarde señala en cuanto al cuerpo de las mujeres que es « un espacio para ser ocupado material y subjetivamente (...). Lo que destaca en María es el vientre florido, el vientre cuna. La sacralidad del cuerpo de las mujeres es una consecuencia de la eternidad del hijo de Dios y de los hombres, y de la exclusión del pecado mediante la prohibición de su capacidad erótica, sensual, cognoscitiva, y de goce »<sup>89</sup>.

En efecto, la construcción del personaje de María se ampara en la equivalencia entre las capacidades reproductivas de las mujeres y de su identidad. María se vuelve el arquetipo femenino negando así toda autonomía con respecto a las decisiones de las mujeres sobre sus cuerpos.

Para la Iglesia Católica, la función de la mujer se comprende en su matriz, su papel está en la reproducción de la vida en el marco del matrimonio. La formación de una familia adquiere un carácter sagrado, ya que ésta se considera la base del « orden natural ».

---

<sup>88</sup> Hérítier Françoise, 2007, « Modèle dominant et usage du corps des femmes » in Hérítier, Françoise, Nancy Jean-Luc, *et al.*, *Le corps, le sens*, Paris, Centre Roland Barthes, Éditions du Seuil, p. 21.

<sup>89</sup> Lagarde, Marcela, 1997, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 19-20, (ver citación en español en Anexos).

Las propiedades reproductivas de las mujeres permanecen fijadas por la asociación del arquetipo católico y el modelo femenino establecido por las instituciones sociales. Estos elementos tuvieron repercusiones significativas en los Estados estudiados, que sufrieron la evangelización durante tres siglos. La vida independiente comienza en 1821, pero con las instituciones heredadas de la Colonia y del Catolicismo como religión oficial.

La obligación de la procreación para las mujeres es sostenida por los Estados. A medida que las instituciones se diferencian, el Estado releva a la iglesia las funciones de control sobre el cuerpo femenino. Las imágenes que reflejan de manera más precisa este cambio son la despenalización progresiva del aborto en caso de peligro para la mujer, y la cobertura de la planificación familiar por el Estado.

### **1. Nicaragua: del castigo a la excepción penal**

El discurso científico comenzaba a imponerse lentamente sobre el discurso religioso después de la independencia. Así, en 1837 la Asamblea aprobó el primer código penal que despenalizaba « el aborto por razones médicas », cuyo objetivo era salvar la vida de la mujer cuando no había otro tratamiento posible. Fue el predecesor del aborto terapéutico en nuestros días. El artículo 484 afirmaba en esa época « No constituye este delito un aborto procurado de intento por consejo público y con el objeto de salvar la vida de la madre ». Los otros abortos se penalizaban.

En el Código Penal emitido en 1879, bajo el gobierno liberal de Joaquín Zavala, el aborto terapéutico ampliaba la despenalización hasta el personal de la salud implicado en la intervención. El Artículo 360, segundo párrafo, establecía « No incurrirá en pena alguna el médico o cirujano, comadrón o partera que procure el aborto, cuando no haya otro modo de salvar la vida de la mujer embarazada » por otro lado el artículo 361 adjuntaba la despenalización del aborto « *honoris causa* ».

Esta última reforma muestra la importancia para los legisladores de salvaguardar «el honor de la mujer ». Una mujer encinta fuera del matrimonio tenía la autorización de abortar. Esto permitía preservar el estatus de la familia patriarcal, cuyos únicos hijos reconocidos se engendraban dentro del matrimonio.

La aprobación de un nuevo Código Penal en 1891 apoyaba la despenalización del aborto por razones médicas. Es necesario enfatizar que solamente dos años después, en 1893, el Estado se transformaba en laico. Por consiguiente, la inclusión del criterio científico para justificar este tipo de abortos sin duda formaba parte de los cambios de la época.

De este modo el artículo 399 afirmaba: « No incurrirá en pena alguna el médico o cirujano, comadrón o partera que procure el aborto, cuando haya ocurrido a él como el medio indicado por la ciencia para salvar la vida de la mujer embarazada ».

Esta reforma evidenció el papel que juega en adelante la ciencia en la definición de cada esfera de actividad social. Corresponde a lo que Tschannen (1992) identifica como el primer correlato de la racionalización: la cientificación. Esta se distingue por la substitución de la religión por la ciencia como recurso del saber.

Esta substitución reaparece más tarde, en 1970, cuando La Federación Internacional de Planificación Familiar (IPPF) finanza la creación de la Asociación Demográfica. En alianza con el Estado se realizaron campañas educativas sobre la planificación familiar.

Después, en 1974 se aprobó un nuevo Código Penal. El aborto seguía penalizado con prisión, tanto para la mujer como para el personal médico, salvo por el aborto terapéutico. El artículo 165 afirma que: « 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 ».

En este caso, la ley retrocedía respecto a las reformas realizadas anteriormente. Incluso si la despenalización del aborto terapéutico continuaba atada a la opinión médica, la aprobación de la intervención dependía del cónyuge de la mujer.

En cambio, en la Constitución aprobada en 1986, el artículo 74 establecía: « El Estado otorga protección especial al proceso de reproducción humana. La mujer tendrá protección especial durante el embarazo y gozará de licencia con remuneración salarial y prestaciones adecuadas de seguridad social. Nadie podrá negar empleo a las mujeres aduciendo razones de embarazo ni despedirlas durante éste o en el período postnatal ». A

esto se adjunta una modificación en el artículo 79: « El Estado protege la paternidad y maternidad responsable. Se establece el derecho de investigar la paternidad y la maternidad».

A lo largo de su historia, el Estado no cuestionó jamás la ilegalidad de interrumpir un embarazo de manera voluntaria. Por consiguiente se crearon leyes para gestionar los derechos de las mujeres, pero ellas no adquirieron el control de su fecundidad de pleno derecho. El Estado solamente apuntó a la cobertura de las mujeres como reproductoras.

La autorización del aborto terapéutico de 1837 es un hecho inédito, que muestra la cientificación de la esfera jurídica muy rápida. Las prácticas en relación con la organización de la familia, la sexualidad y la reproducción, permanecieron en la esfera privada, su estatus únicamente cambió con la aprobación de la Constitución de 1986.

## **2. Costa Rica: de la defensa del honor a la excepción penal.**

En el Código General emitido en 1841 bajo el gobierno de Braulio Carrillo, la única excepción a la penalización del aborto se caracterizaba por « el aborto honoris causa ». Es decir, el aborto practicado para salvaguardar « el honor de la mujer », cuya penalización era menor.

De esta manera, según el artículo 517, « si la mujer era soltera o viuda no corrompida y con precedentes de buena reputación y resultare, a juicio de los jueces, que el principal móvil de la acción fue el de encubrir su fragilidad, se impondrá solamente de seis meses a un año de prisión ».

Costa Rica permanece aislada de Nicaragua con relación a los criterios científicos que autorizan la interrupción terapéutica de un embarazo en el siglo XIX. En el Código Penal aprobado en 1924 el aborto terapéutico se admitió para salvar la vida de la mujer, con el dictamen de un médico y de un legista. El Código Penal aprobado en 1941 hizo desaparecer esta excepción penal, lo que parece coherente con la derogación de las leyes anticlericales entre 1940 y 1941.

En 1966 se crearon políticas de salud en materia reproductiva, mediante la fundación Asociación Demográfica Costarricense (ADC). Financiada por La Federación Internacional de Planificación Familiar (IPPF). En 1968 se creó el Comité Nacional de Población, con representantes de la ADC, del Centro de Estudios Sociales y de la Población, de la Universidad de Costa Rica, del Ministerio de Educación, del Ministerio de la Salud y del Centro de Orientación Familiar Cristiana.

A partir de 1970 el Programa de Planificación Familiar se integra progresivamente a los servicios de salud pública. En 1975 el Estado se encarga de la distribución de los métodos anticonceptivos mediante consultas específicas.

El aborto se penalizaba sin excepción en los diferentes Códigos Penales aprobados en 1841, 1880 y 1941, salvo en el de 1924, donde estaba autorizado. Es necesario esperar el Código Penal de 1970 para que el aborto terapéutico o « no punible » fuese legal nuevamente. Se autorizó en el artículo 121: « No es punible el aborto practicado con consentimiento de la mujer por un médico o por 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 éste no ha podido ser evitado por otros medios». Este Código Penal distingue igualmente otros tipos de aborto, como el aborto «honoris causa », todos permanecen penalizados con cárcel, incluso si la sanción del último se mantiene leve.

La reaparición del aborto terapéutico en la legislación de 1970, muestra que el discurso científico lograba penosamente reemplazar el discurso religioso en la esfera jurídica, aunque la vida de la mujer estuviera en peligro.

### 2.1 El deber de reproducirse

La autorización del aborto « honoris causa » permite observar la base sobre la cual las relaciones sociales del sexo se construyen en cada Estado. El objetivo de este tipo de aborto es evitar « el deshonor » de la mujer soltera embarazada. Eso representa el « deber de ser » de la mujer justificada « naturalmente » y apoyada por los Estados.

La diferencia principal entre las dos legislaciones sobre el aborto terapéutico es la siguiente: Costa Rica solamente admite el consentimiento de la mujer para la intervención. En cambio, Nicaragua demandaba el consentimiento del cónyuge quitando a las mujeres la posibilidad de tomar una decisión a su consideración. Se trata de autorizar el aborto cuando la vida de la mujer está en peligro, pero los dos países presentan las mismas restricciones en ese caso.

Cuando las reformas jurídicas en el sector salud pudieron alcanzar el contenido sagrado mediante la construcción de la maternidad, los Estados cubrieron solamente el acceso a la anticoncepción. Éstos privilegiaron el deber cristiano de toda mujer de ser madre según los mandatos de la naturaleza o en términos aparentemente despojados de esta heredad. Las mujeres tienen el deber de convertirse en un reservorio de la vida de un futuro ciudadano.

Estas sociedades continúan estructurándose en torno a la jerarquización de los roles sexuales y de la unidad familiar tradicional. El control de la mujer sobre su propia fecundidad se enfrenta a la asignación de los roles sexuales sostenido por la Iglesia. Según Marques-Pereira<sup>90</sup> la Iglesia continúa siendo un actor corporativo<sup>91</sup> oponiéndose a la individualización de las mujeres en los países Latinoamericanos, mediante propuestas restringidas de la sexualidad femenina.

Tal como señala Bastian, incluso si se tiene un aparato jurídico que se secularizó –lo que es notable en el caso nicaragüense–, en América Latina « las prácticas sociales y políticas no están secularizadas. La Iglesia Católica intervenía frecuentemente como mediadora en los conflictos políticos (...) En el seno de la sociedad civil, ésta busca

---

<sup>90</sup> Marques-Pereira, Bérengère, 2002, « Les droits reproductifs comme droits humains : une perspective internationale » in Coenen, Marie-Thérèse (dir.), *Corps de femmes. Sexualité et contrôle social*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université.

<sup>91</sup> Bastian afirma que en América Latina predomina un tipo de corporativismo « impuesto y exclusivo». La noción de corporativismo se desarrolló por Philippe Schmitter: « El corporativismo puede definirse como un sistema de representación de intereses en el cual las unidades constitutivas se encuentran organizadas en un número limitado de categorías singulares (...) reconocidas o autorizadas por el Estado. Schmitter distingue el corporativismo “impuesto y exclusivo” del “voluntario e inclusivo” o “social” que depende de un pasado liberal-pluralista » (Bastian, Jean-Pierre, 1994, *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*, Genève, Éditions Labor et Fides, p. 267).

siempre imponerse a las normas éticas y se perfila como el principal adversario de las medidas de modernización ética (aborto, divorcio, procreación) »<sup>92</sup>.

Estas prácticas alcanzan a la autonomía reproductiva de las mujeres. Éste aspecto también es enfatizado por Milot. La autora observa que en América Latina, a pesar de la pluralidad de situaciones que rodean la laicidad, « una cierta convergencia de las problemáticas se presiente alrededor del tema de libertad de conciencia e igualdad, de las modalidades de su aplicación y de las garantías políticas y jurídicas acuerdos a estas. (...) especialmente en materia de derechos sexuales (aborto, contracepción, reconocimiento de los derechos de los homosexuales y la educación sexual en la escuela) »<sup>93</sup>.

La ausencia general de la autonomía reproductiva en América Latina confirma la secularización incompleta como una característica de la región visible en Costa Rica y en Nicaragua. El estatus de la mujer y el marco de su reproducción pasaron del control religioso al control estatal. La posibilidad jurídica del dominio personal de las decisiones ligadas a la reproducción ni siquiera es evocada por los Estados.

### **3. Aparición de los derechos sexuales y reproductivos**

Los derechos reproductivos surgieron el día de la Conferencia Internacional de los Derechos Humanos realizada en Teherán en 1968. Estos derechos se validaron en la Conferencia Internacional sobre la Población y Desarrollo (CIPD, Cairo 1994) y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing 1995).

La CIPD dio principio a la adopción de los derechos reproductivos. Ésta llevada a la práctica mediante el Programa de Acción de la CIPD y de la Plataforma de Acción de

---

<sup>92</sup> Bastian, Jean-Pierre, 2001, « La recomposition religieuse de l'Amérique Latine dans la modernité tardive », in Bastian, J.P., (dir.), 2001, *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*, Paris, Éditions Karthala, p. 190.

<sup>93</sup> Milot, Micheline, 2009, « Introduction. Les Amériques et la laïcité: acquis historiques et enjeux actuels » in Archives de sciences sociales des religions, avril-juin, N° 146, p. 15.

Beijing (PAM), Conduciendo las Conferencias del Cairo +10 (2004) y de Beijing +10 (2005).

Los 180 Estados participantes en la CIPD, entre estos Costa Rica y Nicaragua, se comprometieron a implementar los derechos reproductivos. Estos se encuentran definidos de la siguiente manera: « [Éstos] reposan sobre el reconocimiento del derecho fundamental de todas las parejas y de los individuos de decidir libremente y con el discernimiento el número e intervalo de hijos y de disponer de la información necesaria para esto, y del derecho de todos de acceder a la mejor salud en materia de sexualidad y de reproducción. Este derecho reposa también sobre el derecho de todos de tomar las decisiones en materia de procreación sin estar expuesto a la discriminación, coerción o a la violencia »<sup>94</sup>.

Nicaragua y Costa Rica ratificaron el Programa de Acción de la CIPD. Costa Rica adoptó sin reservas, aunque el único aborto legal sea el terapéutico<sup>95</sup>. Por otra parte, Nicaragua firmó el Programa de Acción con reservas<sup>96</sup>: el Estado únicamente autorizaba el aborto terapéutico, que aun estaba permitido legalmente.

La CIPD identifica doce derechos reproductivos: el derecho a la vida, la salud y la libertad, derecho a la seguridad e integridad personales, a decidir el número e intervalo de hijos, a la intimidad, a la igualdad y a la no discriminación, al matrimonio y a fundar una familia, derecho al empleo y Seguridad Social, a la educación, a la información adecuada y oportuna, derecho a modificar las costumbres discriminatorias contra la mujer, derecho a disfrutar del progreso científico y a dar su consentimiento para ser objeto de experimentación<sup>97</sup>.

La fuente de estos derechos es el Convención para la Eliminación de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) adquirida por las Naciones Unidas en 1979. La

---

<sup>94</sup> International Conference on Population and Development (ICPD), Cairo, Egypt, September 1994, A/CONF.171/13: Informe de la CIPD (94/10/18), [en línea], URL : <http://www.un.org/popin/icpd/conference/offre/conf13.fre.html>. Consultado el 1 de marzo del 2011.

<sup>95</sup> Badilla, Ana et Aguilar, Vera, 2003, *Actualización del marco legal en materia de derechos sexuales y derechos reproductivos en Costa Rica*, San José, Costa Rica, UNFPA.

<sup>96</sup> McNaughton, H., Padilla, K., Fuentes, D., 2003, *El acceso al aborto terapéutico en Nicaragua*, Managua, Nicaragua, Ipas.

<sup>97</sup> Facio, Alda, 2003, *Asegurando el futuro: las Instituciones Nacionales de Derechos Humanos y los derechos reproductivos*, San José, UNFPA, p. 15-17.

Convención garantiza el ejercicio de los derechos sobre la base de la igualdad entre las mujeres y hombres.

Según Shalev<sup>98</sup> existen dos nociones fundamentales en la Convención: La autonomía y la discriminación. El Comité de la CEDAW señala que el derecho a la autonomía reproductiva se debilita cuando las mujeres no pueden ejercer libremente el control de su propia fecundidad. La legislación que impide o restringe el acceso al aborto provoca el aumento de la tasa de mortalidad materna<sup>99</sup>.

Shalev<sup>100</sup> indica que la discriminación se puede expresar usando las representaciones sociales y culturales para distinguir biológicamente las mujeres de los hombres. La diferencia puede ser el resultado de las actitudes consideradas « naturales ».

Los Estados se comprometieron con la presentación de informes periódicos al Comité de la CEDAW. Tienen una contraparte llamada « rapport ou lettre ombre » *Informe* o *Carta Sombra*, fundado por las organizaciones feministas. El *Informe Sombra* revela la negligencia de los Estados y los obstáculos de los grupos religiosos frente a las leyes.

### 3.1 El escenario costarricense

La fuerza de las Convenciones internacionales se basa en un proceso social de construcción por el que las leyes son elaboradas, difundidas e incorporadas en el sistema nacional de cada Estado. La CIPD incita a los Estados a tomar medidas específicas en pro de la salud y de la educación sexual en los adolescentes.

Sin embargo, en 1991 por sugerencia de la Conferencia Episcopal, el Estado había retirado de los colegios el material de educación sexual, porque la Iglesia se quejó de que tal material no explicaba el funcionamiento de los métodos anticonceptivos naturales.

Ese mismo año la diputada Nury Vargas, del Partido Unidad Social Cristiana presentó un proyecto de ley para la despenalización del aborto en los casos de violación a

---

<sup>98</sup> Shalev, Carmel, 2000, « Rights to Sexual and Reproductive Health: The ICPD and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women », in *Health and Human Rights*, Vol. 4, No. 2, Reproductive and Sexual Rights.

<sup>99</sup> Facio, *op. cit.* p. 30.

<sup>100</sup> Shalev, *op. cit.*

menores. La diputada fue amenazada con ser expulsada del partido y la Iglesia la amenazó de excomunión, debido a esto el proyecto fue abandonado<sup>101</sup>.

En cambio, se aprobaron otras leyes concernientes a los derechos de las mujeres, durante esta década: La Ley de Fomento de la Lactancia Materna (1994), La ley General de Protección a la Madre Adolescente (1997) y La Ley de Paternidad Responsable (1999).

En 1998 se creó el programa *Amor Joven*, un programa de prevención y de información en materia de sexualidad, dirigida a los niños y adolescentes, el programa coordinaba las acciones entre el Estado y las organizaciones no gubernamentales (ONG), pero la jerarquía eclesiástica detuvo esta iniciativa y satanizó a *Amor Joven* a través de los medios de comunicación, lo que condujo a su clausura en el 2001.

El resultado más visible de los compromisos tomados por el Estado fue el decreto de la ley 27913-S (1999) sobre la salud y los derechos sexuales y reproductivos, el decreto aprobaba la esterilización voluntaria, puesto que antes, esta intervención estaba sometida al consentimiento del cónyuge.

Por este decreto ley, Hermes Navarro, Consejero Legal de la Iglesia, interpuso un recurso para impedir a las personas la posibilidad de una esterilización voluntaria, el recurso fue rechazado por la Sala Constitucional en el año 2000. Ésta afirmó que la regulación de la reproducción se origina del derecho a la disposición del cuerpo con una causa legítima<sup>102</sup>. Paradójicamente, en el año 2000 la Sala declaró inconstitucional la fertilización *in vitro* (FIV).

Después, en el año 2004 la Conferencia Episcopal presentó una serie de guías sexuales: *Aprendiendo a querer*, pero el Ministerio de Educación la rechazó. Sin embargo, en 2005 el Ministerio de Educación y la Conferencia Episcopal firmaron un acuerdo con respecto al desarrollo de proyectos educativos<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Carcedo, Ana, 2005, « Lecciones del debate feminista en Costa Rica », in Fuentes Belgarave, 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.

<sup>102</sup> Salle Constitutionnelle, Dossier N°: 00-007396-0007-CO, Résolution: 2000-11015, 13 décembre 2000.

<sup>103</sup> Accord signé le 2 février 2005, entre le Ministre de l'Éducation Publique, Manuel A. Salas, et l'évêque et président de la Conférence des Évêques, José Francisco Ulloa.

En 2003 el Estado presentó su informe en la sesión número 29 del comité de la CEDAW, ese informe había sido preparado por el Instituto Nacional de Mujeres (INAMU) y comprende el periodo del 1<sup>o</sup> de abril de 1998 al 31 de marzo del 2002.

La INAMU remarcaba la injerencia de la Iglesia en la educación sexual, pero afirma que: « 223. (...) el contenido de los programas de educación sexual fue integrado poco a poco »<sup>104</sup>. Una afirmación osada, porque los estudiantes nunca vieron ningún material de educación sexual.

El Informe describe las actividades del programa *Amor Joven*, donde menciona los enfrentamientos que tuvo con la Iglesia para ponerlo en marcha; por otro lado, también señala: « 235. (...) la gran influencia que representa la Iglesia Católica y las presiones que continua ejerciendo en los ámbitos de vital importancia para la población »<sup>105</sup>. Por su parte el Estado no brinda ninguna respuesta sobre las medidas a tomar para contrarrestar esas presiones.

En ese punto, el *Informe Sombra*<sup>106</sup> señala la responsabilidad directa de la Conferencia Episcopal en la obstrucción de las guías de educación sexual así como de *Amor Joven*.

Por otro lado, el Estado se refirió a la importancia en los servicios de atención en salud sexual y reproductiva, así como las dificultades para el uso de los mismos debido a los prejuicios morales y religiosos de los médicos, lo que también mencionaba el *Informe Sombra*.

Los Informes coinciden en que los servicios de atención se centran en las mujeres, ya que la mayoría de las esterilizaciones se practican en ellas; un hecho paradójico si se toma en cuenta que la vasectomía es menos riesgosa y costosa para el Estado.

El Informe oficial menciona que las adolescentes y las mujeres tienen dificultades para el acceso a los métodos de planificación, mientras que el *Informe Sombra* revela que la Caja Costarricense de la Seguridad Social (CCSS) no ofrece la mini píldora anticonceptiva

---

<sup>104</sup> INAMU, septiembre 2002, *Informe del Estado de Costa Rica sobre el cumplimiento de la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, correspondiente al periodo 1 de abril de 1998 al 31 del marzo de 2002*, CEDAW/C/CRI/4, p. 65.

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 68.

<sup>106</sup> Agenda Política de Mujeres *et al.*, 2003, *Informe Sombra Costa Rica*, San José, Agenda Política de Mujeres.

cuyos efectos secundarios son menos graves que los de la píldora regular, y tampoco ofrece el preservativo femenino.

Las organizaciones feministas aclaran que no existe en el país ningún acceso al Anticonceptivo de Emergencia (AE) o Píldora del día Siguiente.

El informe oficial no menciona ninguno de estos elementos. En cuanto al aborto espontáneo el informe oficial destaca en el punto N° 550, que: « la penalización del aborto causa severos riesgos en la salud y la vida de las mujeres que practican un aborto clandestino por la falta de cuidados médicos y de higiene (...) esto se traduce como una discriminación social evidente puesto que quienes tienen dinero viajan a los países donde el aborto es legal, con el fin de interrumpir su embarazo »<sup>107</sup>.

El *Informe Sombra* reafirma lo que el Informe oficial añade: el aborto no es penalizado cuando la vida o la salud de la mujer están en peligro. Sin embargo, el personal de salud no informa a las mujeres sobre el aborto terapéutico y no existe ninguna norma. El Informe declara que desde el año 2002 entró en vigencia el artículo 379 del Código Penal, que sanciona a la persona que « comercia o anuncia los procedimientos, instrumentos, medicamentos o sustancias destinadas a provocar el aborto », por lo que las feministas exigen la derogación del artículo, así como la aplicación del aborto terapéutico, ya que según ellas se debería incorporar: los embarazos en niñas menores de 13 años y los embarazos causados por una violación. Por otro lado, también piden la interrupción voluntaria del embarazo antes de las 12 semanas de gestación, así como la creación de normas de atención post-aborto<sup>108</sup>.

El informe oficial no menciona la prohibición de la FIV, pero el *Informe Sombra* afirma que ésta viola el derecho a la reproducción asistida de las mujeres.

Asimismo, las feministas piden la eliminación de la interferencia de la Iglesia en las políticas públicas, proponiendo de golpe la laicización jurídica: « La participación y la intrusión de la Iglesia Católica deben ser excluidas de las decisiones propias del gobierno (...) La separación del Estado y la Iglesia Católica a través de una reforma al artículo 75 de

---

<sup>107</sup> INAMU, *op. cit.* p. 148.

<sup>108</sup> Agenda Política de Mujeres, *op. cit.* p. 20-21.

la Constitución Política es un paso indispensable para avanzar en la eliminación de la discriminación hacia las mujeres en Costa Rica »<sup>109</sup>.

El Estado presenta su segundo informe que comprende el periodo desde marzo del 2003 hasta abril del 2007 en la 49ª sesión del Comité de la CEDAW en julio 2011.

Desde hace dos décadas la mayoría de los estudiantes no siempre han tenido derecho a la educación sexual, pero esta vez las « dificultades encontradas »<sup>110</sup> no se abordaron en absoluto. El informe del 2011 de las feministas<sup>111</sup> explica que todavía no se estaba implementada la política de educación sexual.

La promoción de otros métodos de regulación de la natalidad no se mencionó, según los resultados de la Encuesta de Salud Sexual y Reproductiva del 2010, los métodos anticonceptivos más usados son: la esterilización femenina con 29.6% de utilización, la pastilla con 21%, las inyecciones con 9.3%, el preservativo masculino con 8.9%, la esterilización masculina con 5.8% y el DIU con 3.2%. En este sentido el informe de las feministas remarca siempre la indisponibilidad de la píldora del día siguiente.

La tasa de fecundidad global es de 1.82 niños por mujer, según los datos del Instituto Nacional de Estadística y Censo en el año 2010 (INEC)<sup>112</sup>, la mortalidad materna de ese año fue de 2.11 por 10,000 nacimientos y la tasa de mortalidad infantil de 9.46 por mil nacimientos. La fecundidad de las adolescentes de 14 a 19 años aumentó del 18.66% en el 2005 al 19.44% en el 2009.

El informe<sup>113</sup> de las feministas insiste en la falta de una ley para la aplicación del aborto terapéutico. Según el estudio de Gómez<sup>114</sup> en el 2007 hubo 27,000 abortos clandestinos, lo que representa una tasa de 22.3 abortos por cada 1,000 mujeres entre los 15 y 49 años de edad. La CCSS solamente registra 11,636 abortos por año. Para Gómez

---

<sup>109</sup> Agenda Política de Mujeres, *op. cit.* p. 25.

<sup>110</sup> INAMU, mayo 2010, *Informes periódicos quinto y sexto presentados por los Estados partes, Costa Rica. Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 18 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, CEDAW/C/CRI/5-6., p. 102.

<sup>111</sup> Colectiva por el Derecho a Decidir *et al.*, 2011, *Información Complementaria sobre Costa Rica*, Programada para su revisión por el Comité de la CEDAW en su 49ª sesión.

<sup>112</sup> Statistique INEC 2000-2010, [en ligne], URL:

<http://www.inec.go.cr/A/MT/Poblaci%C3%B3n%20y%20Demograf%C3%ADa/Indicadores%20Demogr%C3%A1ficos/Publicaciones/C0/2010/Bolet%C3%ADn%20de%20Indicadores%20Demogr%C3%A1ficos.pdf>  
Consulté le 13 juin 2011.

<sup>113</sup> Colectiva por el Derecho a Decidir, *op. cit.*

<sup>114</sup> Gómez Ramírez, Cristian, 2008, *Estimación del aborto inducido en Costa Rica 2007*, San José, Costa Rica, Asociación Demográfica Costarricense.

solamente 3,550 son producto de un aborto espontáneo, los otros 8,086 son producto de un aborto clandestino.

En este sentido, las feministas señalan que las mujeres que visitan los centros de salud después de practicarse un aborto (clandestino o espontáneo), encuentran obstáculos para la atención post-aborto, ya que en la mayoría de los hospitales no existe este servicio.

A diferencia del informe estatal, en el que una vez más no menciona la prohibición de la FIV, las organizaciones feministas denuncian que la prohibición de la FIV represente una medida coercitiva en relación a la fecundidad y la reproducción<sup>115</sup>.

Los mismos temas se reflejan siempre en los informes, la educación sexual se ha enfrentado por dos décadas a la oposición de la Iglesia, quien es reconocida por el Estado, un hecho que pone en duda la autoridad estatal, manchada por sus constantes fracasos.

Por otro lado, los informes señalan que los servicios de atención en salud sexual y reproductiva se centran más bien en la reproducción de las mujeres y no facilitan la vasectomía y el acceso a los métodos anticonceptivos modernos.

Sólo el primer informe oficial menciona las presiones de la Iglesia. Asimismo, sólo el primer *Informe Sombra* exige la laicización del Estado. La fecundación *in vitro* es ignorada en los informes oficiales. La falta de aplicación del aborto terapéutico siempre es denunciada, a pesar de los convenios aprobados por el Estado.

### 3.2 La puesta en escena nicaragüense

Nicaragua también se presentó dos veces en las sesiones del Comité de la CEDAW. La primera vez en 2001 para la 25ª sesión del Comité. En este informe<sup>116</sup> el Estado mostró 53 casos de mortalidad infantil por cada mil nacimientos, una tasa elevada para la región, según los datos de la Encuesta Nacional de Salud (ENDESA) para 1998, ese indicador corresponde a una tasa de 159 muertes maternas por cada mil nacidos vivos en 1995, este país presenta una de las tasas de fecundidad más altas de América Latina: en 1998 el promedio era de 3.9 niños.

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 27-28.

<sup>116</sup> INIM, septiembre 1999, *Quinto informe periódico presentado por los Estados partes, Nicaragua. Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 18 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, CEDAW/C/NIC/5.

El informe no menciona que la píldora del día siguiente está incluida en el reglamento del Ministerio de Salud desde 1997. La píldora no es distribuida en los centros de salud pública, pero su comercialización está autorizada.

Los principios de la política nacional de población afirman « el derecho fundamental de todas la parejas a decidir libremente y de forma responsable el número de niños que desean tener, así como el lapso entre sus nacimientos ». La política agrega que « respeta los principios jurídicos y las convicciones culturales, morales y religiosas de su población »<sup>117</sup>.

El informe estatal refiere que: « la Iglesia difunde mensajes que fortalecen las conductas y los valores que esclavizan a las mujeres »<sup>118</sup>. A pesar del reconocimiento de esta situación, la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas fueron invitadas al debate sobre la política de educación sexual. Desde 1997 el Ministerio de Educación empezó ese debate pero el único resultado fue un programa para la formación de docentes.

El mismo informe afirma que la cultura machista está muy arraigada: « aún es el hombre quien decide tener o no relaciones sexuales, así como dar su aprobación a la mujer para utilizar o no métodos anticonceptivos, también es él quien decide en cuanto al uso de preservativos. Las encuestas sobre la salud familiar realizadas en 1993 revelaron que el 40% de las mujeres casadas entre las edades de 15 a 49 años no utilizan métodos anticonceptivos, principalmente por razones económicas, oposición del marido, sus creencias religiosas o por problemas de salud »<sup>119</sup>.

Con respecto a este informe el Comité<sup>120</sup> señaló la constante ideología que prolonga la subordinación de las mujeres, propugnada por algunas comunidades religiosas. Éste propuso al Estado, medidas para corregirlo, particularmente reformando las leyes.

El Comité también expresó su preocupación por las tasas de mortalidad infantil, mortalidad materna y de fecundidad, así como por la falta de cifras sobre el aborto.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>120</sup> Nations Unies, CEDAW, 20 juillet 2001, *Principaux sujets de préoccupation et recommandations*, N° 294, Session 25, Supplément N° 38, Doc. A/56/38.

Igualmente, recomendó el aumento de la asistencia sanitaria, el mejoramiento de las políticas de planificación familiar y la realización de programas educativos para los jóvenes.

A pesar de esas recomendaciones, el Estado dio marcha atrás en el sector educativo, después de una campaña fomentada por la Iglesia en el 2003, el Ministerio de Educación retiró el manual *Educación para la vida*, el cual fue sustituido por una versión con contenidos religiosos<sup>121</sup>.

En el 2007 el Estado presentó un nuevo informe para la 37ª sesión de la CEDAW, el INIM<sup>122</sup> explica que durante el periodo 1999-2002, la Ley General de Salud permitió la elaboración de un Plan Nacional de Salud que contenía un modelo de asistencia integral para la mujer, niños y adolescentes; y también un programa de educación sexual y salud reproductiva, el cual no es abordado en lo absoluto en el documento.

Esta vez las feministas presentaron una carta o *Carta Sombra*<sup>123</sup>. Estas organizaciones dieron a conocer que el Ministerio de Educación preparó una « Guía de Educación del Afecto y de la Sexualidad », la cual presenta ciertas nociones en cuanto a los métodos anticonceptivos, pero remarca en las ventajas de la abstinencia.

El informe estatal<sup>124</sup> declaró que según ENDESA la tasa global de fecundidad era de 3.2 niños por cada mujer en 2001; mientras que el promedio de fecundidad de mujeres que viven en zona urbana es de 2.6 niños y el de las mujeres que viven en zona rural es de 4.4. Además, la tasa de fecundidad de las adolescentes es la más elevada de América Latina, la cual era de 27.7% en 2004. La mortalidad materna fue la primera causa de defunción en las mujeres en edad de procrear durante el periodo 1990-2000. En el 2001 la tasa de mortalidad materna fue de 121 por cada 100,000 nacidos vivos.

---

<sup>121</sup> Red de Mujeres contra la Violencia, 2005, *Índice de Compromiso Cumplido 1995-2003, Nicaragua. Iniciativa Centroamericana de Mujeres para el Seguimiento a Cairo y Beijing*, Managua, FLACSO-Chile/Red de Mujeres contra la Violencia.

<sup>122</sup> INIM, julio 2005, *Sexto informe periódico presentado por los Estados partes, Nicaragua. Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 18 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, CEDAW/C/NIC/6.

<sup>123</sup> Asociación de Mujeres Profesionales por el Desarrollo Integral *et al.*, noviembre 2006, « Carta Sombra CEDAW Nicaragua », in CENIDH, 2009, *Nicaragua ante los Comités de Derechos Humanos de las Naciones Unidas*, CENIDH.

<sup>124</sup> INIM, *op. cit.*

El informe estatal indica que en el 2001 el método anticonceptivo más usado por la población era la inyección de hormonas (11.4% en el sector urbano y 18.1% en el sector rural), seguido por la pastilla (15.6% y 13.3%), el DIU (8.8% y 3.1%) y el preservativo (4.3% y 2%). La carta *Sombra*<sup>125</sup> señala que el Ministerio de Salud no proporciona el anticonceptivo oral de emergencia en los hospitales.

Con respecto al aborto, el Estado reconoce que tiene dificultades para reunir datos fiables. La cifra anual de hospitalizaciones relacionada al aborto era de 6,694, según los datos del Ministerio de Salud en el 2002.

Según los estudios de las ONG la cantidad estimada de abortos para el período de 1995-2000 es de 191,466, también un informe de Ipas-Nicaragua señala que existe un promedio de 32,000 abortos por año. Cada año 5,500 mujeres solicitan servicios de salud para cuidados post-aborto, previstos por el Ministerio de Salud<sup>126</sup>.

¿Cómo explicar esta diferencia con respecto a las cifras oficiales? Podemos deducir que la mayoría de esas 6,694 hospitalizaciones por abortos registrados en el 2002 corresponden sólo al aborto legal. Tomando en cuenta esta posibilidad, el Estado declaró al Comité: « 151. En el 2000, la Asamblea Nacional de Nicaragua modificó los artículos del Código Penal relacionados con la práctica del aborto. En las reformas propuestas, se continúa considerando al aborto como un delito con una excepción importante, la del “aborto terapéutico”. El aborto terapéutico no es condenado a una pena siempre y cuando sea aprobado por un comité de tres especialistas del Ministerio de Salud y que se realice con el consentimiento de la mujer embarazada »<sup>127</sup>.

El balance estatal fue redactado en 2005 y la derogación del aborto terapéutico se realizó en octubre de 2006. Los representantes del Estado se reunieron con el Comité de la CEDAW, con el fin de completar el informe a presentarse, adjuntaron un *addendum* precisamente un día después de la derogación, el 27 de octubre de 2006.

En vísperas de la derogación del aborto terapéutico, el Comité le pidió al Estado que le proporcionara información actualizada, pero la respuesta del Estado fue la siguiente:

---

<sup>125</sup> Asociación de Mujeres Profesionales por el Desarrollo, *op. cit.*

<sup>126</sup> Rayas, Lucía et Catotti, Diane, 2004, *Cumplimiento de los compromisos adquiridos a partir de la CIPD en torno a los servicios de aborto en América Latina: La agenda inconclusa*, Chapel Hill, Carolina del Norte, Ipas.

<sup>127</sup> INIM, *op. cit.* p. 36.

«Esos artículos no han sido reformados, pero en la perspectiva de la reforma del Código Penal se reformularon diversas proposiciones de ley, donde una de ellas tiene como objetivo eliminar el derecho al aborto terapéutico y endurecer las sanciones impuestas a las mujeres que se someten a un aborto »<sup>128</sup>.

La carta *Sombra* declaró que el aborto terapéutico garantiza la vida y la salud de las mujeres, pero éste fue eliminado. Según las feministas la penalización del aborto terapéutico puede aumentar la mortalidad materna, lo cual ya es un problema mayor.

En las observaciones finales del Comité<sup>129</sup> se afirma: « El Comité recomienda al Estado Parte que considere la posibilidad de revisar la legislación relativa al aborto con miras a suprimir las disposiciones punitivas aplicables a las mujeres que abortan ».

Según las cifras oficiales, la fecundidad y la mortalidad materna han disminuido. Los últimos datos<sup>130</sup> indican que la tasa de fecundidad global era de 2.7 niños por cada mujer en 2006 y 2007 según las encuestas del Instituto Nacional de Información de Desarrollo (INIDE) y de ENDESA. El porcentaje de nacimientos en las adolescentes era de 26.4% en 2007 y la tasa de mortalidad materna era de 92 por cada 100.000 nacidos vivos en el 2006, según el Ministerio de Salud. La tasa ha disminuido pero las cifras aún son alarmantes.

Los informes presentados por el Estado remarcaban la importancia de la religión al momento de planificar la puesta en marcha de las políticas de salud y población. Por otro lado, estos informes no toman en cuenta que se trata de un Estado laico, lo que puede justificar la regulación a medias de la píldora del día siguiente, debido a que los centros de salud pública no la proporcionan. Las feministas informan la influencia de las Iglesias sobre el Estado, respecto a la penalización del aborto terapéutico.

Los altos niveles de la tasa de mortalidad infantil y mortalidad materna encuentran su explicación en el hecho de que las mujeres llegan a los centros de salud con

---

<sup>128</sup> Naciones Unidas, 27 octubre 2006, *Respuestas a la lista de cuestiones y preguntas para el examen del sexto informe periódico de Nicaragua*, CEDAW/C/NIC/Q/6/Add.1, p. 5-6.

<sup>129</sup> Naciones Unidas, febrero de 2007, « Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer: Nicaragua, CEDAW/C/NIC/CO/6 », in CENIDH, 2009, *Nicaragua ante los Comités de Derechos Humanos de las Naciones Unidas*, CENIDH, p. 202.

<sup>130</sup> Indicadores básicos de Salud Año 2007, Ministerio de Salud de Nicaragua, [en línea], URL: [http://www.minsa.gob.ni/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1002&Itemid=163](http://www.minsa.gob.ni/index.php?option=com_content&view=article&id=1002&Itemid=163). Consultado el 13 junio del 2011.

complicaciones que no han sido atendidas durante el embarazo. La tasa de fecundidad se explica por la falta de acceso a los métodos anticonceptivos y las pocas posibilidades que tienen las mujeres de negociar con su pareja la utilización de un método anticonceptivo.

La penalización del aborto terapéutico no parece ser coherente en cuanto a las cifras proporcionadas por el Estado y las ONG, aunque son diferentes demuestran que las complicaciones de los embarazos están a la orden del día en un país con condiciones estructurales de pobreza que impiden el acceso a los servicios de atención primaria.

### 3.3 La cara escondida del poder

Los Estados ratifican las convenciones internacionales sobre los derechos sexuales y reproductivos, ellos crean reglas con respecto a esos acuerdos, pero no las practican y defienden públicamente derechos que ellos no garantizan.

Según Cook<sup>131</sup> en la esfera de la salud se reproducen las relaciones de desigualdad cuando las mujeres están bajo el control patriarcal de las autoridades institucionales y parentales. En lo que concierne a la reproducción se identifican algunos ejemplos de este tipo de prácticas, como la necesidad de la autorización del marido para una intervención médica, específicamente en el caso de las demandas de esterilización, como era el caso de Costa Rica, y en la interrupción del embarazo, aún si este es terapéutico, como en Nicaragua, a pesar del hecho de que estas prácticas médicas no conciernen a nadie más que a las mujeres.

Las actitudes culturales y religiosas pueden llegar a valorar a las mujeres según sus capacidades reproductivas, esto es particularmente visible cuando los servicios de planificación familiar se centran sólo en la procreación, menospreciando la salud sexual y el derecho a la calidad de vida de las mujeres.

La utilización de los métodos anticonceptivos son más incidentes en Costa Rica que en Nicaragua, pero en los dos casos el menos utilizado sigue siendo el preservativo masculino.

---

<sup>131</sup> Cook, Rebecca J., 1995, « Gender, Health and Human Rights » in *Health and Human Rights*, Vol. 1, No. 4, Women's Health and Human Rights, p. 350-366.

Por otro lado, aunque la educación sexual y el acceso a la píldora del día siguiente no responden a estas expectativas, son dos interrogantes parcialmente resueltas en Nicaragua. En cambio estos aspectos no muestran ningún avance desde hace años en Costa Rica. De igual manera, la fecundación *in vitro* fue prohibida en este último país.

Como Estado confesional, Costa Rica critica la injerencia de la Iglesia en los asuntos de salud sexual y reproductiva, mientras que Nicaragua que es laica realza la importancia de los valores religiosos.

Costa Rica presenta tasas bajas de fecundidad y mortalidad materna e infantil, mientras que las de Nicaragua son muy elevadas por lo que las condiciones de cada país son muy diferentes. Costa Rica tuvo cierta estabilidad que le permitió realizar inversiones importantes en la salud; por el contrario Nicaragua era el segundo país más pobre de América Latina y el Caribe después de Haití. En el año 2003 tenía 47.9% de personas viviendo en la pobreza<sup>132</sup>.

La cantidad total de abortos por año es alarmante en cada país, ya que se trata en su mayoría de abortos clandestinos. Según el estudio de las ONG, Costa Rica presenta 27,000 abortos por año y Nicaragua 30,000, en el primer caso es raramente aplicado el aborto terapéutico y en el segundo es penalizado.

La salud de las mujeres es descuidada, los Estados condenan la interrupción voluntaria del embarazo, prohíben el aborto terapéutico o no lo aplican, o suspenden el acceso a la fecundación *in vitro*.

Según Bärch<sup>133</sup> la discriminación jurídica en Centroamérica se manifiesta en los siguientes aspectos: a) normativos: la falta de legislación sobre los problemas específicos de las mujeres, la inexistencia de leyes que garanticen sus derechos. b) estructural: incluso si la ley existe no hay un mecanismo para su aplicación. c) cultural: la legislación que protege los derechos de las mujeres es ignorada.

---

<sup>132</sup> Rayas, Lucía et Catotti, Diane, 2004, *Cumplimiento de los compromisos adquiridos a partir de la CIPD en torno a los servicios de aborto en América Latina: La agenda inconclusa*, Chapel Hill, Carolina del Norte, Ipas.

<sup>133</sup> Bärch, Karen, 2000, « Les femmes comme actrices au développement. Réflexions à partir de l'expérience de l'Amérique Centrale », in *Label N. 4*, Institut d'études du développement -UCL, Louvain la Neuve, p. 29-39.

En este sentido, Ferrajoli afirma que existe un derecho reservado sólo para las mujeres: el derecho a la autodeterminación en materia de maternidad y por ende del aborto y de la fecundación *in vitro*, un derecho fundamental y a la vez exclusivo.

« porque forma un todo con la libertad personal, que no puede dejar de comportar la autodeterminación de la mujer en orden a la opción de convertirse en madre; porque expresa lo que John Stuart Mill llamaba la “soberanía” de cada uno sobre la propia mente y el propio cuerpo”; porque cualquier decisión heterónoma, justificada por intereses extraños a los de la mujer, equivale a una lesión del segundo imperativo kantiano según el cual ninguna persona puede ser tratada como medio o instrumento —aunque sea de procreación— para fines no propios, sino sólo como fin en sí misma; porque, en fin, a diferencia de cualquier otra prohibición penal, la prohibición del aborto equivale a una obligación —la de convertirse en madre, soportar un embarazo, parir, criar un hijo— en contraste con todos los principios liberales del derecho penal »<sup>134</sup>.

Los Estados tomaron el control del potencial biológico de las mujeres, a este respecto, las decisiones de las mujeres sobre su cuerpo atentan contra las normas de vida social, cuando los Estados dan privilegio a ciertos valores culturales, morales y religiosos.

En toda sociedad el cuerpo es el tema privilegiado del poder, según Foucault<sup>135</sup> en el momento en que el cuerpo se convierte en un objetivo para los nuevos mecanismos de poder, revela nuevas formas de « saber » o de conocimiento.

En el campo penal, « el saber » relativo al aborto y a la fecundación *in vitro* responde a dos formulaciones diferentes, la primera sostiene que la mujer es libre de disponer de ella misma; es decir, sin ninguna intervención del derecho penal en la perspectiva de la CEDAW, por ejemplo. La segunda posición afirma que la independencia vital del « feto » el aborto y la fecundación *in vitro* son entonces identificados como crímenes, esta última posición es la de los Estados concernientes.

El cuerpo de las mujeres se vio controlado históricamente por un conjunto de mecanismos religiosos y científicos, el resultado es una mezcla de « saberes » codificados en el derecho. Creando conceptos como el deshonor de la mujer para autorizar el aborto honoris causa o el consentimiento del cónyuge para que las mujeres no tomen decisiones autónomas, el discurso del derecho establecido es lo que Foucault llamó « una tecnología

---

<sup>134</sup> Ferrajoli, Luigi, 1999, *Derechos y Garantías. La ley del más débil*. Editorial Trotta S.A., p 84-85.

<sup>135</sup> Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard.

política de cuerpos »<sup>136</sup>. Es decir, un conjunto de técnicas que aprovechan los conocimientos como son los prejuicios a cerca del cuerpo femenino.

Esta tecnología está constituida por los fragmentos dispersos de discursos que marcaron la subordinación y la violencia contra las mujeres, los cuales se transformaron en el discurso legal, constituyendo en los casos del aborto y de la fecundación *in vitro* una «microfísica del poder »<sup>137</sup>, como la llamó Foucault, la cual define todas las relaciones sociales y los intersticios que hay desde la economía hasta los cuerpos.

El derecho penal es la respuesta violenta del Estado a toda persona que se rehúsa a someterse a las reglas sociales, no habiendo interiorizado los mecanismos implícitos del poder. Es la última razón del Estado (*última ratio*) protegiendo los bienes sociales más estimados. La sanción más fuerte del derecho penal es la prisión, pero el proceso penal utiliza otros tipos de coerción, en particular el etiquetado social y la violación de los derechos humanos del inculgado. En los Estados estudiados todos los tipos de abortos son penalizados con prisión - excepto el aborto terapéutico en Costa Rica -, haciendo uso al mismo tiempo de la *ultima ratio* y la violación de los derechos de la mujer.

Podemos consultar con Foucault<sup>138</sup> cuál es la utilidad de la pena de prisión para las mujeres que se practican un aborto. Más allá del hecho de poner fin al desorden causado en la sociedad por su ejemplo, la prisión es justificada por el ejercicio del poder patriarcal, el cual encuentra su lógica en la prevención de la repetición « del crimen », pero también se basa en antiguos discursos tejidos alrededor del cuerpo de las mujeres un « poder-saber » de coacción. Un conocimiento otorgado de un poder considerado legítimo para controlar ese cuerpo, y para mantener el supuesto « orden natural » postulado por este conocimiento.

Beccaria afirma que « la proporción entre la pena y la calidad del delito es determinada por la influencia que tiene sobre el orden social el pacto que se viola »<sup>139</sup> ¿Cuál es el pacto social que violan las mujeres que practican el aborto? El más sagrado que sea para la construcción simbólica del territorio social: la maternidad.

---

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 110-113.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p.110.

## B. La rebelión de los evangélicos

El número de evangélicos en Centroamérica aumentó en la década de 1980, a causa de la crisis política de la región, así como de una Iglesia Católica dividida. La región afronta conflictos militares, que se convierten en la pérdida de referencias sociales, miles de personas son asesinadas y pueblos enteros son masacrados.

El cristianismo militante se creó por medio de la teología de la liberación; así como, los católicos y protestantes reconcilian su fe con la militancia.

Los pentecostales rechazan principalmente el compromiso político. De acuerdo con su doctrina, la búsqueda de salvación es individual. Sin embargo, en el año 1978 la creación de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), preparó el terreno para la incursión política de los pentecostales, quienes identifican al Consejo Latinoamericano de las Iglesias (CLAI) y a la teología de la liberación como sus enemigos<sup>140</sup>.

Durante los años de 1980, CONELA juega un rol significativo en la formación de los primeros dirigentes pentecostales. Permitió la interacción entre el espacio público de cada país y « el espacio público transnacional » convirtiéndose en el sitio de debate de los valores y principios evangélicos. CONELA brinda su apoyo a la política en los asuntos con relación a la autoridad temporal y espiritual<sup>141</sup>.

La puesta en escena de los pentecostales sobre el campo político es representada por la llegada al poder del General Efraín Ríos Montt en Guatemala. Esto sucedió en marzo de 1982, por medio de un golpe de Estado, Ríos Montt se convirtió al pentecostalismo y se afilió a la Iglesia del Verbo en 1977, esta Iglesia es considerada a partir de este momento como « neo-pentecostal »<sup>142</sup>, aunque como señala Corten muchas veces el término es

---

<sup>140</sup> Stoll, David, 1993 *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

<sup>141</sup> Colonomos, Ariel, 2001, « Entre Europe et Amérique Latine: les performances des réseaux à l'épreuve des civilités institutionnelles » in Bastian J.P (éd), *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*, Paris, Editions Karthala, p.244.

<sup>142</sup> El término neo-pentecostalismo fue utilizado por primera vez para designar el movimiento pentecostal el cual se desarrolla en la Iglesias protestantes históricas a partir de 1959, luego en el catolicismo a partir de 1967 (...) Posteriormente, se encontró la expresión de “neo-pentecotal” para designar el auge de un pentecostalismo que afecta a las clases medias y relacionado al televangelismo americano. Este apogeo se observó principalmente en Centroamérica a finales de los años 1970 (...) El término también apareció en África. “Neo-pentecostalismo” y “pentecostalismo” son frecuentemente utilizados indiferentemente en contraposición a los cultos de las “Iglesias africanas independientes” igualmente enfocadas en los dones del

empleado peyorativamente en Centroamérica, éste es utilizado en las Iglesias donde se práctica el pentecostalismo parcialmente.

Según Corten, a partir de los años 1980 el neo-pentecostalismo « se manifiesta en el terreno por una lucha espectacular contra la brujería a través de una puesta en escena del diablo (...) [En América Latina] el término “neo-pentecostalismo” es reciente, corresponde a lo que llamamos el “pentecostalismo autónomo” (...) el término “autónomo” se refiere al origen nacional de estas iglesias, pero también a su posición independiente frente al movimiento evangélico »<sup>143</sup>. Este modelo corresponde al de la Iglesia del Verbo en Guatemala, Ríos Montt declaró en ese momento: « Los Guatemaltecos son el pueblo elegido del Nuevo Testamento, nosotros somos los nuevos israelitas de Centroamérica »<sup>144</sup>.

Según la Comisión para el Esclarecimiento Histórico<sup>145</sup>, 400 comunidades indígenas fueron destruidas bajo el mandato de Ríos Montt, a pesar de esos crímenes, el ejercicio del poder del General incita a la participación política de los evangélicos. Entre otros factores se encuentran: la formación de élites en las universidades evangélicas y el apoyo de las Iglesias norteamericanas a las redes evangélicas latinoamericanas<sup>146</sup>.

Ríos Montt inicia una cruzada para la « Revolución moral » instando a seguir los valores pentecostales. Él fue derrotado en 1983 por el General Oscar Mejía, pero la influencia pentecostal continúa. El corolario es la elección del primer presidente pentecostal latinoamericano, Jorge Serrano Elías<sup>147</sup>.

---

Espíritu Santo, pero más explícitamente sincrético (...) Actualmente, coexisten varias expresiones: movimiento carismático, nuevos pentecostalismos, “prosperity” y “neo-pentecostalismo”. Estas expresiones remiten a un movimiento pentecostal en las conexiones transnacionales pronunciadas y a menudo infiltrada por las doctrinas y las redes de la nueva derecha político-religiosa americana » (Corten André, 1999, «Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, N. 105, janvier-mars: 165-166).

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 166-167.

<sup>144</sup> Stoll, David, 1993, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

<sup>145</sup> *Guatemala: Memoria del Silencio*, Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), Ciudad de Guatemala, febrero de 1999.

<sup>146</sup> Colonos, Ariel, 2001, « Entre Europe et Amérique Latine: les performances des réseaux à l'épreuve des civilités institutionnelles » in Bastian J.P. (éd), *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*, Paris, Éditions Karthala.

<sup>147</sup> Pedron-Colombani, Sylvie, 2000, « Les pentecôtismes au Guatemala: éloignement du monde et salut national » in Corten, A. et Mary, A. (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*, Paris, Éditions Karthala.

Estas circunstancias impulsan a las acciones políticas de los evangélicos en los países estudiados durante los años de 1980 y contribuyen a la necesidad de los partidos pentecostales.

### **1. Los evangélicos nicaragüenses rompen « la cuarta pared »**

En 1972 Nicaragua sufrió un terremoto que destruyó Managua. El **Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo** (CEPAD) es creado con el objetivo de coordinar la ayuda internacional. El CEPAD aseguró el abastecimiento de las Iglesias Evangélicas convertidas en refugios para los opositores a la dictadura de Somoza. En 1979 el CEPAD organizó una reunión con 500 pastores para « agradecer a Dios » por la llegada al poder del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN).

Los aliados cristianos de los sandinistas crearon el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, la Asociación Nacional de Pastores Evangélicos de Nicaragua (ANPEN), la Comisión Evangélica para la Promoción de la Responsabilidad Social (CEPRES), y el Eje Ecuménico, todos estos grupos buscaban apoyar la revolución frente a las reacciones religiosas adversas<sup>148</sup>.

Durante la « Cruzada de Alfabetización » organizada por el gobierno en el año 1980, las diferencias entre las Iglesias Evangélicas y el FSLN empiezan a surgir, los pastores se preocuparon por la campaña de adoctrinamiento revolucionario.

Además, el gobierno desconfiaba de los Miskitos, los habitantes de la Costa Caribe. La mayoría pertenecía a la Iglesia Morava, fundada en 1847. Esta Iglesia representaba la principal autoridad en una región aislada, también era caracterizada por sus tendencias separatistas: tenía una mejor comunicación con los Estados Unidos que con Managua, en efecto hubo una identificación entre los protestantes Miskitos y la contra revolución, esto provocó una guerra entre los sandinistas y los Miskitos, junto con la guerra entre sandinistas y contra revolucionarios<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> Stoll, David, 1993, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

<sup>149</sup> Freston, Paul, 2001, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge.

Otros grupos religiosos se convirtieron en chivo expiatorio de los sandinistas, el Ministro del Interior, Tomas Borge, había denunciado que los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día y los Mormones eran financiados por la CIA. Por lo tanto varios lugares de culto fueron tomados por los sandinistas, el CEPAD actuó como intermediario para la devolución de las propiedades<sup>150</sup>.

El CEPAD representaba 40 Iglesias, por lo tanto era su porta voz ante el gobierno, ese rol disgustó al Consejo Nacional de Pastores Evangélicos de Nicaragua (CNPEN) quienes tenían una perspectiva antisandinista y anti ecuménica. El CNPEN era conformado por los pentecostales, los Estados Unidos lo habían declarado como el « defensor de la libertad religiosa » por otro lado el CEPAD se encontró atrapado en el mundo Evangélico y multiplicaba sus declaraciones favorables a los sandinistas<sup>151</sup>.

El CEPAD era el objetivo principal de los ataques del Instituto de la Religión y Democracia (IRD) fundado en 1981 bajo el gobierno de Ronald Reagan. El IRD pedía a los protestantes americanos que cambiaran el destino de su apoyo económico a Nicaragua: del CEPAD al CNPEN.

Según Stoll los evangélicos conservadores mayormente pentecostales, no eran perseguidos por los sandinistas. Los pastores enfrentaban problemas con el gobierno, estaban autorizados a organizar reuniones. El dilema de los pastores era rechazar la participación en la lucha armada, el riesgo de ser considerado como traidores<sup>152</sup>.

Al mismo tiempo tanto los protestantes ecuménicos como los pentecostales eran obligados a participar en la vida política, creaban organizaciones para transmitir sus peticiones religiosas a las autoridades sandinistas<sup>153</sup>.

Diez años después de la revolución la legitimidad del sistema sandinista se había reducido, la utopía comunista no tenía sentido. Las primeras elecciones presidenciales después de la revolución se organizaron en 1990 entre las comunidades y la coalición Unión Nacional Opositora (UNO) quien ganó con Violeta Chamorro a la cabeza.

---

<sup>150</sup> Stoll, *op. cit.*

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Bastian, Jean Pierre, 1997, « Minorités religieuses et professionnalisation de la politique en Amérique latine », in *Archives des sciences sociales des religions*, N. 97, janvier-mars, p. 97-114.

En un contexto donde la utopía sandinista se miraba descalificada, era necesario crearle otra perspectiva a la población, entonces, los partidos pentecostales se organizaban conservando las estructuras establecidas durante los años de 1980, la fuerza cuantitativa de los pentecostales motiva la creación de los partidos políticos, ellos buscan el reconocimiento de la ética pentecostal con el fin de influir en el desarrollo social del país.

Así, en 1991 emerge el Partido de Justicia Nacional y en 1992 aparece el Partido Ecuménico de Rehabilitación al agraviado y el Movimiento Evangélico Popular. En 1996 se forman los partidos: Camino Cristiano Nicaragüense (CCN), el Movimiento Unidad Cristiana (MUC) y Alternativa Cristiana<sup>154</sup>.

En las elecciones de 1996 Camino Cristiano obtuvo un porcentaje que le permitió el derecho de tener cuatro diputados en la Asamblea Nacional, de esta manera se establece como la tercer fuerza política, después del Frente Sandinista y la Alianza Liberal. La Alianza Liberal era una coalición de los partidos de derecha: Liberal Constitucionalista (PLC), Liberal Independiente de Unidad Nacional y Neoliberal, la coalición ganó esta elección presidencial con Arnoldo Alemán.

El Partido Camino Cristiano fue el resultado de las Asambleas de Dios, de igual forma que Justicia Nacional, su estatuto afirma que su « objetivo estratégico es asumir los espacios de poder para la construcción de un modelo de sociedad basados sobre los principios cristianos ». Esta Iglesia pentecostal es la más importante de Nicaragua. Camino Cristiano fue fundado por el pastor Guillermo Osorno, antiguo presidente del CNPEN y de la Alianza Evangélica. También fue director de una estación de radio y director de la cadena evangélica Enlace. Osorno fue electo como diputado en 1996, el eslogan de su campaña era: « si tienes confianza en Dios, vota en la casilla dos ».

Estas características confirman las observaciones de Freston (citadas por Bastian), cuando el autor distingue las características de los pastores que se convirtieron diputados en América Latina. Inmediatamente « son electos en su mayoría por un voto de tipo corporativista con el eslogan “el hermano vota por un hermano”, por otro lado disponen de

---

<sup>154</sup> Zub, Roberto, 1993, *Protestantismo y Elecciones en Nicaragua*, Managua, Ediciones Nicarao.

un lugar privilegiado en los medios como presentadores de programas religiosos en la radio o la televisión »<sup>155</sup>.

La evolución de los pentecostales hacia el campo político causa una transformación progresiva de sus informes con el mundo y el espacio público, su participación en los medios los convierte en actores públicos, con su incursión en la política rompen « la cuarta pared »<sup>156</sup> invisible que habían erigido, como los actores de teatro, para separarlos del mundo político. A partir de ahora no existe separación entre lo que podemos llamar el escenario pentecostal y la sala del público.

Aunque las Asambleas de Dios pertenecen al modelo clásico del pentecostalismo, su neo pentecostalización se ve en América Latina, según Corten<sup>157</sup> esto ocurre con su inversión en política, con su participación en la acción social, la utilización de los medios y la consecuente mercantilización de sus recursos tecnológicos.

Para las elecciones del 2001, los partidos pentecostales tenían más experiencia, lo que aprovechó Camino Cristiano para aliarse al Partido Liberal Constitucionalista (PLC), esta alianza llevó a Enrique Bolaños del PLC a la presidencia y perduro hasta las elecciones presidenciales del 2006. Por otro lado el Movimiento Unidad Cristiana (MUC) se alió con el Frente Sandinista para las elecciones del 2001, su dirigente es el pastor Omar Duarte de la Iglesia de Dios pentecostal Misión Internacional.

Las alianzas establecidas por los partidos pentecostales le permiten negociar un cierto número de diputados, de esta forma cuentan con el apoyo de los partidos mayoritarios para la aprobación de ciertas leyes, estos partidos vienen de los sectores más conservadores del protestantismo.

Según Zub<sup>158</sup> a inicio de los años 1990 los evangélicos estaban divididos ante este fenómeno. Un sector estaba de acuerdo con la formación de partidos confesionales y otros con la introducción de los evangélicos en los partidos tradicionales, requiriendo valores éticos y contribuciones, este último grupo consideraba que era necesario aprovechar la

---

<sup>155</sup> Bastian, *op. cit.*, p. 102.

<sup>156</sup> Selon la technique théâtrale, les comédiens peuvent imaginer un « quatrième mur » entre eux et le public pour se concentrer sur leur mise en scène, ou sinon comme dans le théâtre contemporaine, ils peuvent briser ce mur imaginaire pour que le public participe de leur spectacle.

<sup>157</sup> Corten André, 1999, « Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, N. 105, janvier-mars, p. 163-183.

<sup>158</sup> Zub, *op. cit.*

imagen, la capacidad de crear y la representación social de los evangélicos, para crear partidos más sólidos, con otras personalidades políticas. Todos los sectores estaban de acuerdo con la necesidad de promover los valores cristianos en política, especialmente aquellos que se caracterizan como « el orden cultural » en lo que concierne a la familia.

Aparentemente los dirigentes estaban de acuerdo en mantener los partidos confesionales, pero también en formar parte de las alianzas en los años 2000. Estas alianzas aprovechan todos los partidos en la medida en que los pentecostales capten los votos de sus fieles y los transmitan a los otros partidos. Para Bastian<sup>159</sup>, los votos se convierten en un bien intercambiable para los pastores en el ámbito político, esto contribuye al aumento de su legitimidad y a la expansión de las Iglesias.

La cultura política latinoamericana es clientelista. Las relaciones políticas desarrolladas desde la colonia destacan el caciquismo, así como para obtener la protección del « señor presidente », como dicen algunos nativos, es necesario prestarle un servicio. Los dirigentes pentecostales se unieron a esta lógica que comprende el cambio de favores políticos tomando en cuenta su capacidad para mover grupos de personas. Al principio sólo la Iglesia católica participaba en este juego corporativo con el Estado. Actualmente los partidos pentecostales adoptan también un papel estratégico, ellos negocian el voto evangélico lo que priva a la Iglesia del ejercicio de una parte de su poder.

Esta situación se confirma con la inscripción de la alianza « Unida Nicaragua Triunfa », para las elecciones presidenciales de noviembre del año 2011, esta alianza era constituida por el FSLN y los partidos minoritarios: Camino Cristiano Nicaragüense (CCN), Partido Alternativa por el Cambio (AC), Partido Resistencia Nicaragüense, el Movimiento Unidad Cristiana (MUC), el Movimiento Unión Demócrata Cristiana (UDC), Yátama y el Partido Liberal Nacionalista (PLN), quienes propusieron nuevamente a Daniel Ortega como candidato a la presidencia.

Entre los antiguos miembros de la alianza se encontraba el partido Yátama, un partido fundado por los indígenas de la costa Caribe en 1988. Los mismos que lucharon contra los sandinistas durante los años 1980. Se une el Partido Liberal Nacionalista (PLN), el antiguo Partido Liberal del siglo XIX, que se convirtió al PLN bajo el mandato de la familia

---

<sup>159</sup> Bastian, *op. cit.*

Somoza, cuya dictadura fue afrontada por los sandinistas. Entre los precursores de la alianza con el FSLN desde el año 2001, se encuentra también el Movimiento Unidad Cristiana (MUC), un partido pentecostal y el Movimiento Unión Demócrata Cristiana (UDC), fundado en 1992.

Las paradojas no terminan aquí. La Alianza también introdujo tres grupos que jamás habían sido asociados con el FSLN: Alternativa por el Cambio (AC)<sup>160</sup>, Camino Cristiano Nicaragüense (CCN) Y EL Partido Resistencia Nicaragüense, los dos primeros son partidos pentecostales y el tercero es un partido fundado en 1993 por los contra revolucionarios (*los contras*), es decir la oposición armada contra el FSLN y financiada por los Estados Unidos durante los años 1980.

Lo más sorprendente, en esta alianza, es el hecho de que el FSLN reunió dos sectores antagonistas. Estos partidos escenifican todos los oponentes por la vía armada o cívica de los sandinistas. « Unida Nicaragua Triunfa » era también apoyada por organizaciones como: el Movimiento de Conservadores Tradicionalistas, el Movimiento Evangélico en la Convergencia y el Movimiento de Acción Católica<sup>161</sup>.

Cabe señalar que en lo sucesivo los partidos de inspiración religiosa están bajo el ala sandinista, tanto los partidos pentecostales como el partido Demócrata Cristiano, así como las organizaciones mencionadas. Un hecho histórico, dado que estos grupos siempre han estado con la derecha.

¿A que puede obedecer este cambio en los pentecostales? Osorno, dirigente de Camino Cristiano explica esta alianza afirmando que: « el gobierno sandinista ha fomentado audazmente diferentes programas sociales, como la construcción y la donación de los alojamientos, una obra que es necesario aplaudir »<sup>162</sup>. Por su lado, el pastor Daniel Ortega Reyes, representante del MUC, ha consolidado este argumento: « es un sueño estar aliado con el Frente Sandinista. Vimos todos los proyectos sociales, vimos una sonrisa en

---

<sup>160</sup> Originellement le parti s'appelait Alternative Chrétienne.

<sup>161</sup> Radio La Primerísima, « Ocho partidos integran alianza encabezada por el FSLN », in Radio La Primerísima [en línea] publicado en línea el 2 marzo 2011. URL: <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/general/94484>. Consulté le 4 mars 2011.

<sup>162</sup> Ortega Ramírez, Pedro, « Congreso de Camino Cristiano manda a buscar alianza », in El 19 [en línea] publicado en internet el 7 de febrero 2011. URL: [http://www.el19digital.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=20797:congreso-de-camino-cristiano-manda-a-buscar-alianza&catid=21:politica&Itemid=14](http://www.el19digital.com/index.php?option=com_content&view=article&id=20797:congreso-de-camino-cristiano-manda-a-buscar-alianza&catid=21:politica&Itemid=14). Consultado el 4 marzo del 2011.

todos aquellos que no la tenían, los que han sido operados de sus ojos, en las personas que no tenían casa y ahora la tienen »<sup>163</sup>.

Es posible observar algunos elementos de la « máquina narrativa » de los neo pentecostales en sus declaraciones. Según Corten «el esquema narrativo sigue las siguientes etapas canónicas de la narración: *resumen* problema/solución (o sufrimiento/felicidad), *orientación*: vacío/tristeza/religión fría (catolicismo)/enfermedad/miseria, *complicación*: busca de soluciones en las fiestas, la droga, la prostitución, el espiritismo, la umbanda etc... *evaluación*: falsa solución “fondo do posso” (fondo del pozo), solución: Jesús es la solución, coda: paz, felicidad, prosperidad »<sup>164</sup>.

La « máquina narrativa » se distingue por utilizar de forma simplificada los ejes semánticos opuestos, estos funcionan en el marco de la teología de la prosperidad, asegurando el éxito del discurso religioso.

Así, la « máquina narrativa » hace interrupción en un discurso que se refiere a lo político. Las declaraciones de los pastores citados afrontan los ejes: construcción/destrucción, felicidad/sufrimiento, propietario/despojado, vista/ceguera y alegría/tristeza. Según sus enunciados, la solución para los problemas de los nicaragüenses, parece ser la reelección de Daniel Ortega, por medio de la alianza de los partidos.

Los pastores solamente hablan de los programas de ayuda social, ellos evitan mencionar otras políticas del gobierno. Los programas citados pueden tener una relación clientelista de la cual pueden sacar provecho. La ayuda social forma parte de una posible negociación conducida por los dirigentes pentecostales para asegurar el voto evangélico al FSLN. Esta es una lógica coherente y Bastian la define como: « el juego corporativista de reciprocidad y retribución vertical y asimetría entre actores políticos legítimos y actores subalternos religiosos »<sup>165</sup> propio de América Latina. En este contexto, la Iglesia Católica pierde sus privilegios políticos, aunque por intermediario de la Acción católica también se encuentra representada en esta alianza inédita.

---

<sup>163</sup> Radio La Primerísima, *op. cit.*

<sup>164</sup> Corten André, 1999, « Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, N. 105, janvier-mars : 169-170.

<sup>165</sup> Bastian, Jean Pierre, 1997, « Minorités religieuses et professionnalisation de la politique en Amérique latine », in *Archives des sciences sociales des religions*, N. 97, janvier-mars, p. 110.

Después del triunfo de la revolución, el pentecostalismo sirvió de refugio para quienes no tenían afinidad con el sandinismo. Especialmente con los grupos más pobres. Esto podría explicar el fracaso del FSLN en las elecciones de 1990. Con el transcurso de los años la transformación del movimiento pentecostal permite su participación electoral, este hecho ha cambiado los ámbitos del campo político dando origen a una coalición entre los pentecostales y los sandinistas.

## 2. El hombre político costarricense según el evangelio

A inicios de 1980, los *contras* utilizaban el territorio costarricense para planificar sus ataques contra el gobierno sandinista, también el país era el centro regional de las agencias evangélicas. Los evangélicos sospechosos de ser comunistas eran denunciados por sus « hermanos », por ello 25 pastores de la Asociación de las Iglesias Bíblicas Costarricenses (AIBC) fueron expulsados<sup>166</sup>.

Los pentecostales permanecían alejados de los asuntos políticos. La búsqueda comparativa de Valverde<sup>167</sup> realizada durante los años 1980 en los pentecostales de una zona urbana de la capital (Hatillo) y de una zona rural cerca de la costa Caribe (Guápiles), demuestra los límites entre las esferas política y religiosa. Según Valverde, los pentecostales consideraban que la realidad social y política emergía de un caos de corrupción. La política era percibida como incapaz de resolver problemas sociales por lo tanto los cristianos no se debían involucrar, los cristianos no podían oponerse a la voluntad de Dios pues solamente eran los « pasajeros temporales en este mundo, perteneciente al Reino de los Cielos »<sup>168</sup>.

Para Valverde el discurso pentecostal apoyaba pasivamente el *statu quo*, a diferencia de la Iglesia Católica que lo hacía activamente. Los pentecostales buscaban

---

<sup>166</sup> Stoll, David, 1993, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, ediciones Abya-Yala.

<sup>167</sup> Valverde, Jaime, 1990, *Las sectas en Costa Rica: pentecostalismo y conflicto social*, San José, Costa Rica, DEI.

<sup>168</sup> *Ibid*, p. 65.

alejarse del conflicto de clases y consideraban que la crisis de la región era el cumplimiento de una profecía.

En estas circunstancias es difícil imaginar cómo se pudo organizar el primer partido pentecostal para las elecciones de 1986. Las élites pertenecientes a los partidos liberales y recientemente convertidas seguían las acciones de CONELA. De estos sucesos surge la idea de participar en la política con un partido que sea el emblema de una moral estricta. Según Pedron – Colombani<sup>169</sup> este proyecto se convierte en legítimo para las élites, pero no para los grupos pentecostales. El partido Alianza Nacional Cristiana (PANC), fundado por Justo Orozco, se presentó en las elecciones de 1986 sin resultado alguno, aun había que movilizar a las personas, por consiguiente ese año se organizó la primera marcha evangélica con 200, 000 personas, esto aconteció en 1987 y en 1990.

Por otro lado, desde 1981 el costarricense Jonás Gonzales gestionó la creación de una red de televisión evangélica en América Latina. En 1986 el obtuvo la autorización del gobierno para utilizar el canal 23, dándole como nombre definitivo Enlace. En 1988 obtiene el apoyo de Trinity Broadcasting Network (TBN). A partir de 1996, el canal comienza a transmitir emisiones durante todo el día, actualmente, es presentada en los siguientes países: Costa Rica, República Dominicana, México, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Uruguay, Venezuela, España, Portugal y los Estados Unidos.

Durante los años 1990, la Alianza Evangélica y la Fraternidad de Pastores negociaron con el gobierno la creación de una oficina de asuntos religiosos, de igual manera buscaban la adopción de un proyecto de ley para reformar la Constitución Política, dando igualdad de trato a las Iglesias. La Alianza Evangélica, quien funcionaba como portavoz de los evangélicos, rechazó finalmente el control del Estado y las negociaciones fueron abandonadas.

---

<sup>169</sup> Pedron-Colombani, Sylvie, 2000, « Les pentecôtismes au Guatemala: éloignement du monde et salut national » in Corten, A. et Mary, A. (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*, Paris, Éditions Karthala.

Como explica Bastian<sup>170</sup>, el pacto entre el Estado y la Iglesia Católica no reconoce el pluralismo religioso en el escenario costarricense, él impulsa la creación de un partido político representante de los intereses de las Iglesias evangélicas. De este modo, como producto de una división entre los dirigentes del antiguo PANC, el partido Renovación Costarricense sale a la luz en 1998, participa en las elecciones de ese año y obtiene un diputado para la capital: Justo Orozco, director de un colegio evangélico.

El estatuto del partido indica que es « un partido pluralista que basa sus principios doctrinarios en los postulados universales del cristianismo, tales como el amor a Dios y al prójimo y el respeto a la dignidad de la persona humana ».

La perspectiva política de los pentecostales cambió en el transcurso de la década. A finales de los años 1990 « la guerra espiritual movilizandando las fuerzas de lo invisible»<sup>171</sup> también apareció en el espacio público. Los pentecostales sobrevolaron el territorio nacional en un pequeño avión derramando aceite para bendecir. Las prácticas y los discursos pentecostales se daban a través de la glosolalia, la taumaturgia y el exorcismo. Corten llama a esto el discurso de la alabanza, como lo indica Bastian. También Bastian, describe como los pentecostales dan 7 vueltas alrededor del santuario de la Virgen de los Ángeles – patrona de Costa Rica –, esperando a que se desplomara visto desde una perspectiva geopolítica, circunscribiendo el territorio del enemigo<sup>172</sup>.

El éxito de Renovación costarricense se repite en las elecciones de 2002, conquistando un escaño legislativo para el pastor Carlos Luis Avendaño, quien tenía una emisión en la cadena Enlace. Él fue excluido de su partido ya que no cedió su puesto a otra persona a mitad del período parlamentario. Sin dejar este lugar Avendaño inscribe un nuevo partido en 2005: Restauración Nacional.

Este partido afirma en su estatuto que su objetivo es « la defensa a la dignidad inherente a la persona humana, una cualidad establecida en los principios cristianos fundamentales definidos por Dios en la biblia » ambos partidos buscaban naturalizar los escritos bíblicos en política.

---

<sup>170</sup> Bastian, Jean-Pierre, 2000, « Imaginaire pentecôtiste et professionnalisation de la politique au Costa Rica », in Corten, A. et Mary, A., (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*, Paris, Éditions Karthala.

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ibid.

Los lugares de culto de los pentecostales se difundían debido al aumento del número de miembros y sus rituales se volvían escandalosos para los no pentecostales, de este modo en el año 2005 las autoridades del Ministerio de Salud clausuraron 37 lugares de culto evangélicos bajo el amparo del reglamento para el Control de Contaminación por Ruido. El Ministerio también aplicó la Ley de Construcciones para la clausura de estos lugares ya que muchos no tenían baños. Tras estas acciones, Avendaño protestó exigiendo el respeto a la libertad de culto. Su oposición tuvo resultado, después de algunas horas de negociación el Ministerio estuvo de acuerdo con la reapertura de los templos. Las repercusiones mediáticas de este hecho convencieron al gobierno de reconocer el lugar político de las Iglesias evangélicas.

En las elecciones de 2006 Renovación costarricense no obtuvo ninguna diputación, mientras que Restauración Nacional obtuvo un diputado: el pastor pentecostal Guyón Massey. Él y la Alianza Evangélica realizaron negociaciones con el gobierno para la creación del Reglamento para el Funcionamiento Sanitario de Templos o Locales de Culto (decreto ley 33972-S del 17/07/2007). Este reglamento comprende las líneas generales del Ministerio de Salud para el control de contaminación por ruido y la aplicación de los aspectos básicos de seguridad. Las Iglesias tenían un año para reunir las condiciones requeridas por la ley. En cuanto a las protestas de los pastores para su imposibilidad de cumplir los cambios, el gobierno aprobó una prórroga.

El reglamento abrió un canal de comunicación entre el gobierno y las Iglesias evangélicas, las cuales insistían en que era necesario eliminar la desigualdad de sus condiciones a cerca de las ventajas de la Iglesia católica, ésta última puede recibir del Estado terrenos para la construcción de templos, de las oficinas gubernamentales para la reconstrucción de las Iglesias así como contribuciones deducibles de impuesto sobre la renta.

En el año 2007 se constituyó la Federación Costarricense de Ministerios Cristianos (FECOMIC). Esta se opuso al reglamento, argumentando que afectaba a las Iglesias más pobres. Con el fin de evitar su aplicación, la Federación interpuso un recurso contra el reglamento. FECOMIC se aleja de la Alianza Evangélica y denuncia los « maratones » realizados por la cadena Enlace, apoyados por la Alianza, cuyo objetivo es sustraer el

dinero de los fieles. La Federación se vuelve contra los pastores mediáticos y denuncia que este grupo gobierna la Iglesia con el presidente de la Alianza, Reynaldo Salazar.

Aparecen dos tendencias en el interior del movimiento evangélico costarricense: la que reagrupa a las personas pertenecientes a FECOMIC y dicen representar a las Iglesias sin recursos y las que pertenecen a la Alianza Evangélica, quienes representan los intereses de las élites ligadas a las « grandes iglesias » y a los medios de comunicación.

Por otra parte, la sorpresa electoral fue en 2010, cuando los dos partidos pentecostales obtienen dos diputados: Justo Orozco de Renovación Costarricense y Carlos Avendaño de Restauración Nacional. El primero pertenece a FECOMIC y el segundo a la Alianza Evangélica. Ellos realizaron una reconciliación públicamente y Reynaldo Salazar funcionó como intermediario, en un momento donde prevalece la táctica política.

Estos diputados siguieron solicitando la flexibilidad del reglamento sanitario de los templos. En el año 2011 los representantes de la Alianza Evangélica, la Federación Bautista, FECOMIC y la Iglesia católica se reunieron con la presidenta Chinchilla, la Ministra de Salud y el Ministro de la presidencia, para llegar a un acuerdo.

Los representantes religiosos solicitaron la aprobación de un período de tolerancia para las actividades religiosas de 8:00 am a 8:00 pm. Ellos argumentaron que la falta de regulación favorece la « persecución » de las Iglesias evangélicas, ya que toda persona considerando que está expuesta a mucho ruido, puede pedir la clausura de un templo<sup>173</sup>.

La evolución de los pentecostales con el mundo político desde los años 1980 tuvo repercusiones. Según Corten<sup>174</sup> tanto en las prácticas como en los discursos, estos informes se distinguen por una superposición de « la victoria » sobre la alabanza, del verosímil sobre « la verdad » y del carisma de la organización sobre el carisma individual. No se trata de un reemplazamiento. Estos elementos definen las acciones políticas de los evangélicos, priorizando la vía de negociación con el Estado. Quienes aprovechan el *lobby* para el reconocimiento del pluralismo religioso no son solamente las élites. Un sector de las

---

<sup>173</sup> Alianza Evangélica, « Comisión encargada del seguimiento del reglamento de templos y locales de culto se reúne en casa presidencial », in Alianza Evangélica [en línea] publicado en línea en marzo 2011. URL: [http://www.alianzaevangelica.org/Galeria\\_periodico/index.html](http://www.alianzaevangelica.org/Galeria_periodico/index.html). Consultado el 11 de abril del 2011

<sup>174</sup> Corten André, 1999, « Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, N. 105, janvier-mars, p. 163-183

Iglesias reniega de ser representado por las organizaciones y los partidos creados con este propósito.

## 2.1 Los muros rotos en Costa Rica y Nicaragua

Tanto en Nicaragua como en Costa Rica, las sociedades responden al neo corporativismo de Estado. Se trata de una de las características centrales de una secularización inconclusa que conlleva a una negociación política continua con los partidos políticos tradicionales<sup>175</sup>. Los partidos pentecostales se distinguen por la explotación de las relaciones clientelistas con el Estado, el cual se ve forzado a reconocer el pluralismo de los actores religiosos.

Según Bastian<sup>176</sup> los partidos pentecostales rompen con el neo corporativismo, asumiendo desde la sociedad civil, el rol de mediadores entre el Estado y los sectores diversificados. Sin duda, ellos difuminan el monopolio de la Iglesia católica sobre los asuntos del Estado. Promueven una competencia inexistente desde hace algunas décadas. Para el autor esto contribuye a la democratización de las sociedades, puesto que los pastores se capacitan en política y representan los sectores empobrecidos.

El principal desafío de los partidos pentecostales, es el de exigir al Estado un trato igualitario denunciando los privilegios de la Iglesia católica. Eso es particularmente cierto en Costa Rica, por el hecho de ser un Estado confesional. En Nicaragua, la negociación de este trato no pasa por los canales oficiales, pero las transacciones políticas en este aspecto son evidentes.

La democratización de sociedades no parece asegurada. Los pastores diputados no hacen más que someterse a las reglas del juego político latinoamericano. Las alianzas políticas paradójicas, las divisiones de los partidos y de las organizaciones pentecostales, ponen en duda su representatividad. ¿No estarían ellos constituidos por representantes con los cuales se podría actualizar la vieja fórmula de « Mi pastor el Gobierno »?

---

<sup>175</sup> Bastian, *op. cit.*

<sup>176</sup> Bastian, Jean Pierre, 1997, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », in *Archives des sciences sociales des religions*, N. 97, janvier-mars, p. 97-114.

Las alianzas con los partidos tradicionales, son una ecuación del éxito para los pastores comprometidos en la política. Ellos adquieren más legitimidad por medio de las alianzas, aceptan financiamientos para la ayuda social y su clientela de feligreses votantes aumenta. También obtienen más recurso para la construcción de « mega-iglesias ». Estas últimas son entonces frecuentadas por la clase política, quienes a su vez, invierten en la construcción de los templos o de los medios de comunicación evangélicos. Así, el poder de los pastores llega a ser proporcional a su poder económico. Esto refuerza el neo corporativismo del Estado, una tesis que también defendía Bastian<sup>177</sup>.

La imagen de los pastores en la política está construida mediante la fe de los creyentes. Ellos apartan la imagen del político, aunque en la práctica actúan de manera populista. Corten afirma que: « el pentecostalismo introduce en lo imaginario, elementos de transparencia espiritual o moral (...) La « máquina narrativa » del pentecostalismo hará que nos afiliemos a personalidades políticas en función de su honestidad, de su bondad, de su compasión, en resumen, de sus cualidades morales<sup>178</sup> »

Cabe señalar, como lo hizo Bastian<sup>179</sup>, que los pastores diputados elaboran un discurso que pasa de lo religioso a lo político. Ellos desarrollan un tipo de caciquismo de intercesión, ejerciendo un poder moral sobre sus creyentes votantes.

Los partidos pentecostales han asumido una posición de transformación. Según sus dirigentes, hay que formar parte de la política para reformar el mundo. Ellos buscan prescribir sus valores por toda la sociedad, valores que naturalizan ciertas construcciones sociales. Estas se inscriben en un registro de verdades que pasa de lo bíblico a lo político.

Estos partidos canalizan el descontento político de la población, ganando el voto de los sectores desfavorecidos, quienes son igualmente creyentes. Paradójicamente estos son los

---

<sup>177</sup> Bastian, Jean-Pierre, 1994, *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*, Genève, Éditions Labor et Fides.

<sup>178</sup> Corten, André et Mary, André, eds., 2000, *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*, Paris, Éditions Karthala, p. 247

<sup>179</sup> Bastian, Jean Pierre, 2000, « Imaginaire pentecôtiste et confessionnalisation de la politique au Costa Rica », in Corten, A. et Mary, A., (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*, Paris, Éditions Karthala.

más excluidos de las sociedades, quienes contribuyen con sus votos a lo que parece el establecimiento de un nuevo pacto entre las élites y estos recién llegados al campo político.

### **C. Alianza católica-evangélica**

La entrada en la política electoral de los pentecostales, coincide con la regulación del cuerpo de las mujeres a través de la creación de leyes en salud sexual y reproductiva. Al mismo tiempo, la iglesia católica afronta una tensión en el campo religioso con la competencia de las Iglesias Evangélicas. A estos factores se agregan las reivindicaciones en el campo político del Movimiento Feminista, buscando cambios respecto a los derechos de las mujeres, bajo el amparo de la convenciones de las Naciones Unidas.

Al momento de la aprobación del Programa de Acción de Cairo, en 1994, la Iglesia católica no estaba en su mejor época. « La Iglesia de Los Pobres » había permitido la constitución de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en Nicaragua. El fracaso del sandinismo en las elecciones de 1990, trajo su deslegitimación<sup>180</sup>. Mientras que la jerarquía eclesiástica buscaba cooperar con los neoliberales que llegaban al gobierno, los sectores empobrecidos formaban parte de las CEB manteniéndose al margen. Las diferencias entre «la Iglesia de los Pobres » y la jerarquía eclesiástica se acentuaban.

Por otra parte, la teología de la liberación solamente tuvo efecto sobre la esfera académica de Costa Rica. La Iglesia había participado en la consolidación del Estado-Providencia. Con el desmantelamiento del modelo estatal a principios de los años 90, aparecieron algunas divisiones entre el bajo clero y la jerarquía eclesiástica. Estas Divisiones fueron el resultado de la oposición de una parte del clero a los políticos neoliberales adoptados por los gobiernos sucesivos.

---

<sup>180</sup> Vayssière, Pierre, 2000, « L'Église catholique nicaraguayenne : bilan d'une décennie », in Delhom, J. et Musset, A. (ed.), *En el ojo del huracán. Nicaragua. Dans l'oeil du cyclone*, Travaux & Mémoires de l'IHEAL n° 69, Paris.

A causa de los conflictos en el seno de la Iglesia católica en estos dos países, así como del aislamiento de los sectores desfavorecidos, desde entonces convertidos al pentecostalismo, el número de adeptos de las Iglesias evangélicas aumentó. Así, los partidos pentecostales se incorporaron a mediados de los años 90, eligiendo algunos diputados. La legitimidad de las Iglesias Evangélicas fue creciendo gradualmente, frente a una sociedad política desacreditada que ha hecho alianzas y ha comenzado a negociar con estos partidos, profundizando en las raíces cristianas de la población para recuperar su legitimidad.

Entonces, aunque un Estado sea laico y el otro confesional, la Iglesia Católica buscó reforzar su antigua afinidad electiva con la sociedad política. Los derechos sexuales y reproductivos, llegaron a ser el centro de los discursos y las prácticas políticas. La iglesia lucha entonces por reproducir su campo de acción, enfrentando a sus competidores evangélicos y los derechos que inducen un cambio estructural de la sociedad, encontrándose en peligro tanto el espacio de reproducción de su discurso como sus privilegios.

Frente al debilitamiento católico, la Iglesia, el actor corporativo por excelencia desde la Colonia, solamente tiene una salida coyuntural: hacer una alianza con las Iglesias evangélicas para « defender la vida », un eslogan nacido del Vaticano. Así, al defensa de la vida tiene como momento clave la conmemoración del « Día del niño no nacido » en América Latina. Esta forma parte de una campaña desarrollada por la Iglesia católica y los grupos pro-vida (constituidos por laicos), a la cual se unen las Iglesias Evangélicas.

La Historia comienza en el Salvador en 1993, donde la Fundación Si a la Vida, logró instaurar este día por medio de la Asamblea Legislativa. En 1998 Carlos Menem, el presidente de Argentina, creó un decreto-ley aprobando dicha celebración para el 25 de marzo. Esta fecha corresponde a la Anunciación, el día en que según los católicos fue concebido Jesús.

Después, el Congreso de Guatemala aprobó en 1999 esta iniciativa, de la misma manera que lo hizo Chile. Otros países que igualmente declararon este día fueron: Costa Rica, Nicaragua, República Dominicana, Brasil, Perú, Filipinas y Ecuador. Este día se

conmemora también en Cuba, México, España y Uruguay por las Iglesias y los grupos pro-vida.

## **1. La « vida antes de nacer » en Costa Rica.**

Las leyes constituyen la esfera privilegiada para la institucionalización de las creencias religiosas. De esta manera, el Estado costarricense fue uno de los primeros en declarar el «Día del niño no nacido », siendo el único Estado confesional en América Latina. A finales de 1999, el presidente Miguel A. Rodríguez creó por decreto ley el « Día de la Vida antes de Nacer ». Él justificó esto bajo el amparo de la Convención sobre los derechos del niño, la Constitución Política, el Código Civil y la Ley General de la Salud.

La declaración de este Día está provista de un componente político y simbólico importante. El decreto ley establecido permite la estructuración de los discursos y de las políticas, obstaculizando de manera legal la aplicación de los derechos reproductivos respecto a las mujeres, bajo el pretexto de garantizar la vida del no nacido.

En 1995 se creó un decreto ley<sup>181</sup> que regulaba la procreación médica asistida (PMA). Pero como consecuencia de un recurso judicial, la Sala Constitucional afirmó que: « el embrión humano es persona desde el momento de la concepción »<sup>182</sup> y declaró la PMA como inconstitucional.

Luego, en 2004, se presentó un proyecto de ley que tenía como objetivo la reforma de la Ley General de la Salud, pero no se aprobó a causa de la oposición de la Iglesia. La reforma pretendía la incorporación de los derechos sexuales y reproductivos a la ley, pero según la Iglesia, estos amenazarían la vida del embrión.

Por otra parte, la pérdida progresiva de sus miembros así como la incursión política exitosa de las Iglesias evangélicas, obligan a la Iglesia católica a crear una alianza

---

<sup>181</sup> Présidence de la République, Décret-loi N° 24029-S, « La fertilisation in vitro et le transfert d'embryons », du 3 février 1995 (annulé).

<sup>182</sup> Salle Constitutionnelle, Dossier N° 95-001734-0007-CO, Résolution : 2000-02306, 15 mars 2000.

estratégica en torno a « la defensa de la vida » con las Iglesias evangélicas. Así, en 2005 la Conferencia Episcopal constituyó una Comisión Especial para la Defensa de la Vida.

Frente a la importancia normativa que adquiriría esta interpretación del derecho a la vida, algunos diputados presentaron tres proyectos de ley entre 2006 y 2007, buscando reformar el artículo 21 de la Constitución Política, la cual afirma que: « La vida humana es inviolable ». Las reformas buscarían proteger el derecho a la salud de todas las personas o solamente la vida del embrión.

En este último caso, el proyecto de ley fue presentado por el diputado bautista Alexander Mora, del Partido Liberación Nacional, el pastor pentecostés Guyón Massey, del Partido Restauración Nacional, los diputados católicos José Manuel Echandi (diputado independiente) y Patricia Quirós, del Partido Acción Ciudadana. Los tres últimos asistieron en el 2007 al 1er Encuentro Internacional de Acción Mundial de Parlamentarios y Gobernantes por la Vida y la Familia en Chile. Es hasta ese momento que se creó el Acta de Santiago, firmado por legisladores de los países que habían aprobado el « Día del niño no nacido ».

Los legisladores trabajaron en la promoción de la « cultura de vida » y en la reversión de la « cultura de muerte ». El Acta de Santiago firmado por los diputados, afirma que ellos lucharán por: « Rechazar todo proyecto de ley que acepte o suponga cualquier tipo de práctica abortiva, eugenésica, eutanásica, de encarnizamiento terapéutico, mutilante, clonizante o que manipule la vida humana, cualesquiera sean los medios usados para ello u objetivos que pretendan justificarlos ». Ellos se comprometieron también a: « Respetar y hacer respetar toda vida humana, desde la concepción hasta la muerte natural. El ser humano debe ser tratado siempre como una persona, desde el instante inicial de su existencia »<sup>183</sup>.

Que los diputados costarricenses hayan presentado una reforma constitucional apuntando a la protección de la vida desde la concepción, después de algunas semanas de firmar el Acta de Santiago, no fue una coincidencia. Este proyecto se presentó en el

---

<sup>183</sup>Acción Mundial. Parlamentarios y Gobernantes por la vida y la Familia [en línea]. URL: <http://www.accionmundial.org/declaracion.php>. Consultado el 20 de mayo de 2011.

contexto del debate parlamentario para la ratificación del « Tratado de Budapest sobre el Reconocimiento Internacional del Depósito de Microorganismos a los fines del Procedimiento en Materia de Patentes ». Su ratificación era un requisito para la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio entre República Dominicana, Centro América y Estados Unidos.

Ante la preocupación expresada por la Conferencia Episcopal en el tema de la falta de protección de los embriones, que aparentemente comprendía el Tratado, estos diputados presentaron la reforma para evitar la conservación y comercialización de embriones. En realidad, el Tratado de Budapest, creado en 1977, no tiene ninguna relación con los embriones. Cuando la adhesión al Tratado se aprobó, los diputados aceptaron los compromisos de aprobar una reforma constitucional para proteger la vida humana desde la concepción. Esta reforma marca el punto sin retorno para la alianza « en defensa de la vida», entre la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas.

Más tarde, en diciembre del 2007 se presentó un proyecto de ley<sup>184</sup> para agregar los derechos sexuales y reproductivos a la Ley General de Salud. Las Iglesias se opusieron al proyecto de ley. Sus declaraciones públicas hicieron alusión a la « cultura de la muerte» promovida por el proyecto, ya que ésta favorece los derechos de las mujeres al aborto terapéutico y el acceso a la anticoncepción de emergencia.

Siempre en diciembre del 2007, el diputado bautista Alexander Mora organizó una mesa redonda sobre el derecho a la vida en la Asamblea Legislativa. Él invitó a los diputados hondureños que contribuyeron a la penalización del aborto en ese país. Los expositores sostenían que no era posible justificar de ninguna manera el aborto, incluso aunque la mujer haya sido violada, puesto que hay que respetar el derecho a la vida del no nacido. Ellos condenaron también la fecundación *in vitro*<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> Asamblea Legislativa, « Adición de un nuevo capítulo III, referente a los derechos de salud sexual y reproductiva, título I del libro I de la Ley General de Salud », Expediente N° 16.887, 5 de diciembre de 2007.

<sup>185</sup> Sáenz Valverde, Gerardo, « El aborto no puede ser justificado aunque la mujer haya sido violada », in La Extra [en línea] subido el 13 de diciembre de 2007. URL: <http://www.diarioextra.com/2007/diciembre/13/nacionales13.php>. Consultado el 6 de abril de 2011.

Por otro lado, los diputados manifestando sus creencias religiosas públicamente, como Alexander Mora y el pastor Guyón Massey, presentaron una serie de proyectos de ley entre 2007 y 2008, pretendiendo defender la vida y la familia. La redacción de los proyectos reproducía las directrices del Acta de Santiago y de la Iglesia Católica.

Luego, la marcha realizada por las Iglesias confirma la alianza católico-evangélica. El presidente de la Alianza Evangélica Reynaldo Salazar sostiene las declaraciones del arzobispo Hugo Barrantes, señalando los perjuicios causados a las familias costarricenses por los diferentes proyectos de ley. Así, los católicos y los evangélicos se dispusieron a marchar contra el proyecto de ley sobre los derechos sexuales y reproductivos a principios de agosto del 2008.

En julio del 2009 tuvo lugar la segunda edición del « Festival de la Vida Antes de Nacer », en el marco de la celebración del « Día de la Vida Antes de Nacer ». En esta edición participaron instituciones como el Hospital de la Mujer, Instituto Nacional de Aprendizaje (INA) y el Instituto Mixto de Ayuda Social (IMAS)<sup>186</sup>. Éstos presentaron productos para el cuidado prenatal, conferencias sobre derechos a la vida del no nacido, servicios de consejo legal y de apoyo psicológico. La organización del Festival fue una reacción a la presentación del proyecto de ley sobre la salud sexual y reproductiva.

Después, el 28 de noviembre del 2009 se realizó otra manifestación, esta vez organizada por el Observatorio Ciudadano por la vida y la Familia, el cual fue fundado a finales del 2008 por Alexandra Loría, abogada de ADEVI y miembro de la Comisión Especial para la Defensa de la Vida, creada por la Iglesia Católica. El Observatorio fue constituido por cristianos que trabajan en una red de comisiones apoyándose en el matrimonio y la familia, la bioética, la sexualidad y la reproducción, la legislación y las políticas públicas, la mujer y la educación, en una perspectiva cristiana.

La marcha fue apoyada por la Iglesia Católica y la Alianza Evangélica. La marcha buscaba mostrar la posición de « la mayoría silenciosa » contra el aborto y la

---

<sup>186</sup> Sánchez, C., Alexander, « A Celebrar la vida desde el vientre », in La Nación [en línea] subido el 24 de julio de 2009. URL: <http://www.nacion.com/viva/2009/julio/24/tiempolibre20343.html>. Consultado el 6 de abril de 2011.

homosexualidad. Un portavoz de la Iglesia Católica enfatizó la importancia de la marcha «dada la ignorancia de algunos diputados sobre la dignidad de la vida, la institución del matrimonio y de la vida según la ley natural»<sup>187</sup>

De cara a la elecciones del 2010, los organizadores aseguraron que el voto pro-vida, sería garantizado a los candidatos y diputados que se opongan a la aprobación de los proyectos de ley en materia de derechos sexuales y reproductivos. La candidata presidencial del Partido Liberación Nacional, Laura Chinchilla se unió a la marcha. Ella afirmó su apoyo a los movimientos religiosos y la perspectiva de crear un Ministerio de la Familia si llegaba al poder. Igualmente la candidata declaró: « estoy muy orgullosa de las Iglesias y de los movimientos sociales por recordar a toda la sociedad el hecho de que la vida humana es inviolable »<sup>188</sup>

Durante la campaña presidencial, Chinchilla sostuvo intercambios con la Conferencia Episcopal y la Alianza Evangélica. Ella les garantizó que bajo un eventual gobierno, no apoyaría el aborto, la píldora del día siguiente, las uniones homosexuales ni el Estado laico. Chinchilla fue electa presidente algunos meses después.

Hay que señalar que los proyectos de ley concernientes a las uniones homosexuales y al Estado laico, provocaron una polémica nacional alimentada por las Iglesias. Estos proyectos se presentaron en el 2009, pero fueron abandonados.

En julio del 2010, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) juzgó al Estado. Ésta le pidió actualizar su legislación para autorizar la fecundación *in vitro*, bajo pena de sanciones por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ligada a la Organización de Estados Americanos (OEA).

---

<sup>187</sup> Ávila Chacón, Laura, « Costa Rica marchará », in Eco Católico [en línea] subido el 8 de noviembre de 2009. URL: [http://www.elecocatolico.org/index.php?module=displaystory&story\\_id=933&format=html&fech=2009-11-08](http://www.elecocatolico.org/index.php?module=displaystory&story_id=933&format=html&fech=2009-11-08). Consultado el 10 de abril de 2011.

<sup>188</sup> Informático, « Chinchilla contra el aborto y el matrimonio homosexual », in Informático [en línea] subido el 30 de noviembre de 2009. URL: <http://www.informatico.com/index.php?scc=articulo&edicion=20091130&ref=-00800>. Consultado el 15 de abril de 2011.

Las Iglesias se opusieron públicamente a la reinstauración de la FIV desafiando a la OEA y las responsabilidades a las cuales estaba comprometido el Estado. Incluso Benedicto XVI pidió al Estado no legalizar la FIV<sup>189</sup>.

El arzobispo Hugo Barrantes, alegó unos días antes que esta técnica atentaba contra la dignidad humana<sup>190</sup>. El diputado y pastor, Carlos Avendaño, del Partido Restauración Nacional y la diputada Católica Rita Chaves del Partido Accesibilidad Sin Exclusión (PASE), quienes formaban parte de la Comisión legislativa encargada de aprobar el proyecto de ley sobre la FIV, se rehusaron a analizar el proyecto, teniendo como base sus creencias.

Frente a esta oposición, el Estado reportó tres veces la fecha establecida por la CIDH para la instauración de la FIV. El proyecto de ley no encontraba consenso. El centro del problema era el estatus del embrión, considerado por las Iglesias y por la Sala Constitucional como una persona. Viendo que el tiempo se agotaba, la Asamblea constituyó una Comisión para el análisis del proyecto de ley<sup>191</sup>, el cual se debatió en junio 2011, pero no fue aprobado.

La Comisión legislativa solicitó el consejo de las organizaciones cristianas y de las organizaciones públicas y privadas cuyo trabajo se relaciona con la medicina, la psicología y el derecho. En total 34 representantes de organizaciones católicas y evangélicas fueron convocadas, lo que sobrepasa ampliamente al número de representantes de hospitales convocados para este asunto. Esto permite apreciar el lugar obtenido por el cristianismo en la consultación de leyes.

---

<sup>189</sup> Murillo, Álvaro, « Benedicto XVI pide al país no legalizar fecundación in vitro », en La Nación [en línea] publicado en línea el 4 de diciembre del 2010. URL: <http://www.nacion.com/2012-12-04/EIPais/NotasSecundarias/EIPais2611629.aspx>. Consultado el 13 de abril del 2011.

<sup>190</sup> Barrantes, Hugo, « La dignidad del ser humano comienza en la fecundación », en La Nación [en línea] publicado en línea el 11 de octubre 2010. URL: <http://www.nacion.com/2010-10-11/Opinion2551562.aspx>. Consultado el 13 de abril del 2011.

<sup>191</sup> Asamblea Legislativa, « Ley sobre fecundación in vitro y transferencia embrionaria », Expediente N° 17.900, 22 octubre 2010.

De manera general, los costarricenses aún no pueden ejercer su derecho de interrumpir un embarazo de riesgo, ni tener acceso a la fecundación *in vitro* o a la píldora del día siguiente, a causa de la personería jurídica dada a los no nacidos en ese país.

La « defensa de la vida » provocó la prohibición, la desaprobación y la falta de aplicación de las leyes relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos. La creación de un espacio de regulación legal para « la vida », con una interpretación cristiana, estableció al no nacido como un nuevo sujeto de derecho.

La acción de las redes internacionales pro-vida juegan un rol fundamental en esta escena política. Los diputados pro-vida, católicos o evangélicos, se comprometen a ciertos acuerdos que, sin tener la legitimidad de las convenciones ratificadas por el Estado, reproducen la forma de dicha legitimidad. A través de un compromiso moral, sus acuerdos se legitimizan.

Las creencias de los legisladores son expuestas públicamente en todo lo que se refiere a la salud sexual y reproductiva. Los candidatos presidenciales se unen a esta dinámica para conseguir votos. Esto es el producto de la alianza política entre las autoridades católicas y evangélicas, alrededor de la defensa de la vida del no nacido. Esta alianza es posible porque estas iglesias favorecen la noción de una familia heterocentrada, con roles sexuales que corresponden al « orden natural ». Esta noción está incluida bajo lo que las Iglesia preconizan como un patrón cristiano costarricense.

## **2. « El niño por nacer » en Nicaragua.**

Siguiendo los pasos de sus colegas latinoamericanos, el gobierno de Arnoldo Alemán emitió en el 2000 un decreto ley para el « Día del Niño por Nacer ». La declaración del decreto se acordó con el inicio del análisis legislativo de las reformas del Código Penal. Esta reforma comprendía la totalidad del Código Penal, pero el punto de discordia era el mantenimiento o eliminación del aborto terapéutico.

La sincronía entre el debate legislativo y la aprobación del « Día del Niño por Nacer», abrió la posibilidad de poner en marcha las expectativas del decreto ley. La Iglesia Católica organizó una marcha el 29 de agosto del 2000. Ésta exigía a la Asamblea Nacional la derogación del aborto terapéutico. La manifestación fue dirigida por el presidente Arnoldo Alemán y el cardenal Miguel Obando y Bravo. Según la Iglesia, los avances científicos vuelven absurdo el mantenimiento de este tipo de aborto, obedeciendo más bien a las condiciones sanitarias del siglo XIX. Incluso, al año siguiente alemán afirmó que vetaría el Código Penal, si continuaba la despenalización de este tipo de aborto. Sus declaraciones fueron aclamadas por la Iglesia, la cual organizó ese mismo año la celebración del no nacido.

En el 2001 se creó el Comité Nicaragüense Pro Defensa de la Vida<sup>192</sup>, constituidas en ese momento por Caritas, la Asociación Nicaragüense por la Vida (Anprovida) y la Arquidiócesis. El objetivo del Comité era « revelar la agenda oculta detrás de las conferencias de las Naciones Unidas (...) y lo que ellas definieron como derechos sexuales, lo que comprende entre otras cosas: el aborto, la homosexualidad, la corrupción infantil, la prostitución, la pornografía, el bestialismo, entre otras aberraciones »<sup>193</sup>. Para estas organizaciones, los derechos sexuales y reproductivos, atentan contra « el orden natural », por ese motivo ellos los compararon con conductas como « el bestialismo ». El Comité, sosteniendo estos propósitos, se amplió aún más en el 2003 con la Alianza Evangélica Nicaragüense, la Asociación Médica Nicaragüense y la Fundación Sí a la Vida.

La alianza entre los católicos y los evangélicos surgió. Ese año, el caso de una niña de nueve años que quedó embarazada a causa de una violación en Costa Rica fue el titular de los periódicos, debido a que la pequeña era una emigrante nicaragüense. El aborto terapéutico de « Rosa »<sup>194</sup> no se realizó en Costa Rica, aun si la ley lo autorizaba. La ONG

---

<sup>192</sup> Traducción Literal.

<sup>193</sup> Paladino, Karla, « Campaña en defensa de la vida », en la Prensa [en línea] publicado en línea el 29 de abril de 2001. URL: [http://archivo.laprensa.com.ni/archivo/2001/abril/29/dom\\_religion-20010429.html](http://archivo.laprensa.com.ni/archivo/2001/abril/29/dom_religion-20010429.html). Consultado el 20 de abril de 2011.

<sup>194</sup> Un seudónimo para proteger a la niña. El caso de Rosa se desarrolló durante los meses de febrero y marzo del año 2003.

nicaragüense *SI MUJER*, trajo a « Rosa » y a sus padres a Nicaragua, con la esperanza de interrumpir el embarazo bajo el amparo de esta legislación.

El Ministerio de la Salud rechazó darle la asistencia médica a la pequeña y solicitó que fuera retirada de sus padres. La Iglesia católica se opuso oficialmente a la intervención, amenazando con excomulgar a los padres de la niña y a los médicos. Las asociaciones feministas ayudaron a la niña a interrumpir su embarazo en una clínica privada, puesto que los hospitales públicos estaban cerrados para la familia<sup>195</sup>.

Luego, Mons. Leopoldo Brenes fue nombrado arzobispo en el 2005. Él, mantuvo la alianza con las Iglesias Evangélicas alrededor de « la defensa de la vida ». Este mismo año la Conferencia Episcopal y la Alianza Evangélica, condenaron la iniciativa de la Ley de Igualdad de Derechos y Oportunidades, en un debate en la Asamblea Nacional. Las Iglesias estimaban que la ley favorecía el derecho al aborto y promovía la homosexualidad.

Un año después comenzaría la campaña presidencial del 2006, en la cual Edmundo Jarquín, candidato a la presidencia del partido Movimiento Renovador Sandinista (MRS) dio una opinión favorable al aborto terapéutico.

Aquello provocó una disputa con el secretario de la Conferencia Episcopal, Mons. Sócrates René Sándigo. El obispo expresó que esta oposición le haría perder votos al candidato. Él no podría ser electo como presidente, dado que sostenía una « cultura de muerte ». Después el candidato envió un comunicado de prensa declarando su «compromiso con la vida », pero ya era demasiado tarde: las Iglesias ya estaban usando sus estrategias en la lucha electoral.

El Cardenal Miguel Obando y Bravo exhortó a los ciudadanos a no votar por candidatos que apoyaban el aborto terapéutico. Como resultado, los otros candidatos se declararon públicamente « por la vida ». Daniel Ortega, el candidato del Frente Sandinista, organizó reuniones con el Cardenal y los dirigentes de las Iglesias evangélicas, para asegurarles que él compartía la posición de las autoridades religiosas sobre el tema, así como para dar una línea de partido a los diputados sandinistas.

---

<sup>195</sup>López Vigil, María, 2003, *Historia de una Rosa*. Managua, Nicaragua, Red de Mujeres contra la Violencia.

Entonces la Iglesias Católica, y las Iglesias evangélicas convocaron a una marcha nacional contra el aborto terapéutico el 6 de octubre del 2006. El objetivo de la manifestación era solicitar a los diputados que no incluyeran el aborto terapéutico en el nuevo Código Penal. Los diputados expresaron que considerarían las reformas después de las elecciones. Las iglesias lograron transformar el aborto terapéutico y su eventual eliminación en el tema de la campaña electoral.

La manifestación se realizó con la participación de las Iglesias, algunos candidatos presidenciales y miles de personas. Al final del evento, las autoridades religiosas le entregaron al presidente de la Asamblea Nacional 290,000 firmas de quienes apoyaban la eliminación del aborto terapéutico. Las firmas iban acompañadas de un proyecto de ley redactado por las autoridades religiosas sobre el aborto. Este buscaba la derogación de la excepción penal, el aumento de sanciones para el aborto y la sanción por lesiones provocadas a los no nacidos. El proyecto pasó a la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional.

Diez días después, el presidente Enrique Bolaños envió a la Asamblea Nacional una reforma al Código Penal. Este proyecto de ley contemplaba las mismas reformas que el de las Iglesias. Así, el 26 de octubre de 2006, 9 días antes de las elecciones, las reformas fueron debatidas y el aborto terapéutico fue abrogado 169 años después de su autorización. Toda interrupción de embarazo, incluso para salvar la vida de la mujer, fue penalizada con sanción de prisión, tanto para las mujeres como para el personal de salud implicado. El nuevo código penal aprobó también la sanción en caso de lesiones a los no nacidos<sup>196</sup>.

Daniel Ortega, el candidato del Frente Sandinista, fue electo algunos días después para su segundo mandato presidencial, con los votos de los cristianos y las felicitaciones del Cardenal Obando y Bravo. Este último juega un rol substancial en la política nicaragüense desde 1970, aun cuando sus posiciones han sido contradictorias en el transcurso de los años. Primero fue un aliado del Frente Sandinista, combatiendo la dictadura de Somoza desde el púlpito. Después de la revolución se convirtió en el principal adversario de Ortega y del FSLN. En 1990 después del fracaso electoral del FSLN, el

---

<sup>196</sup>Artículo 148 y 149 del Código Penal aprobado en el 2008.

Cardenal apoyó a la nueva clase política que llegó al poder. Sin embargo, algunos años más tarde Obando y Bravo llegó a ser, de manera incomprensible, el consejero personal de Ortega, cuando este último se convirtió al catolicismo y se casó en una ceremonia oficiada por el Cardenal.

El Código Penal sufrió un proceso de reforma que casi tomó una década<sup>197</sup>. Este se aprobó completamente en noviembre de 2007, cuando la Asamblea Nacional ratificó la derogación del aborto terapéutico. En octubre de este año, el pastor evangélico Augusto César Marengo, representante del Ministerio Apostolar Centro Cristiano envió una carta a los diputados, sugiriéndoles agregar un *addendum* a la ley de derogación. El pastor aconsejaba hacer una reforma dando a las instituciones de salud la posibilidad de salvar las vidas en peligro. Él reconocía el rol que juegan las Iglesias en la derogación, defendiendo la importancia de esta participación.

En mayo del 2008, decenas de mujeres se manifestaron por las calles de la capital para exigir la restitución del aborto terapéutico y la destitución del Presidente Daniel Ortega. La manifestación fue organizada por el Movimiento Autónomo de Mujeres.

Otra manifestación tuvo lugar en septiembre frente a la Corte Suprema de Justicia (CSJ) para demandar su fallo sobre los recursos judiciales presentados en contra de la derogación. El Movimiento Autónomo de Mujeres denunció al gobierno ante las Naciones Unidas.

El gobierno permaneció en silencio. Así, en mayo del 2009, más de 500 mujeres<sup>198</sup> realizaron una manifestación frente al CSJ para demandar un fallo sobre los recursos judiciales. Al final de este año, Amnistía Internacional envió también un comunicado de prensa donde expresaba su preocupación por el retraso del fallo. Desde la penalización, las

---

<sup>197</sup> El Código se publicó oficialmente en 2008, bajo la ley 641 (Gaceta N° 83, 84, 85, 86, 87; 05, 06, 07, 08, 09-05-2008). URL : <http://www.laprensa.com.ni/archivo/2009/mayo/29/noticias/nacionales/330017.shtml> Consulté le 11 novembre 2009.

<sup>198</sup> Cruz Sánchez, Eduardo, « Mujeres exigen sentencia sobre el aborto », en La Prensa [en línea] publicado en línea el 29 de mayo de 2009. URL: <http://www.laprensa.com.ni/archivo/2009/mayo/29/noticias/nacionales/330017.shtml> Consultado en 11 de noviembre de 2009.

Naciones Unidas manifestaron que ésta supone el incumplimiento de los acuerdos relacionados con la protección de los derechos de las mujeres y las adolescentes.

Amnistía Internacional<sup>199</sup> presentó un reporte en el 2009 sobre las consecuencias de la penalización del aborto terapéutico. Según el informe, en el 2009, 33 mujeres y adolescentes murieron porque no tuvieron acceso a este tipo de aborto.

En febrero de 2010, el Estado debía presentar su Examen Periódico Universal (EPU) a las Naciones Unidas. Dado, que éste fue cuestionado por la derogación, la Ministra de Gobierno, Ana Isabel Morales, justificó la derogación afirmando que este tipo de aborto era utilizado en los países como un método de planificación familiar<sup>200</sup>.

A penas unos días después, « Amalia », una mujer embarazada que padecía de cáncer, solicitó la interrupción del embarazo de 10 semanas. Ella quería tener derecho al tratamiento contra el cáncer. El caso fue presentado a la CIDH quien estableció medidas cautelares favorables para la mujer. La CIDH consideró que aunque el Ministerio de Salud decidió aplicar la quimioterapia, las repercusiones en la salud de la mujer estaban bajo la responsabilidad del Estado<sup>201</sup>.

En marzo del 2010, un grupo de diputados presentó un proyecto de ley para autorizar nuevamente el aborto terapéutico. Las Iglesias mostraron que su alianza perduraba. Así, el padre Conde expresó: « Como Iglesia nos mantenemos en nuestra posición de no al aborto y sí a la vida. Pienso que en este sentido tanto la Iglesia Católica como la Iglesia Evangélica, mantenemos el mismo lenguaje, porque amamos a un Dios que nos dio la vida y nos creó por amor<sup>202</sup> ».

---

<sup>199</sup> Amnistía Internacional, 2009, *La prohibición total del aborto en Nicaragua. La vida y la Salud de las mujeres, en peligro; los profesionales de la medicina, criminalizados*, Madrid, Editorial Amnistía Internacional (EDAI).

<sup>200</sup> Romero, Elizabeth, « Lluvia de críticas al Gobierno por aborto terapéutico », en La Prensa [en línea] publicado en línea el 11 de febrero de 2010. URL: <http://www.laprensa.com.ni/2010/02/11/nacionales/15873>. Consultado el 7 de mayo de 2011.

<sup>201</sup> Silva, José Adán, « CIDH aboga por Amalia », en El Nuevo Diario [en línea] publicado en línea el 28 de febrero 2010. URL: <http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/69296>. Consultado el 7 de mayo de 2011.

<sup>202</sup> Romero, Elizabeth y Bonilla, Geiner Enrique, « Rechazan iniciativa de ley para despenalizar aborto », el La Prensa [en línea] publicado en línea el 27 de marzo de 2010. URL: <http://www.laprensa.com.ni/2010/03/27/nacionales/20368>. Consultado el 10 de mayo de 2011.

Desde la aprobación del « Día del Niño por Nacer », las Iglesias desplegaron estrategias jurídicas y mediáticas con el objetivo de eliminar el aborto terapéutico. Un logro que no dejan escapar, asegurando siempre su alianza.

Las autoridades religiosas establecieron una conexión directa entre la oficialización de la conmemoración del no nacido y la penalización del aborto terapéutico. A partir de la declaración de dicha efeméride, sus esfuerzos se dirigen contra la eliminación de esta práctica.

La alianza entre la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas pronto aparece a través del Comité Nicaragüense Pro Defensa de la Vida. Los límites entre los poderes legislativos y ejecutivos desaparecen ante la demanda de la derogación del aborto terapéutico por parte de las Iglesias. Las vías democráticas para la presentación de los proyectos de ley no son respetadas, como sucede también con la condición laica del Estado. Una nicaraguanidad enmarcada bajo el signo del cristianismo es defendida tanto por las Iglesias como por la sociedad política. Esto desafía toda laicidad.

La oposición nacional e internacional a las medidas gubernamentales no encuentra ningún eco en el seno gubernamental. Los casos dramáticos de « Rosa » y de « Amalia », que necesitaban interrumpir sus embarazos por motivos de salud, no cambiaron la actitud punitiva del Estado, privilegiando desde entonces a « la vida ».

### **3. La recomposición del teatro político.**

Frente a la competencia evangélica, la Iglesia Católica de los dos países se alió a las Iglesias Evangélicas en torno de « la defensa de la vida ». Este es el único tema que permite a la Iglesia mostrar una imagen unida, a pesar de las divisiones en el clero, producidas en Nicaragua por la teología de la liberación, y en Costa Rica por los vestigios del catolicismo social.

Al mismo tiempo, la Iglesia refuerza su discurso histórico sobre la razón de ser de las mujeres, así como sobre la inmutabilidad del rol de la familia tradicional, estos son los pilares del « orden natural » que la Iglesia busca mantener. Estas posiciones son compartidas por la mayoría de las Iglesias Evangélicas, es por ello que todas las Iglesias reaccionan juntas en este tema. Esto les permite aumentar el peso de su *lobby* ante los gobernantes. Estas prácticas provocan cambios en el campo social. Según Bourdieu «el espacio social puede describirse como un espacio multidimensional de posiciones, tal que toda posición actual pueda definirse en función de un sistema multidimensional de coordenadas cuyos valores corresponden a los valores de diferentes variables pertinentes: así en la primera dimensión, los agentes se distribuyen en él según el volumen global del capital que poseen, y en la segunda, según la composición de su capital, esto es, según el peso relativo de los diferentes tipos en el conjunto de sus posesiones »<sup>203</sup>.

Las Iglesias salen del campo religioso para entrar en el campo político, como resultado de la recomposición del campo social. En este ambiente se despliega la alianza coyuntural entre las Iglesias y otros grupos pro-vida, para instaurar la protección del no nacido. Este es igualmente el escenario donde los partidos pentecostales debutaron.

Según Bourdieu<sup>204</sup>, la dinámica del campo es de hecho comparable a la del juego, teniendo en cuenta que los agentes se enfrentan en torno al poder, al prestigio o a la riqueza. En este caso, las Iglesias juegan para obtener el reconocimiento jurídico del no nacido.

Hay normas para jugar en el campo, tanto explícitas como implícitas, pero hay que conocerlas. Este conocimiento es el « habitus », este es determinado por la posición de los agentes. Respecto a este tema, Bourdieu explica que: « El espacio de las posiciones sociales se retraduce en un espacio de tomas de posición a través del espacio de las disposiciones (o de los *habitus*); o, dicho de otro modo, al sistema de desviaciones diferenciales que define las diferentes posiciones en las dimensiones mayores del espacio social (...). A cada clase

---

<sup>203</sup> Bourdieu, Pierre, 1984, « Espacio social y génesis de las “clases” » en *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 52-53, junio, p. 3.

<sup>204</sup> Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, J.D., 1993, *Respuestas para una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.

de posición corresponde una clase de *habitus* (o de aficiones.) producidos por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente y, a través de estos *habitus* y de sus capacidades generativas, un conjunto sistemático de bienes y de propiedades »<sup>205</sup>.

El *habitus* puede dar acceso a los diferentes tipos de capital y sub-tipos de capital. El capital sirve para conquistar más poder en un mismo campo. Según Bourdieu:

« El capital, que puede existir en estado objetivado — bajo la forma de propiedades materiales— o, en el caso del capital cultural, en estado incorporado, y que puede ser jurídicamente garantizado, representa un poder sobre el campo (en un momento dado) y más precisamente, sobre el producto acumulado del trabajo anterior (en particular sobre el conjunto de los instrumentos de producción) y por tanto de los mecanismos que aseguran tendencialmente la producción de una categoría particular de bienes, y gracias a ello a un conjunto de ingresos y beneficios. Las especies de capital, a la manera de los ases en el juego de cartas, son poderes que definen las probabilidades de beneficio en un campo dado (de hecho, a cada campo o sub-campo corresponde una especie particular de capital, que tiene curso, como poder y como apuesta en ese campo) »<sup>206</sup>.

Los agentes que tienen la oportunidad de ejercer los distintos tipos de capital están más cerca de ganar el juego. Este es el caso de las Iglesias. Hay que notar que las relaciones de las cuales las redes pro-vida testifican, son una especie de capital social. Este último es definido por Bourdieu como « conjunto de recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una *red durable de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de inter-reconocimiento »<sup>207</sup>.

La cruzada latinoamericana por la defensa de la vida del no nacido, es el producto del capital social. Esta ofensiva se realiza en países cristianos. Ellos usan la articulación de las redes donde coinciden gobernantes y autoridades religiosas. Por medio de las redes, las Iglesias buscan declarar un Día internacional del no nacido.

La estrategia política de las Iglesias y de los grupos pro-vida ataca primeramente a los derechos sexuales y reproductivos en contextos locales. Estos grupos ponen en duda

---

<sup>205</sup> Bourdieu, Pierre, 1994, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Paris, Editions du Seuil, p. 22-23.

<sup>206</sup> Bourdieu, 1984, *op. cit*

<sup>207</sup> Bourdieu, Pierre, 1980, « El capital social », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 31, enero, p.2.

también la laicización evidente o en proceso de los Estados. La proclamación del Día del no nacido hace prevalecer las leyes de Dios sobre las del Estado de Derecho, principalmente porque se trata de la institución legal de una fiesta cristiana. Este es un acontecimiento importante ya que permite la apertura normativa para aquellos que sostienen el discurso de la defensa de « la vida ». Las prácticas de las Iglesias se caracterizan por la búsqueda de la juridización del político, realizando acciones con intereses religiosos. Estas acciones se dirigen hacia la resacralización de su interpretación de la naturaleza en el aparato jurídico.

Así, bajo la influencia de las Iglesias, el embrión adquiere un estatus jurídico. Este se convierte en un ser humano en Costa Rica. Por el contrario, a pesar de que en Nicaragua las autoridades nicaragüenses parecen compartir la misma visión, la legalización no ha definido específicamente su estatus.

Estas prácticas jurídico-religiosas son posibles gracias a la actividad dinámica de los grupos organizados en la sociedad civil. Durante las dos últimas décadas, los Estados se «redemocratizaron» aceptando nuevos interlocutores.

Ellos tuvieron acceso a lo que podríamos llamar « capital ciudadano », el cual puede ser definido como un sub-capital perteneciente al capital simbólico de los nuevos interlocutores. Este da reconocimiento al interior de la sociedad civil a los nuevos agentes que incorporaron las reglas democráticas. Bourdieu explica que: « el capital simbólico -otro nombre de distinción-, no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural »<sup>208</sup>.

El capital ciudadano tiene como base la sociedad civil, que Lechner<sup>209</sup> caracterizó como un espacio de oposición al Estado autoritario en Latinoamérica. Este tipo de capital se establece entonces por medio de la crítica de la negación de los derechos políticos y de los derechos humanos, éste representa la aspiración de la reconstrucción de los espacios sociales a partir de instancias autónomas de organización ciudadana. Este tipo de capital,

---

<sup>208</sup> Bourdieu, Pierre, 1984, « Espacio social y génesis de las clases », en *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 52-53, junio, p.7.

<sup>209</sup> Lechner, Norbert, 1994, *La problemática invocación de la sociedad civil*, Perfiles Latinoamericanos, México, FLACSO.

propio de la sociedad civil, busca de esta manera generar lógicas democráticas para el ejercicio del poder.

La sociedad civil reúne asociaciones de ciudadanos encarnando una cultura pública y política caracterizada por la tolerancia y el pluralismo. Las iglesias irrumpieron en el campo político sin compartir sus valores. En los dos países se constituyen comités para la defensa de la vida, con la participación de laicos, católicos y evangélicos. Ellos constituyeron el primer paso hacia la alianza de las Iglesias, que trabajan juntas por el establecimiento de un estatus jurídico del no nacido. Estas actividades les permitieron utilizar el capital ciudadano. Este sub-tipo de capital simbólico da el derecho a todo ciudadano de expresar sus ideas representando el interés colectivo y de participar en las políticas públicas del Estado.

Las Iglesias poseen también otros capitales específicos, lo que les permite ejercer más poder. La Iglesia Católica posee un capital simbólico y un capital económico. La clave del capital simbólico reside en su reconocimiento como campo específico y en el valor concedido a este reconocimiento social. Así, el capital simbólico de la Iglesia Católica puede subdividirse en dos tipos de capital: histórico y moral. Ésta acumuló estos sub-capitales desde la Conquista, los cuales pertenecen al campo religioso. Por su parte, el capital económico está compuesto de los ingresos y del patrimonio de la institución<sup>210</sup>.

Las Iglesias Evangélicas, representadas por la Alianza Evangélica en estos países, invirtieron mucho tiempo en conquistar ciertos capitales. Desde hace un tiempo, éstas cuentan con un capital económico proveniente de las « mega iglesias » y de las recaudaciones mediáticas. Éstas también buscan la exoneración de los bienes inmuebles de sus lugares de culto, de la misma manera que la Iglesia Católica. Las Iglesias evangélicas, especialmente las pentecostales, tienen igualmente un capital simbólico más bien de orden moral. Éstas se oponen a los vicios y favorecen la cultura del trabajo y la solidaridad comunitaria entre las denominaciones evangélicas.

---

<sup>210</sup> Bourdieu, Pierre, 1994, Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción, Paris, Éditions du Seuil.

Debido a la ausencia del sub-capital histórico del cual dispone la Iglesia Católica, las Iglesias evangélicas hicieron una apuesta política sobre su sub-capital moral. Ellas pusieron de relieve la honestidad, la moral y el carisma de los dirigentes. A diferencia de la Iglesia Católica, sobre la cual pesa una prohibición electoral, las Iglesias Evangélicas organizaron sus partidos políticos y alcanzaron una cuota del capital político.

El capital político es igualmente simbólico, Bourdieu lo describe como un « *crédito* fundado sobre la *creencia* y el *reconocimiento* o, más precisamente, sobre las innumerables operaciones de crédito por las cuales los agentes confieren a una persona (o a un objeto) los poderes mismos que ellos le reconocen »<sup>211</sup>.

Las Iglesias Evangélicas son las primeras que entraron en el campo político de manera directa, aunque la Iglesia Católica tuvo siempre una influencia en ese campo. De este modo, la Iglesia Católica invita a las Iglesias Evangélicas a unirse en su cruzada provida. La Iglesia Católica ejerce más poder en el campo político que cualquier otra organización de la sociedad civil, y puede incluso sacar provecho del capital político de las Iglesias Evangélicas. El intercambio es recíproco: estas últimas también pueden sacar provecho del capital simbólico de la Iglesia Católica.

La configuración en el campo político comprende, incluso, similitudes con el campo religioso, lo que facilita la entrada de las Iglesias. Para Bourdieu: « El campo político es, por tanto, el lugar de una competencia por el poder que se realiza por intermedio de una competencia por los profanos o, mejor, por el monopolio del derecho de hablar y de actuar a nombre de una parte o de la totalidad de los profanos »<sup>212</sup>.

Las reivindicaciones de las Iglesias evolucionan del campo religioso al campo político. Sus discursos y prácticas encuentran su origen en doctrinas religiosas y no representan el pluralismo del conjunto de ciudadanos. Así, las Iglesias no generan un sistema de significación compatible con su nueva posición en el campo político. Éstas se limitan a la reproducción autoritaria del sentido religioso.

---

<sup>211</sup> Bourdieu, Pierre, 1981, « La representación política » en, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 36-37, febrero/marzo, p. 14.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 13.

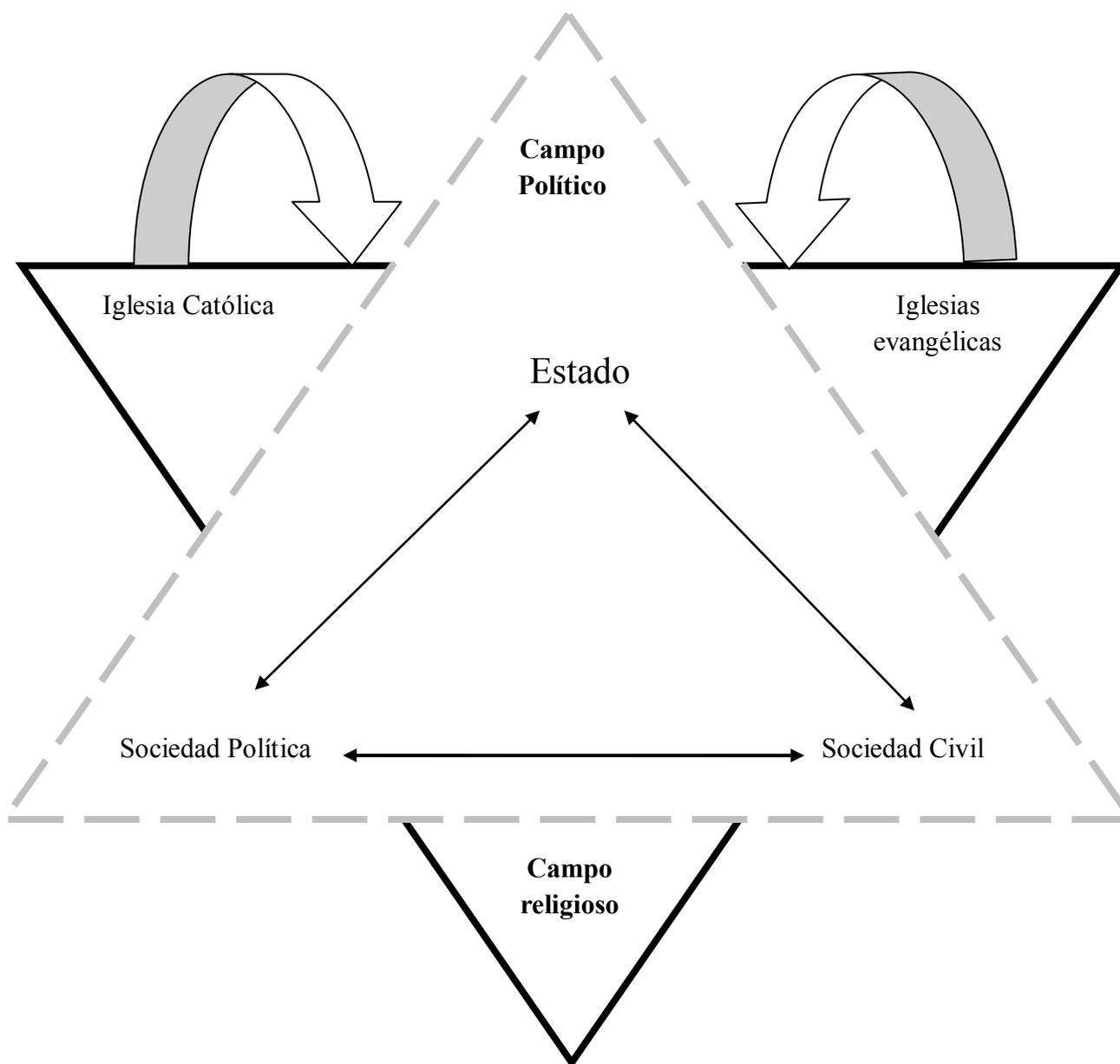
Por otro lado, las autoridades religiosas organizan manifestaciones nacionales por la vida y contra el aborto. A pesar de que la Iglesia Católica ha tenido más presencia pública, las Iglesias Evangélicas se apropian también del espacio público, pero esta vez con la bendición católica. Progresivamente, los dos países cuentan con dos religiones públicas, como las nombra Casanova<sup>213</sup> confiriendo el espacio público con sus creencias, y creando en los Estados estudiados, un pluralismo religioso limitado.

Los sacerdotes y pastores logran reunir un buen número de fieles, bajo el signo de la defensa de la vida. Este interés compartido parece superar las diferencias entre católicos y evangélicos, porque éste está fundado sobre un supuesto « orden natural ». Esta situación diluye los límites del campo religioso y lo acerca al campo político. Es posible proponer un esquema de la supresión de los límites entre los campos:

---

<sup>213</sup> Casanova, José, 1994, Religiones públicas en el mundo moderno, Chicago, University of Chicago Press.

## 1. Geografía de la supresión de los límites entre el campo religioso y el campo político



El capital está constituido por la influencia moral e histórica de los « saberes secretos » que son propiedad de los especialistas en el campo religioso. Dianteill<sup>214</sup> explica que estos “saberes secretos” marcan el reconocimiento del ejercicio del poder de las

<sup>214</sup> Dianteill, Erwan, 2002, « Pierre Bourdieu et la religion, Synthèse critique d'une synthèse critique », in Archives de Sciences Sociales des Religions, N. 118, avril-juin, p. 5-19.

Iglesias. Respecto a esto, Bourdieu señala: « la autonomía del campo religioso se afirma en la tendencia de los especialistas a encerrarse en la referencia autárquica al saber religioso ya acumulado y en el esoterismo de una producción cuasi acumulativa, primeramente destinado a los productores »<sup>215</sup>.

El hecho de que el campo religioso goce de cierta autonomía ligada a los « saberes secretos » monopolizados por sus miembros, no significa que se independice cara a cara con las autoridades políticas. La posición de poder que ocupan las Iglesias en el campo político es directamente proporcional al apoyo del grupo dominante.

Las Iglesias obtuvieron con el capital ciudadano la posibilidad democrática de aplicar sus doctrinas en el campo político, incluso a todos los ciudadanos, cristianos o no, con el fin de imponer sus doctrinas.

Las Iglesias fortalecen su ejercicio del poder político, haciendo sentir el peso de sus « saberes secretos » en el campo político. Las marchas « por la vida » designan el momento de consolidación de la alianza católico-evangélica, así como su éxito político. Estas marchas revelan la afinidad electiva entre la sociedad política y las Iglesias. Antes de ser designados como defensores de la « cultura de la muerte », los candidatos presidenciales se reunieron con los dirigentes religiosos y afirmaron su posición a favor de la vida del no nacido. Ellos aprobaron los votos cristianos, lo que dio de hecho como resultado la elección de los presidentes Daniel Ortega y Laura Chinchilla.

La sociedad política afronta la mutación del espacio privado y el espacio público cara a cara con los partidos evangélicos y el peso de la alianza de las Iglesias. A esto se le une un crecimiento de demandas democráticas a las cuales la sociedad política busca o no adherir, según la rentabilidad electoral de cada una de ellas.

Una vez que se tomaron las medidas legales demandadas por las Iglesias, los grupos de oposición recurrieron a los tribunales internacionales. Este detalle es importante, ya que los tribunales nacionales no parecen tener la capacidad de dar una respuesta a este tipo de

---

<sup>215</sup> Bourdieu, Pierre, 1971, « Génesis y estructura del campo religioso » en, *Revue française de sociologie*, XII, p. 304-305.

denuncias. Ellos emiten juicios apoyando las leyes que consagran los derechos del no nacido.

El campo político se ve investido por el campo religioso. El rechazo de los derechos sexuales y reproductivos permite a la sociedad política permanecer en el ejercicio del poder. Esta es complaciente con la mayoría cristiana por medio de medidas populistas. Esta medida destaca la identidad tradicional y permite a la sociedad política limitar la protesta social, por la instrumentalización de los derechos mencionados.

¿A qué tipo de cambios se hace referencia en el campo religioso? Cuando Bourdieu explica la « disolución de lo religioso »<sup>216</sup>, señala como una de las principales causas la diversificación de la oferta religiosa.

La transformación de los límites en el campo religioso en los países estudiados no responde a una « disolución », sino a una dilatación de lo religioso que explica la expansión de los dogmas cristianos en el terreno político. Este fenómeno puede ser considerado como una dilatación térmica. A causa del aumento de la temperatura social provocada por la reivindicación de los derechos sexuales y reproductivos, el campo religioso, como un cuerpo físico sólido, aumenta sus dimensiones cubriendo el campo político.

Esta expansión borra los límites de los campos. De modo que las iglesias multiplican sus funciones reproduciendo sus discursos, aunque sus roles llegan a ser más políticos que religiosos. García Ruiz dijo acerca de este descubrimiento: « Las utopías político-religiosas ya no tenían más adversario e iban a ocupar un nuevo espacio. También nos dimos cuenta de que, tradicionalmente, a nivel de los análisis de la modernidad se había hablado de campos (...) pero ya no estábamos en la modernidad, sino en un mundo global que algunos llaman posmoderno, y que en ese nuevo contexto los “campos” perdían pertinencia »<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> Bourdieu, Pierre, 1987, *Cosas dichas*, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 120.

<sup>217</sup> Trujillo, Silva y Gil, Gemma (coord.), 2008, *Colección Pensamiento II: Jesús García Ruiz conversa con de la Horra*, Guatemala, El Librovisor, Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala, p. 33-34, (ver citación en Anexos).

La supresión de los límites en los campos se confirma en Costa Rica y en Nicaragua en el mundo evangélico y católico. Aunque las Iglesias desarrollan sus prácticas en el seno de la sociedad civil, ellas necesitan del poder político para su legitimación y la afirmación de su espacio social. Pero en la realidad de estos países el proceso se invierte igualmente.

Los regímenes políticos necesitan de las Iglesias para su reproducción, y la sociedad política necesita siempre de las Iglesias para el establecimiento de un consenso.

Los capitales de las Iglesias se incrementan ejerciendo un rol político múltiple en los dos países. En primer lugar, las Iglesias son organizaciones que disponen de una autoridad moral e histórica sobre la sociedad política y la población (capital simbólico), y poseen importantes recursos financieros (capital económico). Además, se jactan de representar los intereses de todos los ciudadanos cuando ellas ejercen su poder y su conocimiento sobre el cuerpo de mujeres en el campo político (capital ciudadano y político). A esto hay que agregarle también su capital social, constituido por las redes pro-vida.

La regulación de la autonomía reproductiva permite distinguir un proceso de « politización reactiva »<sup>218</sup> de las organizaciones religiosas. Esta es una noción de Vagionne que quiere decir que la Iglesia católica junto a las Iglesias evangélicas utiliza sus antiguos capitales y forman una sociedad civil para involucrarse en el campo político. Las Iglesias usaron todos esos capitales para presentar demandas políticas basadas en sus creencias con respecto al cuerpo de las mujeres. Ellos tienen como eje el sostén de la familia y de « la vida » para la reconstitución del « orden natural ».

Esta situación es definida por Casanova<sup>219</sup> como la desprivatización de la religión, es decir, el surgimiento de las religiones públicas. Según el autor, las religiones rechazan privatizarse entrando directamente en los campos políticos. Uno de los resultados de este fenómeno es la politización de la esfera moral y por consecuencia, la tentativa de su

---

<sup>218</sup> Vagionne, Juan Marco, 2006, « Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular », en Católicas por el Derecho a Decidir y Comisión Internacional de los Derechos Humanos para Gays y Lesbianas (ed.), *Defensa de los Derechos Sexuales en Contextos Fundamentalistas*, Buenos Aires, Agencia Periodística CID-Diario del viajero, p.23

<sup>219</sup> *Op. cit.*

regulación. Así, las religiones participan en la definición de los límites entre lo público y lo privado, y las fronteras entre la legalidad y la moralidad.

Para Casanova la religión pública puede manifestarse en tres niveles: el Estado, la sociedad pública y la sociedad civil. Según el autor, es solamente ocupando un lugar en el seno de la sociedad civil que la religión se vuelve compatible con el proceso de la modernidad. En los Estados estudiados no es posible enmarcar las religiones públicas en un solo nivel, por ejemplo, el de la sociedad civil, porque ellas son completamente públicas.

Ellas desbordan el campo religioso y se dilatan sobre el campo político. Eliminan toda frontera entre los campos, puesto que las Iglesias ejercen un rol múltiple en las sociedades estudiadas. De este modo, las religiones públicas de los Estados analizados escapan de toda categorización en los niveles propuestos por Casanova.

Costa Rica es el único país donde la Iglesia católica representa la Iglesia del Estado, pero igualmente en los dos países la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas se encuentran en la sociedad civil para expresar legítimamente sus creencias. Por otra parte, los partidos evangélicos se localizan en la sociedad política de los dos Estados, ejerciendo así un capital político para reivindicar directamente sus demandas religiosas.

Así, la alianza entre las Iglesias aumenta su capital y sus espacios de acción de manera considerable, abriéndoles la posibilidad de combatir los derechos sexuales y reproductivos. Estos están aparentemente en contradicción con la doctrina cristiana, la cual se opone a la maternidad libre y voluntaria. Esta posición es sostenida por el desprecio del cuerpo femenino y de la sexualidad estructurando las relaciones sociales de género. Estos son los principios del poder y del conocimiento patriarcal que mantienen a las mujeres en la dependencia y la opresión, como grupo social y como ciudadanas. Las Iglesias hacen del cuerpo de las mujeres su espacio político por excelencia con el fin de ejercer su poder y su conocimiento, protegiendo a los no nacidos, su emblema del « orden natural » insertado en la política y las leyes.

## Bibliografía

Agenda Política de Mujeres y al., (2003), *Informe Sombra Costa Rica*, San José, Agenda Política de Mujeres.

Amnistía Internacional (2009), *La prohibición total del aborto en Nicaragua. La vida y la salud de las mujeres, en peligro; los profesionales de la medicina, criminalizados*, Madrid, Editorial Amnistía Internacional (EDAI).

Anderson, Benedict (2002), *comunidades imaginadas: reflexión sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Paris, La Découverte.

Anderson, Justo (1990), *Historia de los Bautistas, Tomo III. Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, El Paso, Texas, Casa Bautista de Publicaciones.

Asociación de Mujeres Profesionales por el Desarrollo Integral y al., (noviembre 2006), « Carta Sombra CEDAW Nicaragua », in CENIDH, 2009, *Nicaragua ante los Comités de Derechos Humanos de las Naciones Unidas*, CENIDH.

Azria Régine et Hervieu-Léger, Danièle (2010), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF.

Badilla, Ana y Aguilar Vera (2003), *Actualización del marco legal en materia de derechos sexuales y derechos reproductivos en Costa Rica*, San José, Costa Rica, UNFPA.

Balchin Cassandra et Vaggione Juan Marco, (2007), *Des activistes des droits des femmes définissent les fondamentalismes religieux: mise en commun des expériences*: Toronto, l'Association pour les droits des femmes et le développement (AWID).

Balchin Cassandra y Shankaran Deepa, (2011), *Vers un avenir sans fondamentalisme: Analyse des stratégies des fondamentalistes religieux et des réponses féministes*, Toronto, Mexico, Cap., l'Association pour les droits des femmes et le développement (AWID).

Bärch, Karen, (2000), « Les femmes comme actrices au développement. Réflexions à partir de l'expérience de l'Amérique Centrale », in *Label N. 4*, Institut d'études du développement –UCL, Louvain la Neuve, (p. 29-39).

Bastian, Jean-Pierre, (1994), *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*, Genève, Éditions Labor et Fides.

--- (1997), « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », in *Archives des sciences sociales des religions*, N. 97, janvier-mars, (p. 97-114).

---- (2000), « Imaginaire pentecôtiste et confessionnalisation de la politique au Costa Rica », in Corten, A. et Mary, A. (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*, Paris, Éditions Karthala.

---, (2001), « La recomposition religieuse de l'Amérique Latine dans la modernité tardive », Bastian, J.P (dir.), 2001, *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*, Paris, Éditions Karthala.

--- (2007), « Religions, valeurs et développement en Amérique Latine : esquisse d'une problématique », in J.P Bastian, (dir.), *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*, Paris, L'Harmattan.

Baubérot, Jean, (2004), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil.

--- (2007), *Les laïcités dans le monde*, Coll. Que sais je?, Paris, PUF.

--- (2009), « Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité », in *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, N° 146, (p. 183-199).

Baudrillard, Jean, (1980), « Modernité » in *l'Encyclopédie Universalis*, (1980, p. 8-17).

Blancarte, Roberto, (2008), « Laicidad y laicismo en América Latina », in *Estudios Sociológicos*, Vol. XXVI, Núm. 1, enero-abril, Distrito Federal, México, El Colegio de México, (p. 139-164).

--- (2009), « Laïcité au Mexique et en Amérique Latine : comparaisons », in *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, N° 146, (p. 17-40).

Ida, Baudrillard, (1996), « Maternidad voluntaria, 1900-1930: teoría y política de una feminista noruega desde una perspectiva internacional », in Bock G. y Thane P. (ed.), *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*, Madrid, España, Ediciones Cátedra/ Instituto de la Mujer.

Roberto Boltanski, (2004), *La Condition Fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris, Éditions Gallimard.

Bréchon, Pierre, Duriez, Bruno et Jacques, Ion (dir.), (2000), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan.

Brusco, Elizabeth, (1995), *The reformation of machismo: evangelical conversion and gender in Colombia*, Austin, Texas, University of Texas Press.

Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loïc, J.D, (1993), *Respuestas para una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.

Bourdieu, Pierre, (1971), « Genèse et structure du champ religieux », in *Revue française de sociologie*, XII, (p. 295-334.).

--- (1980), « Le capital social », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 31, janvier, (p. 2-3.)

---- (1984), « Espace social et genèse des "classes" », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 52-53, junio, (p. 3-14)

--- (1980), « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.31, janvier, (p. 2-3).

--- (1981), « La représentation politique » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.36-37, février/mars, (p.3-24.)

-- 1987, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit.

--- 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil.

--- 1998, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

--- (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions du seuil.

Bovay, Claude, (1996), « Religion et reproduction de l'asymétrie », in *Archives de sciences sociales des religions*, juillet-septembre, N° 95, (p. 143-161.)

Bueno, Raúl, (1996), « Sobre la modernidad polarizada: el caso de América Latina en la coyuntura de la posmodernidad », in *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, Colombia, enero-diciembre, N° 13-14, (p. 113-123.)

Cáceres, Carlos F. y al. (dir.), (2004), *Ciudadanía Sexual en América Latina: Abriendo el Debate*, Perú, Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Campos Salas, Dagoberto (2000), *Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica: un estudio histórico-jurídico*, San José, Costa Rica, Editorial Guayacán.

Carcedo, Ana, (2005), « Lecciones del debate feminista en Costa Rica », in Fuentes L.Belgrave, (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.

Casanova, José, (1994), *Public religions in the modern world*, Chicago, University of Chicago press.

Centro de Derechos Constitucionales, (2007), *Recurso por Inconstitucionalidad contra la Ley 603 que derogó el aborto terapéutico*, Managua, Campaña 28 de septiembre por la

Despenalización del Aborto en América Latina y el Caribe, Movimiento Autónomo de Mujeres.

Chabaud-Rychter Danielle, Descoutures Virginie, Devreux Anne-Marie, Varikas Eleni (coord), (2010), *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques de Max Weber à Bruno Latour*, Paris, La Découverte.

*Convención Americana sobre los Derechos Humanos*, San José, Investigaciones Jurídicas, (2007.)

Colectiva por el Derecho a Decidir *et al.*, (2011), *Información Complementaria sobre Costa Rica*, Programada para su revisión por el Comité de la CEDAW en su 49a sesión.

Colonomos , Ariel, (2001), « Entre Europe et Amérique Latine : les performances des réseaux à l'épreuve des civilités institutionnelles » in J.P Bastian. (éd), *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*, Paris, Éditions Karthala.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi, (1974), *Déclaration sur l'avortement provoqué*, 12-13: AAS 66, 738.

---, (1987), Instrucción *Donum vitae*, I, 6: AAS 80 (1988), 84-85; *La Documentación católica* 84.

---, (2008), Instrucción *Dignitas Personae*.

Cook, Rebecca J. (1995), « Gender, Health and Human Rights » in *Health and Human Rights*, Vol. 1, No. 4, Women's Health and Human Rights, (p. 350-366)

Cook, Rebeca, al., (2003), *Salud reproductiva y derechos humanos: Integración de la medicina, la ética y el derecho*, Bogotá; Colombia, PROFAMILIA, (p. 114.)

Corten, André y André, Mary eds. (2000), *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*, Paris, Éditions Karthala.

Corten, André (1999), « Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, N. 105, enero-marzo, (p. 163-183.)

---, ed. (2006), *Les frontières du politique en Amérique Latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Éditions Karthala.

Côte, Pauline (2003), « Autorité publique, pluralisation et sectorisation religieuse en modernité tardive », in *Archives de sciences sociales des religions*, N. 121, enero-marzo, (p. 19-39.)

Crignon-De Oliveira, Claire y Gaille-Nikodimov, Marie (2004), *A qui appartient le corps humain? Médecine, politique et droit*, Paris, Les Belles Lettres.

Cruz Esquivel, Juan (2009) « Cultura política y poder eclesiástico: encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina », in *Archives de sciences sociales des religions*, abril-junio, N° 146, (p. 41-59).

De Barbieri, Teresita M. (1991), « Los ámbitos de acción de las mujeres », in *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 53, No. 1 (ene. - Mar.), (p. 203-224)

De Lima, Silvia (2005), « Desconocer lugares, asumir la palabra: Teorías de género y reflexión bíblico-teológica en América Latina », in *Pasos*, N. 116, noviembre-diciembre, DEI, Costa Rica, (p. 10-12).

Dianteuil, Erwan (2002), « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N. 118, avril-juin, (p. 5-19).

Diasio, Nicoletta (2011) « Liaisons dangereuses? Parents, enfants et redistribution des pouvoirs aux seuils de la vie », in Gross, M., Mathieu, S. et Nizard S. (dir.), *Sacrées familles! Changements familiaux, changements religieux*, Toulouse, Éditions Érès

Dictamen de proyecto de Código Penal de la República de Nicaragua (2004): *Título I, Delitos contra la vida, la integridad física y seguridad personal, Capítulo II. Aborto, manipulaciones genéticas y lesiones al no nacido*, Arto. (p. 143-9).

Dides, Claudia, Benavente M. Cristina y Sáez, A. Isabel (2010), *Principales Resultados. Estudio de Opinión Pública sobre Aborto Brasil, Chile, México, Nicaragua*, Serie Documentos Electrónicos N.1, Programa Inclusión Social y Género, Flacso Chile.

Michele Dillon 1999, *Catholic Identity. Balancing Reason, Faith and Power*, UK, Cambridge University Press.

Drogus, Carol, 1990, « Reconstructing the Feminine: Women in São Paulo's CEBs », in *Archives des sciences sociales des religions*, N. 71, juillet-septembre, (p. 63-74).

Duden, Barbara (1996), *L'invention du fœtus: le corps féminin comme lieu public*, Paris, Descartes & Cie.

Eisenstadt, Shmuel N. (2004), « La modernité multiple comme défi à la sociologie », in *Revue du MAUSS* 2 (no 24), (p. 189-204).

Encuesta Nacional de Salud Sexual y Reproductiva, (2010), Costa Rica.

Emmerick, Rulian (2009), « Discusión política sobre la (des)criminalización del aborto y la violación del Estado laico en Brasil » in *Conciencia Latinoamericana*, Vol. I, N. 1, marzo, (p. 54-63).

Antonio Esgueva Gómez, (2003), *Historia constitucional de Nicaragua*, Managua, Lea Grupo Editorial.

Facio, Alda (2003), *Asegurando el futuro: las Instituciones Nacionales de Derechos Humanos y los derechos reproductivos*, San José, UNFPA.

Ferrajoli, Luigi (1999), *Derechos y Garantías. La ley del más débil*. España, Editorial Trotta S.A.

Fornos Escobar, Iván (2007), « Derecho a la reproducción humana (inseminación y fecundación in vitro) », in *Cuestiones Constitucionales*, N° 16 Enero-Junio, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Foucault, Michel, (1976), *Histoire de la sexualité. Vol I: La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard.

Franklin, Sarah (1991), « Fetal Fascinations: New Dimensions to the Medical-Scientific Constructions of Fetal Personhood », in Franklin, S., Lury C., et Stacey J. (ed.), *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*, New York, Harper Collins, (p. 190-205).

Freston, Paul, (2001), *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge. Presssyndicate of the University of Cambridge.

Fuentes Belgrave, Laura (2006), *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*. Mémoire de Master 2 Recherche, Sociétés Contemporaines, spécialité Europe-Amériques, sous la direction de María Eugenia Cosío-Zavala, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Sorbonne Nouvelle Paris III.

Gómez Ramírez, Cristian (2008), *Estimación del aborto inducido en Costa Rica 2007*, San José, Costa Rica, Asociación Demográfica Costarricense.

---, (2009), *Encuesta Nacional de Salud Reproductiva 2009*, San José, Costa Rica, Asociación Demográfica Costarricense.

González, Victoria (1998), « Del Feminismo al Somocismo: Mujeres, Sexualidad y Política antes de la Revolución Sandinista », in *Revista de Historia* 11-12, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua, UCA, (p. 55-80).

--- (2002), « “El diablo se la llevó”: Política, sexualidad femenina y trabajo en Nicaragua 1855-1979 », in Rodríguez, E. (ed.), *Un Siglo de Luchas Femeninas en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, (p. 53-70).

*Guatemala: Memoria del Silencio*, Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), Ciudad de Guatemala, (febrero de 1999).

Agnès Guillaume; Agnès Lerner, y Guadalupe Salas, (2005), *El aborto en América Latina y el Caribe. Una revisión de la literatura de los años 90 a nuestros días*, Paris, CD-ROM CEPED.

Gutiérrez Martínez, Daniel (2008), « Relación Estado-Iglesias desde la perspectiva de la laicidad. Notas para su reflexión » in Blancarte, R., Caro, N. y Gutiérrez D. (eds.), *Introducción a la laicidad*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Libertades Laicas Red Iberoamericana, 2008.

Halbwachs, Maurice, (1967), *La mémoire collective*, Paris, Les Presses universitaires de France.

Héritier, Françoise, (1996), *Masculin/féminin. I, La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

--- (2000), « À propos de la théorie de l'échange », in *L'Homme*, No. 154/155, Question de parenté (Avr.-Sep.), (p. 117-121).

--- (2007), « Modèle dominant et usage du corps des femmes » in Héritier, F., Nancy, J.-L. et al. (dir.), *Le corps, le sens*, Paris, Centre Roland Barthes, Éditions du Seuil.

Hermitte, Marie-Angèle (1990), « L'embryon aléatoire », in Testard, J. (éd.), *Le Magasin des enfants*, Paris, Éditions François Bourin.

Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.

---, *Identité ou égalité ?* « La religion et le conflit des aspirations féministes ». Texte de l'exposé dans le cadre du colloque: *La religion un frein à l'égalité?*, 1-3 décembre 1994, Université de Lausanne, in Bovay, Claude (1996), « Religion et reproduction de l'asymétrie », in *Archives de sciences sociales des religions*, juillet-septembre, N° 95, (p. 143-161).

--- (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

Holland, Clifton L. ed., (1981), *World Christianity: Central America and the Caribbean*, Monrovia, CA, MARC-World Vision.

--- (2001), *Una aplicación del sistema de clasificación del movimiento protestante al contexto costarricense: mayo de 2000*, Serie de Costa Rica 2001, Documento #8, San Pedro, Programa Latinoamericano de Estudios Socio religiosos (PROLADES).

Huaco Palomino, Marco Antonio, (2009a), « Laicidades cristianas: ¿separó Iglesia y Estado el Concilio Vaticano II? » in *Conciencia Latinoamericana*, Vol. I, N. 1, marzo, (p. 30-35).

--- (2009b), « Le Pérou: de l'État catholique à l'État laïque ou pluriconfessionnel? », in *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, N° 146, (p. 99-118).

Iacob, Marcela, (2002), *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*, Paris, EPEL.

INAMU, (septiembre 2002), *Informe del Estado de Costa Rica sobre el cumplimiento de la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, correspondiente al periodo 1 de abril de 1998 al 31 de marzo de 2002*, CEDAW/C/CRI/4.

---, (mayo 2010), Informes periódicos quinto y sexto presentados por los Estados partes, Costa Rica. Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 18 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, CEDAW/C/CRI/5-6.

INDEF, (1998), *Repertorio de las Iglesias Protestantes en Nicaragua, 1996-1997*, Managua, Departamento de Investigaciones Socio-Religiosas, Instituto Nicaragüense de Evangelismo a Fondo.

INIM, (septiembre 1999), *Quinto informe periódico presentado por los Estados partes, Nicaragua. Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 18 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, CEDAW/C/NIC/5.

---, (julio 2005), *Sexto informe periódico presentado por los Estados partes, Nicaragua. Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 18 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, CEDAW/C/NIC/6.

Iveković, Rada (2009), « Genre, raison et nation », in *Lectora* N° 15, Barcelona, (p. 21-29).

Jerez, César (1997), « Processus sociaux, démocratisation et Église catholique en Amérique centrale : perspective d'une décennie », in *Archives des sciences sociales des religions*, N. 97, janvier-mars, p. 47-62.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, 2009, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*. Paris, A. Colin.

Laclau, Ernesto (2006), « Existe-t-il une clôture du politique ? », in Corten, André (ed.), *Les frontières du politique en Amérique Latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Éditions Karthala.

Lagarde, Marcela (1997), *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Larraín, Jorge (2005), *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, Santiago, LOM Ediciones.

Lechner, Norbert (1994), *La problemática invocación de la sociedad civil*, Perfiles Latinoamericanos, México, FLACSO.

Levine Daniel H., Vincent Gilbert, 1990, « L'impact de la théologie de la libération en Amérique latine », in *Archives des sciences sociales des religions*, N. 71, juillet-septembre, p. 43-62.

López Vigil, María, 2003, *Historia de una Rosa*. Managua, Nicaragua, Red de Mujeres contra la Violencia.

--- 2006, *¿Interrumpir el embarazo es pecado?*, Managua, Ipas Centroamérica,

Löwy Michael, 1990, « Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération », in *Archives des sciences sociales des religions*, N. 71, juillet-septembre, p. 7-23.

--- 2004, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », in *Archives de sciences sociales des religions*, N. 127, p. 93-103.

Luca, Nathalie, 2008, *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin.

McNaughton, H., Padilla, K., Fuentes, D. 2003, *El acceso al aborto terapéutico en Nicaragua*, Managua, Nicaragua, Ipas.

Maroto Vargas, Adriana, 2010, *Al amparo de la noche. La ruta crítica de las mujeres que se realizan abortos clandestinos en Costa Rica*, San José, Costa Rica, Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir.

Marques-Pereira, Berengère, 1998, « Reproduction et citoyenneté », in *Sextant/Revue du Groupe interdisciplinaire d'Etudes sur les Femmes*, N° 8, p. 169-179.

--- 2002, « Les droits reproductifs comme droits humains : une perspective internationale » in Coenen, Marie-Thérèse (dir.), *Corps de femmes. Sexualité et contrôle social*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université.

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

Martin, David, 1978, *A General Theory of Secularization*, Blackwell.

May, Roy, « El aborto: una reflexión teológico-ética ». Texto de exposición en el marco de conferencia *El Fundamento de la Vida*, 23 de octubre 2007, Asociación Educativa Teológica Evangélica de Lima/Universidad Bíblica Latinoamericana, Recinto Lima, Perú.

Medina Quiroga, 2005, « El derecho a la vida », en *La Convención Americana: Vida, integridad personal, libertad personal, debido proceso y recurso judicial*, Centro de Derechos Humanos/Universidad de Chile, Facultad de Derecho.

Melo, Graciela (coord.), 1994, *Problemática religiosa de la mujer que aborta*, Bogotá,

Universidad Externado de Colombia.

Milot, Micheline, 2009, « Introduction. Les Amériques et la laïcité: acquis historiques et enjeux actuels » en *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, N° 146, p. 9-16.

---- 2008, *La laïcité*, Ottawa, Université Saint Paul, Novalis.

Moles, Paula, 2010, « La teología "queer" de Althaus Reid: el anti-mesianismo subversivo », en *El Títere y el Enano, Revista de Teología Crítica*, Vol. I, p. 85-95

Molina, Vanessa, Girard-Lemay, Julie y Corten, André, 2006, « La clôture du politique: comparaison Castoriadis/Laclau » in Corten, André, ed., *Les frontières du politique en Amérique Latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Éditions Karthala.

Monge Naranjo, Ivannia, 2003, *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.

Morán Faúndes, José Manuel, 2010, *Índice CLAE sobre el acceso a la anticoncepción de emergencia*, San José, Consejo Latinoamericano de Anticoncepción de Emergencia CLAE/UNFPA/LACRO.

Mujica, Jaris, 2007, *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, Lima; Perú, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

--- 2009, *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*, Lima; Perú, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Murguialday, Jaris, 1990, *Nicaragua, revolución y feminismo (1977-89)*, Madrid, Editorial Revolución S.A.L.

Nations Unies, CEDAW, 20 de Julio 2001, *Principaux sujets de préoccupation et recommandations*, N° 294, Session 25, Supplément N° 38, Doc. A/56/38.

---, 27 octubre 2006, *Respuestas a la lista de cuestiones y preguntas para el examen del sexto informe periódico de Nicaragua*, CEDAW/C/NIC/Q/6/Add.1

---, febrero de 2007, « Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer: Nicaragua, CEDAW/C/NIC/CO/6 », en CENIDH, 2009, *Nicaragua ante los Comités de Derechos Humanos de las Naciones Unidas*, CENIDH.

Nuestra Constitución Política, 1990, *Constitución Política de la República de Costa Rica*. San José, Lehmann Editores.

Nugent, Guillermo, 2010, *El orden tutelar: Sobre las formas de autoridad en América Latina*, Lima, desco-CLACSO.

Obregón Quesada, Clotilde, 2000, *El proceso electoral y el Poder Ejecutivo en Costa Rica: 1808-1998*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica.

O'Brien, Jon y Morello, Sara, 2009, « Catholics for Choice y el aborto. Catolicismo a favor del derecho a decidir » in *Conciencia Latinoamericana*, Vol. I, N. 1, marzo, p. 64-67.

OEDEC, 1989, *Boletín Demográfico N° 3, Nicaragua 1978, 10 años en cifras*, Nicaragua, INEC, Oficinas de Registro del Estado Civil de las Personas

Ogien, Ruwen, 2007, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Édition Gallimard, 2007.

--- 2009, *La vie, la mort, l'État. Le débat bioéthique*, Paris, Édition Grasset & Fasquelle.

Opazo Bernales, Andrés, 1987, *Costa Rica: la Iglesia Católica y el Orden Social*, San José, DEI.

Pedron-Colombani, Sylvie, 2000, « Les pentecôtismes au Guatemala : éloignement du monde et salut national » in Corten, A.y Mary A. (ed.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*, Paris, Éditions Karthala.

Pérez Baltodano, Andrés, 2000, « Las relaciones entre el Estado y la sociedad en Nicaragua después de 1990 », in Delhom, J. y Musset, A. (ed.), *En el ojo del huracán. Nicaragua. Dans l'oeil du cyclone*, Paris, Travaux & Mémoires de l'IHEAL n° 69.

Petchesky, Rosalind P., 1987, « Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction » in *Feminist Studies*, Vol. 13, No. 2, Summer, p. 263-292.

--- 2000, « Rights and Needs: Rethinking the Connections in Debates over Reproductive and Sexual Rights », in *Health and Human Rights*, Vol. 4, No. 2, Reproductive and Sexual Rights, p. 17-29.

Picado Gatjens, Miguel 2003, *Sexualidad y Catolicismo: los orígenes del conflicto*. San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Porqueres I Gené, Enric, 2004, « Individu et parenté. Individuation de l'embryon », en Héritier, Françoise y Xanthakou, Margarita (dir.), *Corps et Affects*, Paris, Odile Jacob, p. 139-150.

Rayas, Lucía y Catotti, Diane, 2004, *Cumplimiento de los compromisos adquiridos a partir de la CIPD en torno a los servicios de aborto en América Latina: La agenda inconclusa*, Chapel Hill, Carolina del Norte, Ipas.

Red de Mujeres contra la Violencia (2005): *Índice de Compromiso Cumplido 1995-2003, Nicaragua. Iniciativa Centroamericana de Mujeres para el Seguimiento a Cairo y Beijing*, Managua, FLACSO-Chile/ Red de Mujeres contra la Violencia.

Rocheftort, Florence, 2007, « Introduction » in Rocheftort, F. (dir.), *Le pouvoir du genre. Laïcités et religions 1905-2005*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

Rodríguez Saénz, Eugenia, 2004, « Las familias costarricenses », in Rodríguez, P. (ed), *La familia en Iberoamérica 1550-1980*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, Universidad Externado de Colombia.

--- 2005, « La lucha por el sufragio femenino en Costa Rica (1890-1949) », in Rodríguez, Sáenz, E. (ed), *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Stoll, David, 1993, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

Sagot, Montserrat, 2005, « Aborto inducido, ética y derechos: una visión sociológica », en Fuentes Belgrave 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.

Salinas, Guadalupe, 2003, « Laicismo, democracia y estado social de derecho en Nicaragua. Notas desde la teoría y la historia constitucional », en *Taller Nacional del Movimiento de Defensa del Estado Laico y los Derechos de Ciudadanía*, Nicaragua, MEDEL.

Shalev, Carmel, 2000, « Rights to Sexual and Reproductive Health: The ICPD and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women », in *Health and Human Rights*, Vol. 4, No. 2, Reproductive and Sexual Rights, p. 38-66.

Schnapper, Dominique, 1994, *La communauté de citoyens. Sur une idée de nation*, Paris, Éditions Gallimard.

Segura, Ana, 2004, « 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 », in Fuentes Belgrave, 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.

Solera, Eric, 2001, « La tensión unidad/diversidad como eje constitutivo básico del fenómeno religioso eclesial », in *Religión, Sociedad, Crisis. Cuaderno de Ciencias Sociales 122*, San José, FLACSO.

Szurmuk, Mónica y Mckee Irwin, Robert. (coord.), 2009, *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México, Siglo XXI Editores et Instituto Mora.

Testard, Jaques 1990, « Introduction », in TestardJ. (ed.), *Le Magasin des enfants*, Paris, Éditions François Bourin,

Thomas, Yan, 1995, « *Fictio legis*, L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales », en *Droits* N° 21, p. 17-63.

---, 2007, « L'enfant à naître et l'« héritier sien » Sujet de pouvoir et sujet de vie en droit romain », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2007/1 62e année, p. 29-68.

Trujillo, Silvia y Gil, Gemma, (coord.), 2008, *Colección Pensamiento II: Jesús García Ruiz conversa con Raúl de la Horra*, Guatemala, El Librovisor, Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala.

Tschannen, Oliver, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz.

--- 2001, « La réévaluation de la théorie de la sécularisation par la perspective comparatiste Europe latine-Amérique latine » en Bastian J.P. (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*, Paris, Édition Karthala.

Universidad Centroamericana (UCA), 1986, « La Iglesia de los Pobres en Nicaragua », en *ENVIO*, N° 58, abril, Managua.

Vagionne, Juan Marco, 2006, « Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular », en *Católicas por el Derecho a Decidir et Comisión Internacional de los Derechos Humanos para Gays y Lesbianas* (ed.), *Defensa de los Derechos Sexuales en Contextos Fundamentalistas*, Buenos Aires, Agencia Periodística CID-Diario del viajero.

Valverde, Jaime, 1990, *Las sectas en Costa Rica: pentecostalismo y conflicto social*, San José, Costa Rica, DEI.

Vayssière, Pierre 2000, «Vers l'apaisement au sein de l'Église catholique : bilan d'une décennie », in Delhom, J. y Musset, A. (dir.), *Nicaragua. Dans l'œil du cyclone / En el ojo del huracán*, Paris, IHEAL-IHNCA-UBS, Collection Travaux & Mémoires de l'IHEAL, N°69, p. 185-198.

Véliz, Claudio, 1980, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton, Princeton University Press.

Voyé, Liliane 1996, « Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés, » in *Archives des sciences sociales des religions*. N. 95, juillet -septembre, p. 11-28.

Vuola, Elina, 2000, « El derecho a la vida y el sujeto femenino », en *Pasos*, N° 88, marzo-abril, San José, DEI, p. 2-17.

--- 2005, « El ecumenismo fundamentalista, los feminismos transnacionales y el orden tutelar de la sociedad latinoamericana », en *Pasos*, N. 117, enero-febrero, San José, DEI, p. 31-37.

--- 2006, « ¿Gravemente perjudicial para su salud? Religión, feminismo y sexualidad en América Latina y el Caribe », en *Pasos*, N. 127, septiembre-octubre, San José, DEI, p. 15-26.

Walby, Sylvia, 2000, « La citoyenneté est-elle sexuée ? » in Ballmer-Cao, T. *et al.* (ed.), *Genre et politique. Débats et perspectives*, Paris, Édition Gallimard.

Walentowitz, Elina, G, 2005, « La vie sociale du fœtus. Regards anthropologiques » in *Spirale*, 2005/4 N°36, p. 125-141.

Weber, Max, 1995, *Economie et société I. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket.

Willaime, Jean Paul 1992, *La précarité protestante, sociologie du protestantisme contemporain*, Paris, Genève, Labor y Fides.

--- 2009, « Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine », in *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin, N° 146, p. 201-218.

Zub, Roberto, 1993, *Protestantismo y Elecciones en Nicaragua*, Managua, Ediciones Nicarao.

## Documentos electrónicos.

Acción Mundial. Parlamentarios y Gobernantes por la Vida y la Familia [publicado en línea], URL: <http://www.accionmundial.org/declaracion.php>. Consultado el 10 de mayo 2011.

Código Civil De Costa Rica, [publicado en línea.]URL: <http://www.casadelosriscos.com/site/consulta-legislacion/48-codigos/54-codigo-civil-de-costa-rica>. Consultado el 3 de mayo 2012.

Código civil de la República de Nicaragua, [publicado en línea] URL: <http://www.biblioteca.jus.gov.ar/CodigoNicaragua.PDF>. Consultado el 3 de mayo 2012.

Código Penal, Continuación de la Sesión Ordinaria Número Tres de la Honorable Asamblea Nacional. Vigésima Segunda Legislatura, 26 de octubre 2006, [publicado en línea],URL:[http://legislacion.asamblea.gob.ni/Diariodebate.nsf/1e91f0054ac77a85062572e50067fde4/199a5994d7616105062574600058ced2?OpenDocument&ExpandSection=1#\\_Section1](http://legislacion.asamblea.gob.ni/Diariodebate.nsf/1e91f0054ac77a85062572e50067fde4/199a5994d7616105062574600058ced2?OpenDocument&ExpandSection=1#_Section1). Consultado el 18 de febrero 2011.

Código Penal, Continuación de la Sesión Ordinaria Número Cuatro de la Honorable Asamblea Nacional. XXIII Legislatura, 13 noviembre 2007, [publicado en línea], URL: [http://legislacion.asamblea.gob.ni/Diariodebate.nsf/1e91f0054ac77a85062572e50067fde4/199a5994d7616105062574600058ced2?OpenDocument&ExpandSection=1#\\_Section1](http://legislacion.asamblea.gob.ni/Diariodebate.nsf/1e91f0054ac77a85062572e50067fde4/199a5994d7616105062574600058ced2?OpenDocument&ExpandSection=1#_Section1). Consultado el 18 de febrero 2011.

Investigación CID GALLUP del 2009, [publicado en línea], URL: <http://www.cidgallup.com/Documentos/Boletin%20religion%20en%20Costa%20Rica%20Agosto%2009.pdf>. Consultado el 9 de julio 2012.

FDA, « FDA's Decision Regarding Plan B: Questions and Answers», [publicado en línea] el 30 de abril 2009. URL:<http://www.fda.gov/drugs/drugsafety/postmarketdrugsafetyinformationforpatientsandproviders/ucm109795.htm>. Consultado el 4 de marzo 2012.

INEC (Costa Rica), [publicado en línea], URL: <http://www.inec.go.cr/> Consultado el 13 de octubre 2010.

INIDE-INEC (Nicaragua), [publicado en línea], URL: <http://www.inide.gob.ni/> Consultado el 13 octubre 2010.

Indicadores básicos de Salud Año 2007, Ministerio de Salud de Nicaragua, [en línea], URL: [http://www.minsa.gob.ni/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1002&Itemid=163](http://www.minsa.gob.ni/index.php?option=com_content&view=article&id=1002&Itemid=163). Consultado el 13 junio 2011.

International Conference on Population and Development (ICPD, 1994): *A/CONF.171/13/Add.1: ICPD Programme of Action, Annexes I to IV (94/10/18)*, Cairo, Egypt, [publicado en línea], URL: <http://www.un.org/popin/icpd/conference/offeng/addproga.html> Consultado el 13 de octubre 2010.

International Conference on Population and Development (ICPD), Cairo, Egypt, September 1994, *A/CONF.171/13: Reporte de la CIPD (94/10/18)*, [publicado en línea], URL: <http://www.un.org/popin/icpd/conference/offre/conf13.fre.html>. Consultado el 1 de marzo 2011.

Organización Mundial de la Salud, [publicado en línea], URL: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs244/fr/> Consultado el 12 de abril 2010.

Reporte de la Conferencia internacional sobre la población y el desarrollo, Cairo, 5-13 septiembre 1994, *A/CONF.171/13/Rev.1*, [publicado en línea], URL: [http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/documents/publications/2004/icpd\\_fre.pdf](http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/documents/publications/2004/icpd_fre.pdf) . Consultado el 12 de abril 2010.

Censo de Nicaragua del 2005, [publicado en línea], URL: <http://www.inide.gob.ni/censos2005/ResumenCensal/Resumen2.pdf>. Consultado el 9 de julio 2012.

Estadísticas INEC 2000-2010, [publicado en línea], URL: <http://www.inec.go.cr/A/MT/Poblaci%C3%B3n%20y%20Demograf%C3%ADa/Indicadores%20Demogr%C3%A1ficos/Publicaciones/C0/2010/Bolet%C3%ADn%20de%20Indicadores%20Demogr%C3%A1ficos.pdf> Consultado el 13 de junio 2011.

WHO Media centre, « Lévonorgestrel et contraception d'urgence », in Aide-mémoire N°244, [publicado en línea] puesto en línea en octubre 2005. URL: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs244/fr/>. Consulté le 4 mars 2012.

## Documentos jurídicos.

### Costa Rica

#### Antiguas leyes

Acta de la independencia de América central de 1821.

Pacto Social Fundamental de 1822.

Decreto de la asamblea Constituyente de « Provincias-Unidas de Centro América » de 1823.

Estatus político de 1823.

Constitución de la República Federal de Centro América de 1824.

Ley fundamental de 1825.

Constitución de 1844, 1847, 1848, 1859, 1869, 1871, 1917, 1949.

Código general de 1841 y Código Penal de 1924, 1941 y 1970.

Fuente:

<http://www.iiij.derecho.ucr.ac.cr/archivos/documentacion/sala%20constitucional/JURISPRUDENCIA/htdocs/indice%20constituciones.htm>

#### Decreto-ley

Presidente de la República, Decreto-ley N° 24029-S, « La fecundación *in vitro* y transferencia de embrión », del 3 de febrero de 1995 (anulado).

---, Decreto-ley N° 27913-S del 9 de junio de 1999 (Salud y derecho sexual y reproductiva).

---, Decreto-ley N° 28043-S del 19 de agosto de 1999 (Día Nacional de la Vida antes de Nacer).

#### Proyectos de ley

Asamblea Legislativa, « Reforma integral a la ley General de la Salud y sus reformas », Dossier N° 15499, 5 de mayo del 2005.

---, « Creación del Ministerio de la Familia », Dossier N° 16.763, 23 de agosto del 2007.

---, « Adición de un nuevo capítulo III, referente a los derechos en salud sexual y reproductiva, a título I del libro I de la Ley General de Salud », Dossier N° 16.887, 5 de diciembre del 2007.

---, « Semana Nacional de la Familia », Dossier N° 16.910, 10 de enero del 2008.

---, « Día Internacional del Niño por Nacer », Dossier N° 16.944, 27 de febrero del 2008.

---, « Reforma del Artículo 12 del código de la Niñez y la Adolescencia », Dossier N° 16.945, 28 de febrero del 2008.

# Anexos

## PARTE I: EL VIACRUCIS DE LA SECULARIZACIÓN

### Capítulo I: La marca de fuego de lo religioso.

1. *Note 20, p. 25*: « i. facultades efectivamente patronales: nombramientos, administración del diezmo, límites diocesanos, intervención en conflictos intraclericales; ii. Facultades extrapatronales: intervención civil en asuntos del fuero eclesiástico, vigilancia de las predicaciones, limitación en las comunicaciones con la Santa Sede, control de información sobre el estado de las diócesis; y iii. medidas de defensa del patronato: pase regio o regium exequatur que constituyó censura sobre documentos papales, recursos ante instancias civiles contra las sentencias y actuaciones de tribunales eclesiásticos, control de concilios y rechazo del envío de un nuncio con facultades para el gobierno directo de la Iglesia en América » (Campos Salas, Dagoberto, 2000, *Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica: un estudio histórico-jurídico*, San José, Costa Rica, Editorial Guayacán, p. 8).

2. *Note 63, p. 60*: « Esta población que se mueve modifica su sistema de vida y de representaciones, y establece nuevas redes sociales, construye nuevas lógicas en lo social. Eso viene acompañado de la transformación de la visión del mundo y de la causalidad de lo social, visión que va a ser inducida y canalizada por estos nuevos grupos religiosos. En conclusión: ya no puede pensarse lo religioso únicamente como religioso, hay que pensarlo como un elemento articulador de lo social » (Trujillo, Silvia et Gil, Gemma (coord.), 2008, Colección Pensamiento II: *Jesús García Ruiz conversa con Raúl de la Horra*, Guatemala, El Librovisor, Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala, p. 41).

3. *Note 80, p. 68*: «...el de la acción y competencia estatales; el de la esfera pública; el de la sociedad civil con ciertos niveles de organización; el económico o del mercado (mercado de bienes y servicios, por un lado; el de fuerza de trabajo, por el otro); el ámbito doméstico; el íntimo o personal » (De Barbieri, Teresita M., 1991, « Los ámbitos de acción de las mujeres », in *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 53, No. 1 (Jan.- Mar.), p. 221).

4. *Note 82, p. 68*: « El anti-sufragismo se basaba en concepciones tradicionalistas del lugar y papel de la mujer en la familia y la sociedad. Reflejaba un paternalismo cerrado y jerárquico en el cual el hombre permanecía como el pater familias con control completo sobre el destino de la mujer y los hijos, y las riendas de lo político y público en sus manos » (Lavrin, Asunción, 2005, « La génesis del sufragio femenino en América Latina », in Rodríguez, Sáenz, E. (ed), *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica. p. 8).

5. *Note 84, p. 69*: « Los principios de igualdad y libertad se diseñaron para los individuos-ciudadanos-jefes de familia-propietarios, varones adultos. Quienes no tuvieron esas

características biológicas y sociales quedaron excluidos(as) de participar de la esfera pública y de dominar en la privada » (De Barbieri, Teresita M., 1991, « Los ámbitos de acción de las mujeres », in *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 53, No. 1 (Jan- Mar.), p. 221).

## Chapitre II : Le religieux ressort des coulisses corporelles

1. *Note 89, p. 73*: « Espacio para ser ocupado material y subjetivamente (...) Lo que destaca en María es el vientre florido, el vientre cuna. La sacralidad del cuerpo de la mujer se debe así a la eternidad del hijo de Dios y de los hombres, y a la exclusión del pecado mediante el interdicto de su capacidad erótica, sensual, cognoscitiva, y de goce » (Lagarde, Marcela, 1997, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 19-20).

2. *Note 217, p. 131*: « Las utopías político-religiosas no tenían ya contrincante e iban a ocupar un nuevo espacio. También nos dimos cuenta de que, tradicionalmente, a nivel de los análisis, en la modernidad se había hablado de campos (...) pero ya no estábamos en la modernidad, sino en un mundo global que algunos llaman posmoderno, y que en ese nuevo contexto los “campos” perdían pertinencia ». (Trujillo, Silvia et Gil, Gemma (coord.), 2008, Colección Pensamiento II: *Jesús García Ruiz conversa con Raúl de la Horra*, Guatemala, El Librovisor, Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala, p. 33-34).

## **Lista de Tablas o Gráficos**

1. Número de artículos analizados por el eje y por país.....5
2. Entrevistas realizadas en ambos países.....8