



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Fuentes Belgrave, Laura
Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 45, enero, 2013, pp. 59-74
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50925659005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa

Claiming Reproductive Autonomy within Religious Dissent

Laura Fuentes Belgrave

Doctora en Sociología. Investigadora del centro de estudios interdisciplinarios de hechos religiosos de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), París.

Fecha de recepción: agosto 2012
Fecha de aceptación: noviembre 2012

Resumen

El derecho a la autonomía reproductiva, comprendido como el acceso a la maternidad libre, voluntaria y responsable se enfrenta en Costa Rica y Nicaragua a la oposición de dogmas cristianos transformados en leyes. En este mismo escenario político donde la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas son las protagonistas, aparecen grupos minoritarios que reivindican un discurso cristiano que incorpora total o parcialmente los derechos sexuales y reproductivos. Estas “disidencias religiosas” se involucran directamente en la cotidianidad de las mujeres y pueden representar alianzas políticas potenciales para el movimiento feminista.

Palabras clave: Costa Rica, Nicaragua, derechos reproductivos, disidencias, cristianismo, feminismo.

Abstract

In Nicaragua and Costa Rica, the right to a reproductive autonomy, which implies access to a free, voluntary and responsible motherhood, is being hindered by Christian core beliefs changed into laws. This political scenario, in which Catholic and Evangelical beliefs prevail, is also where minority groups spring up, reclaiming a Christian discourse that entirely or partially protects all sexual and reproductive rights. These “religious dissidences” are a part of women’s everyday lives and have the potential to become political alliances for the feminist movement.

Keywords: Costa Rica, Nicaragua, reproductive rights, dissent, Christianity, Feminism.

● Es posible ser creyente y feminista en un contexto latinoamericano marcado tanto por la herencia cristiana como por la inequidad de género? El análisis de las relaciones de poder entre el Estado, el movimiento feminista y la jerarquía eclesiástica en Costa Rica y Nicaragua ha mostrado la influencia de la Iglesia católica en el freno a las políticas de salud sexual y reproductiva, en conjunto con las Iglesias y los partidos evangélicos. La alianza por la defensa de “la vida del no nacido” ha incorporado las creencias en las leyes, en oposición a la autonomía reproductiva de las mujeres. Sin embargo, minorías religiosas como las Católicas por el Derecho a Decidir de Nicaragua y la Iglesia Luterana de Costa Rica, se han apropiado del discurso feminista y sostienen los derechos sexuales y reproductivos desde una óptica cristiana distinta.

Un escenario común de cambios político-jurídicos

En Nicaragua, desde 1837, el aborto terapéutico realizado por razones de salud o para salvar la vida de la mujer había sido autorizado por “causa médica”, pero fue abrogado en 2006. Durante la campaña presidencial de ese año, la Iglesia católica y las evangélicas presionaron por su supresión. El presidente Enrique Bolaños, la Asamblea Nacional y los candidatos secundaron esta demanda, indiferentes a la laicidad establecida por vía constitucional desde 1893. El presidente Daniel Ortega, se reunió con dirigentes católicos y evangélicos para garantizarles su posición “a favor de la vida”. Así, en 2008 fue aprobado un nuevo Código Penal que sanciona todo tipo de aborto así como las lesiones físicas y psíquicas provocadas al “no nacido”.

En Costa Rica, la legislación admite el aborto no punible o terapéutico. No obstante, se practica poco debido a la primacía de criterios religiosos en las prácticas hospitalarias. En la campaña presidencial de 2009-2010, la candidata Laura Chinchilla, electa presidenta posteriormente, reiteró su oposición al aborto, a las uniones entre personas del mismo sexo y a la anticoncepción de emergencia (AE), sostuvo reuniones con los líderes religiosos y se declaró “provida”. A diferencia de Nicaragua, el catolicismo es la religión del Estado costarricense.

Ambos países tienen en común el hecho de que la sociedad política refuerza su afinidad electiva con las autoridades religiosas e instrumentaliza la autonomía reproductiva y las creencias con fines electorales. Esto reafirma el carácter delictuoso del “pecado” a expensas de los derechos de las mujeres. Quienes practican un aborto, transgreden el pacto social que sostiene la maternidad. La AE viola también este acuerdo implícito, en la medida en que las Iglesias la preconizan como un método abortivo. Debido a esto, su acceso es limitado en Nicaragua y el método anticonceptivo de emergencia es ilegal en Costa Rica.

Este último país también declaró inconstitucional la fecundación in vitro (FIV) en el año 2000, a través de la interpretación cristiana aplicada al aborto y a la AE. La

FIV puede incluir la eliminación de óvulos fecundados, considerados iguales a una persona según la instrucción *Donum Vitae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Pese a que el Estado costarricense fue denunciado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), la cual pidió la restitución de la FIV en 2010, el gobierno de Chinchilla no la restituyó. El caso fue llevado a la Corte Interamericana donde el Estado compareció en septiembre de 2012, y pese a ser acusado de la violación a los derechos humanos de diez personas, alegó en su defensa que toda destrucción de embriones era injustificable.

Frente a estos hechos, el movimiento feminista interpuso recursos de inconstitucionalidad, apeló a los tribunales internacionales y organizó campañas informativas, pero este movimiento es minoritario tanto en Nicaragua como en Costa Rica. Los valores que promueve son considerados como una amenaza a los cimientos cristianos de los imaginarios nacionales. De ahí deriva su dificultad de penetración en poblaciones mayoritariamente creyentes. Por otra parte, este movimiento es satanizado con frecuencia en los medios de comunicación, lo cual resta efectividad a sus acciones.

En estas condiciones, emerge una vía política susceptible de unir la creencia religiosa al pensamiento feminista: “las disidencias religiosas”. Según Vagionne (2006: 34), ellas buscan “romper los consensos asumidos, o impuestos, mostrar la existencia de fracturas que indican un nivel de pluralización de realidades aparentemente homogéneas”, en el seno de las principales corrientes religiosas.

Los nuevos movimientos sociales señalan lógicas de acción cuyo origen se relaciona con la reivindicación de las identidades individuales, en este caso en particular con las creencias religiosas, el género y la sexualidad. De esta forma, la articulación de identidades en una demanda colectiva está formada por intereses que bien pueden ser contradictorios, aunque no constituyan un tipo ideal de dialéctica, como lo expone Touraine (2000).

En este artículo son analizadas las disidencias más representativas de cada país¹, las cuales constituyen un ejemplo de la posible combinación de tendencias contrarias en un movimiento social, específicamente en el movimiento feminista. Estos grupos utilizan las referencias simbólicas del cristianismo para reconocer total o parcialmente el derecho a la autonomía reproductiva y reelaboran su discurso sobre una lógica de inclusión progresiva de la maternidad voluntaria y responsable. Se alejan de la defensa del derecho absoluto a la vida del embrión y se apropian del discurso reivindicativo de los derechos sexuales y reproductivos integrándolo a su discurso religioso.

1 Los extractos de las entrevistas forman parte de la tesis de: Fuentes Belgrave, Laura (2012). “L'autonomie reproductive au Costa Rica et au Nicaragua: un talon d'Achille dans le processus de laïcisation”. Doctorado en Sociología, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

Las católicas feministas de Nicaragua

Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) constituye una organización internacional. El grupo *Catholics for Choice* (CFC) fue creado en Estados Unidos en 1973, el año de la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo. Desde entonces, su objetivo ha sido mostrar que las enseñanzas de la jerarquía eclesiástica no son compartidas por todos los católicos, reconociendo así la pluralidad moral de los creyentes.

El primer grupo latinoamericano fue fundado en Uruguay en 1989, posteriormente se estableció en Argentina, Brasil, México, Colombia, Bolivia, El Salvador, Paraguay, Chile, Nicaragua y Panamá. Estas sedes forman parte de la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir.

En Managua, el grupo se organizó en 2006, año de la abrogación del aborto terapéutico. Sus principales influencias son el feminismo y la teología de la liberación, estas mujeres defienden la libertad de conciencia sobre la maternidad voluntaria, la restitución del aborto terapéutico y la diversidad sexual. María Teresa Ochoa, coordinadora de CDD, explica los motivos que dieron origen al grupo:

La mayoría ha entrado por un interés personal, se sentían culpables de ser católicas y de pensar que tenemos derechos como mujeres [...]. El discurso de las CDD puede ser liberador para las mujeres, más allá del discurso feminista puro y rebelde, el discurso de las CDD es amigable y toca la vida de las mujeres [...]. Nuestro interés es defender el derecho a decidir, el derecho a ejercer una religión al margen del dogma de la Iglesia católica y lo que representa la jerarquía [...]. Podemos ser católicas y feministas a la vez, no son cosas que se contradicen (entrevista con María Teresa Ochoa, CDD, 6 mayo 2008).

Las CDD aseguran acercarse más a la cotidianidad de las mujeres a través de las creencias cristianas interpretadas de forma alternativa. Según Ochoa, este grupo está constituido aproximadamente por 500 mujeres, de las cuales unas 150 están activas. Las CDD reivindican su pertenencia a la Iglesia, pero ellas no aceptan las directrices eclesiásticas relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos.

En una fiesta religiosa, la jerarquía católica lanzó su campaña contra el aborto [...]. Nosotras lanzamos el debate público en defensa de las mujeres y empezamos a repartir estampitas con la imagen del santo que decían: “Santo Domingo tené piedad de las mujeres que se van a morir. Sí al aborto terapéutico”. Ese discurso llegó al candidato presidencial del MRS², y ahí empieza el debate público que al final es responsabilidad del Movimiento de mujeres y de las CDD. Ahí empezamos con todo el proceso de sensibilización, de juntar a la gente y de llevarles el discurso teológico (entrevista con María Teresa Ochoa, CDD, 6 mayo 2008).

2 El candidato del Movimiento de Renovación Sandinista (MRS) era Edmundo Jarquín.

Las declaraciones de Ochoa revelan los valores en construcción dentro de la sociedad nicaragüense, particularmente el “bricolage” de imágenes religiosas que de manera contradictoria al dogma oficial defiende el aborto terapéutico. Este “bricolage” se traslada al campo político con un discurso “católico-feminista”. Muchas teólogas se han mantenido alejadas del movimiento feminista a causa de la censura de la Iglesia en cuanto a los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, la teóloga católica Yvone Gebara afirmó en una entrevista: “La moral católica no alcanza a las mujeres ricas. Ellas abortan ya que poseen los recursos económicos para garantizar una intervención quirúrgica en condiciones humanas. Por lo tanto, la ley que la Iglesia defiende va en detrimento de las mujeres pobres. El aborto debe ser descriminalizado y legalizado. Más aún, debe realizarse a expensas del Estado” (Nanne y Bergamo, 1993: 7). Pese a que la teóloga enfrentó un proceso eclesiástico por sus declaraciones, sus ideas parecen haber impregnado la articulación que hacen las CDD de sus creencias religiosas con sus demandas políticas. Para Gebara (1995), la teología feminista surge en diferentes contextos y necesita reapropiárselos, lo cual puede constituir una forma de protesta contra el monopolio patriarcal sobre la vida de las mujeres.

No estamos diciendo que somos católicas y somos promueerte. Las mujeres tenemos derecho a protegernos y creer en un Dios que no nos quiere castigar, que nos ama [...]. El Dios de la jerarquía que nos castiga, que nos hace pecadoras, no es el Dios que nos representa a las mujeres. Buscamos visibilizar cómo la religión nos está pisando, nos está dejando sin opciones, condenándonos a morir [...]. Uno de nuestros principales valores es que Dios también ama a las mujeres y a los niños y nos quiere vivos [...]. Las CDD defendemos el Estado laico, y le decimos a la Iglesia: “no te metás en políticas públicas, respetá que no todos somos católicos”. Nuestro principal valor es el derecho a decidir sobre tener o no tener hijos, llamamos a que esto se respete, las mujeres no son propiedad de los jerarcas católicos (entrevista con María Teresa Ochoa, CDD, 6 mayo 2008).

Las CDD apoyan la laicidad jurídica del Estado nicaragüense, aunque el grupo reivindique su carácter religioso en las arenas políticas. El enfrentamiento entre la “cultura de la vida” y la “cultura de la muerte” promovido por la Iglesia católica y las evangélicas está también presente, ya que estas identifican la “cultura de la muerte” con la autonomía reproductiva. La teóloga nicaragüense María López Vigil indica que:

Los provida afirman que todo aborto es un crimen. Y que abortar es matar. Y pretenden hacer creer que hay grupos de mujeres, las feministas, que pertenecen a la “cultura de la muerte” y que promueven la práctica masiva, y hasta festiva, del aborto. Al colocar el dilema entre vida y muerte se contribuye a culpabilizar y a atemorizar a las mujeres. Pero, cualquier mujer, ante un embarazo no deseado y ante la posibilidad de un aborto, está ante un dilema, que es siempre entre vida y vida” (López Vigil, 2006: 8).

Esta idea se traduce en los principios descritos por O'Brien y Morello (2009), el presidente y la vicepresidenta de CFC. Ellos afirman que esta organización apoya el acceso al aborto como una elección moral y responsable de cara a las enseñanzas de la Iglesia. No obstante, esta posición ha desacreditado a las CDD en la Asamblea Nacional nicaragüense, un órgano político que paradójicamente se encuentra influenciado por las creencias cristianas.

Nos dijeron: no son católicas, son un atado de lesbianas [...]. Entonces, asentar el discurso en la gente ha sido la estrategia más funcional, no nos dirigimos directamente a los legisladores. Hay una línea en el Estado, y la línea es de no al aborto [...]. Los argumentos de la mayoría eran básicos: “el aborto terapéutico es matar, es la puerta para el aborto por elección [...] nosotros estamos por la vida y quienes defienden el aborto terapéutico son parte de la “cultura de la muerte” [...]. Parecían pastores cuando legislaban y no había otro argumento más que: “Dios quiere la vida y ha creado la vida desde la concepción, y no tenemos derecho a matar, a deshacernos de la creación divina” (entrevista con María Teresa Ochoa, CDD, 6 mayo 2008).

Las afirmaciones de Ochoa confirman la prevalencia de justificaciones religiosas en la argumentación de los diputados que abrogaron el aborto terapéutico. Los epítetos atribuidos a estas mujeres reflejan patrones tradicionales del machismo. Las CDD no son reconocidas como un grupo católico porque a diferencia de la jerarquía eclesiástica que glorifica la maternidad, ellas la presentan como una posibilidad, franqueando así el derecho a la autonomía reproductiva para las católicas.

Las CDD literalmente franquearon el espacio religioso, cuando en septiembre de 2007 sus integrantes fueron a una misa de domingo a la Catedral de Managua y deseaban recibir la comunión vestidas con camisetas a favor de la restitución del aborto terapéutico; sin embargo, el sacerdote a cargo terminó la misa arguyendo que ese acto constituía una falta de respeto a la Iglesia y a la vida (La Prensa, 1 octubre 2007). Estas mujeres querían mostrarse públicamente como creyentes que defendían el aborto terapéutico. La Conferencia Episcopal disminuyó la importancia de los hechos, lo cual es revelador, dado que las CDD podrían representar los intereses de algunos creyentes.

Estas “católicas feministas” forman parte del Grupo Estratégico por la Despenalización del Aborto Terapéutico. Bajo su influencia se han organizado actividades que valorizan el discurso teológico. De esta forma, las CDD irrumpieron tanto en el campo religioso como en el político, a través de la sociedad civil.

Las CDD vinieron a llenar un vacío [...]. Nosotras hemos sido las únicas que hemos interpelado a la jerarquía católica porque nos corresponde, hemos ido a demandar a los supuestos guías espirituales que se separen del Estado [...]. El discurso se va legitimando en la medida en que hacemos acciones de impacto [...] hemos llegado a mu-

jeres de los barrios que se han sentido oprimidas por el marco de la jerarquía católica [...]. La legitimidad se ha inhibido con el discurso de la jerarquía, de decir que nadie es católico si está en contra de ella, pero nosotras no estamos contra la Iglesia [...]. Somos parte de la Iglesia, pero somos una voz diferente (entrevista con María Teresa Ochoa, CDD, 6 mayo 2008).

Las CDD, aunque minoritarias, son parte del fenómeno que Dillon (1999) llama “católicos procambio” que visualizan la doctrina cristiana como una construcción social y cultural en un contexto histórico específico. Las CDD se apropian del poder interpretativo de la doctrina y lo aplican a la vida cotidiana de las mujeres. Para este grupo, el ejercicio de este poder no constituye un privilegio de las autoridades eclesásticas. En consecuencia, las interpretaciones religiosas no representan un deber a cumplir por la sociedad política, ni una ley que deba ser obedecida por toda la ciudadanía, sea católica o no.

La influencia de las teólogas feministas

La disidencia religiosa de las CDD se basa en la interpretación feminista de la teología católica. Según lo describe Gebara (2008), este tipo de teología se inició en la década de 1980, pero frente a las dificultades encontradas por las teólogas para movilizar su reinterpretación de las creencias al interior de la Iglesia, algunas se unieron al movimiento feminista. Esta situación marginalizó la teología feminista, especialmente aquella interesada en la ética sexual. Es hasta la década de 1990 que aparece oficialmente en la escena latinoamericana esta teología, cuya lectura de género pone en entredicho el discurso teológico patriarcal. Según De Lima (2005), sus características principales son: la comprensión de Dios como un ser relacional, la teología como un lugar de afirmación y de recuperación del cuerpo, la importancia de la vida cotidiana, la expresión holística y ecofeminista, y la visión pluricultural y ecuménica.

En la práctica nicaragüense, esta interpretación tiene su origen luego del triunfo de la revolución sandinista en 1979, con la posterior fundación del Centro Ecuménico Antonio Valdivieso. Para Michele Najlis, teóloga de este Centro, la teología feminista recibió la influencia de las mujeres del movimiento revolucionario.

Hace veinte o treinta años, ¿qué hicimos? Tirar la religión porque la religión que nos presentaban era absolutamente discriminatoria y opresora contra las mujeres [...]. Algunas fuimos descubriendo otro cristianismo, nosotras trabajamos mucho la relación entre Jesús y las mujeres. Ahí se presenta un cristianismo que no tiene nada que ver con lo que nos enseñaron (entrevista con Michele Najlis, teóloga del CEAV, 1 octubre 2008).

Estas teólogas pusieron en tela de juicio la perspectiva de la jerarquía católica. Voyé caracteriza así este punto de vista:

La mujer es un ser sexuado mientras que este aspecto no es jamás considerado en el discurso sobre el hombre. Además del hecho que de esta característica se sobreentien- de, voluntariamente, la falta, el pecado —¡Eva nunca está muy lejos!—, sus particulari- dades físicas y psicológicas llevan “naturalmente” —de forma ineluctable e irreversible pero también universal— a las especificidades de su carácter y a la definición de sus roles (Voyé, 1996: 17; traducción libre).

La deconstrucción de este tipo de discurso que justifica el “orden natural”, fue una de las tareas asumidas por las teólogas en la elaboración de nuevas interpretaciones de las creencias. Para ellas, la abrogación del aborto terapéutico constituye una regresión. Ellas defienden las posiciones de Santo Tomás de Aquino y de San Agustín para jus- tificar que la persona no existe a partir de la fecundación, como lo afirman las Iglesias que defienden el “derecho a la vida del no nacido”.

Para los conservadores, la teología es dogmática, declaran que hay una persona huma- na desde el momento de la concepción y que abortar es matar, una cosa muy taxativa, nada argumentada. Para la teología feminista, hay vida humana a partir de X etapa, unas piensan que 12 semanas, otras 20 o 25. Es un proceso y estas dos posiciones históricamente han estado en el cristianismo [...]. La teología feminista está basada en la frase de Jesús: “He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”. La mujer es un ser humano, hay que visibilizar eso, que no es una vida la que está en juego, son dos vidas, que si muere la madre muere el feto también antes de que sea viable, las mujeres tenemos derecho a vida en abundancia, a calidad de vida. Y hay una corriente que dice: “¿pero qué tiene que ver la religión con esto? ¿Acaso la religión puede saber cuándo se es una persona humana y cuándo no?” Eso es más un problema de la ciencia según esta corriente (entrevista con Michele Najlis, teóloga del CEAV, 1 octubre 2008).

Dentro del catolicismo nicaragüense, las teólogas y las CDD son las únicas que ma- nifiestan una preocupación relacionada con la vida y el futuro de las mujeres frente a la penalización del aborto terapéutico. Según ellas, la vida no es un concepto religioso disfrazado con un criterio médico o legal, aunque las Iglesias pretendan utilizar esos criterios para alojar sus creencias en la legislación. La noción “católico feminista” de la vida ofrece también una creencia como punto de partida, pero ella excluye la cri- minalización del aborto y la eventual hominización del embrión, factores clave en el discurso de las Iglesias.

Nos basamos en la actitud de Jesús: si hay que escoger entre la ley y la vida, hay que escoger la vida. Él mismo transgrede la ley cuando tiene que optar por la vida y la

cumple cuando favorece la vida [...]. Para los movimientos feministas cristianos, las mujeres tenemos derecho a la vida y a una vida digna, las Católicas por el Derecho a Decidir están dentro de esa posición [...]. Vamos abriendo espacios, pero lenta y silenciosamente, difícilmente la gente dirá: “queremos que se despenalice el aborto”, pero sí se van cambiando las creencias de la gente. Sobre todo porque la creencia de que el aborto terapéutico es malo se ha basado en una información falsa, manipulada por las Iglesias (entrevista con Michele Najlis, teóloga del CEAV, 1 octubre 2008).

La teóloga católica María Pilar Aquino (1992) también ha reiterado la importancia de lo que en teología se conoce como la “praxis liberadora” ilustrada por la reinterpretación del personaje de Jesús. Según Dillon:

La tradición católica [...] no es homogénea, contiene diversos recursos simbólicos que pueden interpretarse y utilizarse de forma variada para transformar la Iglesia mientras se mantenga continuidad con la tradición. Como una consecuencia deliberada o imprevista, la historia católica y la teología proveen ideales de emancipación que los católicos procambio pueden usar para forjar una identidad y una Iglesia que valide muchas opciones (Dillon, 1999:14; traducción libre).

Precisamente, las teorías sobre la animación espontánea del feto y sobre su animación tardía, conviven dentro del catolicismo desde el Concilio de Ancira en 314. En este sentido, Halbwachs (1967) explica que la memoria religiosa integra elementos de diferentes grupos y se da a la tarea de unificarlos, de tal forma que dé la impresión que el registro de “verdades religiosas” no cambia. Así es como se conserva la continuidad y por este medio la tradición. Esta idea se actualiza en relación con la personificación y la defensa de la vida del óvulo fecundado emprendida por la Iglesia. Esta institución pretende haber defendido siempre esta creencia, aunque ella date de 1869. La Iglesia detiene así una memoria que no admite la pluralidad discursiva y es la jerarquía católica la responsable del control y de la exclusión de la diferencia, lo cual atañe directamente a las interpretaciones teológicas disidentes que, no obstante, se nutren de los “ideales de emancipación” propios de la creencia. Este aspecto compete por igual a la teología de la liberación, posiblemente la mayor corriente disidente que haya conocido la Iglesia en el siglo XX.

La Iglesia Luterana de Costa Rica: creciendo en la minoría

Los luteranos se establecieron en Costa Rica en 1967. Los conflictos sociopolíticos de la década de 1980 en América Central motivaron la creación de una Iglesia nacional. De esta forma, la Iglesia Luterana de Costa Rica (ILCO) se funda en 1988, influenciada por la teología de la liberación, la teología feminista y las teologías indígenas,

afrodescendientes y ecologistas, que han sido ampliamente desarrolladas por Támez (1991), Aquino (1992) y Gebara (1995). De la misma forma que el catolicismo, el mundo protestante tuvo la influencia de la teología de la liberación. Esta coyuntura creó las condiciones para el surgimiento de diferentes interpretaciones de las creencias dentro del paradigma de la interseccionalidad, las cuales toman en cuenta tanto el género como la clase y las características étnicas de las personas en su reelaboración del discurso religioso.

Este es el caso de la ILCO, que desarrolla sus actividades a través de un programa social y de las Comunidades de Fe. Esta Iglesia contribuye a proyectos jurídicos y productivos, y mantiene una serie de comisiones sobre asuntos indígenas, de migrantes, campesinos, mujeres, jóvenes, infancia, diversidades sexuales y SIDA. Esta institución cuenta con 1 300 miembros afiliados y alrededor de 5 000 colaboradores.

En 2007, la ILCO se distinguió por su oposición al Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, en vista de las posibles repercusiones negativas para los sectores empobrecidos. La Iglesia también ha jugado un papel importante en el *lobby* por los derechos sexuales y reproductivos, específicamente en el apoyo a un proyecto de ley para la legalización de las uniones civiles entre personas del mismo sexo. El pastor luterano Gilberto Quesada profundiza en el perfil de su Iglesia:

Nosotros tenemos que ver con todas estas teologías porque reivindican los derechos de las poblaciones históricamente marginadas [...]. Nos fundamentamos en tres elementos: la Biblia, los sacramentos y la misión. La misión para que no sea una Iglesia intramuros, sino extramuros, y busque cómo incidir en la sociedad. La Iglesia nació precisamente acompañando las luchas populares [...]. El área espiritual de una persona no es algo que se esconde en una capilla, es todo su caminar cotidiano, sus luchas por la alimentación, por la ropa, sus derechos, sus estudios, por eso quizás nuestro discurso es muy político, muy social, y eso es lo que celebramos, cada vez que nos encontramos para celebrar la misa, un bautizo, un estudio bíblico, el énfasis va a ser siempre la integridad de la persona (entrevista con el pastor Gilberto Quesada, ILCO, 16 septiembre 2008).

Quesada subraya la importancia de la “misión integral” para justificar su implicación política y continuar la realización de actividades en beneficio de sectores discriminados. La Iglesia presenta una identidad muy politizada, lo cual parece ser la consecuencia de un compromiso directo con la teología de la liberación. Ahora bien, como nota Vuola:

La TL latinoamericana habla del pobre como su contexto, su locus, su punto de partida, los sujetos de la praxis, no obstante entiende que el pobre es homogéneo [...]. El evitar la muerte de las mujeres pobres no ha sido una parte explícita de la agenda de los teólogos de la liberación referente a ‘la defensa de la vida de los pobres’. Para hacer

esto hay que observar críticamente lo que pasa en el área de la reproducción, donde la violencia y la muerte originadas por la pobreza afectan a las mujeres de modo diferente (Vuola, 2000: 9).

La crítica de Vuola cubre tanto a quienes ejercen la teología de la liberación en el mundo católico como en el protestante, ¿cómo asume la ILCO este tipo de discurso en la práctica? ¿Cómo visualiza la autonomía de las mujeres en términos de procreación?

Si nosotros nos posicionamos en una teología tradicional, vamos a tener horror ante esta temática, pero nosotros nos posicionamos desde la teología de la liberación que es más de avanzada [...] no es que estemos apoyando la vagabundería, que mujeres que simple y sencillamente tengan pereza de asumir un proyecto lo quieran eliminar. Estamos apoyando el proceso serio de mujeres en encrucijadas en las que no pueden seguir adelante [...] en ese sentido apoyamos el aborto. Cuando me llegan a consultar por alguna situación dada o que se pueda dar, nuestra guía va siempre en esa línea, todo el historial de la mujer, de la pareja, toda la situación que está viviendo, todo tiene que ver a la hora de tomar una decisión [...]. No es un tema que se menciona todos los días en esta Iglesia, aunque debe ser un tema que mucha de la población tiene en sus haberes privados (entrevista con el pastor Gilberto Quesada, ILCO, 16 septiembre 2008).

69

La ILCO no es indiferente al conflicto social que provoca la penalización del aborto y presenta un apoyo parcial a la autonomía reproductiva. Parcial porque la calificación de las razones de una mujer para abortar como “vagabundería” o “pereza” es una visión que corresponde a la perspectiva patriarcal criticada por las teólogas nicaragüenses. López Vigil (2006) subraya que el aborto es un dilema vital que implica la elección entre una o dos vidas de calidad. Hecha esta salvedad, cabe preguntarse si la Iglesia luterana ha construido un concepto propio de “vida” o si como la mayoría de las Iglesias cristianas se pliega a las prerrogativas de la “cultura de la vida” sobreestimando al embrión.

No somos una Iglesia que se va a aferrar al discurso de la vida en las primeras horas de la fecundación. Trabajamos toda la problemática, la circunstancia y el contexto de la madre [...]. Seguiríamos defendiendo en última instancia la vida de la persona socialmente construida [...]. La defensa es por el ser humano socialmente construido, involucrado, activo en una sociedad. Esta sería nuestra posición siempre; ahora, cuando una cosa es contra la ley, no podríamos seguirla apoyando desde la catacumba, habría que seguir la ley. Sin embargo, los espacios terapéuticos, de consejería espiritual, de seguimiento y acompañamiento pastoral seguirían apuntando hacia la defensa de seres humanos constituidos socialmente [...]. El tema que está trabajando la Comisión de mujeres es el apoyo definitivo a la libre decisión de la mujer, a administrar su vida y su sexualidad (entrevista con el pastor Gilberto Quesada, ILCO, 16 septiembre 2008).

Con este tipo de discurso, la ILCO asume su disidencia dentro del protestantismo. Su posición sobre el valor de la vida social es equivalente al de las CDD en Nicaragua. Cada actor pertenece a corrientes distintas del cristianismo, pero ambos dan prioridad a la decisión de la mujer sobre la procreación. No obstante, para la Iglesia luterana la ilegalidad no debe impugnarse, y a diferencia de las CDD, la ILCO no parece aún lista para exigir más libertades reproductivas, aunque pueda convertirse en un actor mediático valorado por su discurso religioso no tradicional.

La Iglesia ha estado presente en mesas redondas con la Ministra de la Salud y la Defensora de los Habitantes. Cuando la Iglesia es invitada a estos espacios, es porque su discurso comienza a ser importante para la toma de decisiones en altas esferas [...]. Nos dicen: “necesitamos un discurso diferente del tradicional. Ahí tenemos la silla del mundo católico romano, la del evangélico, pero necesitamos la silla de alguien que nos traiga un pensamiento diferente, alternativo” [...]. Somos una Iglesia pequeña con el ánimo de meterse en temas complicados y esto hace que sea escuchada [...] nos llaman de los canales, de los periódicos, porque tenemos una palabra, no un tema, y defendemos a la persona [...]. Hemos descubierto que es muy importante para el pueblo que vayamos a las calles y nos demos a conocer, que llevemos una manta, que llevemos nuestro vestido clerical (entrevista con el pastor Gilberto Quesada, ILCO, 16 septiembre 2008).

70

El activismo de la ILCO involucra la resignificación de la simbólica cristiana, de tal forma que puede cambiar el imaginario asociado a un cuello clerical. Si esta vestimenta se puede asociar al sostén del orden existente, al menos en el caso católico, quienes ejercen la función pastoral en el ámbito luterano lo utilizan más bien para protestar contra este orden en las manifestaciones en las que participan, especialmente en aquellas relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos.

Por otro lado, la ILCO asume el discurso de la teología de la liberación, la cual presenta ausencias significativas en materia de sexualidad, pero las prácticas de la Iglesia luterana muestran variaciones en cuanto al abordaje de este tema. Especialmente, cuando concierne a la capacidad de decisión de la mujer sobre su cuerpo y a las consecuencias de sus actos sobre una vida que podría nacer o no. Este es un proceso que perturba tanto el imaginario cristiano tradicional como la teología de la liberación. Drogus confirma que “teólogos como Leonardo Boff y Frei Betto han comentado de forma creciente sobre la ‘doble opresión’ de las mujeres. Ellos han expandido la definición de opresión para incluir el sexismo. Mas sus escritos continúan definiendo la raíz de la opresión de las mujeres principalmente en los problemas de la sociedad capitalista” (1990: 66; traducción libre). Esto permite comprender la razón por la cual la ILCO solamente apoya el aborto terapéutico.

Nuestra posición nunca va a ser bíblico-literalista, nuestra posición es siempre de defensa de los derechos humanos. En la forma en que leemos la Biblia fundamenta-

mos el abordaje de estos temas. Sí creo que la última década en este país ha sido de retroceso, visto desde las Iglesias mayoritarias y desde las esferas políticas, que son un maridaje con esas Iglesias [...]. La Iglesia luterana no tiene una posición oficial sobre el aborto, sin embargo, tiene una práctica que llega a convertirse en la oficialidad. La comisión de la mujer trabaja el tema de la salud reproductiva y los derechos reproductivos de las mujeres, y por supuesto que somos una Iglesia en donde la mayoría de los líderes estamos de acuerdo con el aborto terapéutico [...] con abortos en circunstancias especiales, en mujeres menores de edad, en mujeres con discapacidades, violaciones, una serie de temas que no son discutibles en otras Iglesias [...]. Trabajamos para tomar una decisión o para apoyar, en el caso de la despenalización del aborto en estas circunstancias que acabo de mencionar (entrevista con el pastor Gilberto Quesada, ILCO, 16 septiembre 2008).

Dado que la ILCO apoya el derecho de las mujeres a decidir sobre su vida y promueve la “vida socialmente construida”, no a partir de la unión de los gametos, es posible deducir que la restitución de la FIV cuenta con su respaldo. El posicionamiento feminista de la Iglesia luterana no es tan tajante como el de las CDD, pero en Costa Rica la anticoncepción de emergencia es ilegal y el aborto terapéutico rara vez se aplica. Según la “cultura de la vida” difundida por las Iglesias mayoritarias estos métodos al igual que la FIV son moralmente ilícitos. Estas ideas han impregnado las leyes pero no son compartidas por la ILCO, que como las CDD inscribe abiertamente su reinterpretación de la creencia en el campo político.

71

¿Cuántas vidas se pueden defender?

La clase, la etnia y el género estructuran el mundo social y definen las relaciones de poder. La utilización tradicional de las relaciones de género constituye la base de la opresión de las mujeres en el campo religioso, pero también la de su posible transformación en lo que concierne a las disidencias religiosas. Vuola (2006) enfatiza que muchas mujeres que se han practicado un aborto clandestino en América Latina son creyentes. Justifican esta decisión reelaborando su visión de Dios como un ser capaz de perdonarlas o asumen su creencia a través de la culpabilidad que implica el dogma. Estas contradicciones inherentes al aborto no aparecen en el discurso de la “cultura de la vida”, mientras que las disidencias religiosas asignan una importancia elocuente a la vida de las mujeres.

En este contexto, el discurso religioso predominante solo otorga valor a la vida del embrión y si bien el discurso feminista reivindica la autonomía de las mujeres, presenta la tendencia a descalificar cualquier manifestación religiosa, ¿con quién pueden entonces identificarse las creyentes que han abortado o deben abortar en la ilegalidad?

Las mujeres sufren una apropiación directa de su cuerpo en la vida cotidiana, que está a la disposición del otro y que frena el surgimiento de un sujeto individual que pese a ellas, continúa siendo creyente. Ni los dogmas cristianos ni el feminismo notan necesariamente este distanciamiento entre la práctica y el discurso, así como la resignificación de los fenómenos religiosos que realizan quienes han sido socializadas bajo la égida del cristianismo. Para las disidencias, esta situación no pasa inadvertida. Tanto en Costa Rica como en Nicaragua, estos grupos han tenido la influencia de la teología de la liberación y han realizado su trabajo en zonas empobrecidas, elementos que pueden acercar su discurso a la cotidianidad de las mujeres.

El núcleo de la autonomía reproductiva conduce siempre al aborto, así en una escala imaginaria de disidencias religiosas es evidente que la más fuerte insumisión contra la “cultura de la vida” se encuentra en Nicaragua. Las Católicas por el Derecho a Decidir y las teólogas que las han precedido, valoran integralmente las decisiones de la mujer sobre su cuerpo, aunque a causa de la abrogación del aborto terapéutico ellas reivindiquen primordialmente la restitución de este.

En el caso de la Iglesia Luterana de Costa Rica, la defensa de la autonomía reproductiva choca aún con una visión que desapruueba la interrupción voluntaria del embarazo. Sin embargo, la ILCO admite que su posición no es inamovible en la medida en que continúa analizando cómo posicionarse ante los derechos sexuales y reproductivos. Vaggione sugiere que “lo que distingue a las organizaciones disidentes es la articulación de discursos religiosos como parte de sus inscripciones políticas [...]. Si la politización reactiva implica una inscripción estratégica de discursos seculares, el fenómeno de la disidencia encuentra su potencialidad en la inscripción pública de discursos religiosos” (2006: 34-35). Tanto las CDD como la ILCO corresponden a esta descripción, aunque sean grupos minoritarios y su influencia sea aún muy limitada.

De forma general, la teología de la liberación puede representar la fuente de una transformación discursiva y de una politización religiosa opuesta a las posiciones de las Iglesias mayoritarias. El encuentro de esta corriente con la teología feminista aproxima a los disidentes a la integración de la autonomía reproductiva en su discurso.

La carencia de derechos reproductivos en Estados con fuertes imaginarios cristianos, pone de manifiesto la importancia que para las diversas corrientes del feminismo pueden tener las disidencias religiosas en el terreno político, puesto que su discurso es el único que ofrece un contrapeso directo al discurso fundamentalista. La expansión del control social sobre el cuerpo, la sexualidad y la reproducción, son factores que generan demandas de autonomía individual, las cuales se materializan en la búsqueda de respuestas colectivas en los movimientos sociales, como lo indica Melucci analizando por Laraña (1999).

Ahora bien, Laraña subraya que:

Estos espacios no son una especie de reductos marginales apartados del sistema, como plantea la aproximación convencional a los movimientos sociales. Estos espacios hacen posible la construcción de la identidad colectiva de un movimiento, de la cual depende su potencial de reflexividad para difundir nuevas ideas en la sociedad, incidir en la vida pública y producir conflictos sociales difíciles de resolver por las instituciones públicas (1999: 159).

El planteamiento de la doctrina en un contexto determinado, la aceptación de la pluralidad de posiciones en la práctica religiosa y la transformación de la simbólica cristiana constituyen reinterpretaciones religiosas que pueden beneficiar la lucha por el derecho a la autonomía reproductiva de las mujeres. En las condiciones políticas de Nicaragua y Costa Rica, las disidencias religiosas podrían construir una alternativa para el movimiento feminista, que a largo plazo promueva el respeto a los derechos sexuales y reproductivos dentro de los imaginarios cristianos de estos países.

Bibliografía

- Aquino, María Pilar (1992). *Nuestro Clamor por la Vida: Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: DEI.
- De Lima, Silvia (2005). “Desconocer lugares, asumir la palabra: Teorías de género y reflexión bíblico-teológica en América Latina”. *Pasos*, N° 116: 10-12.
- Dillon, Michele (1999). *Catholic Identity. Balancing Reason, Faith and Power*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Drogus, Carol (1990). “Reconstructing the Feminine: Women in São Paulo’s CEBs”. *Archives des sciences sociales des religions*, N° 71: 63-74.
- Fuentes Belgrave, Laura (2012). “L’autonomie reproductive au Costa Rica et au Nicaragua: un talon d’Achille dans le processus de laïcisation”. Doctorado en Sociología, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.
- Gebara, Ivone (1995). *Teología a Ritmo de Mujer*. Madrid: San Pablo.
- (2008), “Feminist Theology in Latin America: A Theology without Recognition”. *Feminist Theology*, Vol. 16 (3): 324-331.
- Halbwachs, Maurice (1967). *La mémoire collective*. París: Les Presses universitaires de France.
- Laraña, Enrique (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza.
- López Vigil, María (2006). *¿Interrumpir el embarazo es pecado?* Managua: Ipas Centroamérica.

- Nanne, Kaike y Mónica Bergamo (1993). "Aborto nao e pecado". *Veja*, octubre 6: 7-10.
- O'Brien, Jon y Sara Morello (2009). "Catholics for Choice y el aborto. Catolicismo a favor del derecho a decidir". *Conciencia Latinoamericana*, N°1, Vol. I: 64-67.
- Pérez Solís, Roberto (2007). "Feministas irrespetan misa". *La Prensa*, octubre 1, Nacionales. Visita 17 enero 2009 en goo.gl/3yO6y.
- Támez, Elsa (1991). "Quetzalcoatl y El Dios Cristiano: Alianza y lucha de dioses". *Pasos*, N° 35: 10-26.
- Touraine, Alain (2000). *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Vagionne, Juan Marco (2006). "Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular". En *Defensa de los Derechos Sexuales en Contextos Fundamentalistas*, Católicas por el Derecho a Decidir y Comisión Internacional de los Derechos Humanos para Gays y Lesbianas (Ed.): 19-37. Buenos Aires: Agencia Periodística CID-Diario del viajero.
- Voyé, Liliane (1996). "Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés". *Archives des sciences sociales des religions* N° 95: 11-28.
- Vuola, Elina (2006). "¿Gravemente perjudicial para su salud? Religión, feminismo y sexualidad en América Latina y el Caribe". *Pasos*, N° 127: 15-26.
- (2000). "El derecho a la vida y el sujeto femenino". *Pasos*, N° 88: 2-17.