



DE VIDA O MUERTE

Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo “Pro-Vida” en la Argentina

José Manuel Morán Faúndes



Editorial CEA ▶ Colección Tesis



cea-sociales
centro de estudios
avanzados



UNC
Universidad
Nacional
de Córdoba

De vida o muerte.
Patriarcado, heteronormatividad y
el discurso de la vida del activismo
“Pro-Vida” en la Argentina

Doctorado en Estudios Sociales de América Latina



Colección Tesis

De vida o muerte.
Patriarcado, heteronormatividad
y el discurso de la vida del activismo
“Pro-Vida” en la Argentina

Doctorado en Estudios Sociales de América Latina

José Manuel Morán Faúndes

Editorial del Centro de Estudios Avanzados

Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de Córdoba,
Av. Vélez Sarsfield 153, 5000, Córdoba, Argentina

Directora: Adriana Boria

Responsable Editorial: María E. Rustán

Coordinadora Ejecutiva de la Editorial: Mariú Biain

Comité Académico de la Editorial

Pampa Arán

Marcelo Casarin

María Elena Duarte

Daniela Monje

María Teresa Piñero

Juan José Vagni

Cuidado de edición: Mariú Biain

Diagramación de Colección: Lorena Díaz

Diagramación de este libro: Silvia Pérez

Responsable de contenido web: Diego Solís

© Centro de Estudios Avanzados, 2017

Morán Faúndes, José Manuel

Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo Pro-
Vida en la Argentina / José Manuel Morán Faúndes. - 1a ed. adaptada. -
Córdoba : Centro de Estudios Avanzados, 2017.

Libro digital, PDF - (Tesis)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-1751-45-7

1. Aborto. 2. Política Social. 3. Investigación. I. Título.

CDD 304.667



Atribución-NoComercial-
SinDerivadas 2.5. Argentina

Agradecimientos

Las ideas que desarrollo en este trabajo son fruto de intercambios con diversas personas, las que directa o indirectamente me han ayudado a pensar en varios de los aspectos de la política sexual contemporánea y de las formas en las que los sectores autodenominados “Pro-Vida” han intentado incidir en ella. Quisiera agradecer profundamente la invaluable disposición y guía de Juan Marco Vaggione. No solo sus sugerencias y su atenta lectura crítica han sido de suma utilidad para desarrollar esta investigación, sino que además muchas de las reflexiones expresadas acá se inspiran en su trabajo, el que espero esté adecuadamente reconocido a lo largo de estas páginas. Las conversaciones con mis colegas de investigación y del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos (Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba), con los/as cuales en más de una ocasión hemos intercambiado ideas que han terminado convirtiéndose en publicaciones, me han permitido aprender, conceptualizar y repensar algunos de los argumentos que desarrollo en estas páginas. Por esto, expreso mi más sincero agradecimiento a María Candelaria Sgró Ruata, Hugo Hernán Rabbia, María Eugenia Monte, Raquel Irene Drovetta, Laura Judith Sánchez, Natalia Milisenda, Maximiliano Campana y Tomás Iosa. Los intercambios que sostuvimos con Lynn Morgan y sus generosos comentarios me ayudaron también a ordenar y profundizar muchas ideas. Agradezco además la generosidad de Ann Pellegrini, quien amablemente me sugirió bibliografía. Las profundas sugerencias de María José Rosado Nunes, Carlos Alberto Lista y Eduardo Mattio fueron centrales también para ahondar en algunos aspectos clave de mi trabajo.

Agradezco también la generosa beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina

(CONICET), gracias a la cual fue posible esta tesis, así como al Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba que, a través de su editorial, pude concretar la publicación de este trabajo. La confluencia entre las políticas de desarrollo de la ciencia por parte del Estado argentino y el compromiso de la universidad pública con la promoción científica fueron cruciales para lograr este producto.

Finalmente, María Angélica Peñas Defago fue un apoyo esencial para desarrollar este proceso. Sin su ayuda intelectual e invaluable compañerismo este trabajo no podría haberse concretado.

Índice

Introducción	11
1. La vida y la politización de la sexualidad	13
2. Entrando al campo de investigación	20
3. De vida o muerte	29
Capítulo I. Biopolítica: Vida, sexualidad y reproducción	35
1. Biopolítica	36
2. La inteligibilidad de la vida	39
3. La vida en sí	45
4. Vida y reproducción	50
5. Vida y sexualidad	54
Capítulo II. La ongización “Pro-Vida”	63
1. Lineamientos de un activismo heteropatriarcal	64
2. Las ONG autodenominadas “Pro-Vida”	73
3. Las tres olas	77
4. Primera ola: las primeras ONG y su impacto cultural y asistencial (década de los ochenta a mediados de los noventa)	83
5. Segunda ola: la incidencia política y las identidades públicas estratégicas entran en escena (mediados de los noventa a 2010)	87
6. Tercera ola: federalización y transformaciones en torno a un “ecumenismo civil” (2010 en adelante)	101
7. Sectores en movimiento	108
Capítulo III. El discurso de la vida y la resistencia al aborto	115
1. La situación del aborto en la Argentina	116

2. La vida y la resistencia del activismo heteropatriarcal	120
3. El inicio de la vida individual: de la hominización a la genetización	125
a. Los debates teológicos sobre la hominización	125
b. El giro genético: cómo el alma se hizo gen	129
4. Células con derecho a la vida	137
5. La vida en los discursos de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina	143
6. Hacia una crítica del discurso de la vida: la política de la despolitización	150
 Capítulo IV. Matrimonio igualitario, uniones civiles y el mandato de reproducción de la vida	165
1. El escenario de la disputa	166
2. La herencia cristiana y la “transmisión de la vida”: matrimonio, monogamia, heterosexualidad y reproducción	170
3. La idea de la vida y la heterosexualidad: el mandato de la vida sobre la vida	175
4. De la homosexualidad a la extinción: el matrimonio heterosexual como garante de la especie y la cultura	186
5. <i>“No es que los discriminen, es que ellos discriminan a la naturaleza”</i> : la producción de la alteridad	192
 Capítulo V. Conclusiones	205
1. Las nuevas configuraciones del movimiento autodenominado “Pro-Vida”	206
2. La vida como construcción política	211
3. Hacia una política pluralista	215
 Bibliografía	219
Documentos consultados	245
Anexo	249

Introducción

En marzo de 2010, el abogado Roberto Castellano declaraba en la ciudad de Buenos Aires:

... hablamos de funcionarios del Estado que ni siquiera cumplen la Constitución que han jurado o las leyes que están vigentes y promueven, cuando no celebran, el exterminio o desaparición forzada de bebés humanos en verdaderos actos de Terrorismo de Estado (Aciprensa, 2010).

Esa misma semana, el ex legislador de la Provincia de Córdoba, Rodrigo Agrelo, señaló en una entrevista radial:

... hablamos de la ecología del hombre, una ecología humana, es decir, así como hay una ecología animal y vegetal que se preocupa de la preservación de las especies a través del tiempo, también tiene que haber, o existe, una ecología del hombre que tiene que garantizar la continuidad de la especie (Cadena3.com, 2010).

Un discurso relacionado con los derechos humanos y otro con la ecología. Uno que en apariencia remite a los horrores asociados a la última dictadura militar argentina, y otro a la destrucción del planeta y de las especies. Sin indagar mucho en el tema, el sentido común podría llevarnos a pensar que el primero se circunscribe al caso de una persona que pide justicia y reparación por las violaciones a los derechos humanos ocurridas entre 1976 y 1983 en la Argentina. El segundo podría ser de un ambientalista que advierte acerca de las posibles consecuencias que la contaminación puede llegar tener sobre los seres humanos. ¿Qué

pueden tener en común ambos relatos? Sorprendentemente, más de lo que podría pensarse.

En su declaración, Castellano no se refería a los crímenes de la dictadura. Agrelo tampoco estaba preocupado del cuidado del medio ambiente. Los dichos de Castellano hacían referencia al aborto realizado la madrugada del 12 de marzo de 2010 en el Centro Materno Infantil de Trelew, provincia de Chubut, a una adolescente de 15 años que había quedado embarazada producto de una violación cometida por su padrastro. Agrelo, en tanto, se refería a la discusión que se estaba sosteniendo en la Argentina en torno a la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo. Castellano se oponía al aborto desde un discurso que lo igualaba con los crímenes contra la vida llevados a cabo bajo el terrorismo de Estado de la última dictadura militar, mientras Agrelo se oponía al matrimonio entre personas del mismo sexo igualándolo con la destrucción de la vida de las especies en el planeta. Castellano se oponía a una de las principales demandas que han erigido los feminismos contemporáneos. Agrelo se oponía a una de las demandas más politizadas por los movimientos LGBTI¹ en los últimos años. Castellano y Agrelo son miembros directivos de dos organizaciones no gubernamentales (ONG) argentinas². Ambos hacen parte de un movimiento que, bajo el rótulo de “Pro-Vida”, se opone a toda política que cuestione el orden sexual “tradicional”.

La vida ocupa un lugar central en estos relatos: la vida que se ve amenazada, la vida que corre peligro, la vida que es sustraída, la vida que hay que defender, la vida de los fetos, la vida de la especie... Los dichos de Castellano y Agrelo son solo una forma de ejemplificar los modos en que los sectores de la sociedad civil autodenominados “Pro-Vida” se han apropiado de este concepto para defender una política sexual conservadora, opuesta a las demandas de los movimientos feministas y LGBTI. En los canales subterráneos de estos enunciados subyace una específica noción de la vida, cuyo significado soporta un andamiaje sexo-político sumamente restrictivo. La vida, en este sentido, ha sido puesta en circulación y activada políticamente por estos sectores para resistir las transformaciones que tensionan el campo de lo sexual abogando por un mayor pluralismo.

Pero, ¿qué están entendiendo por “vida”? ¿Existe una única forma de pensar la vida? Y si no es así, ¿qué específico significado le atribuyen al concepto “vida”? ¿Cuál es la vida que se ve amenazada? ¿Qué o

quiénes la amenazan? ¿Y cuál es el supuesto peligro que se cierne sobre ella? Todos estos interrogantes abren una discusión no solo en torno a cómo se construyen las nociones de vida que se debaten públicamente en nuestras sociedades, sino a cómo operan políticamente e impactan sobre el campo de lo sexual.

Tomando en consideración estas preguntas, en el presente trabajo busco reconstruir y analizar críticamente la noción respecto de la “vida” defendida por el activismo autodenominado “Pro-Vida”³ en la Argentina, en el marco de sus estrategias de defensa de una política sexual conservadora. Mediante el análisis de la prensa escrita, documentos emitidos por las organizaciones que componen este activismo y entrevistas en profundidad a sus militantes, indago en las significaciones atribuidas a la idea de “vida” por parte de estos sectores, considerando el contexto histórico y sociocultural que los ha configurado en América Latina, y en la Argentina en particular, como un movimiento orientado a impactar política y socialmente.

1. La vida y la politización de la sexualidad

Aquello que llamamos “vida” corresponde a un discurso, un imaginario, una construcción política. Esa quizás sea la principal premisa que articula este trabajo. La segunda, consecuentemente, es que su “ser” es siempre inestable y sujeto a disputa. Definir qué es una vida, cuándo y dónde comienza, cuáles son sus fronteras, sus dinámicas propias, responde a un terreno resbaladizo saturado de contingencia. Es ahí donde el discurso y la materia se articulan en infinitas posibilidades, las que, lejos de ser inocuas, tienen consecuencias específicas sobre los cuerpos, y las formas en las que pueden incidir sobre el orden social son múltiples.

Uno de los terrenos en donde la idea de la “vida” impacta de manera directa es el campo de lo sexual. O, mejor dicho, la sexualidad es una arena en donde las definiciones en torno a la vida se vuelven medulares, dada su capacidad de moldear las fronteras de lo permisible e, incluso, de lo inteligible. Las preguntas sobre cuándo comienza y termina una vida, cuándo se torna susceptible de valor y protección, cuáles son los medios y prácticas legítimas para reproducir la vida, son cuestiones que atraviesan y modulan a la política sexual contemporánea. De una u otra forma, los debates en torno al aborto, al uso de métodos

anticonceptivos modernos, al reconocimiento de sexualidades no heteronormativas, a la identidad de género autopercibida, a las técnicas de reproducción asistida, a la educación sexual, entre otras, son atravesados por definiciones en torno a la vida. Dado esto, indagar en las formas específicas que adquiere la noción de vida en el marco de estas disputas responde a un asunto central para comprender el corazón de las actuales políticas sexuales.

En las luchas en torno a la sexualidad, a sus límites y horizontes, confluyen una multiplicidad de actores en disputa. Sin embargo, hay dos sectores que, a pesar de la heterogeneidad que habita en el interior de cada uno, han constituido una relación fuertemente antagónica entre sí en torno a este tema. Por un lado, los movimientos feministas y LGBTI han enarbolado banderas de lucha que en general buscan abrir espacios de pluralismo sexual, cuestionando los límites y exclusiones que las sociedades han impuesto respecto a las expresiones del género y la sexualidad. Por otro lado, se erige un movimiento opositor constituido por una multiplicidad de actores que, bajo el rótulo autoimpuesto de “Pro-Vida”, intentan estrechar los márgenes del orden sexual, confinando las sexualidades a las disposiciones del matrimonio, la monogamia, la heterosexualidad y la reproducción. Precisamente, tal como indica su autodenominación, son estos últimos actores quienes han tendido en los últimos tiempos a erigir de manera más fuerte en el espacio público un discurso que posiciona a la vida en un lugar protagónico.

El uso político de la idea de vida por parte de estos sectores se orienta a resistir los procesos de politización de la sexualidad llevados a cabo por los feminismos y colectivos LGBTI desde hace décadas. Lejos de estar relegado al ámbito de lo natural y estático, el cuerpo ha pasado a ser el centro contencioso de una serie de luchas entre los colectivos que buscan transformar los antiguos paradigmas que tradicionalmente han relegado a ciertas expresiones, prácticas y deseos a un lugar de marginalidad e ilegitimidad, y otros que intentan conservar dicho orden sexual. La politización de la sexualidad tiene un trayecto de larga data en la región latinoamericana⁴. Durante los años sesenta y setenta se configuraron las primeras organizaciones de mujeres y feministas, coincidiendo con una agenda igualitarista que se venía gestando en la política regional de la segunda mitad del siglo XX. Aunque con una amplia heterogeneidad en su interior, las demandas en torno a la violencia doméstica y sexual, la feminización de la pobreza, la legalización

del divorcio, entre otras, fueron algunas de las principales causas que estos sectores articularon en base a la democratización de lo privado y lo público (Vargas Valente, 2008; Femenías, 2009). Asimismo, en general a partir de los años setenta y ochenta, comenzaría a gestarse al interior de estos colectivos un discurso orientado a la liberación sexual y la libertad reproductiva, como una forma de democratizar el espacio de lo privado, el que era entendido bajo una fuerte codificación patriarcal (Felitti, 2006).

Tras las caídas de las dictaduras militares regionales, ocurridas en general en la década de los ochenta, y el advenimiento de las democracias formales en Latinoamérica, se abrirían nuevos espacios de articulación y demandas políticas al interior de los movimientos feministas y de mujeres. La proliferación de encuentros de mujeres, tanto a niveles nacionales como internacionales, permitió la acumulación de capitales simbólicos y organizacionales desde donde se comenzaron a consolidar demandas por políticas concretas fundadas sobre enfoques basados en la igualdad de género y la salud reproductiva (Pecheny y De la Dehesa, 2011). En este contexto, aunque la agenda y las perspectivas adoptadas por los feminismos venían confluyendo desde los años setenta en algunos puntos con las demandas de los colectivos de liberación homosexual (Felitti, 2006), comenzarían a articular con mayor fuerza sus posiciones con las de los movimientos por la diversidad sexual que cobraban cada vez más protagonismo en la vida política. La preocupación feminista por el control sobre el cuerpo, los escasos espacios de participación política de los sectores históricamente excluidos en base al género, la jerarquía patriarcal de los roles tradicionales asignados en las sociedades occidentales según el sexo, entre otras cosas, fueron espacios políticos que, en su interés por politizar lo privado y abrir nuevas oportunidades para ejercer cambios tanto a nivel institucional como cultural, encontraron eco en muchas de las demandas sostenidas desde los incipientes movimientos por la diversidad sexual en la región. Asimismo, las agendas feministas se complejizaron en su interconexión con la diversidad sexual, problematizándose con mayor fuerza los roles de género atados al tradicional vínculo entre la sexualidad y la reproducción.

Las primeras organizaciones por la diversidad sexual en América Latina surgieron durante los años sesenta y setenta, preocupadas centralmente por la discriminación a la que eran sometidas las personas

por su orientación sexual. En los años ochenta se concentraron con especial fuerza en fomentar la prevención del VIH/Sida y en combatir la retórica de la discriminación que estalló con los primeros casos conocidos en el mundo (Sivori, 2008). Una vez estabilizado el discurso de la prevención, fueron las regulaciones normativas sobre la sexualidad, la discriminación sexual y la invisibilización de las sexualidades que no comulgan con el régimen heterosexual, las preocupaciones que comenzaron a consolidarse paulatinamente como los focos de atención de un sector que abrazaría paulatinamente en su interior distintas expresiones sexuales y de género, constituyéndose en un heterogéneo movimiento LGBTI. Así, tras los incipientes retornos a las democracias formales en las décadas de los ochenta y noventa, gran parte de los colectivos por la diversidad sexual fueron articulando sus demandas en un lenguaje de derechos, persiguiendo la efectivización de políticas de no discriminación en el campo político, y posteriormente de reconocimiento social y cultural (Pecheny, 2001).

Durante los años noventa, la agenda internacional de Naciones Unidas constituyó en este escenario un espacio de alto impacto para los movimientos feministas y LGBTI. La incidencia política lograda anteriormente en espacios internacionales, especialmente desde la celebración de la Conferencia Internacional de Derechos Humanos de Teherán en 1968, se intensificó en los noventa, en vísperas del desarrollo de dos importantes conferencias internacionales. La Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo en 1994, y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, llevada a cabo en Beijing en 1995, constituyeron dos momentos de alta relevancia para el impulso de parte de estos movimientos a la institucionalización de lo que se denominarían “derechos sexuales y reproductivos” (De Barbieri, 2000; Vargas Valente, 2008).

Si bien este conjunto de derechos se ha consolidado como un instrumento central en la codificación de reformas legales, la agenda de los derechos sexuales y reproductivos representa también un programa ético-político de transformación sociocultural (Vaggione, 2012a). Mediante este concepto, los movimientos feministas y LGBTI han buscado consolidar una política sexual superadora tanto de los marcos jurídicos que han instituido un orden legal discriminatorio, así como de las estratificaciones sociales basadas en una jerarquía sexual excluyente. La vinculación que existe entre los derechos reproductivos y los derechos

sexuales ha fortalecido puntos de encuentro entre estos movimientos, en una agenda que desafía el orden sexual tradicional. Así, aunque con ciertas variantes en su interior, demandas como la despenalización/legalización del aborto, el acceso y autonomía en el uso de métodos anticonceptivos modernos, el matrimonio entre parejas del mismo sexo, la descriminalización por razones de género y/o sexuales, entre muchas otras, se han establecido como puntos fuertes de las luchas feministas y LGBTI en la región. La retórica de la salud y los derechos comenzó a imponer cuestionamientos al orden sexual imperante, resistiendo los códigos patriarcales de sexualidades asociadas a la reproducción y a los roles de género tradicionales (Pecheny y De la Dehesa, 2011).

Estos cuestionamientos que los feminismos y los movimientos LGBTI han realizado al orden sexual hegemónico, desde la clave de la politización de las sexualidades, han incitado fuertes transformaciones sociales y políticas. Aunque aun se sostiene el orden patriarcal que posiciona a mujeres y hombres en lugares jerárquicamente diferenciados a favor de estos últimos, y a la heterosexualidad como un mandato natural y obligatorio, se han abierto importantes brechas que evidencian cambios culturales favorables a los paradigmas y demandas feministas y LGBTI⁵, y en algunos casos han logrado concretarse en leyes y/o políticas de Estado favorables.

Pero desde el punto de vista teórico-analítico, la politización del cuerpo y la sexualidad llevada adelante por los feminismos y colectivos LGBTI ha permitido visibilizar y someter a cuestionamiento crítico no solo los imperativos sexuales llevados a cabo tradicionalmente en nuestras sociedades, junto a las formas de exclusión que se reproducen en su interior. Adicionalmente, este proceso de politización ha permitido entrever las formas en las que la misma biología ha devenido en una trinchera de disputa y condensaciones políticas. Asumir a la sexualidad y los cuerpos como construcciones inmersas y constituidas por tramas de poder, implica pensar que la materialidad biológica es atravesada por procesos de gestión política que impactan sobre nuestras formas de comprender la vida y de actuar sobre ella. Así, el cuestionamiento al orden tradicional del género y la sexualidad ha conllevado poner en evidencia el particular modelo biopolítico que ha primado en la modernidad occidental, situando a la vida biológica en el centro de la gestión política contemporánea (Foucault, 2008a). La reacción de los feminismos y sectores LGBTI frente a las cosmovisiones conservadoras

de lo sexual puede ser pensada también como una reacción frente a una biopolítica que ha privilegiado un paradigma biológico específico, basado en la idea de un cuerpo sexuado entendido en términos binarios y jerárquicos, un deseo heterosexual interpretado como natural y un consecuente imperativo reproductivo donde intervienen formas concretas de comprender qué es la vida y cuáles son sus límites y procesos. Dentro de estas figuraciones, la vida se torna un núcleo de gestión que vuelve relevante la pregunta acerca de qué es aquello que llamamos “vida”, y cómo se gestan los saberes y prácticas que buscan asirla.

Sin embargo, esta teorización crítica del modelo biopolítico hegemónico no ha implicado necesariamente una priorización de un discurso sobre la vida por parte de los movimientos feministas y LGBTI en general. Si bien la politización de la sexualidad ha supuesto indirectamente nuevas narrativas acerca de la vida, por cuanto no solo se ha separado lo sexual de lo reproductivo, sino además se han propuesto nuevas comprensiones acerca de los cuerpos y su biología, la vida ha sido un eje poco complejizado desde las políticas y el activismo feminista y LGBTI. Por supuesto, las luchas de estos movimientos por la vida de las mujeres ante contextos de criminalización y clandestinidad de sus decisiones (no) reproductivas, así como por defender la vida de las personas amenazadas por la misoginia, la lesbofobia, la homofobia y la transfobia, dan cuenta de que la vida no deja de ser una preocupación dentro de sus agendas. La vida, podríamos decir, no es una ausente, pero sí una dimensión que en algunos contextos se ha tornado secundaria frente a la prioridad otorgada a las ideas de autonomía, emancipación y pluralismo defendidas por estos movimientos.

En contraposición, los sectores autodenominados “Pro-Vida” sí han priorizado una narrativa centrada en la vida, detrás de la cual subyace la defensa de una política sexual conservadora. La “defensa de la vida” del feto por sobre el derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo, la defensa del matrimonio exclusivamente heterosexual como una institución “abierta a la transmisión de la vida”, la oposición al uso de métodos anticonceptivos modernos por ser tecnologías que “atentan contra la reproducción de la vida”, son algunos de los lugares desde donde la noción de “vida” es activada por estos sectores para hacer frente a las demandas que abogan por una pluralización del horizonte de lo sexual. Así, la idea de la vida promovida por estos sectores es posicionada en el primer plano de sus discursos, encubriendo

tras de sí un conjunto de disposiciones normativas restrictivas sobre la moral y la sexualidad.

Ante este protagonismo que adquiere la vida en los discursos del movimiento autodenominado “Pro-Vida”, se torna central entender qué es la vida para estos actores. Pero indagar acerca de qué es esa particular idea de la vida que defienden públicamente reviste ciertas complejidades. Se podría decir que a la pregunta sobre “qué” es una vida le subyacen al menos otras dos. Por un lado, una pregunta por el “quién”, esto es, quién define qué es una vida, cuáles son los actores o colectividades que defienden públicamente esta idea. Desde este interrogante, se vuelve crucial conocer en profundidad al movimiento autodenominado “Pro-Vida”, su conformación, acciones y desarrollo a lo largo del tiempo. ¿Quiénes son los actores que defienden un discurso centrado en la vida para oponerse a los derechos sexuales y reproductivos? ¿Cómo surgieron? ¿Cómo se organizan actualmente? Una de las formas más relevantes que ha adquirido en el último tiempo la configuración de estos actores conservadores ha sido el establecimiento de ONG (Vaggione, 2005a; Mujica, 2007). Descendiendo al activismo ejercido desde algunas instituciones religiosas conservadoras, como la jerarquía católica o determinadas iglesias evangélicas, las ONG autodenominadas “Pro-Vida” han irrumpido en el espacio público para oponerse a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos desde la arena de la sociedad civil, implementando estrategias de impacto político diversas. Ha sido principalmente desde el accionar de estas organizaciones que se activado públicamente un discurso sobre la vida en espacios legislativos, gubernamentales, judiciales y sociales.

Por otro lado, a la pregunta sobre qué es la vida le subyace otra acerca del “cómo”: cómo se define qué es la vida, bajo qué criterios, parámetros y paradigmas se establece esta definición. Aunque heredero de ideas y preceptos religiosos, este discurso se presenta hoy en día bajo narrativas seculares que complejizan la dicotomía religioso/secular (Vaggione, 2005a). Nociones en torno a la biología de los cuerpos, a sus fronteras, a los significados de la anatomía, a los límites cronológicos de lo que constituye una vida, al edificio jurídico-político que se instituye en torno a esta, emergen en el discurso de estos sectores bajo marcos epistémicos y discursivos que remiten a ideas científicas y jurídicas. Como señala Susana Rostagnol (2010), al fundamentar sus discursos en la vida, acceden a argumentos científicos a favor del

control de las sexualidades y de la reproducción, erigiendo un edificio moral que busca instituir un determinado orden sexual en las sociedades sobre ideas presentadas bajo el signo de la objetividad y la neutralidad. Así, tal como propongo en este trabajo, el encuadre naturalista de las nociones en torno a la vida sostenidas por el activismo autodenominado “Pro-Vida” intenta opacar su carácter político y desplazarla al terreno de lo dado y de lo natural, en una paradójica “política de despolitización”.

Poco se ha indagado en cómo los sectores opuestos a las agendas de los feminismos y los movimientos LGBTI erigen un discurso sobre la vida, y cuál es esa específica noción de la vida que ponen en circulación en el espacio público. El aporte de este trabajo busca llenar al menos parcialmente ese vacío, poniendo en evidencia no solo cómo la vida opera políticamente en los discursos y la política sexual defendida por el activismo autodenominado “Pro-Vida”, sino además las fuentes e imaginarios de los que se nutre. En este sentido, la vida no es solo un significante, sino un entramado de significados respecto de lo que es el cuerpo biológico, de lo que constituyen sus procesos y límites, de las fronteras entre lo natural y lo artificial, y de las implicancias sociales, morales, éticas y jurídicas que se derivarían de esta biología.

2. Entrando al campo de investigación

Este trabajo tiene por objetivo comprender en profundidad el discurso de la vida defendido por las organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” en el país, cuáles son los paradigmas que le subyacen, cómo se interconecta con ideas específicas respecto de la sexualidad y el cuerpo, y de qué formas se inscribe en los debates democráticos contemporáneos en torno a las políticas sexuales. A tales fines, abordé esta investigación desde una estrategia metodológica predominantemente cualitativa, pero incorporando inicialmente una fase cuantitativa con el objeto de realizar un mapeo de estas ONG a lo largo y ancho del territorio nacional, así como de desentrañar el desarrollo de sus configuraciones estratégicas a lo largo del tiempo.

En una primera instancia, rastree las ONG autodenominadas “Pro-Vida” que han accionado en la Argentina en contra de los derechos sexuales y reproductivos. Para efectuar este mapeo, recurrí a una exploración *online* mediante descriptores específicos de búsqueda y la aplicación de la técnica de bola de nieve. Esto me permitió hallar las

páginas web de una serie de organizaciones a lo largo del país, así como múltiples referencias a otras que no necesariamente cuentan con un sitio web propio. Junto a esto, realicé una revisión de la prensa escrita, también *online*, para encontrar referencias a ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina. Las noticias de prensa también me sirvieron para construir el contexto de los principales debates en torno a temas de sexualidad y reproducción en el país. A estos fines, consulté los diarios de circulación nacional *Clarín*, *Página 12* y *La Nación*, entre los años 2000 y 2011. La elección de estos tres medios se justifica no solo por su impacto a nivel nacional, sino además por la divergencia en sus líneas editoriales, la que me permitió visibilizar un amplio espectro de actores. Para efectuar el relevamiento fueron utilizados 49 descriptores de búsqueda asociados a los temas de interés para los propósitos del estudio, gracias a los cuales se recolectaron 8.798 noticias relacionadas con temas de sexualidad y reproducción⁶. Junto a esto, algunos datos relevantes para la investigación recabados en estos tres periódicos fueron complementados mediante búsquedas en otros medios digitales (principalmente medios provinciales y otros especializados en noticias vinculadas a la causa de las organizaciones autodenominadas “Pro-Vida”, como la Agencia Informativa Católica Argentina - AICA, *Aciprensa*, *Argentinos Alerta*, entre otras), con el fin de corroborar, contrastar y/o ampliar la información.

El primer desafío que se me presentó en esta etapa fue definir qué es una ONG. Dado que no existe una única definición de este tipo de asociaciones, mi primer impulso fue incluir solo a aquellas que tuvieran una conformación formal, es decir, que poseyeran personería jurídica o que se encontrara en trámite. Sin embargo, pronto me di cuenta que este criterio dejaría por fuera a muchas organizaciones que son una parte activa dentro del movimiento autodenominado “Pro-Vida”, a pesar de no tener una constitución formal. En tal sentido, y siguiendo la propuesta de Julia Berger (2003), opté por considerar como ONG a todas aquellas organizaciones formadas al menos por dos personas, independiente de su estatus jurídico, y que persiguen un bien que presentan como común o público. Este criterio me permitió descartar a otro tipo de asociaciones preocupadas primordialmente por los intereses de su propia membresía o institución.

El segundo desafío en esta etapa fue lograr determinar qué organizaciones son parte o no del activismo autodenominado “Pro-Vida”.

Esto debido a que existen múltiples asociaciones que si bien pueden haber prestado alguna vez colaboración con la causa “Pro-Vida”, no necesariamente se reconocen como parte del movimiento, o bien no se abocan de manera primordial a trabajar temas vinculados con la sexualidad y/o la reproducción. Por ejemplo, existen diversas organizaciones religiosas que si bien participan ocasionalmente en alguna marcha o firman alguna declaración contra algún derecho sexual o reproductivo en momentos de fuerte politización de estos temas, sus labores principales se orientan a otros contenidos, por lo que no se definen como parte activa del movimiento autodenominado “Pro-Vida”. Para resolver esto, decidí considerar como “Pro-Vida” a aquellas ONG que se definieran como tales (o que indicasen que su labor se orienta a la defensa de la vida desde la concepción, de la familia natural o afines), ya sea mediante el nombre de su organización o en sus objetivos. Para esto, consulté las páginas web de cada ONG hallada, sus estatutos (en caso de poseerlos y de tener acceso a ellos) y declaraciones de sus militantes. En los casos en donde no logré acceder a esta información, incluí como parte del movimiento a aquellas organizaciones que poseen agendas centralmente orientadas a las temáticas de sexualidad y reproducción y desde una posición opuesta a los derechos sexuales y reproductivos. Al aplicar estos criterios logré resolver de manera satisfactoria la selección de organizaciones, ya que efectivamente la mayoría de las ONG activas dentro del movimiento corresponden a organizaciones que se definen a sí mismas como “Pro-Vida” o como defensoras de la vida humana (del “por nacer”, del “*nasciturus*”, etc.) y que se abocan de manera fuerte a una agenda de política sexual.

Mi catastro final quedó conformado por un total de 140 ONG. La información de cada organización hallada se registró en una base de datos, consignando su nombre, el año de fundación, la localidad de su sede principal, su filiación religiosa (en caso de tener explícitamente alguna), el nombre de su presidente/a o director/a, y las actividades y acciones que ha desempeñado en el campo de las políticas sexuales. En los casos donde alguno de esos datos no se encontraron explicitados en el sitio web de la organización o en la prensa revisada, opté por enviar un correo electrónico a las organizaciones a fin de completar y corroborar la información hallada, entre diciembre de 2012 y marzo de 2013. Recibí nueve respuestas, sobre un total de 40 mails enviados. La alta tasa de no respuesta puede explicarse debido a que muchas organi-

zaciones, tal como corroboré más adelante en la investigación, optan por no revelar demasiados datos debido a que consideran que pueden ser utilizados en su contra, o bien debido a que prefieren exponer escasamente sus acciones a fin de no despertar oposición. En otros casos, puede deberse a que algunas de estas ONG solo se activan en determinados momentos de alta politización de temas relacionados con la sexualidad, por lo que operan únicamente de modo esporádico. Sin embargo, y a fin de llenar los vacíos de información habidos, realicé una extensa búsqueda en Internet utilizando como descriptores de búsqueda principalmente los nombres de las organizaciones cuya información faltaba, así como la de sus directores/as y militantes. Asimismo, consulté algunos datos directamente con informantes claves contactados/as en la investigación con el fin de realizarles entrevistas. Finalmente, logré completar gran parte de los antecedentes faltantes (cada variable quedó con al menos dos tercios de la información completa), consolidando una base de datos suficientemente robusta. La información fue analizada mediante la aplicación de técnicas estadísticas univariadas.

La segunda fase de la investigación consistió en realizar un análisis de los discursos esgrimidos por estas organizaciones en el espacio público, específicamente el discurso sobre la vida, a fin de oponerse a las políticas sexuales defendidas por los feminismos y movimientos LGBTI. Para ello, consideré dos grandes eventos que han despertado un amplio debate en la opinión pública y una fuerte politización y movilización social en la Argentina, los que constituyeron ventanas analíticas relevantes para observar la circulación de discursos. El primero de ellos fueron los debates en torno a la despenalización/legalización del aborto que se han gestado en la Argentina desde el retorno de la democracia en 1983, así como a su acceso en los casos de no punibilidad contemplados por la ley. En la Argentina, el aborto es una práctica ilegal, aunque el Código Penal instituye ciertas excepciones que habilitan su no punibilidad, contempladas en el artículo 86. En estas circunstancias, los movimientos feministas vienen abogando desde hace años por asentar interpretaciones amplias de la ley, junto con proponer modificaciones legales que garanticen el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo. Por el otro lado, las organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” no solo han buscado reformar la legislación vigente a fin de prohibir toda práctica de aborto, sino además desde

hace años han adoptado estrategias para evitar el acceso de niñas y mujeres a abortos no punibles, muchas veces llegando a judicializar los casos. Considerando la extensión de las prácticas de judicialización del aborto a lo largo y ancho del país, así como el nivel de politización y mediatización que han tendido a generar a nivel nacional, para realizar la investigación puse especial énfasis en el análisis de las movilizaciones, discursos y estrategias adoptadas por los sectores autodenominados “Pro-Vida” durante trece procesos judiciales en torno al aborto en la Argentina (ver Anexo), algunos iniciados por diversos actores en un intento por impedir el aborto, y otros por las partes interesadas en conseguir un permiso judicial para efectivizar el procedimiento. No necesariamente en todos los casos participaron directamente ONG autodenominadas “Pro-Vida”, pero prácticamente todos despertaron en su momento un debate público que implicó el pronunciamiento de estos actores.

Junto a estos casos, consideré además las movilizaciones y disputas generadas en torno a las discusiones de distintos proyectos de ley vinculados con el aborto, tomando en cuenta principalmente la reforma constitucional de 1994 donde se intentó consagrar el derecho a la vida desde la concepción, el proyecto de ley elaborado por la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito y presentado al Congreso de la Nación en 2007, 2008 y 2010⁷, y el proyecto de “Protección Integral de la Familia” promovido por la Red Federal de Familias desde 2011.

Junto a los debates habidos en torno al aborto, el segundo conjunto de casos que consideré para esta investigación fueron las discusiones respecto a las reformas legislativas que habilitaron las uniones civiles y el matrimonio igualitario en la Argentina. Estos eventos despertaron una férrea oposición por parte de organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” en diversas partes del país, y fue especialmente en 2010, durante el debate parlamentario respecto del matrimonio y adopción por parte de parejas del mismo sexo, que se observó una fuerte articulación y movilización de estas organizaciones en todo el territorio nacional. En el caso de las uniones civiles, fueron cuatro las localidades específicas del país donde se legalizó esta figura: la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en 2002, la provincia de Río Negro en 2003 y las ciudades de Villa Carlos Paz en 2007 y Río Cuarto en 2009, ambas de la provincia de Córdoba. El matrimonio entre personas del mismo

sexo con posibilidad de adopción, en tanto, fue sancionado en todo el territorio nacional tras ser aprobada la reforma al Código Civil en julio de 2010 por el Congreso de la Nación. Para todos estos casos fueron analizados los períodos comprendidos entre la presentación de los proyectos de ley hasta sus respectivas aprobaciones. Adicionalmente, en lo que respecta al matrimonio igualitario, se consideraron además los debates previos generados por los casos de judicialización presentados por el movimiento LGBTI como una estrategia para crear jurisprudencia favorable para la reforma buscada. Si bien fueron múltiples las presentaciones judiciales realizadas⁸, contemplé en el análisis las cuatro que tuvieron mayor revuelo público y que fueron recogidas por la prensa nacional, las que se muestran en el siguiente cuadro:

Casos de judicialización del matrimonio igualitario analizados

Solicitantes	Provincia	Año
Javier Palavecino e Ignacio Dávoli Pereyra	Córdoba	2009
Alejandro Freyre y José María Di Bello	Capital Federal	2009
Martín Peretti Scioli y Oscar Marvich	Santa Fe	2008
María Rachid y Claudia Castro	Buenos Aires	2007

Tanto la temática del aborto, por un lado, como las uniones civiles y el matrimonio igualitario, por otro, resultan significativas para los propósitos de esta investigación, ya que los debates en torno a estas han activado la presencia en el espacio político de diversas organizaciones autodenominadas “Pro-Vida”. Desde esta perspectiva, aunque estos no han sido los únicos temas relevantes que se han debatido en materia sexual en la Argentina en los últimos años, sí han sido algunas de las temáticas que probablemente han generado mayor efervescencia y movilización, así como un alto grado de politización. Dado esto, los eventos desplegados en torno a estos eventos representan ventanas analíticas que me permitieron observar de manera privilegiada los modos en que los sectores opuestos a las demandas de los feminismos y movimientos LGBTI accionan en el espacio público, y ponen en funcionamiento una específica idea respecto de la vida. El análisis de las nociones de vida puestas en circulación para oponerse al acceso y a la legalización/despenalización del aborto, por un lado, me permitió dar cuenta de los modos en que la vida se configura para resistir a una de las principales

demandas de los movimientos feministas y de mujeres. Por su parte, analizar los eventos en torno a las uniones civiles y el matrimonio igualitario me abrió la posibilidad de observar los modos en que esta noción se desplaza y adquiere otras texturas políticas para oponerse a una de las demandas que está siendo privilegiada actualmente por los movimientos LGBTI en América Latina. La vida, desde esta perspectiva, resulta una noción “bisagra” desde donde los sectores conservadores activan discursos y estrategias de impacto político tanto en contra de los derechos reproductivos, por un lado, como de los derechos sexuales, por otro.

Los discursos emitidos por las ONG autodenominadas “Pro-Vida” en cada uno de estos dos grandes eventos han circulado por espacios diversos. Pero estudiar a estas organizaciones representa ciertos desafíos metodológicos que en otras áreas de estudio de las ciencias sociales pueden resultar inusuales. Si bien algunas de estas organizaciones tienen una fuerte presencia pública, otras operan sigilosamente o en espacios de clandestinidad, ya sea porque recurren a estrategias no siempre transparentes para impactar sobre ciertas poblaciones (por ejemplo, algunas juegan con mensajes ambiguos, publicando carteles anónimos en la vía pública donde prometen soluciones a mujeres con embarazos no deseados con el fin de atraerlas y convencerlas de no abortar), o bien porque temen ser calificadas públicamente de intolerantes o incluso violentas, por lo que deciden moderar su nivel de exposición. Esto me condujo a triangular diversas fuentes de información con el fin de acceder por distintos medios a estas organizaciones y a los discursos que emiten en el espacio público.

De este modo, para capturar estos discursos y someterlos a análisis recurrí a una metodología cualitativa, considerando fundamentalmente cuatro fuentes de información. La primera fuente consultada fueron los documentos emitidos por las principales organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina. Para esto, consideré publicaciones *online* en los sitios web de sus organizaciones, documentos impresos que han hecho circular por el espacio público, volantes, publicaciones en redes sociales, registros de presentaciones realizadas en medios de comunicación, congresos o espacios políticos, entre otros. Algunos de estos documentos los conseguí al presentarme en la sede de la ONG, al entrevistar a sus militantes o al comunicarme con ellos/as por correo electrónico, quienes me acercaron voluntariamente material. En otros

casos, la documentación la conseguí mediante una búsqueda en Internet, ya sea en los propios sitios web de las organizaciones o en plataformas como Youtube, Facebook u otras. Los documentos recolectados fueron sistematizados en fichas donde consigné distintas variables y codificaciones relevantes para el estudio, estableciendo posteriormente categorías analíticas en base a estas.

A fin de interiorizarme en los discursos y actividades de estos sectores, realicé además observación participante en tres eventos públicos organizados por estas ONG. En marzo de 2011 asistí al evento coordinado por la ONG cordobesa Jóvenes Autoconvocados por la Vida en una plaza del centro de la ciudad de Córdoba, donde celebraron el Día del Niño por Nacer (25 de marzo). En el acto participaron músicos, se leyeron declaraciones públicas y se mostraron imágenes de fetos y niños/as recién nacidos/as, entre otras cosas. Al año siguiente, en marzo de 2012, con motivo de la misma celebración, presencié otro acto público realizado por Jóvenes Autoconvocados por la Vida, que consistió en la instalación de una pantalla gigante en la plaza principal de la ciudad de Córdoba (la plaza San Martín, frente a la Catedral), en donde proyectaron ecografías de mujeres embarazadas que transitaban por el lugar y se ofrecían voluntariamente a que un médico les realizase el procedimiento, mientras se le imputaba una voz al feto que se proyectaba a través de un equipo de audio, escuchándose en toda la plaza. Finalmente, en agosto de 2012, asistí como espectador al “II Congreso Pro Vida de la Universidad Pública”, organizado por la ONG Universitarios por la Vida en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, donde participaron diversos/as expositores/as de organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” de distintas partes del país, específicamente de Portal de Belén, Movimiento Cívico de Mujeres, Pro Familia y el Centro de Bioética, Persona y Familia. En estos tres eventos realicé registro de audio e imágenes, además de tomar notas de campo que sirvieron luego para el análisis.

La tercera fuente de información a la que recurrí fueron entrevistas en profundidad a militantes de algunas de las principales organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” del país. Entre mediados de 2010 y comienzos de 2014, realicé trece entrevistas a activistas (cinco mujeres y ocho hombres) a través de la aplicación de un cuestionario semi-estructurado. Seis de ellas fueron realizadas a militantes de ONG con

sede en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, seis con sede en Córdoba y una en Mendoza. Las entrevistas fueron anónimas, por lo cual a lo largo de este trabajo me refiero a los/as entrevistados/as mediante nombres de fantasía (solo utilizo nombres reales cuando me refiero a información o citas recolectadas de otras fuentes no anónimas). La mayoría de las entrevistas las realicé a los/as presidentes/as o directores/as de cada organización, o bien a militantes que participaban en los procesos de toma de decisión al interior de cada una. En las entrevistas abarqué temas vinculados con la organización interna de la ONG, las estrategias y la información respecto de sus aliados y actores antagónicos. Asimismo, consulté respecto de la postura de la organización y sus militantes sobre temas específicos como el uso de métodos anti-conceptivos (incluyendo la anticoncepción de emergencia), el aborto, el matrimonio igualitario, la identidad de género, la educación sexual y las técnicas de fecundación artificial. Todas las entrevistas fueron grabadas y transcritas para su posterior codificación.

La muestra de entrevistados/as estuvo constituida por militantes de aquellas ONG con mayor presencia en las disputas sobre aborto, matrimonio igualitario y uniones civiles, especialmente considerando sus acciones en espacios legislativos y judiciales, así como sus apariciones en medios de comunicación. A fin de construir una muestra representativa de las ONG más activas en la Argentina, consulté además a siete activistas feministas y LGBTI (de las provincias de Santa Fe, Córdoba y Buenos Aires), que me brindaron información respecto de los que consideraban que eran sus opositores más relevantes. Si bien en general la mayoría de los/as militantes de organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” que contacté aceptaron sin problemas mi solicitud de entrevista, dos personas se rehusaron a concedérmela aduciendo falta de tiempo. Además, hubo cuatro casos de entrevistas que no se pudieron concretar debido a que no hubo respuesta a las solicitudes enviadas por correo electrónico, o bien a la dificultad para acceder a información de contacto actualizada (dirección, mail o teléfono) de la organización o de sus miembros. Como señalé anteriormente, esto de algún modo da ciertas luces respecto de cómo algunas organizaciones optan por mantener un perfil bajo a fin de no despertar resistencias mayores, así como otras solo se activan de maneras esporádicas.

Finalmente, la cuarta fuente de información consultada fue la prensa escrita nacional. Para esto, filtré los 8.798 artículos de prensa re-

cuperados en la revisión inicial en los diarios *Clarín*, *La Nación* y *Página 12*, seleccionando solo aquellos vinculados con los debates sobre aborto, uniones civiles y matrimonio igualitario. Así, la base de datos final de noticias quedó conformada por un total de 259 notas vinculadas con casos de abortos no punibles y 784 asociadas al debate en torno al matrimonio igualitario y uniones civiles. Estas fueron ordenadas en planillas especialmente construidas para sistematizar los principales datos de cada nota en relación al objeto de estudio, estableciendo posteriormente categorías analíticas y relaciones entre ellas.

3. De vida o muerte

“De vida o muerte” refiere a esa centralidad que ha adquirido la noción de vida para el activismo autodenominado “Pro-Vida” en su defensa de una política sexual restrictiva. La idea de la vida, precisamente, subyace a esa política que busca clausurar la pluralización de la sexualidad, insistiendo en un orden sexual conservador donde la vida opera como un nudo que establece formas específicas de significar y comprender los cuerpos, y con ello la sexualidad, las subjetividades y la política en sí. Asimismo, su reverso queda representado por un discurso que imputa un sentido de muerte a aquellos individuos y colectivos que abogan por un mayor pluralismo del horizonte de lo sexual.

Realizar una investigación en torno a la noción de vida que esgrimen los sectores autodenominados “Pro-Vida” no implica solo reconstruirla y describirla. Implica dar cuenta de los imaginarios y metáforas políticas que subyacen a esta noción, las formas en las que se articulan con discursos biológicos, jurídicos, morales, entre otros, y los modos en que construye ideas específicas en torno a los cuerpos y la alteridad. Mi interés no radica entonces en evaluar cuán verdaderas o falsas son las ideas y proposiciones defendidas por estos sectores. Sin dudas, un trabajo como tal sería sumamente relevante. Pero mi intención es otra. Es mostrar críticamente cómo se construye esta noción acerca de la vida, analizar cómo produce significados y se constituye en un discurso de poder que apela a una verdad y autoridad en el campo político y social. Como indica David Halperin (2007), en cualquier análisis discursivo la verdad o falsedad de las proposiciones no debe distraernos de los efectos de poder que producen, o de las prácticas e instituciones dentro de las que se despliegan. Mi interés, en-

tonces, no es evaluar la veracidad de esta noción de vida, sino cómo se constituye en un discurso de la verdad.

Siguiendo este propósito, el presente trabajo se articula en cinco capítulos. El primero de ellos explicita algunos de los principales enfoques que enmarcan teórica y conceptualmente esta investigación. En esta parte, discuto teóricamente la relación entre vida y política, y sus implicancias para la sexualidad y la reproducción. Para ello, considero principalmente el enfoque foucaultiano de la biopolítica, así como las discusiones contemporáneas en torno a los efectos del desarrollo tecnocientífico sobre la cultura y nuestra moderna forma de comprender la materialidad biológica. Asimismo, rescato los aportes de las teóricas feministas a la epistemología crítica y a la relación entre los efectos sociales y culturales de la tecnología sobre los procesos e imaginarios de la reproducción y la sexualidad.

En el segundo capítulo⁹ introduzco un análisis respecto de quiénes son los actores que conforman el movimiento autodenominado “Pro-Vida” en América Latina en general, y en la Argentina en particular, así como sus acciones estratégicas y configuraciones. De algún modo, intento acá responder la pregunta por el “quién” que mencionaba anteriormente, esto es, quiénes son los actores que están buscando enarbolar una definición políticamente intencionada acerca de qué es la vida. Para ello, propongo el concepto de “activismo héteropatriarcal” para hacer referencia a estos sectores. Posteriormente, y gracias a un análisis combinado de datos cuantitativos y cualitativos, busco dar cuenta de los procesos de conformación de este activismo en la Argentina, y de cómo ha tendido a privilegiar de manera cada vez más fuerte a la sociedad civil como una arena de impacto político y social. Establezco así una diferenciación de tres fases u olas por las que habrían transitado las ONG autodenominadas “Pro-Vida” en el país. Del mismo modo, con la información disponible, intento mostrar cómo este activismo ha comenzado a adquirir un ritmo propio, distanciándose en ciertos aspectos de las agendas de las iglesias y conformando una suerte de “ecumenismo civil”.

En los siguientes dos capítulos busco responder la pregunta por el “cómo”, es decir, cómo los actores autodenominados “Pro-Vida” definen qué es una vida. El tercer capítulo¹⁰ ofrece una reconstrucción de la posición de los sectores autodenominados “Pro-Vida” en torno al aborto, y de la configuración de la idea de vida que subyace a esta.

Luego de recuperar los elementos religiosos que ha heredado esta noción, analizo los modos en que fue transformándose en los últimos siglos al entrar en diálogo con los discursos científicos y jurídicos, constituyéndose en una idea moderna. A partir de esto, realizo un análisis crítico, evidenciando las formas en que la vida se presenta públicamente como una idea supuestamente desideologizada, apolítica y objetiva, y las consecuencias de dicha ficción sobre los cuerpos de las mujeres.

En el cuarto capítulo¹¹, oriento el análisis hacia los usos de la idea de vida en torno a las disputas por las uniones civiles y el matrimonio igualitario en el país. Para dichos fines, realizo un recorrido histórico por la postura oficial de la jerarquía católica y de las iglesias protestantes en torno a la sexualidad y el matrimonio, para luego reconstruir el actual discurso sobre la vida que sostienen las organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” en oposición a las expresiones no heterosexuales y a las demandas de los colectivos LGBTI por el reconocimiento jurídico de las uniones civiles y el matrimonio de parejas del mismo sexo. Así, indago en las formas en que estos sectores establecen un discurso que promueve la idea de un mandato reproductivo inscripto en el propio cuerpo biológico. Posteriormente, analizo críticamente la idea de la vida, evidenciando las metáforas políticas que subyacen a esta, y las formas en que construye una alteridad no heterosexual a partir de nociones específicas de lo natural, lo humano y lo normal.

El Capítulo 5, finalmente, presenta las conclusiones de la investigación, sintetizando los principales hallazgos e ideas desarrolladas a lo largo del estudio. Como colofón, propongo algunos delineamientos críticos respecto de los usos del conocimiento científico en pos de lograr una política pluralista, tomando para ello los aportes realizados por la teoría feminista a la epistemología y su relación con el campo de lo político.

Este trabajo no busca la neutralidad o la imparcialidad. Por el contrario, mediante una reconstrucción lo más fiel posible de las nociones de vida sostenidas por los sectores autodenominados “Pro-Vida”, mi análisis se enmarca en una perspectiva crítica que toma como base analítica parte de los aportes realizados desde los estudios culturales, poscoloniales, feministas y la teoría *queer*. Para esto, recurro a algunas de las categorías y perspectivas teóricas propuestas desde estas corrientes para analizar diversas fuentes primarias y secundarias.

Considero que la importancia de reflexionar críticamente en torno

a las nociones de vida que se debaten políticamente en contra de las demandas de los feminismos y los movimientos LGBTI radica en al menos tres aspectos. En primer lugar, la apropiación que han hecho los sectores autodenominados “Pro-Vida” del concepto “vida” ha representado una estrategia simbólica importante. Al presentarse como “Pro-Vida”, establecen una distancia antagónica respecto de todos aquellos sectores que defienden una política sexual opuesta a su específica concepción sobre la vida. De este modo, automáticamente este discurso de oposición entre ambos sectores instaura el imaginario de que las demandas a favor del reconocimiento de los derechos de las mujeres y de las personas LGBTI atentarían de una u otra forma contra la vida. Esta dicotomía pro-vida/anti-vida invisibiliza el trabajo y las propuestas de los feminismos y colectivos LGBTI que buscan armonizar la autonomía, la pluralidad y el derecho sobre el propio cuerpo con una defensa de la vida de personas que han sido históricamente víctimas de códigos patriarcales vinculados con la misoginia y la homo, lesbo y transfobia. En este sentido, analizar críticamente la noción de vida defendida por los sectores autodenominados “Pro-Vida” permite deconstruir este falso binarismo que asume una antítesis entre la defensa de la vida, por un lado, y las políticas de los feminismos y activismos LGBTI, por otro. Si bien mi intención no es proponer formas alternativas de pensar la vida, sí lo es aportar a un debate crítico para que dichas alternativas puedan tener espacio en la pluralización de la política sexual.

En segundo lugar, analizar la noción de vida esgrimida por el activismo autodenominado “Pro-Vida” en oposición a las demandas feministas y de los movimientos LGBTI implica repensar las formas en que lo religioso y lo secular irrumpen hoy en los debates sobre la sexualidad. La idea de la vida, en muchos sentidos, no es una mera noción religiosa, sino que se entremezcla con elementos seculares que permean las barreras impuestas por los paradigmas que defienden la separación entre religión y política. De este modo, analizar esta noción de la vida supone la tarea de profundizar los enfoques analíticos, y quizás también los normativos, respecto de la compleja relación de lo sexual con las políticas religiosas y seculares en nuestras sociedades.

Finalmente, muchos de los debates en torno a las políticas sexuales quedan entrapados mediante el uso de la idea de la vida como obstaculizador para la liberalización de la sexualidad, sin profundizar en qué constituye la idea de vida que opera políticamente en estas disputas. La

vida representa un poderoso concepto que logra en muchos casos una suerte de adhesión emocional. Su capacidad de impacto no solo se puede traducir en la configuración de eventuales legislaciones o fallos judiciales, sino además en la producción de subjetividades ético-políticas. Dado esto, soslayar las formas en que la vida es usada políticamente por el conservadurismo, focalizando la discusión en la autonomía sobre los cuerpos, la pluralidad o el derecho a decidir, si bien permite desplazar la vida del centro del debate, no logra despejarla por completo. La vida siempre vuelve a ser puesta en el eje de la disputa por parte de los sectores autodenominados “Pro-Vida”. En este sentido, mostrar cómo ha sido construida esta noción y cuáles son las ficciones políticas e ideológicas en las que se sustenta, resulta un paso fundamental para poner en evidencia algunas de sus proposiciones, desnaturalizarla y lograr avanzar en los debates en materia de sexualidad. Antes que eludirlo, mi intención es encarar de frente este concepto.

Notas

¹ La sigla refiere a lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersexuales (LGBTI), esto es, identidades no normativas que se alejan de la norma de la heterosexualidad y/o la cise- sexualidad. Particularmente, la denominación “trans” suele apelar a las expresiones identitarias y genéricas de personas travestis, transexuales y transgéneras. Sin embargo, estas tres categorías no alcanzan para representar el universo de expresiones que escapan a la normatividad del binario de género hombre/mujer. Muchas expresiones situadas en estos márgenes pueden identificarse como travestis, transexuales, transgéneros, trans, mujeres trans, hombres trans, mujeres, hombres, o no sentirse cómodos/as con ninguna de estas identidades, asumiendo una postura más acorde a la política *queer*. En lo que sigue, utilizaré la denominación “trans” de un modo no normativo, haciendo alusión con ella a esta pluralidad sexo-genérica, y conciente de que las categorías identitarias son siempre desbordadas por las posibilidades que escapan a lo normativo.

² Castellano preside la ONG llamada Pro-vida, mientras que Agrelo es miembro de Portal de Belén.

³ Utilizo intencionalmente el término “Pro-Vida” con mayúsculas, a fin de remarcar el concepto bajo la forma gramatical de un nombre propio y no como un adjetivo. El uso del concepto como un adjetivo, tal como lo suelen utilizar los/as miembros de dicho movimiento, responde más a un ejercicio político que a una categoría descriptiva, por cuanto al auto-reconocerse como pro-vidas (a favor de la vida), automáticamente imputan un carácter atentatorio contra la vida a quienes se oponen a sus cosmovisiones y demandas, en particular a los movimientos feministas y por la diversidad sexual. De más está decir que esta imputación no solo es imprecisa, sino además poco honesta con la realidad de estos últimos movimientos que históricamente han tenido una fuerte

preocupación por la vida de poblaciones tradicionalmente excluidas de la sociedad. Del mismo modo, enfatizo la idea de que el rótulo “Pro-Vida” es una forma en la que estas organizaciones se autodenominan, y no una etiqueta que goce de consenso académico ni político.

⁴ Para un análisis pormenorizado de esta trayectoria, ver Pecheny y De la Dehesa (2011).

⁵ Los datos de algunas investigaciones realizadas en la región latinoamericana dan cuenta de una creciente aceptación social en materia de derechos sexuales y reproductivos. Ver Mallimaci, Esquivel e Irrazábal (2008) y Dides, Benavente, Sáez y Morán Faúndes (2011).

⁶ Este relevamiento se realizó en el marco del proyecto “Disputas en el espacio público argentino: Dirigencia política, instituciones religiosas y organizaciones sociales pro-derechos, frente a las políticas estatales en materia educativa y de regulación familiar y sexual”, financiado por CONICET y dirigido por Juan Cruz Esquivel y Juan Marco Vaggione. Agradezco profundamente el trabajo realizado por Carolina Sánchez, María Eugenia Montes y Daniela Alonso en el relevamiento de los medios.

⁷ En abril de 2014 nuevamente el proyecto volvió a ser presentado, pero quedó por fuera del marco de análisis de la presente investigación.

⁸ Solo la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans patrocinó a más de cien parejas que decidieron presentar amparos judiciales en esta materia. Ver: <http://www.falgbt.org/objetivos/> [Consulta: 5 de mayo de 2014].

⁹ Una versión sintética de dicho capítulo fue publicada en Morán Faúndes (2015).

¹⁰ Una versión preliminar de este capítulo, focalizada solo en el discurso de la jerarquía católica, fue presentada las XI Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres, en septiembre de 2012 en la ciudad de San Juan, Argentina, y publicada posteriormente en Morán Faúndes y Peñas Defago (2013).

¹¹ Las reflexiones preliminares que dieron origen a este capítulo fueron publicadas en Morán Faúndes y Vaggione (2012), aunque el análisis se basó en datos de la Argentina y Chile.

Capítulo I

Biopolítica: Vida, sexualidad y reproducción

Las disputas sobre las políticas sexuales contemporáneas condensan una serie de debates que involucran no solo definiciones acerca del plano de lo sexual, de sus límites éticos, de sus fronteras legales o de sus horizontes de posibilidades, sino además, y de manera central, de la biología misma. A las posiciones confrontadas en torno a las definiciones normativas de la sexualidad les subyacen diversos paradigmas en torno al cuerpo y a la materialidad biológica como tal. Si los movimientos feministas y LGBTI, en su revisión crítica del orden sexual tradicional, han deconstruido las tramas de poder que gestionaban a la vida en base a configuraciones restrictivas que anudaban la sexualidad a la reproducción, los sectores autodenominados “Pro-Vida” evocan discursos y paradigmas que buscan restablecer y asentar dicho orden tradicional. La vida se sitúa así en el corazón de las disputas que buscan definir las fronteras sexuales de cada sociedad. Qué es la vida, cuándo comienza y cuándo termina, cuáles son sus procesos, disposiciones y dinámicas, son preguntas abiertas en base a cuyas respuestas se erigen modelos sexuales específicos.

Dado esto, reflexionar en torno a los debates actuales sobre la sexualidad supone pensar cómo la vida se inscribe como una dimensión ineludible en dichas disputas. Asimismo, reflexionar en torno a cómo la vida impacta sobre las políticas sexuales implica considerar una perspectiva teórica que permita deconstruir esa vida, estableciendo qué discursos la nutren, cómo se construye, en qué paradigmas y criterios se sustenta. El desafío analítico reside entonces en poner en evidencia los vínculos que se establecen entre la vida y el campo de lo político, y en desanudar las formas específicas que adquiere ese vínculo desde la política sexual.

1. Biopolítica

Para comprender la relevancia que adquiere la idea de “vida” en los debates en torno a las políticas sexuales contemporáneas, es necesario considerar el contexto general en el que la vida biológica ha adquirido protagonismo dentro del terreno de la política. El enfoque teórico que probablemente más énfasis ha puesto en la relación entre vida y política es el que se conoce bajo el concepto de “biopolítica”. Si bien esta noción ha atravesado por diversas conceptualizaciones teóricas, el desarrollo foucaultiano ha sido uno de los más útiles para analizar las formas que adquiere la vida en su relación con el poder desde encuadres no naturalistas, esencializantes o deterministas (Esposito, 2011; Lemke, 2011). Siguiendo a Paul Rabinow y Nikolas Rose (2006), pese a que suele ser un concepto escurridizo, es posible pensar en la biopolítica como las estrategias y disputas en torno a las problematizaciones de la vitalidad, morbilidad y mortalidad humana, y las formas de conocimiento, regímenes de autoridad y prácticas de intervención sobre estas que son deseables, legítimas y eficaces.

A través del concepto de biopolítica, Michel Foucault (2008a; 2008c) graficó en los años setenta el modo a partir del cual lo político comenzó a ocuparse con cada vez más intensidad por la regulación de la vida biológica durante la modernidad. Según el autor, la administración de la vida y sus procesos, esto es, la salud, la enfermedad, la natalidad, la mortalidad, la longevidad, la esperanza de vida, entre otros, comenzaron a ocupar el centro de las preocupaciones y el cálculo político a partir del siglo XIX. En la modernidad, la política comenzaría a ocuparse de la vida de las poblaciones, del ser humano en tanto especie, transitando desde un poder soberano cuya modalidad se resumía en una política de “hacer morir y dejar vivir” hacia un poder biopolítico orientado a “hacer vivir y dejar morir” (Foucault, 2008c):

Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente (Foucault, 2008a: 135).

Pero, como indica Vanessa Lemm (2008), el ingreso de la vida biológica en la política moderna no debe interpretarse únicamente como

una nueva modalidad en que los procesos biológicos de las poblaciones entran en la arena de la administración política. Siguiendo a Thomas Lemke (2011), el vínculo que encadena en la modernidad a la vida biológica con la política no se establece en base a una relación jerárquica entre ambos términos, sino en función de una mutua penetración, una relación que gesta una transformación tanto del poder político mismo, como de la biología. Así, según la propuesta teórica de Foucault, en la era de la biopolítica la biología ingresa a la política no solo como metáfora (como lo era la analogía del cuerpo-Estado en Hobbes, por ejemplo), sino bajo la forma de una serie de criterios a partir de los cuales se comienzan a tomar las decisiones políticas. En palabras de Roberto Esposito:

Lo que siempre había sido una metáfora vitalista se torna realidad, no en el sentido de que el poder político pase directamente a manos de los biólogos, sino en el sentido de que los políticos adoptan los procesos biológicos como criterio rector de sus acciones (2011: 179).

El concepto de biopolítica captura el modo en que en la era moderna el saber biomédico va ocupando un lugar cada vez más central en la política, haciendo que las distintas esferas de la vida social como la economía, el derecho, la administración, etc., dependan del bienestar y el desarrollo de las cualidades biológicas de la población (Foucault, 1977). En otras palabras, la biopolítica refleja la emergencia de una política que comienza a ser colonizada por un saber biomédico experto que instituirá los criterios rectores de la gestión de las poblaciones: “la vida se vuelve en todos los sentidos asunto de gobierno, así como este deviene antes que nada en gobierno de la vida” (Esposito, 2009: 197).

En este sentido, la relación que establece la biopolítica entre los dos términos que componen el concepto, vida y política, refleja la emergencia tanto de una vida que empieza a ser gestionada políticamente, como de una política que comienza a ser biologizada (Esposito, 2009). Como indica Thomas Lemke (2011), la vida no es solo el objeto de la política, ni es un componente externo al proceso de toma de decisiones políticas, sino que afecta el núcleo mismo de lo político.

El ingreso de lo biológico en lo político supone la consolidación de una matriz de normalización de los cuerpos y subjetividades: “Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de

poder centrada en la vida” (Foucault, 2008a: 136). El poder que toma a su cargo la vida necesita recurrir a mecanismos de control que vayan más allá de la amenaza de muerte característica del poder soberano y los sistemas jurídicos clásicos. La biopolítica implica, en este sentido, una profundización de las tecnologías de regulación, administración y vigilancia sobre los cuerpos de las poblaciones:

... un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad. Un poder semejante debe cualificar, medir, apreciar y jerarquizar [...] realiza distribuciones en torno a la norma (Foucault, 2008a: 136).

Al tornarse la biología el criterio de conducción de lo político, el control del poder/saber sobre la vida se profundiza y expande, generándose las pautas de lo normal y lo anormal, lo natural y lo anti-natural, lo sano y lo patológico. Ya no es la amenaza de muerte que desplegaba la *ley* en el antiguo poder soberano la que ejerce el control de los sujetos. Ahora es la *norma* la que fija las pautas de lo deseable e indeseable. A través de la norma y de sus técnicas de control y vigilancia médica, epidemiológica, administrativa, etc., es que la biopolítica moderna gestiona la vida de las poblaciones.

Siguiendo esto, la vinculación entre la vida y la política permite observar los modos en los que la biopolítica ha impactado directamente sobre las políticas sexuales modernas. La creciente importancia que adquirió a partir del siglo XIX la vida biológica en el afán de la política por controlar y administrar la natalidad, la salud, la enfermedad, la longevidad, y en su vinculación con las ideas demográficas que conectaban el bienestar nacional y económico con la “calidad” biológica de las poblaciones, indujeron a situar la sexualidad en el centro de la biopolítica moderna. Las tecnologías de la sexualidad instituyen intersecciones entre el control, la vigilancia y el disciplinamiento de los cuerpos, por un lado, y la gestión biológica de las poblaciones, por otro:

Sobre ese fondo puede comprenderse la importancia adquirida por el sexo como el “reto” del juego político. Se sitúa en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la

vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, en razón de todos los efectos globales que induce. (...) El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y la vida de la especie (Foucault, 2008a: 137-138).

La biopolítica se presenta en este sentido como un concepto útil para entender la centralidad que adquieren las disputas políticas en torno a la idea de vida en el mundo contemporáneo, y en particular en las políticas sexuales. Precisamente, la inscripción de la idea de vida en el campo de lo político, entendida como uno de los ejes centrales que han adoptado los movimientos que defienden una moral sexual restrictiva, puede explicarse en este contexto biopolítico. Parafraseando a Foucault, en la era de la biopolítica “[l]a vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho” (Foucault, 2008a: 137). Así, si una de las características de la biopolítica es la adopción de criterios biológicos por parte del campo de lo político, este concepto permite observar cómo la específica noción de vida sostenida por el activismo autodenominado “Pro-Vida” busca ser inscrita en los procesos de toma de decisión precisamente como un criterio rector de la política sexual contemporánea, disputando otros criterios o comprensiones críticas que subyacen muchas veces a las políticas defendidas por los feminismos y colectivos LGBTI.

2. La inteligibilidad de la vida

Una de las dimensiones centrales de la biopolítica foucaultiana es el desplazamiento que realiza el autor de cualquier encuadre naturalista o esencialista. Para Foucault (2008a), la vida no es un objeto pasivo y natural, correspondiente al terreno de lo dado. La intersección entre la vida y la política reconoce también que la vida en sí, nuestras formas de acceder a ella, de comprenderla, de significarla, de tematizarla, así como de administrarla, no son inmutables, sino que dependen de los marcos generales de sentido, profundamente contingentes, producidos por los mismos cuerpos de conocimiento que buscan asirla. La biopolítica foucaultiana, en este sentido, se aleja de cualquier encuadre que asuma a la vida como un hecho inalterable y natural. Es, por el

contrario, un efecto de una serie de causas, fuerzas y tensiones que se ven ellas mismas modificadas históricamente. Como indica Esposito:

... [la vida] no es definible e identificable en cuanto tal, con independencia de los significados que la cultura, y por ende la historia, han impreso sobre ella. (...) [L]os saberes que la han tematizado tienen ellos mismos una precisa connotación histórica, sin la cual su estatuto teórico puede quedar completamente indeterminado (Esposito, 2011: 50).

Como señala David Halperin (2007), el enfoque foucaultiano se aleja así de todo régimen epistemológico que asuma la existencia de una realidad natural y objetiva. Acá resulta relevante apelar a la idea de “discurso”. Siguiendo a Joan Scott (1988), los discursos corresponden a estructuras institucionalizadas de proposiciones, creencias, términos y categorías a través de los cuales significamos la realidad. Toda elaboración discursiva del sentido implica una relación de fuerzas en conflicto, en tanto que cada forma de significar a los/as otros/as y a nosotros/as mismo/as supone la exclusión de otras posibilidades de dar sentido a las cosas y, por tanto, de otros modelos de mundo e inteligibilidad. Los sentidos y significados se disputan entre “campos de fuerza” discursivos que adquieren cuerpo no solo a través de la escritura y la oralidad, sino además de prácticas, instituciones y relaciones. De este modo, nuestro acceso a la realidad, como señala Judith Butler (2008), está inexorablemente mediado por estructuras normativas radicalmente contingentes que constituyen nuestras formas de conocer e interpretar el mundo. Cualquier significado esencial o natural que le atribuyamos a la materialidad biológica, es desde ya una forma de significar la materia como si fuese anterior a la significación. Toda idea o noción respecto de la vida, en este sentido, está inmersa en disputas de poder que compiten por significar los cuerpos de unos modos específicos.

Si la idea misma de la vida ha adquirido (al menos en las sociedades occidentales industrializadas) una connotación biológica y, siguiendo a Foucault (1979), la biología es un discurso que produce una “verdad” contingente sobre el cuerpo, resulta relevante pensar la vida en tanto realidad inmersa en discursos significantes, y someter a crítica estos discursos y las formas en las que producen la idea de una verdad objetiva. Tal perspectiva conduce necesariamente a una re-discusión del estatuto epistémico del conocimiento científico que media nuestra comprensión acerca de la vida.

En esta línea, los aportes realizados desde el feminismo resultan relevantes para ahondar en este enfoque crítico. Autoras como Sandra Harding (1996), Donna Haraway (1995), Nancy Hartsock (1997), Sarah Franklin (1996), Anne Fausto-Sterling (2006), entre otras, han proporcionado herramientas críticas que resultan relevantes para analizar las formas en las que opera la ciencia positiva, particularmente la biología, como un discurso que produce efectos de “verdad”. Desde distintos ángulos, las teóricas feministas de la ciencia han cuestionado las pretensiones de objetividad, imparcialidad y neutralidad propias del conocimiento científico (Wylie, 2001). La idea que atraviesa a la producción en las ciencias es que toda proposición científica constituye una verdad objetiva, desligada de manera radical del sujeto de conocimiento (Harding, 1996). Las ideas, cultura e historia biográfica de quienes producen un saber científico, serían independientes de sus hallazgos. Sarah Franklin (1996) denomina “voluntad de transparencia” a esta idea que atraviesa al paradigma científico dominante, desde la que se asume un mundo objetivo que es des-cubierto de manera imparcial por la ciencia. La voluntad de transparencia implica que la realidad existe con independencia de los/as sujetos de conocimiento, y que esta se manifiesta “tal cual es” mediante la aplicación del método científico.

Pero desde una visión crítica, la observación científica, lejos de ser una visión descontextualizada y transparente, está mediada siempre por procesos semióticos, técnicos y materiales que se encuentran situados de manera contingente en la historia y la cultura, representando traducciones y maneras específicas de ver (Haraway, 1995). Como indica Alison Wylie:

Los factores “contextuales” (externos, no-cognitivos) desempeñan un papel crucial no sólo en las decisiones acerca de cuáles son las cuestiones que han de estudiarse y de cómo han de aplicarse los resultados de la investigación, sino también en los juicios intelectuales y metodológicos que configuran el contenido de la ciencia; influyen el modo en que los científicos conceptualizan los temas de su ámbito de estudio, cuáles son las hipótesis que consideran plausibles, y qué es lo que cuenta como evidencia y como “buenas razones” en la evaluación de esas hipótesis (Wylie, 2001: 183).

Para Franklin (1996), todo conocimiento científico depende en gran medida de interpretaciones políticas que se fundan en puntos de

vista ubicados en contextos históricos determinados, hecho que es borrado y negado por la voluntad de transparencia que domina el paradigma positivista hegemónico. Donna Haraway (1995) denominó bajo el concepto de “conocimientos situados” al proyecto epistémico feminista de rechazar la trascendencia y universalidad de cualquier producción científica del saber. Bajo este término, propuso asumir que todo conocimiento es producto de sujetos específicos/as, con experiencias, ideologías y prejuicios particulares, que observan el mundo mediante instrumentos y tecnologías igualmente contingentes. En otras palabras, para Haraway la producción de conocimiento es siempre una actividad situada, ejercida por sujetos concretos, desde lugares precisos y a través de recursos semióticos-técnicos puntuales:

La realidad es eminentemente sólida y material, pero los efectos sedimentados a partir de tecnologías de observación/representación son radicalmente contingentes, en el sentido que otros procesos de observación técnico-semiótico-materiales producirían (y producen) mundos vivibles bastante diferentes (Haraway, 2004: 331).

Haraway nos obliga a repensar teóricamente el rol de la tecnología tanto en la producción del saber como de los cuerpos mismos. En términos generales, la autora advierte que la herramienta privilegiada de la ciencia moderna para alcanzar el conocimiento es la observación. Pero la observación científica se nutre de una serie de dispositivos tecnológicos, creados por la misma ciencia, para lograr apreciar los objetos que busca conocer. El microscopio, el telescopio, las ecografías, las imágenes satelitales, son todas tecnologías que producen unos modos particulares de ver la realidad, mediando nuestra observación del mundo. Tales producciones científicas actúan como artefactos protésicos que construyen traducciones y maneras específicas de observación. Así, mediante la metáfora del *Cyborg*, Haraway (1995) invita a asumir no solo que todo conocimiento del mundo está inexorablemente mediado por la técnica, sino que nuestro propio cuerpo es una conjunción entre lo orgánico y lo tecnológico donde la distinción entre ambas dimensiones se vuelve porosa.

Esta crítica conlleva a una ruptura con la “lógica del descubrimiento” que domina el paradigma tradicional de las ciencias, según la cual los objetos de conocimiento esperan ser revelados por observadores/as imparciales y transparentes. La separación entre el sujeto y el objeto

responde así a una ficción política que ha hegemonizado la epistemología científica, fortaleciendo una pretensión de neutralidad y transparencia que simula una realidad independiente con una ontología propia (Harding, 1992).

Los aportes del feminismo a la denominada “teoría de los puntos de vista” han sido enfáticos en este aspecto (Bubeck, 2001). Según esta perspectiva, nuestro conocimiento del mundo está siempre mediado por nuestra posición dentro de las diversas estructuras de poder que nos atraviesan. Dicho desde la lectura derrideana de Joan Scott (2001), nuestra experiencia está constituida por significados que la estructuran en base a diferencias binarias y jerarquizadas (hombre/mujer, heterosexual/homosexual, blanco/negro, etc.), culturalmente producidas, que nos posicionan en distintos lugares del tejido social. Estas estructuras producen experiencias diferenciales del mundo y de nosotros/as mismos/as que varían en base al género, la raza, la clase, la sexualidad, la edad, etc. Siguiendo a Judith Butler (2011a), aunque no nos determinan de manera absoluta, estas estructuras de significación nos “predisponen” a sentir, pensar e interpretar el mundo de ciertos modos específicos. De este modo, el conocimiento científico siempre está mediado por las ficciones, metáforas e ideas que se distribuyen diferencialmente en las experiencias de los/as sujetos que producen el saber. Una perspectiva crítica supone entonces evidenciar y cuestionar las múltiples formas mediante las cuales el conocimiento reproduce esas diferencias, no para eliminar las ficciones que atraviesan a toda producción del saber, sino para producir un saber capaz de cuestionar las formas tradicionales de exclusión y dominación (Haraway, 1995). Así, para autoras como Haraway (1995; 2004), tal proyecto crítico depende de una relación social de “conversación” entre objetos y sujetos, cargada de poder. Esto es, una negociación entre las múltiples posiciones de observación y producción científica posibles que producen puntos de vista diferenciados según el lugar que ocupan los/as sujetos cognoscentes en las estructuras de poder y las políticas de visualización:

La única manera de encontrar una visión más amplia es estar en algún sitio en particular. La cuestión de la ciencia en el feminismo trata de la objetividad como racionalidad posicionada. Sus imágenes no son el producto de la huida y de la trascendencia de los límites de la visión desde arriba, sino la conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo (Haraway, 1995: 339).

Siguiendo esta línea, pensar críticamente acerca de lo que es la vida implica entonces reflexionar sobre los modos en los que esta es llegada a ser comprendida como tal por el discurso de la biología, es decir, en cómo los paradigmas dominantes en el saber biológico constituyen el “ser” de una vida. Implica asumir una crítica epistémica orientada no a “descubrir” lo que sería “realmente” la vida, sino a deconstruir las normas mediante las cuales llegamos a comprender las complejas formas en las que los discursos producen ese “ser”. Esto es lo que de algún modo expresa Judith Butler cuando señala:

... el ‘ser’ de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este ‘ser’ fuera de las operaciones de poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida (Butler, 2010: 14).

Al mismo tiempo, tomar en consideración la perspectiva crítica que ha aportado el feminismo en torno a las epistemologías dominantes en las ciencias permite desanudar los modos mediante los cuales la específica idea de la vida que defiende el activismo autodenominado “Pro-Vida” se conecta con imaginarios políticos que construyen formas de alteridad que sitúan diferencialmente a los/as sujetos en lugares de dominación o exclusión. La crítica feminista habilita una perspectiva capaz de poner en evidencia las formas a través de las cuales la “vida” puede producir y reproducir diferenciaciones fundadas sobre el género, la sexualidad y otras formas de exclusión:

La cuestión de cuándo y dónde comienza y termina la vida, los medios y usos legítimos de la tecnología reproductiva, los debates acerca de si la vida debe ser concebida como célula o como tejido, son sin dudas cuestiones de vida y de poder, extensiones del biopoder a formas que sugieren que entre vida y política no puede establecerse una lógica simplemente excluyente. O más bien, cualquier intento por establecer una lógica excluyente depende de la despolitización de la vida, y una vez más, deja fuera del campo de lo político la cuestión del género, la mano de obra no calificada y la reproducción (Butler y Spivak, 2009: 69-70).

La vida solo emerge ante nosotros/as mediada por campos discursivos específicos que, más que “decir la verdad”, producen “efectos de

verdad”. De este modo, lo verdadero y lo falso se vuelven objeto político, una producción inscrita en regímenes de poder dependientes de estructuras, instituciones y prácticas situadas (Haraway, 1995).

3. La vida en sí

Las configuraciones en torno a la vida que se debaten en las actuales políticas sexuales no pueden pensarse sin considerar el impacto que tienen sobre estas los paradigmas, discursos y formas de conocimiento contemporáneos que se discuten hoy en el campo de la biología. Ante esto, si la vida es una construcción política encuadrada en marcos de sentido radicalmente contingentes, se hace necesario preguntarse cuáles son estas formas hegemónicas que adoptan dichos marcos actualmente, y cómo esos marcos modelan la idea de vida que emerge en los discursos de los sectores que disputan los sentidos de la política sexual. Los saberes que buscan asir a la vida han mutado a lo largo de la historia. Hoy la biología comprende a sus objetos de un modo distinto al que lo hacía hace cien o doscientos años atrás.

Para graficar los específicos modos que adopta el discurso biológico en su comprensión de la vida, puede resultar útil el concepto de la “vida en sí” (*life itself*) desarrollado con especial fuerza en la última década por autores/as como Sarah Franklin (2000), Nikolas Rose (2001; 2007) y Donna Haraway (2004), entre otros/as¹.

El enfoque teórico de lo que se ha denominado la “vida en sí” permite observar los efectos sociales y culturales que han generado los cambios producidos en las formas de pensar la materialidad biológica dentro del campo científico, alterando y transformando la idea misma de la vida. Según Thomas Lemke (2011), los/as autores/as que se encuadran en el análisis de la “vida en sí” han tendido a concentrarse no tanto en la transformación que ha generado la biopolítica sobre el campo mismo de la política, sino en la reinención de la naturaleza producida por las mutaciones en el terreno de la biología y la técnica. En otras palabras, los trabajos en esta área han indagado en los modos mediante los cuales las nuevas tecnologías sobre la vida y los procesos orgánicos han impactado en los objetivos y significados de la biopolítica contemporánea. La “vida en sí” representa, en este sentido, los modos en los que se ha introducido a la vida tecnológicamente mediada dentro de un campo de disputa política (Braidotti, 2007).

Como indicaba Foucault (2008c), la vida tiene una historia específica, cuyo inicio se sitúa simbólicamente a comienzos del siglo XIX con el nacimiento de la ciencia biológica. Si antes de ese momento las ciencias solo se ocupaban de clasificar a los seres vivos en una matriz taxonómica, a partir de 1800 la biología comenzaría a ocuparse de descifrar las “leyes naturales” que regirían el desarrollo de la vida como tal. Estas leyes serían buscadas en las grandes masas de fluidos, en los órganos, en los tejidos. Pero los ulteriores desarrollos tecnológicos, sumados al avance de la genética y la biología molecular a lo largo del siglo XX, modificarían las formas de ver y de pensar en los objetos de la biología, comprendiéndolos bajo una perspectiva molecular (Rose, 2007). Hoy en día, el pensamiento hegemónico dentro de las ciencias biológicas se orienta a buscar los códigos que contendrían el “programa predeterminado” de la vida, entendido bajo la idea de un código encriptado en estructuras neuronales, químicas y principalmente genéticas (Franklin, 2000; Haraway, 2004). En palabras de Nikolas Rose:

La política vital de nuestro siglo [...] no está delimitada por los polos de la enfermedad y la salud, ni se concentra en eliminar patologías para proteger el destino de la nación. En cambio, se ocupa de nuestras crecientes capacidades para controlar, administrar, modificar, redefinir y modular las propias capacidades vitales de los seres humanos en tanto seres vivos. Es, como propongo, una política de la “vida en sí” (Rose, 2007: 3)².

La “vida en sí”, en este sentido, hace referencia a los modos en los que el discurso y las prácticas de la tecnociencia han construido un imaginario en el que la idea de “naturaleza” ha sido reemplazada por la de “vida” (Duden, 1993), siendo esta última una noción materializada como información codificada (Canguilhem, 2009). La “vida en sí” representa la carrera que ha emprendido el pensamiento científico moderno desde hace aproximadamente dos siglos hasta ahora, por encontrar las bases orgánicas de los procesos vitales. En este contexto, aunque el mapa de las leyes que regirían los procesos “preprogramados” de la vida en sí son situados por la ciencia contemporánea en diversos terrenos, como las redes neuronales, las combinaciones químicas, etc., (Rose, 2007), ha sido especialmente el “gen” el lugar simbólicamente privilegiado en este mapeo (Haraway, 2004). Decodificar la información contenida en los genes ha pasado a representar el modo más profundo

en el que la ciencia actual busca comprender el funcionamiento orgánico. Como señalaron críticamente Anne Fausto-Sterling y Diane Paul, el proceso de mapeo y decodificación de la información genética ha sido elevado a la categoría de una búsqueda por el “santo grial” de la esencia humana (Fausto-Sterling, Paul, Saxton y Villa-Komarov, 1994). Así, siguiendo a Sarah Franklin (2000), la ciencia moderna ha constituido una ficción molecularizada en la que la naturaleza se ha transformado en biología, y la biología en información genética instrumentalizable y reprogramable.

De una u otra forma, el concepto de biopolítica acuñado por Foucault, junto a sus análisis del poder disciplinario (2006), se concentraron en la idea del cuerpo como una entidad cerrada y delimitada. La perspectiva de la “vida en sí”, en cambio, plantea una visión crítica respecto de este ideal del cuerpo, considerando los procesos de molecularización de la vida (Rose, 2007) a los que asistimos a lo largo del siglo XX y comienzos del XXI. El cuerpo ya no puede ser pensado como una estructura con límites fijos o con una “esencia” corporal estática. Por el contrario, la biopolítica actual ha dejado de focalizarse en el cuerpo, y ha comenzado a prestar atención de manera central a las estructuras moleculares que contendrían las “leyes” que regularían su funcionamiento (Lemke, 2011), esto es, a la “vida en sí”.

En este marco, siguiendo a Irma van der Ploeg (2004), la materia viva se convierte en el centro de la gestión política, produciendo una perspectiva que no solo afecta nuestra comprensión de nosotros/as mismos/as o la estructura de las relaciones sociales, sino que produce nuevas ontologías del cuerpo. Nuestras formas de entendernos y de identificarnos dejan de ser una disposición del reconocimiento y las relaciones sociales, y devienen en una función de nuestra información biológica (Agamben, 2014). De este modo, como indica Nikolas Rose (2007), el concepto de la “vida en sí” representa un cambio epistemológico que ha impactado en nuestras formas de comprendernos a nosotros/as mismos/as cada vez más como “sujetos somáticos”, esto es, como seres cuya individualidad es, al menos en parte, debatida en torno a su existencia corporal, y cuyas experiencias y formas de agenciamiento se articulan en base al lenguaje molecular de la biología contemporánea³.

Este enfoque se distancia de algún modo de otras perspectivas biopolíticas que han tendido a focalizarse más en los debates en torno a las consecuencias de muerte (o *tanatopolítica*) del biopoder, que en los

efectos sociales y culturales producidos por el desarrollo tecnocientífico contemporáneo sobre la vida. Uno de estos enfoques, y que ha tenido un alto impacto académico, ha sido el propuesto por Giorgio Agamben (2010). En un acoplamiento teórico entre el paradigma de la soberanía y el del biopoder foucaultiano, Agamben ha indicado que la política es siempre en realidad biopolítica, debido a que conlleva inexorablemente la posibilidad latente de suspender el orden jurídico-político y dejar al sujeto en un estado de desprotección absoluta, sumido a lo que denomina bajo el concepto de “nuda vida” o vida desnuda. Para Agamben, la política siempre implica la posibilidad de entrar en un estado de excepción en donde los/as sujetos quedan relegados a su mera condición biológica, a un simple cuerpo. El poder soberano se ejercería así, paradigmáticamente, mediante su capacidad para expulsar a una parte de la sociedad hacia el exterior de la comunidad política. Uno de los pocos trabajos realizados en América Latina en torno al uso político de un discurso de la vida por parte de los grupos conservadores, desde la perspectiva del biopoder, ha sido el llevado a cabo por Jaris Mujica (2007; 2009), quien precisamente recupera el concepto agambeniano de “nuda vida” para encarar su análisis. La ventaja de esta perspectiva analítica radica en que permite comprender cómo la vida desnuda, esto es, la mera vida biológica, ha pasado a ser el centro de un discurso que modula las regulaciones jurídicas, creándose una zona de indistinción entre la vida protegida por el derecho y la mera vida, donde la protección legal de algunos/as sujetos o entidades implica la desprotección de otros/as. En otras palabras, como señala Mujica, la vida biológica se instala en el/la sujeto y lo/a parasita a tal punto que deja de pertenecerle y se torna el criterio rector del orden jurídico. La vida política de los/as individuos se reduce así a una condición de meras vidas desnudas. Sin embargo, considero que la desventaja de esta perspectiva es que deja de lado la pregunta acerca de qué estamos entendiendo cuando hablamos de la vida, y cómo esa vida es siempre el resultado de una construcción política, epistémica y técnica. ¿Es posible hablar de una vida desnuda? ¿No implica esto caer en una suerte de esencialismo biológico, como si hubiese algo así como una biología ya dada?⁴

De algún modo, la perspectiva de la “vida en sí” se opone a pensar en estos términos, ya que asume que lo que entendemos por “mera biología” (o, en términos agambenianos, “nuda vida”) es siempre una construcción mediada por marcos de comprensión contingentes. Como

señala Judith Butler, el problema del enfoque de Agamben es que deriva en una suerte de despolitización de la idea de vida, al dejar de lado el análisis acerca de las formas en las que la vida ha entrado al campo político de maneras que son hoy irreversibles:

[Para Agamben, a] ser abandonado uno queda en el espacio o en la condición de vida desnuda, y el *bios* de la persona ya no está sujeto a su estatus político. “Político” quiere decir, en este contexto, gozar del rango de ciudadanía. ¿Pero este movimiento no introduce en lo político una restricción jurídica inaceptable? Después de todo, si ser “vida desnuda” es estar expuesto al poder, entonces el poder sigue siendo exterior a esa vida, no obstante la forma brutal en que se imponga, y la vida está metafísicamente cerrada al dominio de lo político. Podemos argumentar que la vida ha quedado separada de lo político (esto es, las condiciones de la ciudadanía), pero esta formulación supone que política y vida se unen únicamente en torno al tema de la ciudadanía, restringiendo el campo entero del biopoder donde las cuestiones de la vida y la muerte están determinadas por otras vías (Butler y Spivak, 2009: 70-71).

Así, el concepto de “nuda vida” de Agamben, aunque es de suma utilidad para pensar las relaciones de despojo jurídico en los procesos políticos contemporáneos, caería en la paradoja de focalizar la relación entre el poder y la vida bajo el marco de la ciudadanía, siendo que esta relación va más allá de los derechos que se consagran y/o suspenden. Los enfoques teóricos de la “vida en sí”, en cambio, centran su atención sobre esa intersección entre vida y política que construye de maneras contingentes las formas en las que comprendemos qué es una vida y cómo se actúa sobre ella, esto es, los modos a través de los cuales la historia produce epistémica y materialmente a la vida, más allá del orden jurídico y la decisión soberana de su suspensión. Si no tenemos en cuenta esta radical contingencia que se cierne sobre el cruce entre vida y política, podemos caer en una inadvertida despolitización de la biología. Paradójicamente, como señala Penelope Deutscher (2008), el concepto agambeniano de “nuda vida” puede resultar un término atractivo para activistas contrarios/as a los derechos reproductivos, pues permite imaginar a entidades como el feto, por ejemplo, como una vida desnuda sometida a la posibilidad de violencia por parte de la mujer, sin cuestionarse cómo la vida de ese feto (y también la de la

mujer como un cuerpo reproductivo) responde a una construcción biotecnológica contingente, mediada por el poder y los marcos epistémicos hegemónicos de la biopolítica contemporánea. De este modo, evita la pregunta por las densas figuraciones del género, la sexualidad, la clase, la raza, etc. que pueblan estas construcciones.

Los/as autores/as que han pensado críticamente desde la perspectiva biopolítica de la “vida en sí” lo han hecho considerando procesos amplios que exceden con creces el análisis del discurso de la vida sostenido por ciertos sectores particulares, como lo es el movimiento autodenominado “Pro-Vida”. Sin embargo, sus aportes y enfoques resultan relevantes para comprender este discurso, en particular debido a que las perspectivas epistémicas y los procesos políticos que han emergido gracias al desarrollo tecnológico contemporáneo, nutren esta narrativa encriptándola en una codificación biológica y técnica que la transforma en un discurso de verdad, enraizado en la *episteme* (Foucault, 1979) hegemónica contemporánea. En otras palabras, para comprender la capacidad de impacto político de la idea de vida de este activismo, es necesario desenmarañar críticamente las formas en las que los imaginarios de la “vida en sí” la recubren y dan forma.

4. Vida y reproducción

Las nuevas formas de comprender a los cuerpos, la biología y la “vida en sí” producida por los desarrollos científicos y tecnológicos contemporáneos impactan de modos diversos en las políticas sexuales. Uno de estos impactos tiene que ver con la construcción y diseminación de imaginarios moleculares que nutren los actuales debates en torno a los límites de la vida, de su comienzo y su fin, habilitando disputas sobre la libertad reproductiva. El desarrollo de nuevas biotecnologías ha contribuido a separar la sexualidad de la reproducción mediante técnicas que permiten procedimientos reproductivos independientes de las expresiones sexuales de los/as sujetos. La sexualidad se ha desacoplado de las representaciones y prácticas de reproducción, y la reproducción en sí se ha convertido en el objeto de una serie de formas de conocimiento, tecnologías y estrategias políticas que poco tienen que ver con la sexualidad (Rabinow y Rose, 2006). Sin embargo, paradójicamente, estas mismas tecnologías han otorgado protagonismo a entidades liminares como los cigotos, embriones y fetos, que saturan los debates

sobre los derechos y políticas (no) reproductivas contemporáneas, disputando los sentidos éticos y legales de estas.

Diversos/as autores/as, en especial desde las teorías feministas, han puesto de manifiesto los modos a través de los cuales los imaginarios tecnificados de la vida en sí han producido un reduccionismo biológico capaz de reforzar políticas conservadoras contrarias a los derechos reproductivos. En esta línea, se ha enfatizado cómo las modernas tecnologías de visualización (como las ecografías o las imágenes creadas a partir de observaciones microscópicas), en conexión con las narrativas tecnocientíficas de genetización y molecularización de la vida, han constituido un material simbólico que ha impactado no solo en las representaciones sociales sobre la libertad reproductiva, sino también sobre las decisiones políticas, judiciales y legislativas al respecto (Petchesky, 1987; Franklin, 1991; Hartouni, 1992; Strathern, 1992; Clarke y Montini, 1993; Duden, 1993, 1996; Stormer, 2003; Haraway, 2004; Casper y Morgan, 2004; Morgan, 2009). El desplazamiento que han logrado efectuar los imaginarios moleculares hacia una identidad biologizada, donde la individualidad queda constituida por códigos biológicos, ha concentrado nuestra atención sobre una serie de entidades que antiguamente carecían de un valor simbólico relevante. Parafraseando a la antropóloga Lynn Morgan, “una vez que se ha transformado en una proposición científica relativamente sencilla, el cuerpo microscópico ha pasado a dominar las políticas reproductivas” (2009: 21)⁵. Cigotos, embriones y fetos han sido dotados de valoración subjetiva y *personalidad* gracias a los efectos socioculturales producidos por las narrativas científicas contemporáneas, situándose en el corazón de algunos de los principales debates en torno a la sexualidad y la reproducción. El acceso a tecnologías de aborto, a métodos anticonceptivos modernos, a técnicas de fertilización asistida, entre otros, colisiona así con la puesta en escena de estas entidades que disputan los sentidos de los derechos y prácticas reproductivas. Como indicaba Rosalind Petchesky (1984) ya en los años ochenta, los debates en torno a las políticas (no) reproductivas concentran crecientemente su atención no tanto en su moralidad o concordancia con valores religiosos, sino en torno a la biología de los/as sujetos y entidades involucradas.

Desde la antropología se ha mostrado cómo las consideraciones en torno a las entidades embrionarias y fetales responden a prácticas culturalmente mediadas. Cada sociedad y cada cultura negocia de manera

distinta los umbrales que determinan el momento en que la vida comienza y en que esta es susceptible de valoración y protección (Morgan, 1989; Conklin y Morgan, 1996). La antropología ha demostrado que en muchas sociedades no industrializadas el inicio biológico de la vida no coincide necesariamente con el inicio de la valoración de esa vida. En ciertas culturas, el inicio de la vida suele ser asociado al momento del parto biológico, por ser este el primer instante en que es posible visibilizar al/la niño/a, mientras que su aceptación social, esto es, la entrada de esa nueva vida a la comunidad, puede ocurrir en un momento posterior, como cuando se cumplen ciertos ritos, cuando ocurren determinados eventos simbólicos de importancia para la comunidad o cuando se alcanza un cierto estado de maduración. En palabras de la antropóloga Lynn Morgan (1989), en múltiples culturas el “parto biológico” está separado del “parto social”⁶. De este modo, en algunas sociedades, cigotos, embriones y fetos no son considerados aun como una nueva vida, ni menos aun sujetos susceptibles de protección o de valoración moral.

En las sociedades occidentales industrializadas, en cambio, han ocurrido ciertas transformaciones que las diferencia respecto de otras latitudes. Desde hace unas pocas décadas venimos atravesando una dinámica social y política en la que se ha tendido a adelantar el momento simbólico en que se valora y admite esas entidades prenatales como parte de la comunidad. En gran medida, esto se debe a las nuevas tecnologías de visualización que desde mediados del siglo XX han permitido observar cigotos, embriones y fetos antes del nacimiento. Esta “visibilidad” ha transformado las percepciones que se tienen respecto de estas entidades, produciendo cambios en la valoración subjetiva que se les asignan dada la mayor atención que disponen hoy (Duden, 1993; Casper, 1998; Georges y Mitchell, 2000; Stormer, 2003; Morgan, 2009). Asimismo, los imaginarios moleculares de la “vida en sí” han contribuido a biologizar nuestra comprensión del mundo, otorgando nuevas texturas políticas a las entidades prenatales. De este modo, como indica Lynn Morgan (1989), el desarrollo y masificación de las nuevas tecnologías reproductivas han adelantado el parto social en Occidente. Por supuesto, este fenómeno ha ocurrido con una relativa ambigüedad: aunque hoy en día se le asignan nombres a los/as hijos/as antes de su nacimiento, oficialmente el nombre queda registrado y oficializado recién tras el parto; pese a que se valora la vida fetal, los registros de mortalidad oficiales solo cuentan las

muertes tras el parto y no antes de este; para prácticamente todo efecto, una mujer embarazada cuenta como una sola persona, y no como dos, etc. Es decir, atravesamos actualmente un proceso ambiguo de adelantamiento del parto social en el que se tiende crecientemente a valorar la vida embrionaria y fetal, sin desprendernos del todo de la idea de que el nacimiento biológico constituye un momento simbólico central que marca el ingreso a la comunidad.

De este modo, es posible ver que las propias entidades prenatales, así como su valoración como sujetos y miembros de la comunidad, son operaciones culturales, construcciones sociales que cada sociedad negocia. La contratara de este proceso ha sido una consecuente transformación cultural en los significados otorgados al cuerpo de las mujeres (Duden, 1993). La centralidad de los cigotos, embriones y fetos se efectiviza dentro de la cultura popular a costa de un consecuente proceso de resignificación del cuerpo de las mujeres bajo la idea de un “medio” o “contenedor” de donde surge la vida. Como señala Nathan Stormer (2003), la mujer y el feto no son representados como personas iguales, sino más bien como una matriz biológica y su producto, respectivamente.

Pero estas entidades prenatales no solo circulan en los circuitos culturales de las sociedades occidentales industrializadas de maneras aparentemente desintencionadas. Como indicaba Petchesky (1987), los sectores opositores a los derechos reproductivos, como el aborto o las tecnologías de reproducción asistida, retoman estos imaginarios y discursos científico-técnicos con el fin de situar a cigotos, embriones y fetos en un lugar protagónico dentro de los debates sobre los derechos reproductivos. La defensa de la “vida” que esgrimen en el espacio público remite directamente a estas entidades que son revestidas de un valor simbólico capaz de cuestionar la legitimidad y legalidad de las nuevas prácticas (no) reproductivas. Nutridos de los discursos moleculares de la “vida en sí”, buscan saturar el debate político en defensa de una biopolítica que vuelva a anexar de manera indisoluble la sexualidad con la reproducción. Así, considerar los modos en que los cigotos, embriones y fetos son puestos en un lugar protagónico de los debates sobre los derechos reproductivos, implica observar cómo ciertos discursos sobre la vida se nutren de los imaginarios, las ficciones y las políticas producidas socialmente por los nuevos desarrollos científicos y técnicos, asumiendo estos últimos no como un afuera de la cultura, sino como un componente esencial de

esta (Haraway, 1995, 2004). Como señala Marilyn Strathern (2002), la ciencia y la tecnología son una parte constitutiva de la sociedad moderna, por lo que las perspectivas y prácticas sociales están inexorablemente atravesadas y sedimentadas en ellas.

5. Vida y sexualidad

Pero los discursos acerca de la vida no solo disputan los sentidos de determinadas entidades prenatales y su vinculación con los cuerpos, y en particular el de la mujer. Otra dimensión relevante que es necesario considerar se vincula con las concepciones sobre la sexualidad que subyacen a los debates en torno a la vida, y sobre los cuerpos en tanto cuerpos sexuados y sexualizados. Los principios de conservación y reproducción de la vida que se ciernen sobre la política sexual sostenida por la militancia autodenominada “Pro-Vida” implican nociones particulares respecto de los cuerpos, de su funcionalidad, de sus fronteras, de la territorialización de sus órganos y de sus capacidades. En otras palabras, abogar por la conservación y reproducción de la vida implica abogar por una política que piensa diferencialmente a los cuerpos según sus capacidades para efectivizar o no ese mandato. Tales nociones han sido sometidas a crítica por la política feminista y LGBTI, la que ha puesto en evidencia las formas en las que esta biopolítica ha instituido una serie de discursos y prácticas de normalización que opacan la pluralidad inscrita en las diversas formas no reproductivas del ejercicio de la sexualidad. La vida solo puede ser reproducida mediante cuerpos reproductivos, esto es, cuerpos cuya sexualidad y deseo se orienten a tal fin. Es por esto que el cuerpo, la sexualidad y el deseo se tornan dimensiones clave de la intervención biopolítica, resultando terrenos donde los debates en torno a la vida impactan directamente. Es en este sentido que indagar el discurso de la vida vuelve relevante la pregunta por el cuerpo y su sexualidad: ¿qué cuerpo se cierne detrás de las ideas de la vida que se disputan políticamente? ¿Cuál es la noción de cuerpo reproductivo que hay detrás de ellas? ¿Qué idea de sexualidad subyace a los debates sobre la vida?

La crítica epistémica y política a la que ha sido sometido el conocimiento científico en general, y el biológico en particular, inspiró un fuerte cuestionamiento por parte de las teorías feministas y *queer* a los modelos tradicionales que anclaban el cuerpo y la sexualidad al terreno

de lo natural y lo inalterable. Fue principalmente a través de un replanteamiento del sistema sexo/género, que comprendía al sexo como un atributo biológico y natural, y al género como la construcción sociocultural que se efectúa sobre el sexo, que enarbolaron una crítica al carácter inmutable del sexo y de la biología. Así, si los feminismos de la segunda ola lograron reinventar las formas de devenir “mujer”, disociándolas de los imperativos del trabajo reproductivo, de lo doméstico, de lo privado, y reordenando el mapa político de lo sexual desligándolo del imperativo de procreación, los años noventa abrieron espacios de radicalización de esta crítica. La célebre frase de Simone de Beauvoir (1962), “mujer no se nace, se llega a serlo”, pasó de inspirar un pensamiento crítico sobre las formas en que se construyen socialmente los roles y las expectativas de la femineidad (y en consecuencia, de la masculinidad), a fundar un abordaje radical que cuestionaría no solo los roles, sino la misma diferencia sexual sobre la que se construyen tales expectativas (Butler, 2007).

Desde la filosofía y la teoría social, Teresa de Lauretis (1987, 1990) fue una de las primeras feministas en pensar el género como una construcción semiótica y tecnológica, cuestionando la idea del modelo de dos sexos como una realidad natural. Asimismo, Donna Haraway (1995), al final de la década de los ochenta, estableció una crítica al realismo materialista que asumía el cuerpo como una realidad estática y esencial, poniendo de relieve los procesos tecnológicos que atraviesan a las corporalidades y las formas discursivas a través de las cuales las significamos y rotulamos. Entrando la década de los noventa, Judith Butler (2007, 2008) subrayó el carácter performativo del género y la sexualidad, enfatizando que el binario hombre/mujer, y la consecuente idea de un deseo heterosexual natural asociado a ambos sexos, remitiría no a una expresión natural de una identidad de género prefijada, sino a una repetición performativa de un conjunto de discursos y significados de género instituidos social y culturalmente. Asimismo, a comienzos del nuevo milenio, Beatriz Preciado (2002) puso atención al carácter protésico de los cuerpos, del género y la sexualidad, esto es, la idea de que el cuerpo no es una realidad estática, sino una superficie maleable que es atravesada por tecnologías somáticas que producen la corporalidad binaria hombre/mujer basada en el imaginario de la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1986).

Todas estas perspectivas han cuestionado desde múltiples miradas

la idea de una verdad última sobre el cuerpo sexuado. Ya sea a través de profundas críticas epistémicas que destacan el carácter mediado de cualquier conocimiento sobre nuestra biología, o bien mediante la revisión de los modos materiales y tecnológicos que constantemente construyen los cuerpos, el sexo ha pasado a ser considerado un *efecto* naturalizado del género y no una verdad última (Butler, 2007; Scott, 2008). En este sentido, lo que destaca detrás de estos enfoques ha sido el carácter ficcional que le han atribuido a la tradicional separación entre la naturaleza y la cultura (Haraway, 1999). En otras palabras, estas perspectivas sometieron a crítica el tradicional sistema sexo/género, denotando la imprecisión y falsedad de la extendida idea de que el sexo sería a la naturaleza lo que el género a la cultura (Stolcke, 2006).

En consonancia con esto, así como el sexo no puede ser reducido a una marca biológica indeleble y estable, tampoco puede serlo la sexualidad. Como indicó Foucault (2008a), más que un impulso natural que es reprimido por las sociedades, la sexualidad es una producción social y cultural. La sexualidad es un lugar de articulación entre lo biológico y lo político que se construye mediante el impacto de diversas prácticas sociales que reglamentan lo sexual, dan sentido a las partes y actividades del cuerpo, las definen y controlan los comportamientos (Weeks, 1998; Lehr, 1999). En palabras de Preciado:

Los órganos sexuales como tales no existen. Los órganos, que reconocemos como naturalmente sexuales, son ya el producto de una tecnología sofisticada que prescribe el contexto en el que los órganos adquieren su significación (relaciones sexuales) y se utilizan con propiedad, de acuerdo a su “naturaleza” (relaciones heterosexuales). Los contextos sexuales se establecen por medio de delimitaciones espaciales y temporales sesgadas. La arquitectura es política (Preciado, 2002: 26-27).

Bajo este enfoque, la heterosexualidad entonces no es un destino biológico molecular inscrito en los genes, las hormonas y los órganos, sino un programa ético-político inmerso en la cultura (Preciado, 2008) o, como señala Judith Butler (2007), una matriz de inteligibilidad cultural mediante la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos.

Las perspectivas que han deconstruido los imaginarios tradicionales que vinculaban a la diferencia sexual con una estructura biológica binaria y estática, así como la sexualidad a un modelo de heterosexualidad naturalizada, han permitido a su vez desanudar la relación hegemónica que se

ha establecido entre el género y la sexualidad. Los ideales normativos occidentales han tendido a entremezclar las disposiciones de género, la masculinidad y la femineidad, con la sexualidad, hasta el punto de asumirlos como términos intercambiables (Vance, 1991). En este sentido, la confusión de los conceptos surge de la creencia de que el sexo sería la causa del género, esto es, que las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres serían la causa de la identidad masculina y femenina, así como de la creencia de que la masculinidad y la femineidad implicarían naturalmente un deseo orientado hacia el “sexo opuesto”. La perspectiva crítica introducida por los feminismos y la teoría *queer* ha ayudado a desatar los vínculos entre sexo, género y deseo (Butler, 2007), mostrando no solo el carácter cultural de estos términos, sino la infinitud de expresiones que pueden adquirir. Como indica Rosalind Petchesky:

... la sexualidad no es reducible a una parte del cuerpo o a un impulso; debe ser entendida como una parte de una matriz de fuerzas sociales, económicas, culturales y relacionales; es construida más que dada. Esta proposición [...] oculta el dualismo convencional entre el sexo y el género que han sostenido los estudios de la mujer y la literatura sobre sexología por décadas –esto es, la presunción de que se puede distinguir claramente entre el “sexo”, entendido como un substrato biológico fijo o un impulso (ya sea genético, hormonal, anatómico o psíquico), y el “género”, entendido como los significados sociales y conductuales y las relaciones de poder adscritas al sexo (Petchesky, 2007: 12)⁷.

Desde estos enfoques, el cuerpo ha sido comprendido por la teoría social y política como un nudo central dentro de los mapas de exclusiones que las distintas sociedades trazan en su seno. Como indicaba Gayle Rubin (1989), la sexualidad resulta un espacio evidentemente político, impactado por diversas estructuras de poder que establecen un orden sexual jerárquico. Este orden no solo está atravesado por divisiones basadas en las prácticas, orientaciones e identidades sexuales, sino además por estructuraciones de género, clase, raza y otras formas de diferenciaciones socialmente construidas (Weeks, 1998). Los mandatos de la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1986), esto es, los presupuestos que establecen que la heterosexualidad es un designio natural y universal, se solapan así con los códigos de la hegemonía masculina, de clase media y blanca dominantes en nuestras sociedades, es-

tableciendo posiciones de dominación y subalteridad en base al cuerpo. Como indica Judith Butler (1994), reflexionar en torno a la sexualidad sin contemplar las diferencias de género, nos condena a reproducir nociones históricamente hegemónicas del universal masculino y patriarcal, donde las mujeres son relegadas a un lugar irrestricto de cumplimiento de los mandatos culturales de la reproducción y la crianza. Igualmente, pensar lo sexual sin la raza o la clase solo agudiza la reproducción de imaginarios blancos y de clase media.

La politización del cuerpo y la sexualidad, sin embargo, adquiere otras texturas al entrar en contacto con los debates en torno a la idea de “vida” y a las conceptualizaciones de la “vida en sí” que los nutren. Las formas en las que los imaginarios moleculares han impactado sobre nuestra comprensión de la vida biológica han repercutido a su vez en los debates sobre las actuales políticas sexuales. Paradójicamente, las mismas tecnologías y narrativas tecnocientíficas que han habilitado formas de separar la sexualidad de la reproducción (Rabinow y Rose, 2006), así como oportunidades ético-políticas de resistencia a las configuraciones binarias de los cuerpos y los deseos (Preciado, 2008), habilitan también algunas de las narrativas sexuales restrictivas que buscan anudar el sexo con la procreación, retomando la clásica matriz binaria heteronormativa.

Como señala Beatriz Preciado (2008), el desarrollo contemporáneo de la ciencia y la tecnología inscribe a los cuerpos en un específico régimen epistémico de comprensión, clasificación, rotulación y administración corporal. Los cuerpos se debaten entre un antiguo paradigma “*molar*”⁸ (en alusión al término inglés) que comprendía la corporalidad en términos de grandes masas (de fluidos, tejidos, órganos, etc.) y un nuevo paradigma molecular, que visualiza a sus objetos en términos de genes, procesos neuronales, químicos, etc. (Rose, 2007). Los cuerpos sexuados, precisamente, se han visto afectados por los efectos semióticos y materiales de las nuevas tecnologías somáticas. Las ideas biologicistas sobre los cuerpos sexuados y los imperativos de procreación instituyen la ficción de la diferencia sexual y el deseo heterosexual como realidades somáticas encriptadas en códigos genéticos, hormonales y neuroquímicos (Kessler, 1990; Haraway, 1995; Preciado, 2002, 2008; Fausto-Sterling, 2006), enfrentando directamente los derechos sexuales y las expresiones sexo-genéricas que escapan a los encuadres de la heteronormatividad reproductiva. El antiguo imperativo de la sexualidad asociada a la re-

producción de la vida se nutre hoy de las discursividades de la “vida en sí”, tornándose un mandato orgánico que se inscribe en las corporalidades y profundiza una biopolítica que impacta sobre el campo de lo político y sus instituciones. La vida, y su reproducción, ha tomado nuevas formas molecularizadas que se inscriben en el espacio público para disputar los sentidos del cuerpo y de lo sexual.

En este escenario, la idea de vida que es puesta en circulación en el terreno político resulta central. El tema de quién y cómo se definen los umbrales y las dinámicas de la vida es un asunto situado en el corazón de la política sexual contemporánea. Las disputas respecto de las definiciones acerca de qué es una vida, cuáles son los límites que marcan su inicio y su fin, cuál es la relación entre las estructuras biológicas de los cuerpos y la reproducción de la vida, se han desplazado hacia niveles moleculares, impactando directamente sobre los debates asociados a la sexualidad. El Estado en general, y el derecho en particular, se han constituido en terrenos de conflicto a partir del cual ciertos sectores buscan instituir delimitaciones éticas, morales y legales basadas en las nuevas formas de comprender la vida. El problema central, entonces, radica en comprender quién controla la interpretación de los procesos y fronteras de los cuerpos (Haraway, 1995).

Ante la insistencia del activismo autodenominado “Pro-Vida” en defender un discurso centrado en la vida, buscando así incorporar criterios biológicos particulares sobre las decisiones asociadas a las políticas sexuales, resulta relevante comprender cuáles son esos criterios, qué están entendiendo por “vida”, y cómo su idea de vida se nutre de los imaginarios de la “vida en sí” para constituirse en un discurso de verdad. Asimismo, resulta clave comprender que la idea de vida es esgrimida desde estos sectores como una noción clave para el establecimiento de categorizaciones sobre los cuerpos, bajo ciertas codificaciones específicas: el feto como un cuerpo con vida “independiente” de la mujer, la mujer como un “cuerpo contenedor” de esa vida en gestación, el/la homosexual como un cuerpo “incapaz” de reproducir vida, el/la heterosexual como un cuerpo reproductor de vida, etc. La vida conforma así una maquinaria semiótica de significación de los cuerpos y subjetividades. Es desde esta noción que el activismo autodenominado “Pro-Vida” busca zanjar los límites de lo normal y lo anormal, de lo natural y lo anti-natural, de lo legal y lo ilegal. La vida se constituye así en un eje central de su política sexual.

Dado esto, me interesa mostrar en el presente trabajo las formas específicas en las que este discurso sobre la vida se articula con estas ficciones narrativas en pos de impactar sobre las discusiones contemporáneas sobre sexualidad y reproducción. Esto no quiere decir que la idea de vida que esgrime el activismo conservador se haya despojado de otras formas biopolíticas que trascienden a la noción de “vida en sí”. Sin embargo, como intentaré mostrar en lo que sigue, la conceptualización de la “vida en sí” resulta un enfoque teórico útil para analizar algunas de las principales ideas que atraviesan y envuelven la noción de vida defendida por estos sectores.

Notas

¹ Utilizo el concepto de “vida en sí” de un modo amplio para describir una particular perspectiva dentro del campo de los estudios sobre biopolítica, aunque no necesariamente todas las investigaciones de este enfoque aluden con la misma intensidad a este concepto como descriptor de su aproximación teórica o campo de estudio.

² La traducción es propia.

³ Rose presenta este concepto en contraposición con la metáfora del *cyborg* de Donna Haraway (1995). Si para Haraway el *cyborg* representa las formas en las que hoy en día las fronteras que separan lo humano y lo artificial se vuelven cada vez más borrosas producto de los avances y masificación de las tecnologías de uso cotidiano, el individuo somático de Rose intenta mostrar que, lejos de volvernos cada vez más artificiales (y, por lo tanto, menos biológicos), los desarrollos científicos que operan a nivel molecular nos vuelven sujetos cada vez más biológicos/as. Sin embargo, a diferencia de la postura sostenida por el autor, desde mi punto de vista el concepto de Rose debe pensarse no como oposición a la metáfora del *cyborg*, sino en armonía con ella. Si somos seres cada vez más biológicos, si las intervenciones científicas se despliegan de manera acelerada sobre nuestra biología corporal, esto se debe a que los avances de la ciencia a nivel molecular dependen cada vez más de tecnologías de visualización que impactan sobre los procesos semiótico-materiales de rotulación y comprensión de los objetos. En otras palabras, la *biologización* de nuestro ser se desarrolla hoy en base a nuestra inexorable relación con la tecnología. Paradójicamente, creo que somos cada vez más biológicos/as porque somos cada vez más *cyborgs*.

⁴ Mujica (2009) es conciente de este punto al revisar la historia de la idea de “vida”. Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto el apelar a la idea de “vida desnuda” no retrotrae la historicidad de la vida a una despolitización de esta que solo comprende la relación entre política y vida bajo el paradigma del poder jurídico/soberano.

⁵ La traducción es propia.

⁶ Estoy en deuda con las ideas de Lynn Morgan, quien realizó una presentación sobre los debates en torno al inicio de la vida desde una perspectiva antropológica en la

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba en mayo de 2013, invitada por el Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos de esa facultad. Muchas de las consideraciones presentadas acá respecto a este tema surgieron a partir de reflexiones en torno a su presentación.

⁷ La traducción es propia.

⁸ Nikolas Rose (2007) utiliza el concepto inglés “*molar*” como opuesto a “molecular”. *Molar* no tiene traducción directa al español, pero refiere a aquello relativo a las grandes masas de materia. Así, Rose utiliza este concepto para graficar el paso de una epistemología científica que visualizaba y pensaba sus objetos a un nivel “*molar*”, a una que comenzó a inteligirlos a escala molecular.

Capítulo II

La ongización “Pro-Vida”

Cuando se debaten materias vinculadas a la sexualidad, generalmente son los líderes de ciertas iglesias conservadoras, especialmente la católica y algunas evangélicas, los que tienden a ser pensados como quienes encabezan los procesos de defensa de posiciones morales restrictivas. Sin embargo, pareciera ser cada vez más frecuente encontrar a su lado organizaciones de la sociedad civil que se mueven orientadas por una agenda similar a la de estos actores, pero apelando a discursos, identidades y estrategias diversas. A veces actuando públicamente y con fuerte presencia mediática, otras de maneras más silenciosas, estas ONG autodenominadas “Pro-Vida” han comenzado desde hace algunos años a ocupar espacios de la sociedad civil de modo sostenido. Pero, ¿quiénes son estos actores? ¿Cómo surgieron? ¿Realmente han aumentado su presencia pública? ¿Cómo se organizan y actúan?

Estos son algunos de los interrogantes que orientan el presente capítulo, en donde busco reconstruir las dinámicas de configuración y las estrategias de estas ONG en el país. Para esto, en un primer momento discuto las principales categorías conceptuales que la literatura académica de la región ha utilizado para comprender el fenómeno de oposición organizada a los derechos sexuales y reproductivos, a fin de proponer una categoría conceptual alternativa. Posteriormente, destaco las formas en las que este activismo comenzó a dar prioridad a las ONG en tanto mecanismo de intervención social y política, definiendo para ello una periodización de tres momentos desde la emergencia de las primeras organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” en la década de los ochenta, hasta la actualidad. Finalmente, discuto brevemente a la luz de los datos la forma en la que la literatura ha pensado en los procesos de conformación de ONG al interior de los movimientos sociales.

1. Lineamientos de un activismo heteropatriarcal

La literatura latinoamericana ha destacado que el activismo contrario a los derechos sexuales y reproductivos, lejos de ser homogéneo, está constituido por una multiplicidad de actores. Dentro de esta diversidad, sin embargo, las cúpulas de ciertas instituciones eclesiales tienen una importante participación (Santin, 2000; Htun, 2003; Vaggione, 2005a, 2011; Dides, 2006; Pecheny y De la Dehesa, 2011; Corrêa y Parker, 2011; Jones y Vaggione, 2012; Campos Machado, 2012b; Morán Faúndes, 2013). Frente a las demandas enarboladas en nombre de los derechos sexuales y reproductivos, los sectores religiosos conservadores han reaccionado reforzando su presencia en el espacio público y político, buscando frenar el avance de las agendas feministas y LGBTI, en lo que Juan Marco Vaggione (2005a) ha denominado “politización reactiva”. Así, pese a los modelos de laicidad formal que se han ensayado en diversos Estados de la región (Oro y Ureta, 2007), diversas investigaciones regionales han destacado en general cómo la religión continúa siendo un actor clave en el delineamiento de ciertas políticas, y es precisamente en la política sexual donde su presencia se habría visto intensificada en los últimos años (Vaggione, 2011).

En esta línea, se ha producido un importante acervo de investigaciones que han dado cuenta de los diversos espacios y estrategias desde los cuales los sectores conservadores religiosos en América Latina han buscado oponerse a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos en áreas específicas como la despenalización/legalización del aborto (Htun, 2003; Amuchástegui *et al.*, 2010; Rosado-Nunes y Citeli, 2010; Irrazábal, 2010; Campos Machado, 2012a; Di Marco, 2012), la comercialización y distribución de la anticoncepción de emergencia (Martin, 2004; Dides, 2006; Peñas Defago, 2010), las uniones civiles y el matrimonio entre parejas del mismo sexo (Hiller, 2008; Natividade y Lopes, 2009; Hiller y Martínez Minicucci, 2010; Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011; Jones y Vaggione, 2012), las iniciativas de educación sexual integral (Araujo, 2005; Jones, Azparren y Polischuk, 2010; Iosa *et al.*, 2011; Esquivel, 2013), entre otras.

De manera directa o indirecta, los trabajos que han analizado la presencia de la religión en las disputas de políticas sexuales en su mayoría han mostrado que, lejos de cumplirse los presagios de las teorías de la secularización que auguraban el debilitamiento y/o priva-

tización de la religión en la modernidad, las religiones se han “desprivatizado” (Casanova, 1994), manteniendo un rol protagónico en la esfera pública contemporánea. Como señala Peter Berger, “es importante relegar al olvido una noción que, pese a haber contundentes evidencias en contrario, aún goza de aceptación general (...): la noción (a menudo denominada “teoría de la secularización”) de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión” (Berger, 2005: 7). Aunque es evidente que las instituciones religiosas ya no se constituyen como el centro hegemónico que organiza las instituciones y los vínculos sociales, “lo religioso asume nuevas formas, que no son unívocas, ni centralizadas, ni abarcadoras de toda la realidad social” (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007: 47). En una región signada por una importante herencia cristiana, y con actores religiosos que mantienen un fuerte protagonismo en la vida pública, estas indagaciones resultan centrales para analizar el impacto de lo religioso sobre diversas dimensiones de lo político, y particularmente de las políticas sexuales.

En el caso específico de la Argentina, tanto la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), la máxima institución representante del Vaticano en el país, así como las iglesias protestantes del polo conservador (Wynarczyk, 2006) agrupadas en la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP) y la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), se han posicionado como actores centrales de la oposición a los derechos sexuales y reproductivos (Htun, 2003; Fabris, 2008; Hiller y Martínez Minicucci, 2010; Peñas Defago, 2010; Jones y Vaggione, 2012; Jones, Azparren y Cunial, 2013; Esquivel, 2013). Sus prácticas de intervención política son complejas, y varían desde la acción directa de líderes religiosos sobre el campo político, hasta mecanismos de incidencia basados en la intervención conjunta de agentes especializados provenientes del clero y la feligresía. El trabajo de María Angélica Peñas Defago (2010), por ejemplo, ha mostrado cómo la jerarquía católica ha comenzado desde hace algunas décadas a inscribir sus acciones dentro del campo disciplinar de la medicina y la biología, específicamente mediante la institución de centro de estudios y comités de bioética abocados a incidir sobre el campo de las decisiones científicas y técnicas acerca de la reproducción y la sexualidad (Siverino Bavio, 2013). Profundizando esta dimensión, la investigación de Gabriela Irrazábal (2011, 2013), por su parte, ha dado cuenta de cómo el entrenamiento en bioética ha constituido una estrategia priorizada por la je-

rarquía católica para la formación de agentes altamente especializados, con altos niveles de formación académica, para impactar de manera directa en los procesos de toma de decisión política bajo la calidad de “expertos/as” en materias de política sexual.

Pero la oposición a la política sexual defendida por los feminismos y movimientos LGBTI en la Argentina no se ejerce única y exclusivamente desde el ámbito eclesial. Además de ciertos líderes religiosos, en el activismo contrario a los derechos sexuales y reproductivos convergen actualmente sectores académicos, actores parlamentarios, determinados medios de comunicación, entre otros múltiples actores (Vaggione, 2009; Morán Faúndes, 2011; Peñas Defago y Campana, 2011; Sgró Ruata, 2011a, 2011b; Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011; Lemaitre Ripoll, 2013; Peñas Defago y Morán Faúndes, 2014). Un ejemplo de esta heterogeneidad que trasciende el actuar de las cúpulas de las iglesias conservadoras, lo constituyen ciertos/as investigadores/as y académicos/as alineados/as con una visión restrictiva en materia de sexualidad, los/as que en momentos de fuerte politización han emitido publicaciones, declaraciones y organizado congresos con una abierta orientación contraria a los derechos sexuales y reproductivos. En vísperas de la discusión en torno a la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo en 2010, por ejemplo, la Universidad Austral publicó un documento recopilatorio de argumentaciones contrarias a la reforma legal¹. Este documento fue difundido y utilizado por parte de los sectores opositores a la reforma como base argumental para diversas intervenciones públicas. Otro ejemplo lo constituyen ciertos sectores parlamentarios cuya labor resulta central dentro de este activismo. Legisladores/as de distintos partidos políticos, como la senadora justicialista Liliana Negre de Alonso, o la exdiputada del partido PRO y posterior creadora del bloque “Valores para mi País”, Cynthia Hotton, se han posicionado como referentes nacionales de la resistencia a las demandas de los feminismos y los movimientos LGBTI en la Argentina. Asimismo, algunos/as profesionales y cuerpos colegiados también operan en oposición a los derechos sexuales y reproductivos. La Comisión de Derecho a la Vida del Colegio de Abogados de Tucumán, por ejemplo, se ha pronunciado en diversas ocasiones en contra del derecho al aborto, como cuando en 2012 emitió un comunicado rechazando el fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación en el “caso FAL”, donde sentenció que el acceso a prácticas de

aborto no punibles debe ser garantizado a toda mujer que haya quedado embarazada producto de una violación y sin previa autorización judicial².

La vinculación de estos diversos actores con la religión es compleja. Mientras en algunos casos su accionar se fundamenta en base a una explícita identidad religiosa, en otras ocasiones dicha identidad se torna menos visible. En otras palabras, y tal como ha señalado la literatura especializada, aunque varios de los discursos, identidades y prácticas que sostienen mantienen una fuerte impronta religiosa (Mejía, 2003; Molina Betancur y Roldán Gutiérrez, 2006; Jones, Azparren y Polischuk, 2010), estos se mixturán también con elementos seculares (Vaggione, 2005a, 2009, 2011; Mujica, 2007, 2009; Luna, 2010, 2012; Peñas Defago, 2010; Morán Faúndes, 2011; Felitti, 2011; Lemaitre Ripoll, 2013; Morgan, 2014). En esta línea, Vaggione (2005a: 242) propuso el concepto de “secularismo estratégico” para hacer referencia a los modos en los que diversos sectores religiosos han adoptado una retórica secular, principalmente científica y legal, para hacer frente a las agendas feministas y LGBTI, pero sin disminuir su grado de dogmatismo. Bajo este esquema, lo secular y lo religioso son pensados por estos actores como el reflejo de una misma verdad. El secularismo estratégico, así, ha permitido a ciertos sectores religiosos impactar en espacios donde difícilmente la religión por sí misma podría penetrar.

Los diversos actores que confluyen dentro de este activismo de oposición a los derechos sexuales y reproductivos han tendido a presentar públicamente su agenda como una política de “defensa de la vida”, definiéndose a sí mismos en muchos casos bajo el rótulo de “Pro-Vida”. En este sentido, la nominación “Pro-Vida” opera como un nombre común que los distintos actores que hacen parte de este activismo se han autoimputado y bajo el cual se aglutina una agenda común signada por la defensa de orden sexual restrictivo que confina a la sexualidad a la conyugalidad, la monogamia, la heterosexualidad y la reproducción. Sin embargo, si bien la utilización de este concepto por parte de la academia permite respetar la nominación con la que estos sectores refieren a sí mismos, resulta problemático como mecanismo para capturar las características principales que los atraviesan, tal como ha destacado parte de la literatura especializada. Por un lado, siguiendo lo indicado por Mujica (2009) y Balchin (2011), al asumir a estos

sectores como “Pro-Vida” se les imputa indirectamente una orientación “pro muerte” a los colectivos a los que se oponen, esto es, a los feminismos y movimientos LGBTI. De este modo, se invisibilizan las múltiples formas en las que estos últimos trabajan a favor de la vida de las mujeres y de las personas cuyas expresiones sexuales y de género desafían la normatividad hegemónica. Por otro lado, caracterizar a estos actores como “Pro-Vida” impide observar cómo muchas veces su política sexual compromete la salud y vida de ciertas personas, como la de las mujeres que presentan embarazos de riesgo y se ven impedidas de acceder a abortos seguros. Así, al utilizar esta denominación sigue manteniéndose abierta la pregunta acerca de qué vida es la que defienden estos sectores y a qué específicamente se refieren con el término “vida”. Dadas estas limitaciones, considero que la categoría “Pro-Vida” resulta de utilidad al usarse más como un sustantivo que como un adjetivo, destacando de este modo el rótulo con el que este activismo se autodenomina, pero no como una forma de caracterización³. En otras palabras, usado como un sustantivo, el concepto “Pro-Vida” permite soslayar de algún modo el problema de cómo denominar a estos sectores, ya que apela a la propia nominación que estos se autoimputan. Pero, por otro lado, resulta impreciso e insuficiente para capturar las particularidades de este activismo.

Otras alternativas de conceptualización frecuentemente utilizadas en ciertas investigaciones regionales han recuperado la vinculación existente entre el activismo contrario a los derechos sexuales y reproductivos y el fenómeno religioso. En esta línea, Juan Marco Vaggione y Susana Rostagnol, por ejemplo, han usado conceptos como “conservadurismo religioso” (Vaggione, 2010b) o “activismo religioso conservador” (Rostagnol, 2010; Vaggione, 2011). Al combinar lo religioso con lo conservador, estas propuestas destacan, por un lado, la centralidad que adquiere la religión en la oposición concertada a los derechos sexuales y reproductivos en América Latina. Por otro, se distancian de posiciones que homogeneizan la religión, poniendo en evidencia que dentro de la pluralidad de actores religiosos, los sectores a los que hacen alusión compartirían un carácter ideológico “conservador” (Vaggione, 2010b).

Otro concepto que ha puesto en primera fila a la religión y que ha sido frecuentemente utilizado a nivel regional, es el de “fundamentalismos religiosos” (ver, por ejemplo, Tarducci y Tagliaferro, 2004; Gutiérrez,

2004; Vassallo, 2005; Lamas, 2008; Soares Jurkewicz, 2011). A pesar de que no existe consenso unívoco respecto de su definición, este término es usado para referirse a múltiples religiones que compartirían un alto grado de dogmatismo e intransigencia en sus cometidos (Lehmann, 1998; Corrêa, Petchesky y Parker, 2008). En línea con estas propuestas, algunos/as autores/as han optado por utilizar construcciones analíticas que resaltan el protagonismo de la jerarquía católica dentro del fundamentalismo latinoamericano. Autoras como Gabriela Arguedas Ramírez (2010) y Montserrat Sagot (2012), por ejemplo, utilizan el término “neointegrismo” para destacar el rol que juega la jerarquía católica en ciertas partes de la región a la hora de asentar los límites de las políticas sexuales, pero recuperando lenguajes propios de la modernidad.

Las categorías analíticas que resaltan el carácter religioso del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos han permitido de diversas maneras capturar los vínculos que se establecen entre religión y política en la región. Ya sea mediante una abierta identidad religiosa, una articulación entre actores e instituciones religiosas, una movilización atravesada por la fe o un discurso sostenido sobre dogmas y creencias, sin dudas la religión ejerce una presión relevante en las disputas sobre los límites de las políticas sexuales (Vaggione, 2009). Sin embargo, considero que a la hora de discutir a los sectores que defienden una política sexual restrictiva en América Latina es necesario complejizar la relación que se establece entre estos y lo religioso. Siguiendo la propuesta de Ziad Munson (2008), el vínculo entre este activismo y la religión no debe pensarse como una relación omniabarcativa, sino más bien como dos esferas que en muchos puntos se solapan, pero en otros se distancian. Si bien este argumento lo desarrollaré más adelante, valga adelantar brevemente que en casos como el del movimiento autodenominado “Pro-Vida” en la Argentina se ha venido desarrollando en los últimos años un proceso de movilización que ha desplazado la identidad religiosa como elemento de convocatoria y confluencia política. Así, en algunos contextos, se evidencia cada vez más la importancia de una agenda mancomunada capaz de motorizar los procesos de convocatoria, organización y articulación militante, en detrimento de la religiosidad como fuente de convergencia y motivación. De este modo, independiente de las creencias que cada organización o activista profese, el núcleo central del activismo ha pasado a ser una

agenda sexual común, con lo cual se ha buscado remover a un segundo plano lo religioso y priorizar la consolidación de una movilización fundada sobre objetivos políticos compartidos y no sobre identidades específicas. Dado esto, y sin negar la relevancia que ha tenido y sigue teniendo la religión como elemento nuclear del activismo opositor a las agendas feministas y LGBTI, considero que caracterizar a estos sectores mediante el uso de conceptos que acentúan su carácter religioso puede llevar a algunos equívocos que no permitan capturar de manera adecuada sus formas contemporáneas de movilización.

Asumiendo estos desafíos, trabajos recientes han propuesto pluralizar las formas de comprender y caracterizar a esta oposición. En palabras de Rostagnol (2010: 157): “Al activismo conservador católico, muy cercano a posturas fundamentalistas o francamente fundamentalista en algunos casos, se le agrega un ‘activismo’ conservador secular”. Atendiendo a la complejidad que reviste la vinculación de la religión con estos sectores, una parte de la actual agenda académica latinoamericana ha comenzado incluso a discutir nuevas fórmulas conceptuales de nominación. Por ejemplo, en un ensayo reciente, Vaggione y Mujica (2013) propusieron el concepto “activismo (religioso) conservador”. Si bien esta fórmula mantiene visible el elemento religioso, la presencia del paréntesis merma la intensidad que otras conceptualizaciones otorgan a la religión como núcleo organizador de la oposición a los DDSSRR. En palabras de los autores: “lo religioso también se diluye, de formas distintas, al caracterizar los actores conservadores y sus discursos. (...) Para dar cuenta de esta complejidad es que decidimos poner entre paréntesis el término religioso, no para negar su presencia (más o menos directa) sino para hacer visible lo deslizante de su presencia” (2013: 27).

Antes que concentrar la atención en las denominaciones esgrimidas desde el propio activismo o en su dimensión religiosa, propongo enfatizar los sistemas de dominación y poder que defienden estos sectores como una forma característica de su accionar. Poner en primera fila los sistemas de dominación que reproducen puede resultar una estrategia analítica útil a la hora de conceptualizar a estos sectores, enfatizando la relación entre su política sexual y el poder por sobre otros rasgos más ambivalente o ambiguos. Considerando lo anterior, propongo el concepto de “activismo heteropatriarcal” como forma alternativa de conceptualizar a estos sectores.

Si la política de los feminismos históricamente ha buscado abolir el sistema patriarcal de dominación y poder, mientras los movimientos LGBTI han sometido a revisión crítica los códigos héteronormativos sedimentados en nuestras sociedades, los actores autodenominados “Pro-Vida” se han orientado en una dirección contraria. De este modo, al resaltar el carácter héteropatriarcal de su agenda se hace posible observar cómo su política sexual se orienta a reproducir estos sistemas de poder basados en relaciones asimétricas de género y sexualidad. Sostienen desde aquí políticas de dominación masculina y heterosexual, rechazando los proyectos políticos que, aunados bajo el paraguas de los derechos sexuales y reproductivos, se orientan hacia la liberación de las mujeres respecto del tradicional rol reproductivo que se les ha asignado, y la emancipación de las expresiones no heterosexuales respecto de los lugares marginales del tejido social en los que se les ha tendido a colocar. Por otro lado, enfatizar la idea de “activismo” permite dar cuenta de un fenómeno caracterizado por una intensa dedicación al impacto de la vida pública. Bien se podría objetar que en una región fuertemente heredera de códigos patriarcales y héteronormativos como es América Latina, se torna difícil caracterizar a estos sectores desde los sistemas de poder que reproducen, ya que toda la cultura hegemónica posee elementos héteropatriarcales, y estos no serían exclusivos de estos actores. Sin embargo, la caracterización de estos sectores como un *activismo* héteropatriarcal busca destacar que, más allá de la transversalidad con que el patriarcado y la heteronormatividad han permeado históricamente a la cultura latinoamericana, estos actores transforman ambos sistemas de poder y dominación en una agenda de intervención política y social⁴. No se trata de que toda configuración patriarcal y/o heteronormativa sea parte de su agenda, sino de comprender que esta se configura a través de elementos héteropatriarcales que buscan ser inscriptos en el orden público.

Entiendo al patriarcado como un sistema de relaciones de poder, reproducido social y culturalmente, que comprende, instituye y normaliza a los cuerpos sexuados bajo un código binario, posicionando a las mujeres en un lugar jerárquicamente inferior y/o estructuralmente restringido respecto de los hombres. Aunque en su acepción originaria tendió a concebírsele de modos esencializantes, como un concepto ahistórico y transcultural, el patriarcado puede ser pensado como una construcción contingente y variable (Puwar y Pateman, 2002). Es

decir, más que establecer una dominación universal de “el hombre” sobre “la mujer” (en singular), en tanto identidades y corporalidades fijas y estables, produce diferencialmente cuerpos, expresiones y subjetividades generizadas, situándolos contextualmente en distintos lugares de las tramas de poder.

Junto a la idea del patriarcado, conceptos como “heteronormatividad” o “heterosexualidad obligatoria” (Rich, 1986), acuñados por la teoría feminista y LGBTI contemporánea, han permitido destacar los modos simbólicos y materiales mediante los cuales el patriarcado se intersecta con imaginarios que comprenden a la heterosexualidad como un mandato natural y compulsivo, relegando a un espacio de marginalidad a las expresiones sexuales alejadas de dicho precepto. Como señalaba Wittig (1980), las sociedades modernas se han fundado sobre una “mente hétero” que ha desarrollado una interpretación totalizadora de la historia y las instituciones, concibiendo a la sexualidad heterosexual y reproductiva como natural y universal. El heteropatriarcado se sostiene así mediante la naturalización de una serie de privilegios masculinos y heterosexuales bajo los cuales construye una jerarquía sexual (Rubin, 1989) capaz de valorar y legitimar distintos cuerpos, expresiones y deseos en base al género y la sexualidad.

Destacar al patriarcado y la heteronormatividad como las estructuras de poder características de las agendas del activismo contrario a los derechos sexuales y reproductivos no implica invisibilizar cómo otras formas de dominación se interconectan con estas. Así como las relaciones de género se imbrican directamente con las sexuales, en la medida en que la sexualidad es impactada por expectativas y comportamientos diferenciados en base a la producción cultural del género, y viceversa, la clase, la raza, la etnia o la territorialidad también confluyen con estos sistemas (De Lauretis, 1990). Como indica Judith Butler (1994), reflexionar en torno a la sexualidad sin contemplar las diferencias de género, nos condena a reproducir nociones históricamente hegemónicas del universal masculino y patriarcal, donde las mujeres son relegadas a un lugar irrestricto de cumplimiento de los mandatos culturales de la reproducción y la crianza. Igualmente, y como señalaron las feministas negras y subalternas, pensar el patriarcado y la heteronormatividad sin la raza, la territorialidad o la clase solo agudiza la reproducción de imaginarios blancos, de clase media y occidentales (hooks, 2004)⁵. Sin embargo, el énfasis que coloco sobre el patriarcado y la heteronormatividad

como forma de caracterización de estos sectores radica en que ambos sistemas se tornan un eje medular de la política de estos, transformándose en una agenda de intervención política.

Siguiendo esta propuesta teórico-analítica, en lo que sigue de este trabajo me referiré a los múltiples actores que confluyen en oposición a los derechos sexuales y reproductivos (esto es, líderes religiosos, sectores parlamentarios, movimientos laicos, etc.) bajo la idea de un activismo héteropatriarcal, pero concentrándome específicamente en la configuración de una serie de ONG que vienen cobrando importancia en el terreno político y social como una de las principales formas que ha adquirido este activismo en los últimos años.

2. Las ONG autodenominadas “Pro-Vida”

El activismo héteropatriarcal es un complejo mosaico de actores y discursos. Sin embargo, bajo esa heterogeneidad hay ciertos elementos que habilitan una cierta organización y confluencia. La agenda mancomunada que comparten, orientada a la defensa de un orden conyugal, monogámico, heterosexual y reproductivo, así como la identidad política con que se identifican, esto es, la identidad de “Pro-Vida”, hace posible caracterizar a este activismo como un movimiento social. Desde la teoría social se han construido diversas definiciones acerca de los movimientos sociales, algunas enfatizando la identidad colectiva de su causa, otras la combinación de estrategias institucionales y no institucionales que les serían propias o focalizándose en las dinámicas de interacción con la cultura y la política. De un modo general, el sociólogo Manuel Antonio Garretón los define como “acciones colectivas con alguna estabilidad en el tiempo y algún nivel de organización, orientadas al cambio o conservación de la sociedad o de alguna esfera de ella” (Garretón, 2001: 14). María da Glória Gohn, en tanto, ofrece una definición más amplia que permite capturar varias dimensiones de los movimientos sociales. Para Gohn, los movimientos sociales pueden ser comprendidos como:

... acciones sociopolíticas construidas por actores sociales colectivos pertenecientes a distintas clases y capas sociales (...). Las acciones se estructuran a partir de repertorios creados sobre temas y problemas en conflictos, litigios y disputas vivenciados por el grupo en la sociedad. Las acciones desarrollan un proceso social y político-

cultural que crea una identidad colectiva para el movimiento, a partir de los intereses en común. Esta identidad es amalgamada por la fuerza del principio de solidaridad y construida a partir de la base referencial de valores culturales y políticos compartidos por el grupo (...). Los movimientos participan por lo tanto de los cambios sociales históricos de un país y el carácter de las transformaciones generadas podrá ser tanto progresista como conservador o reaccionario, dependiendo de las fuerzas sociopolíticas a que están articulados (Gohn, 1997: 252, citado en Mirza, 2006).

Tanto la definición brindada por Garretón, como la amplia, pero a su vez precisa conceptualización que ofrece Gohn respecto de los movimientos sociales, permite pensar a los sectores autodenominados “Pro-Vida” bajo este prisma. Al centrar la definición de los movimientos en sus acciones (y no en sus actores), en la construcción de una identificación colectiva configurada en base a perspectivas e ideas compartidas (y no en sujetos históricos predeterminados), en el carácter “ambivalente” de sus agendas (y no en una visión netamente progresista de estas), la definición de Gohn habilita a asumir a estos sectores como un movimiento social y desanclarlo de las visiones que suelen reducirlo a meras instituciones o prácticas religiosas.

Como todo movimiento social, al interior del movimiento autodenominado “Pro-Vida” cohabitan una heterogeneidad de actores, visiones y acciones estratégicas, las que, lejos de mantenerse estables, han sufrido cambios a través del tiempo. En este contexto, la conformación de ONG ha sido una de las formas más relevantes de la puesta en escena de este movimiento en los últimos años, un fenómeno que a pesar de haber sido poco estudiado aun, ha sido captado en algunas investigaciones regionales (Vaggione, 2005a; González Ruiz, 2006; Dides, 2006; Mujica, 2007; Montoya, 2013). A diferencia de otras organizaciones no lucrativas, como las universidades, las agrupaciones deportivas, los sindicatos o las iglesias o templos, esto es, organizaciones preocupadas primordialmente de los intereses de su propia membresía, las ONG pueden ser consideradas, independientemente de su estatus jurídico, como redes de ciudadanos/as libremente asociados/as que carecen de autoridad estatal y que persiguen un bien que presentan como común o público⁶ (Viveros, 1998; Berger, 2003). Siguiendo esto, las ONG autodenominadas “Pro-Vida” constituyen actores que se presentan en el espacio público como representantes de intereses que se asumen a sí

mismos relevantes para el conjunto social. En este contexto, el activismo héteropatriarcal ha configurado un accionar que se debate políticamente mediante una serie de ONG alineadas con la política sexual defendida por las cúpulas de las iglesias conservadoras, pero que se presentan públicamente como defensoras de intereses que van más allá de los de la comunidad religiosa. De este modo, este proceso responde así a una estrategia de movilización colectiva que les ha permitido trascender lo eclesial y legitimarse como una forma de participación capaz de lograr una mayor penetración de las instituciones políticas y de impactar en los imaginarios sociales.

La conformación de estas ONG puede ser leída en el marco de un proceso más amplio en donde se le ha otorgado prioridad a la sociedad civil como una arena central para incidir sobre los procesos de toma de decisión política en los actuales contextos democráticos. Aunque no debe entenderse que las ONG sean los únicos y exclusivos actores que accionan en la arena de la sociedad civil, su conformación es dable de ser interpretada como un intento por disputar desde ahí los sentidos otorgados a las políticas sexuales contemporáneas. Como señala Nuria Cunill Grau, la importancia actual de la sociedad civil radica en constituir un espacio que permite movilizar a “sectores sociales y a la opinión pública en temas de interés público para influir en la dirección de las políticas (...) teniendo como base a la propia democracia” (2007: 120). En un contexto regional de transformaciones sociales donde la sociedad civil ha adquirido un creciente protagonismo (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998), en oposición a la supuesta desafección política expresada en altos niveles de abstención electoral, la presencia de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” responde a una forma en la que el activismo héteropatriarcal se adapta a los contextos y canales abiertos tras los procesos post-dictatoriales. Con esto, la incidencia política de estos sectores se sitúa en un terreno propiamente democrático, impulsando estrategias de judicialización, lobby, movilización ciudadana, entre otros, a partir de una imagen y legitimidad distinta a la que pueden tener en ocasiones los líderes religiosos u organizaciones civiles que velan principalmente por los intereses de su membresía.

Las entrevistas realizadas en el marco de la presente investigación dan cuenta precisamente de esa ventaja estratégica que representa para el propio activismo héteropatriarcal la creación de ONG. María, una militante de una de estas organizaciones, lo indicaba de este modo:

La sociedad civil, el hecho de ser un ciudadano de a pie, te ayuda a que la gente te escuche y no te ponga un rótulo antes de escucharte. Es decir, “¿qué pensás del aborto”, “y, estoy en contra”, entonces dice “bueno”, y quizás te ponen un rótulo que evita que vos le puedas decir por qué y convencerlo, o darle argumentos que al menos lo dejen pensando en esto (María, Córdoba, 2012).

Esta legitimidad política a la que apelan las ONG autodenominadas “Pro-Vida” no solo está dada por su capacidad de presentarse bajo un supuesto interés en el bien común. En algunos contextos, este desplazamiento que logran algunas ONG, desanclándose de la imagen proyectada socialmente por las instituciones religiosas, les permite incluso apelar a ciertos discursos que podrían ser fácilmente cuestionados en caso de ser emitidos por líderes religiosos. En el caso argentino, por ejemplo, la jerarquía de la Iglesia católica ha sido cuestionada ampliamente por su vinculación con la última dictadura militar ocurrida entre 1976 y 1983 (Htun, 2003). Pese a esto, ciertas ONG autodenominadas “Pro-Vida”, a pesar del vínculo y articulación que algunas mantienen con esta Iglesia, han comenzado a sostener estratégicamente su política sexual conservadora a partir de discursos basados en retóricas vinculadas con la condena a las violaciones a los derechos humanos ocurridas en dictadura. Su forma de presentarse públicamente como entidades disociadas de determinados sectores religiosos cuestionados por sus roles en los procesos anti-democráticos les permite proyectar una imagen alejada, al menos de manera parcial, de estas controversias. De este modo, muchas de estas ONG se acoplan a los marcos discursivos bajo los que se (re)construyen actualmente algunas de las democracias latinoamericanas, usando las narrativas de derechos humanos como una estrategia orientada más a promover su moral sexual que a comprometerse directamente con los procesos de condena a las dictaduras (Felitti, 2011; Gudiño Bessone, 2012; Morgan, 2014)⁷.

Usando el terreno de la sociedad civil como arena de disputa e incidencia política, las ONG autodenominadas “Pro-Vida” se mueven en campos de acción diversos, impactando en múltiples espacios de la vida social y política. Entre sus ámbitos de trabajo se encuentran los espacios educativos con estudiantes escolares y universitarios/as, la incidencia sobre medios de comunicación, las labores asistencialistas, el lobby político a nivel del Poder Ejecutivo y Legislativo, la producción académica, la evaluación de políticas públicas, la participación en

comités de bioética, la incidencia en sectores de salud, la presentación de recursos judiciales para frenar el avance de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos, entre otras. Así, analizar las formas que adoptan estas organizaciones en el espacio público argentino es una tarea compleja, ya que la diversidad de estrategias, ámbitos de intervención y formas de presentarse públicamente son múltiples.

3. Las tres olas

En los últimos años, la presencia pública de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” ha tomado relevancia, en especial tras la politización que han adquirido algunos temas dentro de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos, como el aborto o el matrimonio igualitario. Sin embargo, sus orígenes en la Argentina son anteriores al actual contexto político y social.

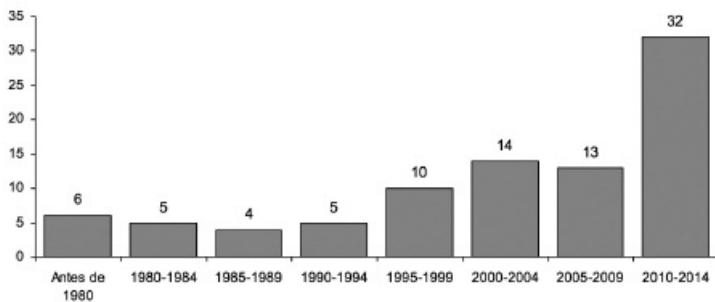
En 1983 el país retornó a la democracia luego de un período de siete años de dictadura militar (1976-1983). Durante la década de los ochenta los movimientos feministas y LGBTI conformados en los años sesenta y setenta comenzaron a adquirir lentamente protagonismo en la vida social y política local, con agendas marcadas centralmente por la lucha por la igualdad de género y la prevención del VIH/sida, respectivamente. En este contexto, se comenzaron a configurar también las primeras organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” en el país. Si bien algunas de estas ONG fueron fundadas en la primera mitad del siglo XX, o a mediados de este, antes incluso de que se conformase el movimiento “Pro-Life” en el mundo, fue a finales del siglo pasado cuando se incorporaron a este activismo adaptando sus agendas a las temáticas de política sexual desde un discurso y visión fuertemente centrada en la idea de la “vida”. Así, aunque a lo largo del siglo XX existía en el país un activismo héteropatriarcal que operaba desde la sociedad civil bajo la forma de ONG, no fue sino hasta la década de los ochenta que comenzarían a utilizar el rótulo “Pro-Vida” como una forma de identificación política. Como indican Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez Béliveau (2007), en las décadas de 1920 y 1930 el Vaticano propuso lo que denominó como “catolicismo integral”, esto es, un llamado a la comunidad de fieles a ocupar espacios políticos, sindicales, universitarios, profesionales, entre otros, llevando el catolicismo a toda la sociedad. En este marco es cuando nacen en la Argentina or-

ganizaciones como el Consorcio de Médicos Católicos (Buenos Aires - 1929), la Fundación Nueva Cristiandad (Buenos Aires - 1930) o la Corporación de Abogados Católicos (Buenos Aires - 1935), con el fin de promover el catolicismo en espacios profesionales y/o educativos. Otras, en tanto, se conformaron a mediados del siglo XX como respuesta a los debates que suscitaron las transformaciones sociales que comenzaban a cuestionar el rol tradicional del hombre y la mujer en el espacio público y doméstico. Este fue el caso de organizaciones como la Liga de Madres de Familia (Buenos Aires - 1951), la Liga por la Decencia (Santa Fe - 1963) o Tradición, Familia y Propiedad (Buenos Aires - 1967), por ejemplo. Los debates de mediados del siglo XX en torno al divorcio, a la incorporación de la mujer al mundo del trabajo o a la reglamentación del trabajo sexual fueron algunos de los temas priorizados por este activismo conservador articulado en torno a un discurso focalizado en la idea de “la familia”, entendida siempre como conyugal, monogámica, heterosexual y reproductiva (Vázquez Lorda, 2007). Pero con la priorización de la agenda sexual que impulsó el Vaticano en el último cuarto del siglo XX, reforzándola mediante un discurso basado en la defensa de la “vida”, las agendas de las organizaciones creadas a comienzos y mediados del siglo XX mutaron, adaptándose a las configuraciones del naciente movimiento autodenominado “Pro-Vida”. Otras ONG, en tanto se constituyeron durante la última dictadura militar, como fue el caso de la ONG Sociedad Argentina de Ética Médica y Biológica (SAEMB), fundada en 1980 en la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo, la mayoría surgió una vez retornada la democracia, a partir de 1983. Así es como la idea de la “vida” se instituiría lentamente como eje central de este activismo que acuñará en aquel entonces el nombre de “Pro-Vida”, emulando a las ONG “Pro-Life” nacidas en los años setenta en Estados Unidos (Luker, 1984; Petchesky, 1984), y en consonancia con la agenda católica internacional priorizada por el papa Karol Wojtyła en oposición al aborto. En este sentido, esta nominación opera como un nombre común que se han autoimputado, conformando una identidad política que aglutina a la multiplicidad de actores que convergen bajo una misma causa (Munson, 2008). Por supuesto, el discurso de defensa de “la familia” no sería abandonado por este activismo, pero desde el último cuarto del siglo XX comenzaría paulatinamente a ser reforzado mediante una idea de la “vida” que adquiriría preponderancia como eje articulador del activismo heteropatriarcal.

El desarrollo de estas ONG no ha sido lineal ni unívoco, sino que se ha acomodado de diversos modos a los procesos sociopolíticos que ha atravesado el contexto local, adaptándose a los debates más politizados en cada período y encarándolos desde estrategias diversas. De este modo, sus formas de incidencia política y social han variado en el tiempo, complejizando los modos en los que impactan en el espacio público en su búsqueda por sostener un orden sexual conservador.

Para analizar la dinámica del proceso de conformación de ONG dentro del movimiento autodenominado “Pro-Vida” en el país, se realizó un mapeo general de organizaciones. En total, fueron halladas 140 ONG, la mayoría de las cuales permanece vigente hasta hoy. Para realizar este mapeo, se utilizaron tres criterios de selección: a) que sean ONG con sede en la Argentina; b) que posean agendas centralmente orientadas a las temáticas de política sexual desde una posición restrictiva, opuesta a los derechos sexuales y reproductivos; y c) que se autodefinan como “Pro-Vida” o que entre sus principios y acciones se explicita la defensa de la vida desde la fecundación⁸. Entre las ONG halladas en el país se logró relevar la información del año de fundación de 89 organizaciones, correspondientes a las dos terceras partes (63,6%) del total de las organizaciones mapeadas⁹. Tomando estas ONG en consideración, el Gráfico 1 presenta la cantidad de organizaciones creadas en el país según quinquenios.

Gráfico 1
Fundación de ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina, según quinquenios (valores absolutos)



N=89 (ONG a las que se pudo acceder a su fecha de fundación). Actualizado hasta abril de 2014.

Fuente: Elaboración propia.

Los datos muestran un aumento relativamente sostenido en la conformación de estas organizaciones a través del tiempo. Frente al incipiente proceso de creación de ONG entre los años ochenta y comienzos de los noventa, a partir de mediados de los noventa se puede observar una acentuación en la cantidad de agrupaciones formadas en la Argentina. Por un lado, esto coincide con la celebración de dos conferencias internacionales de Naciones Unidas de fuerte repercusión para la consolidación de los derechos sexuales y reproductivos a nivel internacional: la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo llevada a cabo en El Cairo en 1994, y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing en 1995. Por otro lado, coincide también con el proceso de reforma constitucional llevado en 1994 en el país, en el que el tema del aborto fue altamente politizado, en especial tras el intento del gobierno de Carlos Menem por introducir una cláusula constitucional para proteger la vida desde el momento de la concepción. Luego, a partir del siglo XXI se observa otro pequeño aumento de ONG autodenominadas “Pro-Vida”, precisamente en un período en donde la demanda por la despenalización/legalización del aborto comenzó a tomar mayor fuerza, y donde se discutieron y aprobaron una serie de leyes y políticas favorables a los derechos sexuales y reproductivos, como la ley de Salud Sexual y Procreación Responsable (2002), la primera ley de uniones civiles del país aprobada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2002), la ley de Educación Sexual Integral (2006), la ley de contracepción quirúrgica (2006), entre otras. Sin embargo, es el período 2010-2014 el que marca una virtual “explosión” de ONG, muchas de las cuales se formaron como reacción ante el alto nivel de politización que despertó el debate en torno a la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo en el país el año 2010.

Si bien algunas organizaciones, como la ONG Grávida, por ejemplo, tienen filiales en más de una provincia, en general todas tienen una sede central o principal. Así, en cuanto a la ubicación geográfica de las sedes principales de las ONG rastreadas, la Tabla 1 muestra que la mayor cantidad de estas se ubica en la zona pampeana, seguida por las regiones Metropolitana, Cuyo y Noroeste. En tanto que las zonas que presentan la menor cantidad de agrupaciones civiles autodenominadas “Pro-Vida” son la Patagonia y el Nordeste.

Tabla 1**Ubicación geográfica de la sede central de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina, según región**

	n	%
PAMPEANA (Córdoba, Santa Fe, La Pampa, Entre Ríos y Buenos Aires*)	39	27,9
METROPOLITANA (Ciudad de Buenos Aires y alrededores**)	37	26,4
CUYO (San Luis, Mendoza y San Juan)	25	17,9
NOROESTE (La Rioja, Santiago del Estero, Catamarca, Tucumán, Salta y Jujuy)	15	10,7
NORDESTE (Formosa, Chaco, Corrientes y Misiones)	7	5,0
PATAGONIA (Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego)	2	1,4
NACIONAL	1	0,7
SIN DATO	14	10,0
Total	140	100

* A excepción de las localidades que corresponden a la Región Metropolitana, como la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y La Plata.

** Los “alrededores” refiere a los cuarenta partidos que se sitúan a su alrededor N=140.

Fuente: Elaboración propia.

Hablar de fases u olas diversas en el desarrollo de estas ONG supone siempre establecer recortes temporales que responden a ficciones narrativas más que a una realidad en sí. Sin embargo, estas ficciones permiten simplificar procesos altamente complejos, estableciendo diferenciaciones analíticas que resultan significativas para comprender las dinámicas que han atravesado estas organizaciones a nivel nacional. Tomando esto en consideración, es posible pensar en al menos tres grandes olas a partir de las cuales se han desarrollado las ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina, considerando el tipo de acciones estratégicas privilegiadas por estas: una primera ola enmarcada en los años ochenta y principios de los noventa, asociada a acciones culturales y asistenciales orientadas principalmente a oponerse al aborto y la anti-concepción desde una explícita identidad institucional católica; una segunda que va desde el inicio de los años noventa hasta 2010, vinculada con la adopción de estrategias de incidencia política, la ampliación de sus agendas y una complejización de sus identidades públicas; y una tercera ola que surge en 2010 y perdura hasta hoy, caracterizada por la creación de espacios de federalización de estas organizaciones y la consolidación de lo que denominaré como “ecumenismo civil”. Las

principales transformaciones habidas en estas tres olas, las que serán explicadas en detalle en las siguientes líneas, se resumen en el Cuadro 1:

Cuadro 1
Periodización en el desarrollo de las ONG autodenominadas
“Pro-Vida” en la Argentina

	Primera ola	Segunda ola	Tercera ola
Período	Década de los 80 Mitad de los 90	Mitad de los 90 - 2010	2010 en adelante
Acciones	Impacto social y cultural	Impacto político-estatal	Federalización
Principales temas abordados	Aborto y planificación familiar “natural”	Aborto, anticoncepción, homosexualidad, educación sexual, etc.	Aborto, anticoncepción, homosexualidad, educación sexual, etc.
Identidad religiosa	Católica	Católica, evangélica y borramiento de lo religioso	Consolidación del borramiento de lo religioso y ecumenismo civil

Fuente: Elaboración propia.

Lo que marca la distinción entre cada ola no es una ruptura radical con las anteriores, sino el surgimiento de nuevas formas de identificación y acción estratégica, o bien la intensificación de modos de acción que en etapas anteriores eran marginales o excepcionales. De este modo, en cada ola siguen apareciendo organizaciones con características similares a las de las fases anteriores, pero se conforman además otras con modos de operar distintos a los observados previamente.

Por supuesto, la idea de las tres olas dentro de las ONG del activismo héteropatriarcal argentino no debe compararse con las tres olas habidas en los movimientos feministas. Al contrario de estos últimos, las fases por las que han transitado los sectores autodenominados “Pro-Vida” no representan saltos epistémicos o políticos sustanciales dentro de sus posiciones ideológicas, ni una ampliación y complejización del sujeto político que buscarían representar. Antes bien, suponen cambios al nivel de sus estrategias y formas de presentarse en el espacio

público, pero siempre apuntando a oponerse a los derechos sexuales y reproductivos y a preservar un orden patriarcal y heteronormativo.

4. Primera ola: las primeras ONG y su impacto cultural y asistencial (década de los ochenta a mediados de los noventa)

Tras la experiencia estadounidense de conformación del movimiento “Pro-Life” en los años setenta, se configurarían en los años ochenta las primeras ONG argentinas autoidentificadas como “Pro-Vida”. Así, agrupaciones como ProFamilia (Buenos Aires - 1983), Movimiento Familia y Vida (Tucumán - 1983), Grávida (Buenos Aires - 1989), ProVida San Luis (San Luis - 1989), Fundación Argentina del Mañana (Buenos Aires - 1989) y Portal de Belén (Córdoba - 1991), fueron creadas en aquel entonces con el fin de defender una política sexual conservadora.

La mayoría de estas primeras ONG autodenominadas “Pro-Vida” concentraron centralmente sus acciones en la temática del aborto. Así, en una época en la que la interrupción del embarazo aun no ingresaba de manera fuerte en la agenda pública (Brown, 2008a) ni había adquirido aun un protagonismo fuerte en las agendas feministas (Bellucci, 1997), estas organizaciones surgieron de un modo “preventivo”, contrario a lo ocurrido en Estados Unidos donde las organizaciones “Pro-Life” habían sido creadas en un momento de alta politización del tema (Luker, 1984; Vaggione, 2005b). Otras organizaciones de aquellos años, en tanto, se centraron en la difusión de métodos de planificación familiar acordes a la moral vaticana. Solo a partir de la década de los noventa y de principios del siglo XXI los temas asociados a las políticas de educación sexual, la diversidad sexual u otros ingresarían dentro de la agenda de estas organizaciones de manera más fuerte, en consonancia con los incipientes debates que comenzaron a gestarse públicamente en torno a estas temáticas.

En términos generales, las primeras ONG autodenominadas “Pro-Vida” intentaron defender su posición mediante la búsqueda de impactos de carácter simbólico y cultural, por un lado, y a través de acciones de asistencialismo desarrolladas con poblaciones consideradas como estratégicas, por otro. En cuanto a las acciones de impacto cultural, estas refieren en términos generales a aquellas orientadas a impactar sobre las prácticas sexuales de la población, mediante la incidencia en las opiniones, percepciones, ideas y creencias sociales

vinculadas con la sexualidad y la reproducción. La Fundación Argentina del Mañana, creada con el objetivo de influir en los contenidos programáticos de los medios de comunicación, es un ejemplo paradigmático de estas primeras organizaciones que intentarían generar transformaciones a nivel de las subjetividades políticas. Mediante diversas estrategias, como el envío de cartas a canales de televisión, presentaciones al Comité Federal de Radiodifusión (COMFER), o el establecimiento de alianzas con las empresas auspiciantes de ciertos programas televisivos, esta ONG durante más de veinte años ha buscado incidir en los contenidos de los medios de comunicación de la Argentina, intentando acomodarlos a los lineamientos de la moral sexual católica. Otro ejemplo lo constituye la ONG Portal de Belén, quien mediante una alianza con Cadena 3, la emisora radial de mayor audiencia en la provincia de Córdoba y con alcance en gran parte del territorio nacional, emite desde hace años una serie de spots publicitarios en contra del aborto.

En esta línea, fueron creadas también organizaciones orientadas específicamente a la enseñanza y difusión de métodos de planificación familiar aprobados por la jerarquía católica, específicamente el método de ovulación (Billings). Así, ONG como la Asociación CAF Nieves Senderos de la Naturaleza (Buenos Aires - 1980), el Centro de Planificación Natural de la Familia (Mendoza - 1984) o la Asociación Civil Vínculos de Apoyo (Buenos Aires - 1990), fueron creadas en esta primera etapa con el fin de formar personas en la aplicación exclusiva del método Billings en el país.

Por otro lado, respecto de las acciones asociadas al asistencialismo, muchas de las primeras ONG autodenominadas “Pro-Vida” se enfocaron en aquel entonces en labores vinculadas con la asistencia de sectores poblacionales específicos, principalmente a mujeres embarazadas de escasos recursos, con el fin de evitar que aborten. En un contexto latinoamericano donde las políticas neoliberales de los años ochenta y noventa le comenzaban a quitar protagonismo al Estado como una entidad capaz de abastecer de ciertos servicios básicos a los sectores más desfavorecidos de la población (Ciuffolini y De la Vega, 2008; Yamin, 2011) –políticas que serían aplicadas en la Argentina con especial fuerza durante el gobierno de Carlos Menem entre 1989 y 1999–, muchas ONG autodenominadas “Pro-Vida” se presentaban a sí mismas como una alternativa ante la desprotección estatal. El asistencialismo se

transformaba en una forma privilegiada por algunas de estas ONG para lograr un impacto social sobre sectores poblacionales específicos, teniendo como fin principal no necesariamente el desarrollo de las personas asistidas o la superación de las condiciones de vulnerabilidad, sino evitar que mujeres embarazadas recurriesen a un aborto. En tal sentido se expresa Sebastián, un militante de una de estas agrupaciones autodenominadas “Pro-Vida” que ha desarrollado desde sus inicios acciones asistencialistas:

¿A quién vamos a ayudar nosotros, principalmente? Y ahí decidimos que tenían que ser las mujeres más desamparadas, o sea mujeres de las villas y empezamos a trabajar en las villas. (...) Algunas mujeres pueden necesitar casa, casa-comida, otras pueden necesitar atención médica, otras pueden necesitar atención jurídica también, en fin. Otras, ir a conversar con los padres para explicarles la situación y que tienen que recibir al hijo. Otras, hablar con los patrones para que no las echen, es decir, las problemáticas son diversas. Entonces, *la idea es ser la mano amiga que necesita cualquier mujer embarazada en situación de conflicto para que no aborte*. Por supuesto, si se trata de una mujer, a lo mejor que tiene una buena posición social y, que sé yo, la mayoría de las cosas que nosotros podemos ofrecerles es a destiempo. Por eso es que nosotros decidimos, bueno, nos enfocamos a ayudar a las mujeres que no tienen ninguna ayuda (Sebastián, Córdoba, 2010)¹⁰.

En este contexto, agrupaciones como Grávida o Portal de Belén se crearían a finales de los años ochenta y principios de los noventa, en pleno comienzo de las reformas estructurales neoliberales del gobierno de Menem, con el objeto de albergar y/o asistir a mujeres embarazadas y evitar que aborten. Con este mismo objetivo, en 1989 ProFamilia (fundada en la ciudad de Buenos Aires en 1983) comenzó a ofrecer asistencia médica, psicológica y jurídica a mujeres embarazadas mediante su “Servicio a la Vida”.

El asistencialismo, en gran medida, comenzó a verse como una forma de incidencia más efectiva para evitar abortos, un modo de impactar socialmente que se pensaba más eficaz que las acciones “preventivas” orientadas meramente a la transformación cultural:

... [en los años ochenta] estábamos haciendo, dando charlas en contra del aborto, pasando videos, etcétera, etcétera, pero un día nos juntamos y dijimos: “che, todo esto está fantástico, pero cuando una

mujer tiene un drama personal por el cual se plantea abortar, si yo le paso un video o le doy un discursito de que está mal abortar, el problema sigue manteniéndolo, o sea que no le solucioné el problema”. Entonces, está muy bien esta tarea educativa, preventiva, pero tenemos que hacer algo con las mujeres concretas, que tienen un problema concreto. Entonces, ahí dijimos: “bueno, tenemos que crear una ONG”, y así empezó (Sebastián, Córdoba, 2010).

De este modo, esta primera ola del activismo autodenominado “Pro-Vida” se concentró especialmente en el desarrollo de estrategias de cambio cultural y social, donde el asistencialismo fue cobrando protagonismo como una forma de impactar socialmente en mujeres embarazadas y evitar así que recurriesen al aborto. Es necesario mencionar que algunas organizaciones civiles se articularon en aquella época, bajo el alero de la jerarquía católica, para buscar incidir además en la política estatal, particularmente en las discusiones habidas en el país en torno a la ley de divorcio aprobada en 1987 (Fabris, 2008). Sin embargo, muchas de las organizaciones pertenecientes al activismo heteropatriarcal que participaron en esas disputas no lo hicieron bajo una identidad explícitamente “Pro-Vida” ni bajo un discurso centrado en la idea de la defensa de la vida. Fue recién en la década de los noventa cuando la incidencia política entraría a formar parte de las agendas de estas ONG de manera protagónica.

Una notoria característica de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” que surgieron en esta primera ola fue su fuerte impronta católica. En un período en donde aun no se vislumbraba de manera importante una militancia civil evangélica similar, las organizaciones creadas en los años ochenta y principios de los noventa estuvieron fuertemente atravesadas por la retórica y la influencia de la jerarquía vaticana, y la inmensa mayoría se presentaban en el espacio público como abiertamente católicas. Algunas de estas nacieron al amparo de organizaciones católicas internacionales que comenzaron a operar en la región en los ochenta. Human Life International fue una de las más importantes en este sentido, dado el trabajo que ha brindado desde aquel entonces para la articulación de organizaciones civiles orientadas a defender una política sexual conservadora en consonancia con la postura de la jerarquía católica.

Human Life International es una organización creada en Estados Unidos en 1981 por el sacerdote católico Paul Marx. Entre sus objetivos

institucionales se encuentra la capacitación de líderes que defiendan la posición de la jerarquía católica en materia de sexualidad, así como la promoción de organizaciones orientadas a estos mismos fines¹¹. En 1984, Human Life International creó su división hispanoamericana, con sede en la ciudad de Miami, denominada Vida Humana Internacional. Bajo su alero, comenzaron a articularse diversas organizaciones en distintos países de América Latina, como Ceprofarena en Perú (1981), el Movimiento Anónimo por la Vida en Chile (1985) o ProFamilia en la Argentina (1983), todas bajo el común denominador de defender la moral sexual promovida desde el Vaticano (Vassallo, 2005; González Ruiz, 2006; Mujica, 2007).

Por supuesto, no todas las ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina que se configuraron en los años ochenta fueron conformadas dentro del circuito de Vida Humana Internacional. Sin embargo, esta organización contribuyó al auge de algunas ONG, y potenció el activismo de otras, favoreciendo la conformación de una primera ola de organizaciones que, en su mayoría, adscribieron a una explícita identidad católica.

5. Segunda ola: la incidencia política y las identidades públicas estratégicas entran en escena (mediados de los noventa a 2010)

A diferencia de la etapa anterior, en esta segunda ola comenzaron a surgir organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” que se abocarían no solo a impactar social y culturalmente, sino además políticamente. Si bien las acciones culturales y asistenciales emprendidas en los años ochenta pueden considerarse además como acciones políticas, la diferencia sustancial con las nuevas ONG de la década del noventa y principios del siglo XXI se remite a la priorización, por parte de estas últimas, de la incidencia en espacios legislativos, ejecutivos, judiciales e incluso de política internacional.

La politización que comenzó a adquirir el tema del aborto a partir de los años noventa en la Argentina, así como la transnacionalización de los derechos sexuales y reproductivos, implicó una rearticulación de estas organizaciones a fin de contrarrestar los avances de los movimientos feministas y LGBTI. Durante la década del noventa, las conferencias internacionales de Naciones Unidas (en especial la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de 1994 y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995), en donde comenzaron a tratarse con

fuerza temas como la salud y los derechos sexuales y reproductivos, constituyeron instancias de alta priorización política y visibilización de las agendas feministas. Estos espacios marcaron también un momento de intensa movilización por parte de los sectores conservadores religiosos a nivel global, quienes configuraron formas de activismo orientadas a resistir el reconocimiento internacional de los derechos sexuales y reproductivos. El Vaticano estableció en ese momento alianzas con algunos Estados que apoyaron su política sexual (la Argentina entre ellos), con otros Estados integrantes de la Organización de la Conferencia Islámica, y con Estados Unidos. A esta articulación se sumaron una serie de ONG que desde ese entonces han apelado a un activismo internacional en defensa de un modelo sexual basado en la familia tradicional. La transnacionalización de los feminismos que fue promovida e intensificada en el marco de las conferencias internacionales de Naciones Unidas de los años noventa (Álvarez, 1998), fue también ocasión para una articulación transnacional del activismo autodenominado “Pro-Vida” (Buss y Herman, 2003; Htun, 2003; Vaggione, 2012b). En este marco, surgieron en la Argentina algunas ONG autodenominadas “Pro-Vida” que comenzaron un trabajo de incidencia política en espacios internacionales. Así por ejemplo, en 1994 se conformó en Buenos Aires la ONG católica Familias del Mundo Unidas por la Paz (FAMPAZ), que participaría en 1995 en la reunión preparatoria para la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing, representando la posición católica contraria al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos.

Los debates internos de la Argentina en el marco de la reforma constitucional de 1994 constituyeron otro hito a partir del cual se promovió una fuerte politización de la agenda de sexualidad, por cuanto los sectores allegados al catolicismo se abocaron a la labor de presionar políticamente para lograr la protección constitucional de la vida desde la fecundación (Filippini, 2011). Precisamente, el presidente Carlos Menem junto a su ministro de Justicia, Rodolfo Carlos Barra (quien renunciaría en 1996 a su cargo tras conocerse públicamente su participación en la organización nacionalista y ultracatólica Unión Nacionalista de Estudiantes Secundarios), encabezaron la propuesta dentro de la Convención Nacional Constituyente. Junto a ellos, otros dos proyectos contrarios al aborto fueron presentados en la Convención. A fin de impedir la aprobación de estas iniciativas, más de cien organizaciones de mujeres y feministas formaron la alianza “Mujeres Autoconvocadas

para Decidir en Libertad” (MADEL), dando un paso decisivo en la historia de los feminismos argentinos en miras a resistir al activismo heteropatriarcal y defender el derecho al aborto (Bellucci, 1997; Petracci y Pecheny, 2007). En este contexto, la jerarquía católica, junto a algunas organizaciones autodenominadas “Pro-Vida”, como la ultracatólica Tradición, Familia y Propiedad, se articularon para organizar manifestaciones y difundir solicitudes favorables a la propuesta del gobierno de Menem (Htun, 2003). Posteriormente, volvieron a articularse para manifestar su oposición a un proyecto de ley de salud sexual y reproductiva aprobado con media sanción en 1995 por la Cámara de Diputados de la Nación, el que finalmente perdió estado parlamentario en 1997.

La articulación de ONG dentro del movimiento autodenominado “Pro-Vida” como reacción ante la presión de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos, es relatada del siguiente modo por una activista:

Todos mancomunadamente, todos apuntamos al mismo fin, todos queremos promover la vida humana y la familia, pero cada uno desde su área. Ahora, cuando ocurre algo normalmente nos nucleamos. (...) Acá ha pasado históricamente en el país. Yo te puedo decir, el año noventa y cinco, una ley de salud reproductiva que finalmente no salió, que obtuvo media sanción de la Cámara, y bueno, nos reuníamos permanentemente, estábamos todos nucleados (Daniela, Ciudad de Buenos Aires, 2012).

Así, a partir de los años noventa empezaron a conformarse una serie de ONG autodenominadas “Pro-Vida” a lo largo del país que incorporaron entre sus acciones diversas estrategias de impacto en espacios políticos de toma de decisión. Estas organizaciones comenzaron paulatinamente a desarrollar acciones de lobby, seguimiento de proyectos de ley, asesoramiento a legisladores/as provinciales y nacionales, recolección de firmas a fin de solicitar la modificación de determinadas leyes o políticas, entre otras iniciativas. ONG como la Unión de Entidades por una Vida Más Humana (Mendoza - 1995), S.O.S. Vida (Chaco - 1998), Pro-vida (Buenos Aires - 2000), la Fundación 25 de Marzo (Córdoba - 2002), el Centro de Bioética, Persona y Familia (Buenos Aires - 2009), entre muchas otras, constituyen solo algunos ejemplos de esto. Incluso, en esta etapa algunas de las organizaciones fundadas en los años ochenta y principios de los noventa rearticulaban sus estrategias a fin de incorporar la acción política entre sus actividades,

como es el caso de Portal de Belén, la Fundación Argentina del Mañana o ProFamilia.

El impacto político estatal se ha visto reforzado en ciertos casos con la incursión de algunos/as activistas en el campo de la política electoral. Si bien no es una estrategia unívoca dentro del movimiento, algunos/as militantes de ONG autodenominadas “Pro-Vida” comenzaron paulatinamente a presentarse a cargos de elección popular para ingresar a espacios legislativos. Este ha sido el caso, por ejemplo, de las organizaciones cordobesas Mujeres por la Vida y Portal de Belén. Cristina González de Delgado, presidenta de Mujeres por la Vida, se presentó en 1999 como candidata a diputada provincial por la lista del partido Acción por la República, fundado por el ex ministro de economía de Menem, Domingo Cavallo. Del mismo modo, Rodrigo Agrelo, miembro de Portal de Belén, fue legislador provincial por la Unión de Centro Democrático y candidato a vicegobernador en la provincia de Córdoba en el año 2003 por la alianza partidaria Frente de la Lealtad, cuya fórmula presidencial estaba encabezada por Menem. En 2009, el entonces presidente y fundador de Portal de Belén, Aurelio García Elorrio, participó en las elecciones provinciales de diputados en 2009 por el partido Encuentro por Córdoba, y aunque en dicha oportunidad no fue electo, en 2011 logró un escaño en la legislatura provincial presentándose por el partido Encuentro Vecinal Córdoba.

Además del impacto en espacios políticos de toma de decisión, entrada la década del 2000 algunas organizaciones comenzaron a desarrollar una estrategia anexa a las anteriores, esto es, la judicialización (Vaggione, 2009; Peñas Defago, 2010; Milisenda y Monte, 2013; Peñas Defago y Morán Faúndes, 2014). La reforma constitucional de 1994 habilitó a organizaciones civiles a interponer acciones judiciales bajo la figura del amparo colectivo, ampliando la legitimación activa de dicho recurso legal que, hasta antes de aquella reforma, estaba limitado a los/as sujetos que fuesen titulares de un derecho subjetivo individual (Peñas Defago, 2010). A partir de esto, la judicialización ha sido extensamente utilizada por diversas ONG autodenominadas “Pro-Vida”¹², con el fin de congelar la aplicación de determinadas políticas o de evitar el acceso a ciertos derechos sexuales y reproductivos garantizados por ley¹³. Si bien esta estrategia comenzó a ser utilizada a finales de la década del noventa (la acción iniciada en 1998 por la ONG Portal de Belén contra la anticoncepción de emergencia es un caso emblemático)¹⁴,

fue una vez finalizado el gobierno de Carlos Menem cuando comenzó a ser privilegiada por estas organizaciones como una forma de resistencia ante los avances de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos. Como señala Mala Htun (2003), en América Latina las ventanas de oportunidades para la aprobación de políticas favorables a los derechos sexuales y reproductivos se suelen dar en contextos políticos de tensión entre la jerarquía vaticana y el gobierno de turno. Si en los años noventa las políticas públicas y legislaciones en materia sexual estuvieron por lo general signadas por una impronta conservadora en virtud de la alianza entre la jerarquía católica y el gobierno de Menem (Esquivel, 2004; Gutiérrez, 2004; Brown, 2005), la ruptura de esa alianza en la siguiente década (en especial durante el mandato de Néstor Kirchner) implicó un giro en la política sexual argentina, favorable a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos. Así, aunque muchas de las demandas de los feminismos y los movimientos LGBTI aun siguen pendientes, la aprobación de leyes provinciales de Unión Civil a partir de 2002, la promulgación de la Ley Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable ese mismo año, la aprobación en 2006 de la ley de contracepción quirúrgica y de la Ley de Educación Sexual Integral, la promulgación del matrimonio entre personas del mismo sexo en 2010, la ley de identidad de género en 2012, entre otros, son algunos ejemplos de los avances en materia de sexualidad que ha vivido la Argentina a lo largo del siglo XXI. Frente a este panorama, la rearticulación de las acciones de impacto político del activismo autodenominado “Pro-Vida”, a partir de la cual comenzó a privilegiar un fuerte proceso de judicialización, puede ser interpretada como una transformación estratégica ante la pérdida de las alianzas con el Poder Ejecutivo nacional.

Los ejemplos de estos casos son variados: la acción de amparo presentada por la ONG Mujeres por la Vida en el año 2002 solicitando detener la implementación de la Ley Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable; el recurso presentado por la Fundación 25 de Marzo en 2003 para prohibir la manufactura y venta de anticoncepción de emergencia y dispositivos intrauterinos (DIU) en el territorio nacional; el amparo interpuesto en 2006 por la ONG Vitam a fin de evitar la concreción de un aborto que se realizaría a una mujer discapacitada que había sido violada; el recurso de amparo presentado en 2008 por la ONG Vida Más Humana de Mendoza en orden a proteger al feto ante el caso de una solicitud de aborto para una niña de

12 años embarazada a consecuencia de una violación¹⁵; todos estos constituyen solo algunos de los múltiples ejemplos del uso de la judicialización para resistir los avances en materia de derechos sexuales y reproductivos.

Incluso en este período se sumaron a las acciones judiciales organizaciones católicas que habían sido creadas en el marco de los procesos de conformación del catolicismo integral durante la primera mitad del siglo XX, mucho antes de la configuración del movimiento autodenominado “Pro-Vida”, pero que posteriormente se acoplarían a las agendas de este movimiento. Tal es el caso, por ejemplo, de la Corporación de Abogados Católicos, fundada en Buenos Aires en 1935. Esta organización ha presentado en la última década una serie de acciones judiciales en contra del avance de los derechos sexuales y reproductivos. En 2003, por ejemplo, abogados de esta misma ONG patrocinaron a otra organización católica fundada en la primera mitad del siglo XX, el Consorcio de Médicos Católicos (Buenos Aires - 1929), quienes presentaron una acción de amparo contra el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable por no contemplar la objeción de conciencia¹⁶.

La segunda ola del activismo autodenominado “Pro-Vida” iniciada a partir de los años noventa marca también un desplazamiento en términos de las identidades públicas que asumen estas ONG. Algunas de estas comenzarían a identificarse con sectores poblacionales puntuales, especialmente bajo las categorías de “jóvenes” y/o “mujeres”. En este marco, nacieron organizaciones como la Fundación Argentina para la Mujer (Buenos Aires - 1998), el Movimiento Cívico de Mujeres (Buenos Aires - 1999), Evangelium Vitae Arquidiocesano (EVA) (Santa Fe - 2000), Jóvenes por la Vida (Buenos Aires - 2003), Jóvenes Autoconvocados por la Vida (Córdoba - 2004), entre otras. De las 140 ONG mapeadas en el presente trabajo, una cuarta parte de ellas (25,7%) presenta una identidad pública vinculada con juventud, mujeres o alguna categoría profesional, según se muestra en la Tabla 2.

Muchas de las ONG asociadas a las categorías de “juventud” (38,9%) y “mujeres” (33,3%), han tendido a presentar estratégicamente su causa como íntimamente identificada con los intereses de estos sectores poblacionales. En el caso específico de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” que se presentan en el espacio público como organizaciones de mujeres, la estrategia además asume la forma de una resistencia a los discursos feministas y a la inscripción de la mujer como el sujeto

político histórico de estos movimientos. En palabras de un activista que se desempeña como abogado de una ONG asociada a la identidad “mujeres”:

Lo que esta organización ha hecho es decir: “bueno, cómo puede ser que el discurso feminista sea la única voz que se escuche sobre las mujeres, nosotras somos mujeres y pensamos distinto. Por lo tanto, hacemos una ONG para que pueda ser una voz femenina discordante” (Sebastián, Córdoba, 2010).

Tabla 2
Identidades específicas de ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina

	n	%
Jóvenes	14	38,9
Mujeres	12	33,3
Profesionales de la salud	4	11,1
Profesionales del ámbito jurídico	4	11,1
Otros profesionales	2	5,6
Total	36	100

N=36 (ONG con identidades profesionales o de sectores poblacionales específicos).

Fuente: Elaboración propia.

Estas asociaciones autodenominadas “Pro-Vida” de mujeres buscan resistir los discursos feministas contra el patriarcado desde una visión de la mujer y del hombre que tiende a establecer diferencias esenciales entre ambos. Así, promueven una noción de igualdad en términos de oportunidades, pero reproducen la desigualdad de género mediante estereotipos basados en la idea de la mujer como menos racional que el hombre, destinada a la maternidad y la crianza, con una función reproductiva, etc. (“la mujer es igual, pero esencialmente diferente del hombre”). Como señala una activista de una ONG de mujeres autodenominada “Pro-Vida”:

Las mujeres, a ver, nosotras también queremos expresarnos (...) sobre los mismos temas. Pero sí nos parece que las mujeres podemos hacer un aporte diferente a los hombres, que no es excluyente, que no decimos que somos mejores, que reconocemos que los necesitamos,

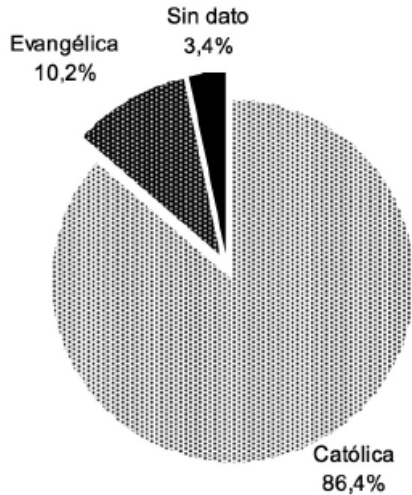
que reconocemos que aportamos cosas diferentes (...). Aun en las cosas más chiquitas se ven como miradas diferentes. Nosotras intuimos cosas (...), porque tenemos mejor, más intuición que los hombres. Y a veces, bueno, que nos vamos un poquito, los hombres nos ponen un cable a tierra y, viste, nos marcan otras cosas, y creo que es enriquecedor. (...) Nosotras humanizamos esas estructuras que ustedes [los hombres] ven más con criterio de productividad y eficiencia (...) ustedes aportan mucho cerebro, pero nosotras le ponemos el corazón (Daniela, Ciudad de Buenos Aires, 2012).

Muchas de las ONG de mujeres autodenominadas “Pro-Vida” han incluido entre sus acciones estratégicas intervenciones en los Encuentros Nacionales de Mujeres Autoconvocadas que se vienen realizando desde 1986 en la Argentina (Tarducci, 2005). Estos encuentros han sido originariamente organizados por grupos feministas en distintos lugares del país. A través de múltiples talleres, abarcan temas diversos asociados a la salud, el trabajo, la sexualidad, la violencia, los derechos humanos, entre otros. Como documenta Mónica Tarducci (2005), fue en el encuentro del año 2002 realizado en la ciudad de Salta cuando por primera vez se pudo observar la presencia de mujeres católicas dispuestas a imponer una visión moral conservadora en los talleres.

Este giro en las identidades públicas de estas ONG también ha estado marcado por transformaciones respecto a su identificación religiosa. Por un lado, en esta etapa comenzaron a crearse las primeras organizaciones civiles que reunirían en su seno no solo a activistas católicos/as, sino también a evangélicos conservadores/as. Incluso, algunas comenzaron a surgir bajo una específica identidad religiosa evangélica, como fue el caso de la Asociación Argentina de Abogados Cristianos, creada en 2001, o la ONG Plan 1.5 (Córdoba - 2009). A partir de mediados de la década del 2000, mujeres pertenecientes a agrupaciones evangélicas conservadoras se sumaron también a las intervenciones en los Encuentros Nacionales de Mujeres Autoconvocadas (Azparren, Quintáns, Melo, Cunial y Soler, 2011), en una estrategia compartida con las organizaciones de fe católica. Sin embargo, las agrupaciones específicamente evangélicas son aun minoritarias dentro del activismo autodenominado “Pro-Vida” en la Argentina¹⁷. El siguiente gráfico muestra la distribución de las identidades confesionales entre aquellas ONG que se declaran públicamente como religiosas:

Gráfico 2

ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina, según identidad religiosa pública



N=59 (ONG con identidad religiosa pública). Fuente: Elaboración propia.

Siguiendo la propuesta de Hilario Wynczyk (2006), el campo evangélico en la Argentina se divide en dos grandes polos, el “histórico liberacionista” y el “conservador bíblico”. Mientras el primero presenta una política sexual en general progresista, y ha tendido a apoyar el reconocimiento por los derechos sexuales y reproductivos, el segundo presenta una postura conservadora (Jones, Azparren y Polischuk, 2010). En el sector histórico liberacionista concurren instituciones como la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), mientras que en el conservador bíblico se sitúan la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP), junto con Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA). Esta última constituye una organización que nuclea a más de 10.000 iglesias evangélicas en la Argentina, sosteniendo una posición fundamentalmente restrictiva en materia sexual. Es desde este último sector donde han emergido principalmente algunas ONG evangélicas autodenominadas “Pro-Vida” en los últimos años.

Pero, por otro lado, las transformaciones en la identidad pública

confesional también se tradujeron, en algunos casos, en un borramiento de toda identificación con lo religioso. Si en la década de los ochenta y principios de los noventa, salvo escasas excepciones, la gran mayoría de las organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” se presentaban en el espacio público como católicas (por ejemplo, Portal de Belén, la Fundación Argentina del Mañana, Grávida, entre otros), en las décadas siguientes comenzaron a surgir una serie de ONG desligadas de una identidad públicamente confesional. Tal es el caso de la Asociación Civil PorVenir (Santa Fe - 2004), Elegimos la Vida (Buenos Aires - 2005), el Centro de Bioética, Persona y Familia (Buenos Aires - 2009), entre muchas otras ONG que se presentan en el espacio público con una identidad que borra todo elemento religioso. En este sentido, a pesar de que este activismo durante la década de los ochenta ya hacía uso de discursos seculares para defender su política sexual, recién a partir de esta segunda ola comenzarían de manera fuerte a conformarse ONG cuyas identificaciones institucionales se presentarían en el espacio público como desligadas de todo elemento confesional.

De este modo, hoy en la Argentina las organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” se presentan en el espacio público de manera heterogénea, algunas apelando a una explícita identidad confesional, sea católica y/o evangélica, o bien a una identidad desligada de lo religioso, como se observa en la Tabla 3.

Tabla 3
Identidad religiosa pública de ONG autodenominadas “Pro-Vida”

	n	%
Con identidad religiosa pública	59	42,1
Sin identidad religiosa pública	32	22,9
Sin dato	49	35,0
Total	140	100

N=140.

Fuente: Elaboración propia

Los datos relevados muestran que, de las 140 ONG autodenominadas “Pro-Vida” halladas en la Argentina, el 22,9% se presentan hoy en día en el espacio público como organizaciones sin una explícita identidad confesional, mientras que el 42,1% sí se identifica con alguna religión,

siendo esta mayoritariamente la católica. Al analizar la evolución de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” en el país es posible asumir que, aunque existe actualmente un amplio número de organizaciones que sostienen una identidad pública religiosa, se evidencia un proceso de borramiento de estas identidades que puede ser interpretado precisamente a una dimensión del secularismo estratégico (Vaggione, 2005a) que ha sido profundizada en los últimos años.

La presencia de ONG autodenominadas “Pro-Vida” basadas en la fe y de otras carentes de identificación religiosa, no debe reducirse a un simple binario religioso/secular. Las formas en las que la religión atraviesa a estas agrupaciones son complejas. Así, mientras algunas se presentan en el espacio público como organizaciones confesionales, otras de las ONG cuya identidad institucional carece de elementos religiosos erigen en ocasiones discursos públicos conectados con la religión, o bien son dirigidas y conformadas por militantes que adscriben o se encuentran comprometidos/as con la posición de alguna iglesia particular. El caso de la ONG Centro de Bioética, Persona y Familia es un ejemplo de esto. Esta organización se suele presentar públicamente como asociada al campo de la bioética, la ciencia y el derecho, y los discursos que esgrimen sus miembros en los espacios de incidencia política remiten por lo general a elementos exclusivamente seculares. Sin embargo, esta ONG fue creada y es dirigida por militantes del Movimiento Fundar, un movimiento católico reconocido por el arzobispado de Buenos Aires y orientado a “la evangelización de la cultura”¹⁸. Nicolás Lafferriere es el actual director del Centro de Bioética, Persona y Familia, quien dirige además Fundar. María Inés Franck, otra de sus fundadoras y también miembro de Fundar, además ha desempeñado funciones en comisiones de la Conferencia Episcopal Argentina y ha trabajado en el Arzobispado de Buenos Aires. Ambos han participado en charlas dirigidas a personas creyentes sobre participación de los/as católicos/as en la vida pública, evangelización y otros temas comprometidos con la visión del catolicismo¹⁹. Sin embargo, al momento de presentar sus argumentos de oposición a los derechos sexuales y reproductivos en ámbitos legislativos, medios de comunicación u otros espacios de incidencia política, suelen eliminar toda referencia a la religión, o bien a desplazar a un segundo plano su identificación religiosa para privilegiar un discurso basado en argumentos seculares.

Esta estrategia de identificación pública no es compartida por

todas las organizaciones de la militancia autodenominada “Pro-Vida”. Raúl, un militante de una ONG evangélica, crítico de esta estrategia, la describe del siguiente modo:

Ese es el otro aspecto: planteás un tema y decís “no, no queremos una cuestión religiosa”, y en el fondo sos religioso. Entonces la gente te lo capta, y dicen “mentira, esto no es una cuestión de vida o no vida, esto es una cuestión de religión o no religión”, ¿me entendés? Entonces, creo que no hay que ocultar. Soy evangélico, pero trabajemos en función de estos temas. Soy evangélico y quiero trabajar con católicos, con testigos de Jehová, con mormones, con lo que sea, en función de estos temas. Estos temas, para nosotros van más allá de cuestiones religiosas, aunque siempre han sido bandera religiosa (...). Ese es el punto. No queremos que esto termine siendo religioso, pero no ocultamos que nosotros tenemos una concepción [religiosa], porque si la ocultás, la gente la descubre, y el día que la descubre dice “estos son unos falsos”. (...) El que diga: “esto no tiene una concepción religiosa”, miente (Raúl, Córdoba, 2011).

La desconexión que algunas ONG han realizado entre su identidad institucional y la religión les ha permitido incorporar militantes de distintos credos, así como a personas que no adscriben a ninguna fe en particular. En este sentido, mientras algunas organizaciones sostienen una política de minimización de lo religioso en su identidad pública que busca poner en un segundo plano el compromiso de su membresía con un credo específico, otras marginan la religión de su identidad no para borrar esa religiosidad, sino para convocar a militantes de diversos credos u otros/as que no profesan necesariamente alguna religión. En palabras de una activista:

[La organización] a la que yo pertenezco no tiene identidad religiosa ni política. (...) Hay miembros de profesión católica, evangélica, hay chicos que no profesan religión (...). Qué quiero decirte con esto: hemos entendido que el único requisito para entrar [a nuestra organización] es entender que la vida es un bien valorable que trasciende la fe que cada uno profesa (María, Córdoba, 2012).

Así, en esta segunda ola, la relación entre las ONG autodenominadas “Pro-Vida” y el fenómeno religioso se complejiza. Observando la conexión entre las identidades públicas institucionales de estas organi-

zaciones y la religiosidad de sus miembros y dirigentes, es posible sistematizar esta relación en las categorías analíticas indicadas en el siguiente cuadro:

Cuadro 2

Religiosidad de la membresía		
	Adscriptos/as a una sola religión	Adscriptos/as a distintas religiones
Con identidad institucional religiosa	Religiosidad institucionalizada	Ecumenismo identitario
Sin identidad institucional religiosa	Religiosidad interiorizada	Des-identificación religiosa

Fuente: Elaboración propia.

Las ONG autodenominadas “Pro-Vida” que se encuentran en la categoría “religiosidad institucionalizada” corresponden a aquellas cuyos/as miembros adscriben a una religión específica que se plasma explícita y públicamente como una característica identitaria de la organización. Tal es el caso, por ejemplo, de las organizaciones exclusivamente católicas como el Consorcio de Médicos Católicos, la Corporación de Abogados Católicos, la Fundación 25 de Marzo, el Centro de Investigaciones de la Problemática Familiar (CIDEPROF), entre otras. En el plano evangélico, por su parte, se encuentran organizaciones como la Asociación Argentina de Abogados Cristianos, Mujeres Cristianas Marplatenses Alfa, la Fundación Red Para el Mundo, etc.

Las ONG que se sitúan en la categoría “religiosidad interiorizada” corresponden a aquellas cuya membresía y/o dirigentes adscriben a una religión específica y están comprometidos/as con las líneas de esta en materia de política sexual, a pesar de que la identidad pública de la organización no se presenta como religiosa. Dado esto, la denominación “religiosidad interiorizada” refiere al uso de una identidad institucional secular que se conecta con una determinada y concreta religiosidad interna de la membresía, tal como ocurre con organizaciones como el Centro de Bioética, Persona y Familia o la Sociedad Argentina de Ética Médica y Biológica (SAEMB)²⁰, entre otras. Así, muchas ONG que se

encuentran en esta categoría tienden a ocultar estratégicamente en el espacio público el elemento religioso que congrega a su membresía, a fin de lograr un mayor impacto político. Sin embargo, también se encuentran acá otras organizaciones que, a pesar de tener una identidad institucional secular, sus militantes no necesariamente esconden su religiosidad individual al momento de presentarse en el espacio público, sino que la desplazan a un segundo plano para privilegiar argumentaciones seculares. Tal como indica Luis, un militante católico de una ONG autodenominada “Pro-Vida” que desarrolla públicamente un discurso basado en la bioética y el derecho:

Vimos que nuestra intervención en cuanto laicos podía estar sustentada en una disciplina propia como es la bioética, que nos daba en los debates públicos una legitimación desde un saber específico interdisciplinario distinto al rótulo de “católico”, que nunca se oculta. De hecho, verás que llevo una crucecita en mi solapa y nunca la oculto. Y si ves la televisión verás que fui a los programas de televisión con esta crucecita. No es que es una estrategia de camuflar, claramente no. Es una estrategia de decidir aportar lo específico (...). Entonces, la verdad es que si yo como abogado o como jurista o como especialista en bioética y derecho, tengo que ir a hablar al Congreso, de hecho he ido muchas veces, voy desde ese lugar de argumentación (Luis, Ciudad de Buenos Aires, 2014).

Por su parte, la categoría “des-identificación religiosa” representa a las ONG autodenominadas “Pro-Vida” que presentan una identidad institucional aconfesional, y su membresía no adscribe a una única religión particular. Así, el elemento religioso es minimizado en el plano identitario tanto de la organización como de sus miembros, de tal modo que la organización carece de identificación religiosa específica, admitiendo militantes provenientes de diversos cultos o, incluso, que no profesan religión. Dado esto, este tipo de ONG favorecen una suerte de “ecumenismo inclusivo” entre sus miembros, esto es, la participación de militantes católicos y evangélicos, pero también de activistas sin una necesaria adscripción religiosa. Organizaciones como Por-Venir (Santa Fe - 2003), Jóvenes Autoconvocados por la Vida (Córdoba - 2004), o Elegimos la Vida (Buenos Aires - 2005) son ejemplos de este tipo de ONG.

Finalmente, la categoría “ecumenismo identitario” correspondería

a aquellas organizaciones cuya identidad institucional pública es católica y evangélica a la vez. Sin embargo, al menos para el caso argentino, resulta llamativo el hecho de que no es posible hallar ONG autodenominadas “Pro-Vida” que clasifiquen dentro de esta categoría, es decir, que se presenten públicamente como organizaciones basadas en la fe y adscriptas a más de una religión. Las únicas ONG cuya membresía adscribe a más de una religión son las de “des-identificación religiosa”, aquellas cuya identidad institucional elimina lo religioso como característica identitaria institucional. De este modo, pareciera ser que la confluencia de militantes de religiosidad diversa en una misma ONG solo ha podido concretarse mediante una minimización de lo religioso, y no a través de la explicitación pública de su confesionalidad.

Estas cuatro categorías, por supuesto, corresponden a tipos ideales cuyo fin es solo presentar de manera sintética las formas que adquirió en esta segunda ola la relación entre el fenómeno religioso y las ONG autodenominadas “Pro-Vida” existentes en la Argentina. A través de estas, es posible advertir la imposibilidad de calificar inmediatamente a este movimiento como un activismo netamente religioso, ya que en su interior se articulan elementos religiosos y seculares que complejizan la relación de estos sectores con la religión.

6. Tercera ola: federalización y transformaciones en torno a un “ecumenismo civil” (2010 en adelante)

En el año 2010 se debatió y aprobó en el Congreso Nacional un proyecto que modificó el Código Civil y habilitó a parejas del mismo sexo a contraer matrimonio y a adoptar. Durante el período de debate, diversos actores LGBTI a lo largo de la Argentina se movilizaron a fin de ejercer presión a favor de la modificación legal (Rabbia e Iosa, 2011). Del mismo modo, el movimiento autodenominado “Pro-Vida” articuló una serie de formas de movilización pública con el objeto de oponerse al matrimonio igualitario (Morán Faúndes, 2011; Sgró Ruata, 2011b). Esta disputa política marcaría un punto de inflexión dentro del desarrollo de este activismo, en especial luego de que el 15 de julio de ese año el Congreso Nacional sancionara la modificación legal.

La oposición a la reforma del Código Civil movilizó a gran parte del movimiento opuesto a los derechos sexuales y reproductivos, logrando una importante articulación a niveles provinciales, pero

también nacional. Si por un lado muchas de las ONG que habían trabajado centralmente en torno a la temática del aborto desplazaron su agenda a fin de oponerse al matrimonio igualitario (Morán Faúndes, 2011), por otro lado, la politización del debate sobre el matrimonio generó un exponencial aumento de este tipo de ONG a lo largo y ancho del país, muchas de las cuales fueron creadas durante el proceso de discusión del proyecto legislativo o tras su aprobación, como una reacción a este. Ejemplo de esto último son las ONG S.O.S. Familia (Catamarca - 2010), Frente Joven (Buenos Aires - 2010), Salvemos la Familia (San Juan - 2010), Familia Viva (Jujuy - 2010), entre otras.

Algunas de estas nuevas organizaciones, así como otras que venían trabajando anteriormente en oposición al aborto y los métodos anti-conceptivos, realizaron un desplazamiento en la forma de presentarse públicamente, priorizando la utilización del rótulo “Pro-Familia”. En este sentido, al verse en juego la definición de la institución matrimonial (Sgró Ruata, 2011b), entendida por este activismo como la base de la familia, la idea de “familia” desplazó estratégicamente a la “vida” en la forma de presentarse públicamente dada la discusión coyuntural en torno al matrimonio. Sin embargo, esto no implica que la agenda de las organizaciones “Pro-Familia” haya sido distinta a las “Pro-Vida”, o que la noción de “vida” no haya rondado los discursos de resistencia al matrimonio igualitario. La inmensa mayoría de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” ya existentes rearticulaban su agenda de oposición al aborto para movilizarse en contra de la reforma al régimen matrimonial, mientras las nuevas organizaciones que se crearon en 2010 bajo el rótulo “Pro-Familia” no solo se han opuesto al matrimonio igualitario, sino también a otros temas vinculados con los derechos sexuales y reproductivos, especialmente el aborto. El rótulo “Pro-Familia”, así, no sustituye ni oculta al “Pro-Vida”, sino que ambas etiquetas cohabitan al interior de cada ONG al punto en que no hay distancia política entre ambas. Son, por el contrario, formas complementarias que adquiriría la identidad de algunas organizaciones dada la coyuntura local. De este modo, las organizaciones autodenominadas “Pro-Familia” se autodenominarían también como “Pro-Vida” y/o sostendrían una agenda idéntica a las que ya venían priorizando el trabajo en temas de sexualidad desde una visión restrictiva. Contrario a lo ocurrido en otras partes del mundo, como Estados Unidos, donde la agenda anti-aborto del movimiento “Pro-Life” no siempre ha corrido por el mismo

carril que la agenda de oposición a los derechos demandados por los colectivos LGBTI (Neitz, 1981; Fetner, 2008; Munson, 2008), en la Argentina el activismo héteropatriarcal confluye en una misma agenda que desplaza el énfasis sobre determinados temas en base a la coyuntura política y social de cada momento. Debido a esto, en lo que sigue continúo utilizando la nominación “Pro-Vida” para referirme indistintamente tanto a estas organizaciones como a las autodenominadas “Pro-Familia”, dado que ambas confluyen en una misma agenda y en un mismo movimiento.

Si bien no es el caso de todas, algunas de las nuevas ONG creadas en 2010 fueron fundadas y dirigidas por militantes de otras organizaciones del movimiento existentes con anterioridad, como es el caso de la ONG Argentinos por los Chicos (Buenos Aires - 2010), entre cuyos miembros fundadores se encontraban activistas de la ONG ProFamilia de Buenos Aires. La configuración de nuevas ONG creadas “desde dentro” de la militancia, a la vez que reforzaba la arena de la sociedad civil como espacio de impacto político, favorecía una mayor visibilidad de estos sectores produciendo estratégicamente la apariencia de una ciudadanía que se organizaba espontáneamente en contra de la reforma a la ley civil de matrimonio. Así, mientras que entre 2000 y 2009 el promedio anual de ONG fundadas fue de 2,7, solo en el año 2010 fueron constituidas 15 ONG autodenominadas “Pro-Vida” en el territorio nacional, sin contar aquellas organizaciones que se crearon como redes de alianzas entre ONG ya existentes²¹.

Aprovechando este proceso, la derrota que significó para estos sectores la aprobación del matrimonio igualitario gatilló la necesidad dentro del activismo por establecer iniciativas estratégicas orientadas a fortalecer las articulaciones entre las ONG. El exitoso modelo que significó la creación en 2006 de la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT) para la sanción de la reforma que habilitó el matrimonio igualitario, despertó en las ONG autodenominadas “Pro-Vida” el interés por imitar esta estrategia, conformando un conglomerado que las aglutine en una instancia institucional común de carácter nacional. Junto con esto, las acciones llevadas adelante desde la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito²², que desde el 2005 reúne a diversas organizaciones feministas y de mujeres de todo el país, incitó una lectura política dentro del activismo autodenominado “Pro-Vida” que asumió que el próximo

paso en materia de derechos sexuales y reproductivos sería la legalización del aborto en el país²³. Así, a modo de resistir estas demandas de manera articulada, a partir del 2010 comenzaron a buscar consolidar instancias de coordinación conjunta, procurando un mayor impacto en las agendas políticas nacionales y provinciales. Una de las iniciativas más relevantes que se concretaron como parte de este proceso de coordinación y federalización fue la creación en 2010 de la Red Federal de Familias, la que reúne a diversas ONG autodenominadas “Pro-Vida” de toda la Argentina. Como señala Daniela, una activista integrante de esta red:

La Red Federal de Familias se concreta en ese momento [tras la aprobación del matrimonio igualitario], aprovechando la organización que hay en cada provincia, los grupos que espontáneamente se habían nucleado con referentes en las provincias, surge esta Red Federal justamente con la idea de darle continuidad a eso que había surgido (Daniela, Ciudad de Buenos Aires, 2012).

La Red Federal de Familias nace entonces reuniendo a diversas ONG bajo un ideario común. Explícitamente, este ideario se traduce en una agenda basada en cuatro puntos: 1) la defensa de la vida humana desde el momento de la fecundación; 2) la defensa del matrimonio entre varón y mujer; 3) el respeto del fin de la vida “natural” (en oposición a la eutanasia); y 4) la defensa del derecho irrenunciable de los padres a educar a sus hijos (en resistencia a la educación sexual integral promovida desde el año 2006 por el Estado nacional). Así, más allá de las identidades religiosas o partidarias de las ONG, la participación de cada una dentro de la Red Federal de Familias está condicionada al compromiso con estos “mínimos comunes”.

La política de mínimos comunes de la Red Federal de Familias le ha permitido nuclear tanto a organizaciones católicas como evangélicas, estableciéndose como una instancia de coordinación que logra superar eventuales diferencias fundadas sobre cosmovisiones teológicas o sobre asperezas políticas de base religiosa. A nivel de sus cúpulas, la jerarquía católica y las iglesias evangélicas argentinas mantienen desde hace años tensiones respecto de la inscripción de la dirigencia evangélica en un espacio público marcado tradicionalmente por lo católico. Uno de los principales puntos de tensión ha sido el reclamo que han realizado los sectores evangélicos a favor de una igualdad religiosa ante el Estado, ge-

nerando un fuerte enfrentamiento con la Iglesia católica que hasta la actualidad sustenta privilegios institucionales²⁴ (Wynarczyk, 2009; Jones y Cunial, 2012). El crecimiento que han tenido en las últimas décadas los sectores evangélicos, tanto a nivel poblacional como de impacto público, ha generado una resistencia católica que ha intentado mantener su histórica hegemonía mediante diversos mecanismos tanto discursivos como jurídico-políticos (Carbonelli, 2011). Así, aunque durante la discusión del matrimonio igualitario los líderes religiosos católicos y evangélicos lograron establecer alianzas a nivel de sus cúpulas y coordinar acciones conjuntas en orden a defender una política sexual conservadora, este ecumenismo patriarcal (Vuola, 2006) no supuso la superación de los temas que han dividido históricamente a ambos sectores en el país. Como indican los académicos Daniel Jones y Santiago Cunial:

Creemos que se trata de una alianza coyuntural e inestable por definición, pues así como los asuntos de DDSSRR [derechos sexuales y reproductivos] unen a católicos y evangélicos conservadores, la voluntad de crecimiento numérico y de poder político de dichos sectores evangélicos y el estatuto legal privilegiado de la IC [Iglesia Católica] en Argentina los han dividido y dividirán (siendo la igualdad religiosa ante el Estado un tema que puede reaparecer próximamente en la discusión pública) (Jones y Cunial, 2012: 110).

Los roces políticos que marcan tensiones entre las iglesias evangélicas y la jerarquía de la Iglesia católica en la Argentina generan así divisiones que obstruyen el establecimiento de alianzas ecuménicas estables y sostenidas entre estas. En cambio, a nivel de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” estas fracturas han buscado ser minimizadas por los/as militantes, manteniendo relativamente al margen las disputas entre los líderes de cada iglesia.

Esto no quiere decir que las divisiones entre religiones sean ajenas a estas ONG. Un militante evangélico señala al respecto:

[Después de la aprobación de la ley de matrimonio entre personas del mismo sexo] vino toda la nación a una convención (...) y ahí sí hubo una fuerte acentuación del catolicismo, y los católicos no querían participar con otros grupos religiosos de ninguna otra religión. Y prácticamente el día de la convención fue tratarlos de hacer entender a los católicos que teníamos que unirnos sin colocar

la bandera católica, porque ellos decían: “¿Quieren unirse? Se unen, pero la bandera es católica” (Raúl, Córdoba, 2012).

Sin embargo, pese a estas divisiones, y especialmente luego de la aprobación del matrimonio igualitario, se han buscado minimizar estas tensiones entre facciones religiosas a fin de establecer alianzas estables al interior del activismo. Una directiva de la Red Federal de Familias, comenta al respecto:

También cuidamos de no llevar un mensaje como corporativo. No es que somos la iglesia y todos pensamos igual. De alguna forma, la misma iglesia a veces, cuando toma posiciones que son intransigentes, termina cortando el diálogo (...) La Red [Federal de Familias] no es confesional, lo que tiene sí es un respeto por que a cada organización de origen se [le] respeta su identidad (María, Córdoba, 2012).

La política de “mínimos comunes” promovida por la Red Federal de Familias permite además soslayar las tenues diferencias que se presentan en materia de política sexual entre evangélicos/as y católicos/as. Un ejemplo concreto de estas distancias es la postura que ambos sectores tienen respecto del uso del preservativo. Mientras que para la militancia asociada al catolicismo el preservativo representa una tecnología anticonceptiva ilegítima, para los grupos relacionados con el protestantismo este método no reviste un problema moral²⁵. Un militante de una ONG evangélica señala respecto de este tema: “Si el anticonceptivo funciona después de la unión [del espermatozoide con el óvulo], para nosotros ya es un asesinato. Si el anticonceptivo funciona antes, nosotros no tendríamos problema. Un preservativo, no tendríamos problema” (Raúl, Córdoba, 2011). En cambio, Víctor, un militante de una organización abiertamente católica, indica:

... la mentalidad anticonceptiva termina en el aborto y eso, estadísticamente, está bastante, bastante probado. ¿Por qué? Porque (...) todos los anticonceptivos fallan, entonces, más tarde o más temprano fallan, entonces se produce el embarazo. Entonces, el que durante cinco años rechazó la idea de tener hijo, cuando el hijo viene, muchos de esos, que en principio tomaban anticonceptivos para no abortar, cuando les llega el problema muchos, la mayoría, opta por el aborto. Entonces, la anticoncepción como una mentalidad, es una

mentalidad, culturalmente, caldo de cultivo y previa al aborto (Víctor, Ciudad de Buenos Aires, 2010).

Al dejar por fuera de la agenda común el tema del preservativo o de las píldoras anticonceptivas (a excepción de la anticoncepción de emergencia), la militancia católica y evangélica ha construido espacios de cooperación y coordinación estratégica. De este modo, tras la aprobación del matrimonio igualitario, las mismas ONG autodenominadas “Pro-Vida” se han reorganizado en base a lo que puede denominarse un “ecumenismo civil”, esto es, una alianza en donde se ha buscado constituir un activismo que deja de lado las tensiones entre las religiones a partir de la articulación en torno no a una identidad religiosa, sino a una agenda compartida. La conformación de la Red Federal de Familias es fruto precisamente de este ecumenismo civil.

Este ecumenismo a nivel de ONG, si bien se concreta de manera fuerte en 2010, tiene sus orígenes algunos años antes con la conformación de las primeras organizaciones que se presentaron en el espacio público sin una identidad religiosa en particular, en lo que denominé anteriormente como “des-identificación religiosa”. Sin embargo, el ecumenismo civil puede considerarse como un paso más en la dinámica de articulación de estas organizaciones, ya que no solo relega a un segundo plano la identidad religiosa para lograr una articulación entre ONG adscriptas a distintas religiones, sino además explicita una agenda de mínimos comunes que favorece la inclusión de organizaciones religiosas diversas en una misma entidad federalizada. Siguiendo este modelo, en 2010 la Red Federal de Familias se configuró como el esfuerzo más importante en la historia del activismo autodenominado “Pro-Vida” en la Argentina por buscar establecer un ecumenismo civil estable y duradero, no al interior de cada ONG, sino entre las organizaciones ya existentes, independientemente de sus credos particulares.

A partir de la conformación de la Red Federal de Familias, las ONG autodenominadas “Pro-Vida” han gestado espacios de encuentro e intercambio a nivel nacional (mediante la organización de congresos en lugares como Mendoza y Salta), han desarrollado declaraciones conjuntas acerca de temáticas vinculadas con la sexualidad, han emprendido una campaña para recolectar firmas a fin de presentar al congreso de la Nación un proyecto de “Ley de Protección Integral de la Familia” mediante la figura de la iniciativa popular, han articulado una

campana a nivel nacional para que los órganos legislativos de cada ciudad del país la declaren “ciudad Pro-Vida”, entre otras acciones. Asimismo, han generado coordinaciones a niveles provinciales, mediante la conformación de colectivos que operan como delegaciones de la Red Federal de Familias en distintas provincias: Córdoba en Red, Red Familia Buenos Aires, Agrupación de Entidades por la Familia (Mendoza), Red Familia y Vida Corrientes, Red Federal de Familias de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Red de Familias Entrerrianas, Red Familia Rosario y Red Salta.

7. Sectores en movimiento

Como he intentado mostrar en el presente capítulo, el activismo autodenominado “Pro-Vida” en la Argentina no es un movimiento estático. El proceso mismo de creación de ONG al interior de este, así como las reinversiones que estas organizaciones han sufrido a lo largo de los años, han constituido estrategias de adaptación frente a los avances locales e internacionales de los movimientos feministas y LGBTI. Precisamente, ha sido en los momentos de mayor politización de la sexualidad, de mayores debates públicos y de ingreso de estos temas a las agendas políticas, cuando este movimiento ha tendido a profundizar su inserción en estas disputas mediante la creación de nuevas ONG. Los debates internacionales promovidos por las conferencias de Naciones Unidas de mitad de los noventa, así como la introducción del debate local del aborto en 1994 en vísperas de la reforma constitucional, marcaron un primer momento de inflexión en la conformación de estas organizaciones. Las tensiones habidas entre la jerarquía católica y el Poder Ejecutivo a comienzos del siglo XXI, y la consecuente aprobación de una serie de políticas y leyes favorables a los derechos sexuales y reproductivos profundizaron este proceso. Pero fue sin dudas el debate nacional y la final aprobación del matrimonio igualitario en 2010 el que generó una reacción inusitada en el movimiento, cuya respuesta se tradujo en un considerable incremento de ONG y la posterior articulación nacional de estas.

La creación de ONG al interior de los movimientos sociales ha sido un fenómeno social discutido por la academia. Este proceso no solo ha ocurrido al interior del movimiento autodenominado “Pro-Vida”, sino que, por el contrario, ha acontecido en diversos movimientos,

muchos de ellos de corte progresista. En general, los trabajos abocados a este tema han entendido estos procesos como una forma de formalización y profesionalización de los movimientos (Staggenborg, 1988). En esta línea, Sonia Álvarez (1998) propuso desde América Latina el término “*ONGización*” para referirse a cómo algunos movimientos han priorizado la conformación de ONG que buscan lograr ciertos impactos sociales y políticos mediante la especialización de su trabajo. Pero la dinámica de *ONGización* ha tendido a ser pensada desde una perspectiva crítica (Álvarez, 1998; Nazneen y Sultan, 2009; Apusigah, Tsikata y Mukhopadyay, 2011). Observando el caso particular de los movimientos feministas latinoamericanos, el trabajo de Álvarez consideró que el problema de la *ONGización* radicaría en el hecho de que las ONG muchas veces terminan actuando como organizaciones “neo” o “para”, en vez de “no” gubernamentales²⁶. Siguiendo a Evelina Dagnino (2003), si bien esta dinámica de *ONGización* de los movimientos sociales ha logrado consolidar formas de penetración de las organizaciones en los procesos de toma de decisión estatal, la centralidad que ha adquirido la relación de las ONG con el Estado ha supuesto formas de mermar la radicalidad de sus acciones y demandas. Para esta perspectiva crítica, el problema entonces se sitúa en el hecho de que la posición privilegiada que les endosa el Estado a las ONG, caracterizándolas como “las” representantes de la sociedad civil, ha hecho que abandonen su vínculo orgánico con los movimientos sociales, reemplazándolo por un vínculo que las hace responsables solo frente al Estado y las agencias internacionales que las financian. De este modo, la sociedad civil se habría reducido a sectores cuyo comportamiento se considera “aceptable” según los estándares estatales (Telles, 2001). Así, para estos/as autores/as, la *ONGización* de los movimientos se habría traducido en una limitación de los discursos, acciones y demandas, con lo cual las organizaciones han visto restringidas o anuladas sus posibilidades de adoptar una política que desafíe de modo radical las injusticias y exclusiones basadas en el poder, y reproducidas por las estructuras estatales, jurídicas y económicas (Dagnino, 2003).

Sin embargo, los datos analizados en el presente capítulo permiten revisar parte de este enfoque crítico. Precisamente, quienes han solido usar críticamente el concepto de *ONGización* han tendido a basarse en un marco analítico vinculado a los movimientos progresistas, como el feminismo, dejando de lado la existencia de este proceso en los movi-

mientos de corte tradicionalista o conservador. En el caso del movimiento autodenominado “Pro-Vida”, en cambio, es necesario considerar que sus demandas no suponen una oposición a las formas de dominación o de exclusión política y económica que son denunciadas por otro tipo de movimientos sociales. La agenda de este movimiento, en este sentido, no busca abolir un sistema de poder que produce desigualdades (como es el patriarcado o la heteronormatividad para los sectores feministas y/o LGBTI), o contra las instituciones que han reproducido históricamente estos regímenes de dominación (como podría ser el Estado o el capitalismo). Por el contrario, su agenda desde un comienzo ha buscado impactar en las instituciones jurídicas, políticas, económicas y sociales para que reproduzcan una moral sexual alineada con ciertas estructuras de dominación tradicionales. Así, su objetivo no es generar un nuevo mapa de relaciones de poder, sino preservar o, en última instancia, restituir el mapa tradicionalmente hegemónico de relaciones patriarcales y heteronormativas. De hecho, pese a las transformaciones que han sufrido las ONG autodenominadas “Pro-Vida” a lo largo de las tres olas que bosquejé en este capítulo, la política sexual que defienden se ha tendido a mantener intacta. Dado esto, la *ONGización* del activismo autodenominado “Pro-Vida”, en su búsqueda por impactar sobre el Estado, la ley y las prácticas sexuales, no debe ser pensada como una restricción a su agenda u objetivos, pues su proyecto político no es contrario a la normalización de los cuerpos y subjetividades llevada a cabo históricamente por el Estado y otras instituciones, sino que favorece la reproducción de esas tradicionales formas de modelización. De este modo, la aplicación del concepto de *ONGización* para comprender el proceso de creación de estas organizaciones al interior del movimiento autodenominado “Pro-Vida” implica asumirlo sin esa carga crítica a la que la teoría de los movimientos sociales lo ha asociado. Antes bien, debe ser pensado como un término analítico-descriptivo que permite observar la forma en la que el activismo héteropatriarcal ha privilegiado la conformación de ONG como una estrategia de impacto político y social.

Una segunda acepción del concepto de *ONGización* ha sido la acuñada por Vaggione (2005a), quien lo ha aplicado para referir los modos en los que la religión se ha revitalizado en los últimos tiempos mediante la acción de organizaciones de la sociedad civil que se movilizan en defensa de las doctrinas y creencias sostenidas tanto por

sectores religiosos progresistas como por aquellos asociados al activismo héteropatriarcal. La noción de *ONGización* de lo religioso presentada por Vaggione permite observar las formas estratégicas en las que desde la religión se ha priorizado la creación de ONG para actuar en la arena de la sociedad civil.

Al aplicarlo al caso del movimiento autodenominado “Pro-Vida”, el concepto resulta de suma utilidad para explicar el surgimiento y actuar de organizaciones que adscriben explícitamente a una específica cosmovisión religiosa, como una suerte de “brazo civil” de ciertas iglesias conservadoras. Sin embargo, sus límites radican en que no permite capturar del todo las formas no religiosas que han adquirido ciertas organizaciones del movimiento. Si bien las creencias e identificaciones religiosas están presentes en este movimiento, algunas ONG han buscado conformar una militancia que trascienda la religión, minimizando o borrando lo religioso como forma de presentarse en el espacio público. Así, como señalé anteriormente, parte del activismo autodenominado “Pro-Vida” ha acentuado en los últimos años su desvinculación de lo religioso mediante la conformación de organizaciones sin una identidad institucional religiosa específica, en lo que denominé como “des-identificación religiosa”.

En definitiva, la *ONGización* de este movimiento es un fenómeno que otorga nuevos matices a las formas a través de las cuales la literatura ha pensado la relación de los movimientos sociales con las organizaciones civiles. La actual etapa por la que atraviesan las ONG autodenominadas “Pro-Vida”, marcada por inéditos esfuerzos por sostener una alianza institucional de carácter federal, y múltiples coaliciones provinciales, abre nuevos interrogantes respecto de las formas que adquirirá su estrategia política. Si bien es esperable que su agenda no sufra cambios significativos a corto y mediano plazo, en consonancia con las agendas defendidas por la jerarquía católica y las iglesias evangélicas conservadoras, es necesario esperar para observar el impacto que esta alianza pueda tener en la política sexual nacional.

Notas

¹ Ver: http://issuu.com/pablolic/docs/universidad_austral_-_informe_matrimonio_homosexual [Consulta: 20 de mayo de 2013].

² Ver: <http://www.argentinosalerta.org/category/temas/fallo-corte-aborto?page=3> [Consulta: 8 de agosto de 2017].

³ Es en este sentido que a lo largo de la presente investigación utilizo el término “Pro-Vida”, siempre destacando que es una autodenominación, y no una forma de describir de manera precisa y exhaustiva a estos sectores.

⁴ Recupero esta idea del trabajo de Vaggione (2010a), quien señala que una característica relevante de los fundamentalismos religiosos es que estos transforman al patriarcado en un eje de intervención política.

⁵ Estas intersecciones en las que operan el patriarcado y la heteronormatividad con otros sistemas de poder han sido recogidas por diversas autoras del denominado “feminismo de la tercera ola”. La conceptualización de “*kyriarcado*” propuesta por la teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza (2000) es un ejemplo de esto. Según la autora, el patriarcado refiere etimológicamente a la idea de la dominación del padre sobre los/as hijos/as y los/as miembros del clan, y se ha presentado tradicionalmente como una noción a-histórica que no refleja otras formas de dominación que atraviesan las relaciones de género, como las asociadas a la clase, la raza, la etnia, etc. El *kyriarcado* (etimológicamente, *kyrios* significa señor, maestro o amo), en cambio, es un concepto que recoge estas intersecciones, refiriéndose a las formas de dominación de hombres propietarios, ilustrados, pertenecientes a la elite y al centro, sobre diversas expresiones subalternas (Cursach Salas y Ramón Carbonell, 2012). Si bien utilizo los términos “patriarcado” y “heteronormatividad” debido a que gozan de difusión y aceptación académica y política general, me refiero a los mismos en una acepción más amplia de interconexión con otras estructuras de poder, cercana a la de *kyriarcado* presentada por Schüssler Fiorenza.

⁶ No existe una única definición para las ONG. Para una discusión respecto de las limitaciones y alcances del concepto, ver Martens (2002).

⁷ Para un análisis de esta retórica en el contexto de las disputas en torno a la despenalización/legalización del aborto en la Argentina, ver Capítulo 3.

⁸ Siguiendo estos criterios, diversas organizaciones que apoyan tangencialmente la agenda del movimiento autodenominado “Pro-Vida”, o que ocasionalmente han efectuado algún tipo de alianzas con este, pero cuyas acciones no se orientan de manera primordial a temas de política sexual, no fueron incluidas en el mapeo.

⁹ Pese a los vacíos de información de algunas ONG, los datos presentados a continuación constituyen una mirada general en torno al proceso de conformación del activismo autodenominado “Pro-Vida”.

¹⁰ Las cursivas son mías.

¹¹ Ver: <http://vidahumana.org> [Consulta: 18 de febrero de 2013].

¹² Agradezco a María Angélica Peñas Defago por señalarme este punto.

¹³ Aunque no todas las acciones interpuestas por ONG autodenominadas “Pro-Vida” se han hecho mediante amparos colectivos, esta figura ha sido utilizada ampliamente por estos sectores en contra de los derechos sexuales y reproductivos, como señala María Angélica Peñas Defago (2010).

¹⁴ En 1998 la ONG cordobesa Portal de Belén, quien adquirió personería jurídica en 1995 (solo un año después de la reforma constitucional), presentó una acción de

amparo en contra del Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación solicitando la revocación de la autorización del anticonceptivo de emergencia de marca “Inmediat” (distribuido en la Argentina desde 1996), y la prohibición de su fabricación, distribución y comercialización. El caso llegó a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, quien en 2002 falló a favor de Portal de Belén. Sin embargo, en ese año la anticoncepción de emergencia ya no se comercializaba bajo la marca “Inmediat”, con lo cual la decisión de la Corte no tuvo efectos prácticos.

¹⁵ Algunas de las ONG que han buscado evitar las interrupciones de embarazos contempladas bajo los marcos de la no punibilidad, han llegado incluso a recurrir a acciones más agresivas y directas. En el caso de Vitam, por ejemplo, miembros de la agrupación buscaron en el 2006 persuadir a la madre de la mujer violada para que renunciase al aborto. En tanto, activistas autodenominados/as “Pro-Vida” lograron en 2008 ingresar al cuarto del hospital donde se encontraba otra niña embarazada, mostrándole material gráfico de fetos desmembrados a fin de disuadirla de no abortar. Ver: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-111093-2008-09-06.html> [Consulta: 14 de marzo de 2013].

¹⁶ Ver http://aica.org/aica/documentos_files/Otros_Documentos/Salud_sexual/doc_Otros_Accion_de_amparo.htm [Consulta: 27 de agosto de 2012].

¹⁷ Existen algunas agrupaciones evangélicas que comulgan con la causa de la militancia “Pro-Vida”, como la Juventud Evangélica Bautista Argentina, por ejemplo, o la Liga Argentina de Mujeres Evangélicas, pero entre cuyos objetivos y actividades los temas de sexualidad y reproducción no son necesariamente centrales, por lo que no fueron consideradas dentro del mapeo como organizaciones estrictamente “Pro-Vida”.

¹⁸ Ver: <http://es.catholic.net/op/articulos/2641/cat/231/movimiento-fundar.html> [Consulta: 8 de agosto de 2017].

¹⁹ Ver: <http://www.youtube.com/watch?v=bKsyQrQQLvU> y http://www.youtube.com/watch?v=i_ABsmNTojo [Consulta: 30 de mayo de 2013].

²⁰ SAEMB es una ONG que se presenta como libre de cualquier identidad religiosa. Está dirigida por el médico Luis Aldo Ravaioli, quien en múltiples espacios públicos se ha opuesto a los derechos sexuales y reproductivos argumentando que la Argentina es una nación católica, por lo que se debe respetar esa identidad y no aprobar leyes o políticas que van en contra de las enseñanzas de la jerarquía vaticana. Ver: <http://www.argentinosalerta.org/node/1201> [Consulta: 28 de mayo de 2013]. Asimismo, otro de sus miembros era el militante católico José Albino Murri, presidente también de la ONG Unión de Entidades por una Vida Más Humana, de Mendoza. Ver: <http://saemb2009.blogspot.com.ar/2009/06/saemb-en-mendoza.html> [Consulta: 28 de mayo de 2013].

²¹ Me refiero a la Red Federal de Familias y a sus delegaciones provinciales, las que abordo en las líneas siguientes.

²² Ver: <http://www.abortolegal.com.ar> [Consulta: 6 de marzo de 2013].

²³ La entrevista realizada en junio de 2010 (previo a la aprobación del matrimonio igualitario) por el medio católico Verdad en Libertad al médico Luis Aldo Ravaioli, presidente de la ONG Sociedad Argentina de Ética Médica y Biología, grafica esto. En aquella oportunidad Ravaioli señaló: “[el activismo LGBT] existe, como existe también el lobby del aborto. Están relacionados porque comparten la misma ideología. Fíjese que en el acto que se hizo en Plaza Congreso antes de ayer (...) dijeron ‘bueno, después

de esto viene la ley del aborto” . Ver: <http://horadeverdad.blogspot.com.ar/2010/07/entrevista-al-dr-luis-aldo-ravaioli.html> [Consulta: 11 de marzo de 2013].

²⁴ Un caso emblemático de estos privilegios corresponde a la obligación del Estado de sostener el culto católico, tal como lo señala el artículo 2 de la Constitución Nacional.

²⁵ Esto tiene orígenes históricos, ya que desde el siglo XIX el protestantismo comenzó lentamente a aceptar el uso de métodos anticonceptivos, en contraposición con la postura restrictiva de la jerarquía católica (Mundigo, 2005).

²⁶ Álvarez, sin embargo, realizó posteriormente una revisión de su crítica, particularmente centrada en las ONG feministas latinoamericanas, reconociendo la importancia de estas para el impacto social y político y evidenciando que muchas de ellas se mueven más allá de las prácticas enmarcadas en las directrices de los Estados neoliberales (Álvarez, 2009).

Capítulo III

El discurso de la vida y la resistencia al aborto

El desarrollo del movimiento autodenominado “Pro-Vida” en la Argentina ha estado marcado por múltiples transformaciones estratégicas, a partir de las cuales han buscado adaptarse a los contextos y coyunturas políticas y sociales que han atravesado el país desde los años ochenta hasta ahora. Sin embargo, más allá de sus acciones y estrategias de incidencia, la política sexual que defienden se ha mantenido relativamente estable desde la creación de las primeras ONG que han hecho parte del movimiento. Esta política ha estado marcada siempre por una impronta conservadora fundada sobre un orden sexual conyugal, monogámico, reproductivo y heterosexual.

La defensa de este orden sexual conservador suele centrarse fuertemente en discursos amparados sobre una específica noción acerca de la vida. La particular noción de la vida biológica que sostienen estos sectores articula fronteras precisas entre una sexualidad legítima y otras ilegítimas, estableciendo no solo formas específicas de entender el cuerpo y lo sexual, sino además regulaciones y normas morales acordes a estas.

Uno de los espacios donde se visibiliza de modo más explícito esta noción acerca de la vida es en las disputas en torno a la legalización/despenalización del aborto y al acceso a servicios de interrupción del embarazo en casos contemplados por la ley. La idea de qué es una vida humana y qué no lo es, cuáles son sus fronteras cronológicas y cuál es su específica ontología, emerge en los discursos del activismo autodenominado “Pro-Vida” que se resiste a las demandas por el acceso y la legalización/despenalización del aborto esgrimidas por los feminismos y movimientos de mujeres. Estas nociones particulares sobre la vida se establecen así como narrativas que buscan inscribir en el espacio

público un orden sexual patriarcal, y otorgar a los fetos una condición jurídica de igual o más derechos que las mujeres.

Tomando esto en consideración, en el presente capítulo analizo la noción de “vida” sostenida por el discurso del movimiento autodenominado “Pro-Vida” en contra del aborto, reconstruyendo sus fuentes y discutiendo críticamente sus principales proposiciones. A estos fines, en las dos primeras secciones del presente capítulo describo de modo general la situación del aborto en la Argentina y las acciones de resistencia de este activismo, con el objeto de dar una perspectiva contextual. En las siguientes cuatro secciones analizo desde una perspectiva histórica la noción acerca de la vida defendida por estos sectores en su oposición al aborto, enfatizando las fuentes religiosas y seculares de las que se nutre. Finalmente, esbozo una visión crítica respecto de las ideas sostenidas por estos sectores en torno a la vida.

1. La situación del aborto en la Argentina

Dependiendo de cada momento político, temas como la oposición al acceso a métodos anticonceptivos modernos, a la educación sexual integral o al matrimonio igualitario fueron siendo priorizados dentro de las agendas de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina, en la medida en que fueron politizados y haciendo parte de las políticas públicas nacionales. Sin embargo, la resistencia a la legalización/despenalización del aborto, así como al acceso de mujeres a abortos no punibles en el país, ha sido una constante para estas ONG. Desde la década de los ochenta, cuando fueron creadas las primeras organizaciones civiles autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina, el aborto ha sido un asunto destacado dentro de sus agendas.

En nuestro país, el aborto es una práctica considerada ilegal por la legislación nacional. Sin embargo, a pesar de no reconocerse el derecho de las mujeres a interrumpir voluntariamente su embarazo, el Código Penal instituye ciertas excepciones a esta penalización. El artículo 86 establece que

el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta, no es punible: 1) si se ha hecho con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre y si este peligro no puede ser evitado por otros medios; 2) si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer

idiota o demente. En este caso, el consentimiento de su representante legal deberá ser requerido para el aborto (Código Penal de la Nación Argentina, 2002: 29).

Desde su sanción en el año 1921, hasta su última modificación en 1984¹, el artículo 86 del Código Penal ha originado una serie de discusiones acerca de su correcta interpretación, en el marco de los derechos consagrados por los tratados de derechos humanos firmados y ratificados por la Argentina, así como por lo dispuesto en la Constitución Nacional (Petracci y Pecheny, 2007). Como indica Paola Bergallo (2011), estas discusiones se suelen encuadrar en dos posiciones que se presentan como antagónicas en muchos sentidos. Por un lado, los sectores más conservadores suelen apelar a interpretaciones que asumen que el sistema jurídico argentino exigiría la penalización total o casi total del aborto, asentándose en la idea del reconocimiento absoluto a la vida desde el momento de la fecundación. Por otro lado, las interpretaciones de los sectores favorables al aborto suelen refutar la existencia de un derecho a la vida desde la fecundación, defendiendo posiciones que exigen la implementación de los permisos que prevé la ley argentina para realizar abortos, o la reducción o abandono de la penalización hasta ciertos plazos, generalmente fijados en las doce semanas de embarazo.

Más allá de estas disputas interpretativas, en la práctica se han erigido barreras de distinto tipo que han impedido a algunas mujeres acceder a prácticas de interrupción voluntaria del embarazo en casos permitidos por la ley. Los cuestionamientos a la constitucionalidad del aborto por parte de algunos/as agentes del Poder Judicial y del activismo autodenominado “Pro-Vida”; las diversas posturas respecto de la necesidad o no de contar con un permiso judicial para efectuar el aborto; las vacilaciones respecto del alcance del artículo 86 a los casos de embarazos producidos por violación; la extensión de los procesos judiciales que impiden una acción inmediata en casos de riesgo vida o salud para la mujer; la aplicación de interpretaciones restrictivas al derecho a la salud, acotadas a la salud física, como causal de no punibilidad, entre otras, han sido algunos de los principales obstáculos que se han erigido históricamente contra el acceso al aborto en la Argentina, fundados sobre las disputas interpretativas del marco jurídico nacional (Ramos, Bergallo, Romero y Arias Feijoó, 2009). A estas barreras judiciales se le han agregado otras adicionales, como la exigencia de algunos hospitales de contar con la aprobación de un Comité de Bioética y/o de presentar

una denuncia policial o judicial para realizar abortos a mujeres violadas, la negación a interrumpir embarazos por parte de grupos de médicos/as que apelan a la objeción de conciencia sin garantizar el acceso al aborto, etc. Incluso, existen también barreras asociadas a factores sociales y culturales, como la condición socioeconómica, el idioma, la ubicación geográfica o el desigual acceso a información, que impiden a las mujeres acceder a abortos seguros en condiciones de igualdad y en consonancia con el respeto de sus derechos humanos² (Ramón Michel, 2011; Peñas Defago, 2012). Siguiendo a Paola Bergallo (2010), a pesar de que jurídicamente la Argentina presenta un modelo de despenalización según causales, todas estas barreras institucionales y culturales que se establecen al momento de acceder a abortos no punibles hacen que en la práctica el sistema argentino funcione como un modelo de penalización total.

Ante este panorama, y si bien el aborto se ha mantenido tradicionalmente fuera del ámbito de la política pública argentina³ (Ramón Michel, 2011), en la última década el Poder Ejecutivo ha intentado establecer de manera clara algunas líneas para la aplicación de las causales de no punibilidad establecidas por la ley. La “Guía Técnica para la Atención Integral de los Abortos No Punibles” publicada el año 2007 por el Ministerio de Salud de la Nación, y actualizada en 2010, es un ejemplo de esto. Esta guía establece cuatro casos específicos en donde se aplicaría la no punibilidad, a saber, cuando hay peligro de vida para la madre, cuando hay peligro para la salud de la mujer, cuando el embarazo proviene de una violación o cuando el embarazo proviene de un atentado sobre una mujer con discapacidad mental (Ministerio de Salud, 2010). Asimismo, diversos gobiernos provinciales han presentado también protocolos para la atención de abortos no punibles en sus respectivos territorios, buscando esclarecer los encuadres de no punibilidad y los procedimientos a seguir en estos casos. Junto con esto, el 13 de marzo de 2012 la Corte Suprema de la Justicia de la Nación Argentina zanjó un arduo debate doctrinal y judicial sobre el alcance de las excepciones a la no punibilidad, estableciendo que la permisión al aborto no punible abarca a todos los casos de violación a solicitud de la mujer, mediante la sola presentación de declaración jurada ante médico diplomado⁴. En este mismo fallo se exhortó a las provincias a crear y aplicar protocolos de atención a los abortos no punibles en línea con la resolución de la Corte.

Sin embargo, tanto las iniciativas políticas como las interpretaciones

jurídicas favorables al acceso al aborto no punible han sido resistidas por sectores conservadores, incluyendo a ONG autodenominadas “Pro-Vida”. En algunos casos se han interpuesto recursos de amparo en contra de los protocolos provinciales, como fue el caso de la acción presentada por el Partido Demócrata Cristiano en Santa Fe en contra de la resolución 612/2012, el amparo presentado por la ONG ProFamilia contra la resolución 1252/2012 de la Ciudad de Buenos Aires, o el amparo presentado por la ONG Portal de Belén contra la resolución 93/12 del Ministerio de Salud de la Provincia de Córdoba⁵. Asimismo, los sectores opuestos a toda práctica de interrupción del embarazo han cuestionado el alcance del fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación de 2012, aduciendo que este solo “exhorta” a las autoridades nacionales y provinciales, sin obligar a ninguna entidad estatal a seguir lo dispuesto en él. Así afirma, por ejemplo, el proyecto de ley provincial (Expte. 8856/L/12), presentado por Aurelio García Elorrio, activista y fundador de la ONG autodenominada “Pro-Vida” Portal de Belén y legislador provincial de la Provincia de Córdoba desde 2011, orientado a dejar sin efecto el protocolo de atención de abortos no punibles de la Provincia de Córdoba.

Los obstáculos al acceso a procedimientos seguros de interrupción del embarazo fomentan prácticas de abortos clandestinos (Ramos, Bergallo, Romero y Feijoó, 2009; Rosenmberg, 2010). Según las más recientes estimaciones, se calcula que el número anual de abortos inducidos en la Argentina oscila entre 372.000 y 522.000, aproximadamente (Pantelides y Mario, 2009). Al realizarse en la clandestinidad, muchos abortos no son registrados por el sistema público de salud. Pese a esto, los datos oficiales muestran que en la Argentina ocurren 9 hospitalizaciones por aborto por cada 1.000 mujeres en edad fértil (de 15 a 44 años de edad), una tasa mucho mayor a la observada en otros países de América Latina, como Colombia (6 por cada 1.000) o Perú (3 por cada 1.000) (Ramos, Romero y Arias Feijoó, 2011). Según datos publicados por el Ministerio de Salud de la Nación (2012), el aborto constituye la segunda causa más relevante de las muertes maternas en el país, con casi un 25% de recurrencia respecto del total de muertes maternas. En el quinquenio 2007-2011, el aborto fue la primera causa de muerte materna en 9 de los 24 distritos del país⁶. Sin embargo, eliminando las muertes por causas indirectas, el aborto se sitúa como la primera causa obstétrica directa de mortalidad materna a

nivel nacional, y la primera en 17 de los 24 distritos del país⁷ (Romero, Ábalos y Ramos, 2013). Asimismo, según la opinión de profesionales de la salud, las mujeres que más recurren a personal no médico para interrumpir su embarazo, sometiéndose así a prácticas inseguras que pueden poner en riesgo su salud y/o su vida, son las de más bajos recursos socioeconómicos⁸ (Pantelides y Mario, 2009). Dado esto, las mujeres de escasos recursos son quienes se ven más afectadas por la punibilidad del aborto, al no contar con los recursos económicos necesarios para acceder a prácticas clandestinas en condiciones de seguridad.

Buscando superar este panorama, desde el retorno a la democracia en 1983 se han presentado más de cincuenta proyectos de ley que han intentado ampliar las causales de no punibilidad del aborto, o legalizarlo basándose en un sistema de plazos. A pesar de que ninguno ha prosperado, los esfuerzos de los sectores feministas y de mujeres por lograr la legalización del aborto se han intensificado en los últimos años. Si en los noventa la conformación del grupo MADEL (Mujeres Autoconvocadas para Decidir en Libertad) representó un momento crucial en la conformación de alianzas en pos de la legalización del aborto y la resistencia a las fuerzas conservadoras de la época, el lanzamiento de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en 2005 marcaría otro hito dentro de estos esfuerzos, logrando introducir la temática del aborto en la agenda legislativa y avanzar en propuestas de legalización. Asimismo, las iniciativas de algunos sectores feministas ylésbicos en favor del empoderamiento de mujeres para que puedan acceder a tecnologías seguras de aborto, representan también iniciativas coordinadas enfocadas en la promoción del reconocimiento del derecho de las mujeres a decidir autónomamente sobre su cuerpo, y en especial frente a situaciones de embarazos de riesgo o no deseados (Bellucci, 1997; Bergallo, 2011).

2. La vida y la resistencia del activismo héteropatriarcal

Desde los primeros intentos por incorporar la demanda por el aborto legal en el lenguaje político de los feminismos locales en los años ochenta, hasta su consolidación en los noventa y comienzos del siglo XXI como parte central, pero no exclusiva, de la agenda de estos movimientos (Brown, 2008a), la tensión con los sectores autodenominados “Pro-Vida” se ha intensificado. Estos últimos no solo han complejizado

su activismo en contra del reconocimiento del aborto legal, sino que han conformado nuevas estrategias de incidencia política con el fin de restringir el acceso de mujeres al aborto en los casos de no punibilidad contemplados por la ley, e incluso de consagrar marcos judiciales y legales de completa punibilidad.

Las acciones políticas del activismo autodenominada “Pro-Vida” en contra del aborto han sido diversas. Como mencioné anteriormente⁹, si en la década del los ochenta estas se concentraron en incidir social y culturalmente mediante actividades de asistencialismo o de impacto sobre la opinión pública, a partir de los años noventa comenzaron a adquirir un tinte político, insertándose en espacios legislativos y, posteriormente, apelando a la judicialización. De este modo, en la última década las organizaciones autodenominadas “Pro-Vida” han conjugado acciones de diversa índole. Algunas han insistido en el impacto social a través del asistencialismo, como hacen las ONG Grávida, ProVida San Luis, Portal de Belén, ProFamilia, Vitam, Hogar de María, entre otras, mediante la fundación de casas de acogida o de servicios de asistencia e información para mujeres embarazadas con el fin de evitar que aborten. En esta línea, una estrategia recurrente de algunas ONG ha sido el despliegue de campañas anónimas en la vía pública a través de la difusión de panfletos y cartelería con mensajes que dan a entender que ofrecen soluciones ante embarazos inesperados, con el fin de captar mujeres que consideran recurrir a un aborto y convencerlas de desistir. En 2011, por ejemplo, un medio de comunicación denunció que la ONG Vitam de Mendoza publicaba carteles por la ciudad con el siguiente mensaje: “Un embarazo inesperado...? Tenemos la solución ya. Absoluta discreción. Consultas gratuitas”. En cada cartel figuraba como dato de contacto un número de teléfono celular a través del cual se concertaba una cita con el Centro de Ayuda a la Mujer de la organización. Una vez llegadas las mujeres al lugar se las intentaba convencer para que desistiesen de la opción de abortar, a través de la exhibición de videos y de argumentos de las supuestas consecuencias psicológicas adversas que el aborto les podía acarrear¹⁰. Otras ONG realizan labores de impacto cultural a través de la incidencia sobre medios de comunicación, como hacen la Fundación Argentina del Mañana o la ONG Para Hacerse Oír-Hablemos Claro, o bien mediante el uso de estos medios para divulgar su mensaje. Algunas otras ONG, en tanto, privilegian la estrategia de las intervenciones públicas a través de la organización de

eventos masivos (stands, marchas, actividades artísticas, etc.), campañas de difusión, charlas o talleres para divulgar mensajes contrarios al aborto. En este marco, un ejemplo concreto de este tipo de acciones remite a la organización de actividades públicas, cada 25 de marzo (el mismo día que se celebra la Anunciación de la Virgen María en la tradición católica), como parte de la celebración del “Día del Niño por Nacer”, oficializado en 1998 por el expresidente Carlos Menem mediante el decreto 1406/98.

Pero también muchas ONG hoy participan activamente en espacios políticos, presentando iniciativas legislativas para penalizar toda práctica de aborto, como busca la Red Federal de Familias mediante su proyecto de “Ley de Protección Integral de la Familia” o como han insistido desde 2011 múltiples agrupaciones, como el Movimiento por la Vida, Red Provida Chubut, Red Pro Vida Bahía Blanca, Agrupación Obolo, Asociación Civil PorVenir, etc., presentando proyectos para que las intendencias de cada ciudad del país las declaren “ciudad “Pro-Vida”. En la Argentina se vienen presentando estos proyectos desde 2011, como una iniciativa nacida desde la Iglesia católica, específicamente desde la Acción Católica, que ha promovido desde su página web para presionar a los/as intendentes/as de cada localidad a declararla “Pro-Vida” y poder usar estas declaraciones estratégicamente cuando se debata la legalización del aborto en el Congreso de la Nación¹¹. Algunas otras organizaciones, como las ONG Pro-vida, la Fundación Argentina del Mañana, Portal de Belén, Familia Viva, Frente Joven, etc., participan activamente en debates legislativos donde se discuten proyectos vinculados con la interrupción del embarazo, o bien recurren al lobby como un modo de incidir directamente sobre los/as legisladores/as (o sus asistentes legislativos/as), tanto a nivel provincial como nacional.

Asimismo, ciertas ONG han adoptado fuertemente la estrategia de la judicialización como un modo de evitar que mujeres, adolescentes y niñas accedan a servicios de abortos, incluso en aquellos casos permitidos por la ley. En esta línea se han movilizad organizaciones como Portal de Belén, ProFamilia, Corporación de Abogados Católicos, Fundación 25 de Marzo, Vitam, entre otras. En especial desde comienzos del siglo XX, varias de estas ONG han presentado amparos para obstruir el acceso a abortos no punibles, mientras otras han participado bajo la figura del *Amicus Curiae*¹² para promover resoluciones favorables a su posición. A su vez, las acciones judiciales han sido muchas veces

acompañadas con acciones directas sobre las solicitantes de la interrupción del embarazo, sus familiares o los/as médicos/as que las atienden, con la finalidad de disuadirlos/as (Carbajal, 2009; Vassallo, Julia y Peñas Defago, 2011; Morán Faúndes, Monte, Sánchez y Drovetta, 2011).

Si bien estas son solo algunas de las principales estrategias de las organizaciones autodenominadas “Pro-Vida”, lo cierto es que desde sus inicios en la década de los ochenta sus acciones se han encausado hacia la obturación del acceso al aborto, en franca oposición con las demandas de los movimientos feministas y de mujeres. En el marco de estas disputas políticas se entremezclan discursos y argumentos que contienen entre sí, situando al cuerpo como un terreno contencioso donde se articula y se resiste el poder. El aborto, comprendido como una tecnología no reproductiva, pero también como una tecnología sexual (Brown, 2008b; Belgrano Rawson, 2012), representa un dispositivo que pone en tensión una serie de mandatos culturales interconectados sobre el cuerpo de las mujeres, como el de la maternidad, la fertilidad, la reproducción de la familia heterosexual, entre otros. En este sentido, el aborto no solo interrumpe el proceso de reproducción biológica, sino además el de reproducción social y cultural de algunas formas de poder que se ciernen sobre la sexualidad y el cuerpo de las mujeres. Por esto, las tensiones que se generan ante la posibilidad de interrumpir el embarazo de un modo seguro representan disputas que van más allá de una simple discusión acerca del reconocimiento de derechos: suponen tensiones en torno al estatus social de las mujeres, a su autonomía, a la posibilidad de desplazar la matriz patriarcal e incluso heteronormativa. La oposición de los sectores autodenominados “Pro-Vida” a la legalización/despenalización del aborto, pero también al ejercicio de la interrupción del embarazo en los casos contemplados actualmente por la ley, supone una resistencia a la apertura de espacios de mayor autonomía para las mujeres, y de nuevas gramáticas corporales que intentan superar los tradicionales binomios de la mujer-madre y mujer-esposa.

El lugar desde donde el movimiento autodenominado “Pro-Vida” suele defender su posición contraria al aborto es desde la idea de la defensa de “la vida”. Los discursos sobre la vida, en este sentido, articulan su oposición a la legalización del aborto, pero también de otras políticas sexuales y (no) reproductivas. En términos generales, el eje central del discurso de los sectores autodenominados “Pro-Vida” en

contra del aborto remite a la idea de que la vida de un nuevo individuo humano comenzaría desde el momento de la fecundación¹³, y por lo tanto todo acto que atente contra esa vida implicaría un asesinato. Esta posición se ha visto expresada en diversos documentos, presentaciones y textos emitidos por ONG y activistas autodenominados/as “Pro-Vida”. Un documento de la ONG Centro de Bioética, Persona y Familia, por ejemplo, señala:

... desde la concepción el nuevo ser es un ser humano merecedor del respeto debido a la persona humana. Desde la unión de óvulo y espermatozoide se inicia la aventura de un nuevo individuo de la especie humana, que como tal merece el reconocimiento de su personalidad (Centro de Bioética, Persona y Familia, 2009).

Lo que hay en juego en esta idea son dos dimensiones que es necesario distinguir. Por un lado, sostiene una noción específica respecto del inicio de la vida de un nuevo individuo anclada en el momento biológico de la fecundación. Es frecuente leer o escuchar que la posición favorable a la penalización absoluta del aborto surge a partir de la determinación del “inicio de la vida”. Sin embargo, esta idea resulta un tanto imprecisa ya que lo que está en juego no es la determinación del momento en que comienza *la vida* en general, sino el momento en que surge la vida de un *nuevo individuo humano*. Esta distinción es importante ya que antes de la fecundación hay vida humana, al menos si consideramos el mismo lenguaje y acervo científico al que alude el activismo héteropatriarcal. Óvulos y espermatozoides son, entonces, células vivas que pertenecen a la especie humana, así como todos los componentes presentes en el proceso reproductivo (Diniz, 2008). Por esto, desde el campo de las ciencias biológicas, algunos/as prefieren hablar de la vida humana como un *continuum* (Faúndes y Barzelatto, 2005; Croxatto, Ortiz y Díaz, 2006), y no como algo cuyo inicio podría determinarse de manera absoluta. El debate sobre la vida que se da en torno al aborto tiende a centrarse más específicamente en el inicio de la vida de un nuevo individuo humano, y no en el inicio de la vida como tal, a pesar de que en múltiples ocasiones esto sea pasado por alto en los argumentos.

La segunda dimensión de la posición de los sectores autodenominados “Pro-Vida” en contra del aborto, remite a una noción de carácter moral y jurídico respecto de la vida biológica. Para estos sectores, el momento

de la fecundación contiene un valor intrínseco que supone que cualquier atentado contra la vida del individuo que emergería en la fecundación implicaría un atropello contra su derecho a la vida. Así, la posición de estos sectores entremezcla ambas dimensiones al asumir que la fecundación marca no solo la aparición de un nuevo individuo humano, sino también la aparición de una persona jurídica, esto es, de un sujeto de derechos titular del derecho a la vida.

Tomando esto en consideración vale preguntarse de dónde surge la autoridad con que se presenta este discurso defendido por estas organizaciones, de qué fuentes (religiosas y seculares) se nutre y cómo se fue construyendo históricamente esta noción específica acerca de la vida. Esta idea acerca de lo que es la vida, fuertemente defendida por sectores religiosos católicos y evangélicos conservadores, no ha sido siempre sostenida desde el catolicismo y el protestantismo. En realidad, es apenas una idea moderna, heredera de una serie de procesos históricos, donde se solapan discusiones y transformaciones religiosas, científicas, jurídicas, políticas y culturales, a partir de las cuales la noción de “vida” sostenida por estos sectores religiosos fue mutando.

A continuación diagramaré sintéticamente los principales procesos y fuentes que nutren esta particular noción de la vida defendida por el activismo héteropatriarcal. A los fines analíticos, estableceré el análisis distinguiendo las dos dimensiones antes expuestas, esto es, la dimensión referida al inicio de la vida individual, y la vinculada con el carácter jurídico que se le imputa a esa vida desde el momento de la fecundación¹⁴.

3. El inicio de la vida individual: de la hominización a la genetización

a. Los debates teológicos sobre la hominización

En términos generales, la moderna idea de “vida” defendida por la militancia autodenominada “Pro-Vida” contemporánea ha sido fuerte heredera de los antiguos debates teológicos acerca del aborto y la hominización, esto es, el momento en que el alma es infundida en el cuerpo del ser humano. Lejos de fundarse en antecedentes bíblicos unívocos, la idea de que la vida individual comienza con la fecundación fue ampliamente debatida dentro del cristianismo por varios siglos, y fue adoptada de manera oficial por la Iglesia católica recién en la segunda

mitad del siglo XIX, mientras que en el protestantismo aun hoy esta idea no es compartida por todos los sectores que adscriben a esta religión (Dombrowski y Deltete, 2000).

A lo largo de la historia del catolicismo, el tema fue ampliamente debatido, presentándose distintas posturas sobre este asunto. Tal como indica Jane Hurst (1998), en los últimos dos milenios ha habido una larga lista de teólogos y sumos pontífices que han apoyado la tesis denominada “hominización tardía”, fundándose en antecedentes tanto filosóficos como teológicos. Según esta tesis, el alma humana recién sería infundida en un momento posterior a la fecundación, por lo que antes de ese instante no se podía hablar de un individuo humano como tal. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, en el caso del hombre el alma era infundida a los 40 días luego de la fecundación, y en el de la mujer a los 90. San Agustín agregaba 6 días más en los fetos de varones. Muchos defendían incluso que solo se podía hablar de un feto animado cuando se percibían los primeros movimientos de este. De este modo, para una gran parte de los teólogos de la antigüedad, aunque el aborto era un pecado, este era menos grave si se realizaba antes de la animación del feto, y en ningún caso se lo asimilaba con un homicidio (Galeotti, 2004; Figari, 2012).

Por casi dos milenios la Iglesia católica mantuvo el debate interno respecto de la hominización sin oficializar una posición, a excepción de un breve período de tres años durante el siglo XVI, cuando el papa Sixto V, en 1588, apoyó de manera oficial la tesis de la hominización inmediata, según la cual el cuerpo recibiría el alma desde el momento mismo de la fecundación. Así, por primera vez la jerarquía católica contrariaba la tesis de la hominización tardía sostenida por la mayoría de los teólogos premodernos. Según Jane Hurst (1998), la decisión de Sixto V de apoyar esta tesis no se fundó en apreciaciones de índole teológica, sino que se debió centralmente a su preocupación por la prostitución de la época en Roma. Asumiendo que al endurecer su posición disminuiría la incidencia de este pecado sexual, Sixto V abrazó la tesis de la hominización inmediata y decretó a partir de esta que el aborto constituía un homicidio y un pecado mortal. Sin embargo, Gregorio XIV, su sucesor, modificó tal posición y señaló en 1591 que “donde no hay homicidio o feto animado, no ha de aplicarse un castigo más estricto que el que prescriben los sagrados cánones o la ley civil” (citado en Hurst, 1998: 22). Con esto, la Iglesia volvía a

sostener la idea de que el alma recién se infundiría en un momento posterior a la fecundación, y por lo tanto el feto inanimado no constituiría aun un individuo humano.

También fue en el siglo XVI, con motivo de la Reforma Protestante, cuando algunos/as cristianos críticos de la Iglesia católica comenzaron a identificarse con el protestantismo y a pensar en los debates en torno al aborto y la hominización desde esta posición religiosa. Si bien durante esta época el aborto no era un tema prioritario para los sectores protestantes, Juan Calvino se pronunció explícitamente en contra de este, convencido de que el feto constituía ya un ser humano (Mundigo, 2005). Asimismo, aunque Lutero jamás se manifestó directamente sobre el tema, veía en la fecundación un acontecimiento único y exclusivo de la mano de Dios (Collado Hung, 2009). Por esta razón, el protestantismo en sus inicios tendió a asumir una posición más conservadora que la de la Iglesia católica respecto del aborto, que aun en aquel entonces aceptaba la tesis de la hominización tardía (Faúndes y Barzelatto, 2005), aunque nunca adoptó una posición unívoca, por lo que hasta el día de hoy no hay consenso dentro del protestantismo respecto del momento en que se inicia una nueva vida humana y, por lo tanto, acerca de la moralidad del aborto. En parte, esto se debe a que la estructura institucional de esta religión es distinta a la de la Iglesia católica, ya que los sectores evangélicos no se organizan en torno a un eje de directrices jerárquicas desde las cúpulas hacia grupos de menores (Figari, 2007; Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011).

La jerarquía de la Iglesia católica, en cambio, sí sostiene una posición única al respecto, aunque fue recién adoptada de manera oficial y definitiva en el siglo XIX. Desde el siglo XVI, la institución no había vuelto a referirse de manera oficial al tema de la hominización. En 1869, el Papa Pío IX publicó la “Apostolica Sedis”, mediante la cual abrazó nuevamente la teoría de la hominización inmediata, señalando que todo aborto constituiría un homicidio. Medio siglo después, en 1917, el Código Canónico de la Iglesia católica incorporó la pena de excomunión para las mujeres que abortasen, así como para todo/a aquel que participara en el proceso de interrupción del embarazo (Hurst, 1998). Esta es la postura que sigue siendo defendida por el Vaticano hasta nuestros días.

¿Qué hizo cambiar la posición de la jerarquía de la Iglesia católica? Para algunos/as autores/as, se pueden distinguir al menos dos grandes

antecedentes que incidieron en este cambio de perspectiva, relacionados con la influencia que tuvieron sobre la jerarquía católica los incipientes desarrollos de la filosofía experimental y la aceptación cada vez mayor que fue adquiriendo la doctrina de la Inmaculada Concepción para la Iglesia católica (Engelhardt, 1974; Dombrowski y Deltete, 2000; Galeotti, 2004).

El primer antecedente que impactó sobre la posición de la Iglesia católica se asocia a las primeras observaciones científicas desarrolladas a lo largo del siglo XVII que utilizaron el microscopio como tecnología de visualización, mediante las cuales se buscaba indagar los objetos en una nueva escala de “realidad”¹⁵. Ciertos científicos de la época, algunos de los primeros en hacer uso de las nuevas tecnologías de visualización, comenzaron a observar óvulos y espermatozoides a través del microscopio, sosteniendo que en ellos se podía ver un diminuto y completamente formado ser humano, al que denominaron “*homunculus*” (Sommer, 1998; Dombrowski y Deltete, 2000). Estos “hallazgos” dieron pie a lo que se denominó “corriente preformativa”, difundiendo consigo la idea de que el embrión constituiría ya un ser humano que no necesita nada más que crecer hasta su nacimiento.

Aunque los postulados de la corriente preformativa fueron posteriormente refutados, tuvo una fuerte influencia sobre el debate en torno a la hominización. En términos generales, quienes sostenían la tesis de la hominización tardía habían tendido a apoyarse, con algunas variaciones, en la idea aristotélica de que el alma humana o sensitiva solo podía encontrarse en un ser con *forma* humana. Dado que se asumía que el óvulo recién fecundado no tenía dicha forma, se pensaba que este no poseía alma, y que solo era animado cuando adquiría dicha característica corpórea. La corriente preformativa puso en cuestión esto, ya que sostenía que el óvulo fecundado sí correspondía a un ser con forma humana. Por esto, algunos teólogos influenciados por esta corriente comenzaron a considerar que si el producto de la fecundación era ya un ser con forma humana, entonces este debería tener alma desde ese mismo instante.

El segundo gran antecedente que abrió el camino a la oficialización de la tesis de la hominización inmediata en el siglo XIX tiene que ver con una cuestión de orden teológico. En 1708 el papa Clemente XI declaró a la Inmaculada Concepción como una fiesta de guardar para la Iglesia católica, fijando su fecha en el 8 de diciembre, justo nueve

meses antes del nacimiento de la virgen María. Según esta doctrina, María habría recibido la gracia santificante de su alma desde el momento de la fecundación, con lo cual habría sido concebida sin pecado original. De modo indirecto, esta doctrina apoyaba la tesis de la hominización inmediata, pues si la Iglesia católica asumía que María recibió su alma en la concepción, abría entonces la posibilidad de pensar que todo ser humano recibiría su alma en dicho momento (Engelhardt, 1974; Hurst, 1998; Galeotti, 2004). Finalmente, la aceptación de la doctrina de la Inmaculada Concepción llegó a su punto cúlmine en 1854 cuando el papa Pío IX la oficializó mediante la bula papal *Ineffabilis Deus*. Quince años después, el mismo Pío IX abrazó de manera oficial la teoría de la hominización inmediata, con lo cual afianzó la idea de vida que defiende la jerarquía católica y su posición conservadora en materia de aborto.

b. El giro genético: cómo el alma se hizo gen

La actual posición defendida por el movimiento autodenominado “Pro-Vida” es heredera de estos antiguos debates teológicos en torno al momento en que el alma humana se infunde en el cuerpo. Sin embargo, hoy en día la noción de vida sostenida por estos sectores en contra del aborto se ha nutrido también de elementos de corte científico propios del siglo XX y que van más allá del tema de la hominización. Tras la aceptación de la tesis de la hominización inmediata por parte de la jerarquía católica, la idea de la vida defendida por esta institución adquirió un nuevo matiz a partir de la segunda mitad del siglo XX, nutriéndose de las categorías, proposiciones e imaginarios científicos que han empapado el escenario cultural de Occidente en las últimas décadas, logrando reformularse en base a los discursos dominantes de la ciencia contemporánea basados en la genética. Estas transformaciones en torno a la idea de la vida dentro del catolicismo impactaron posteriormente en algunos sectores evangélicos conservadores, nutriendo finalmente las narrativas sostenidas por la actual militancia autodenominada “Pro-Vida”.

En este marco, la defensa que establece el activismo héteropatriarcal de la fecundación como el momento en el que emerge la vida de un nuevo individuo, hoy se funda sobre una idea genetista basada en una noción de continuidad e inmutabilidad de la identidad genética a lo

largo de todo el proceso de desarrollo biológico, y cuyo punto de partida sería la fecundación del óvulo¹⁶. Así, el hecho de que el cigoto sea la primera célula con una identidad genética distinta a la de su madre y su padre, y que se mantendrá inmutable durante todo su desarrollo biológico, sería una prueba suficiente para estos sectores de que el cigoto es ya un individuo distinto de sus progenitores/as.

Los orígenes de esta noción se pueden encontrar en las transformaciones que sufrió la ciencia en los últimos siglos a partir de la emergencia de la noción moderna de la vida y en las formas en las que esta noción impactó sobre algunas religiones, en especial la católica, a través de la imbricación entre estas y ciertos sectores científicos.

La idea contemporánea de la vida está estrechamente relacionada con la emergencia de las modernas ciencias de la vida. Según Michel Foucault, fue recién en el siglo XIX cuando la vida comenzó a ser estudiada por la ciencia, ya que con anterioridad a esa época, “si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida en sí misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivos, que aparecían a través de la reja del saber constituida por la historia natural” (Foucault, 2008b: 143). La constitución de la ciencia biológica supone una ruptura epistemológica con la era clásica. Si hasta el siglo XVIII conocer un ser vivo implicaba clasificarlo en una cierta grilla taxonómica, a partir de comienzos del siglo siguiente los objetos de la naturaleza comenzarían a ser entendidos y estudiados mediante una forma de pensamiento que comprendería la vida biológica a partir un conjunto de leyes naturales que regirían su desarrollo (Rose, 2007). “Las leyes internas del organismo se convertirán, ocupando el lugar de los caracteres diferenciales, en el objeto de las ciencias de la naturaleza” (Foucault, 2008b: 161). Esta nueva forma de pensar la vida como una entidad gobernada por leyes y mecanismos que le serían propios e inherentes, será lo que la antropóloga Sarah Franklin denomina bajo el concepto de la “vida misma” o la “vida en sí” (Franklin, 2000).

La transformación que implicó la aparición en escena de este marco epistémico a través del cual la vida comenzó a ser comprendida, fue profundizada en el siglo XX a partir del desarrollo de las cada vez más frecuentes investigaciones en genética. Como indica el sociólogo inglés Nikolas Rose (2007), el advenimiento de la genética tuvo importantes consecuencias que transformaron el estilo de pensamiento del campo biológico. Una de estas es lo que él denomina como “mole-

cularización de la vida” (Rose, 2007: 11-15). A partir de la década del treinta, y gracias a las nuevas tecnologías ópticas, la biología empezó a visualizar los objetos de su estudio a un nivel submicroscópico (entre 10^{-6} y 10^{-7} cm). Las leyes y funciones que regularían la vida empezaron a verse y pensarse a escala molecular y, por lo tanto, la vida en sí misma empezó a pensarse a ese nivel:

Esta molecularización no fue sólo una cuestión relativa a marcos explicativos de nivel molecular. Tampoco fue simplemente una cuestión del uso de artefactos de visualización fabricados al nivel molecular. Fue una reorganización de la mirada de las ciencias de la vida: sus instituciones, procedimientos, instrumentos, espacios de operación y formas de capitalización (Rose, 2007: 44)¹⁷.

En otras palabras, para Rose la molecularización de la vida es la forma hegemónica que adopta la biopolítica contemporánea, es decir, la forma en la cual se concibe la vida y se actúa sobre ella. Estas transformaciones implicaron una nueva forma de pensar en la vida a una escala alejada del nivel de las grandes masas de materia como los tejidos, flujos sanguíneos, órganos, hormonas, etc. El paradigma de la vida molecular presupuso una forma de comprensión de la vida que remitió además al uso de un nuevo tipo de lenguaje. Como señalaba Georges Canguilhem (2009), los antecedentes de la genética forjaron un cambio lingüístico en la biología. Las formulaciones científicas de la vida en sí, esto es, de las leyes y mecanismos que la gobiernan, dejaron en ese momento de ser pensadas en términos del lenguaje y los conceptos de la física y la química clásicas. A partir del siglo XX, nociones como “información”, “código”, “programa”, “instrucción” y “desciframiento” pasaron a dominar el conocimiento de la vida. La genética introdujo en la biología una nueva forma de pensar la vida en sí: “Para comprender la vida es preciso proponerse, antes de leerla, descifrar su mensaje” (Canguilhem, 2009: 386). Así, en la actual era de la genética molecular los genes adquieren el carácter de entidades que contienen la información del programa predeterminado a través del cual opera y se regula la vida en sí. Comprendidos como unidades autotéticas, es decir, unidades que llevan en sí mismas su propio fin (*telos*), los genes son pensados por la biología contemporánea como entidades en sí mismas cuya información es necesario decodificar y descifrar para comprender las formas en las que la vida opera (Haraway, 2004). Comprender cómo se desarrolla la vida, cuáles son las normas naturales que la gobiernan,

implica descifrar el código inscripto en los genes. Como indica Donna Haraway en su célebre “Manifiesto para *Cyborgs*”, “el organismo ha sido traducido a problemas de codificación genética y de lectura” (Haraway, 1995: 280). La vida en sí misma, siguiendo a Sarah Franklin, ha sido reducida al gen, y el gen a información: “hemos arribado a una secuencia simple: la naturaleza se transformó en biología y la biología en genética, y a través de ésta la vida misma devino en información reprogramable” (Franklin, 2000: 190)¹⁸.

Esta idea de que los genes contienen la información del programa de la vida nutre el argumento contemporáneo de los sectores autodenominados “Pro-Vida” acerca de que la vida individual comenzaría con la fecundación. Y es que el hecho de que el cigoto contenga ya la información genética, es decir, el “código preprogramado de la vida”, que se replicará en cada una de las células que se desarrollen en el proceso de formación del cuerpo del individuo, constituye para estos sectores la prueba científica de que la vida individual comenzaría a partir de la fecundación.

Si bien los sectores evangélicos conservadores han adoptado actualmente esta idea, fue la jerarquía vaticana la que desarrolló con más fuerza esta noción contemporánea del inicio de la vida individual a partir de una perspectiva genética, impactando luego en otros sectores religiosos. Para que la Iglesia católica adoptase el imaginario genetista en sus nociones y argumentos respecto del inicio de la vida de un nuevo individuo humano, fue clave el trabajo del médico católico Jérôme Lejeune (1926-1994). A finales de la década del cincuenta, Lejeune descubrió que la causa del denominado “síndrome de Down” era la presencia de una copia adicional del cromosoma 21. El descubrimiento de Lejeune no solo sirvió para demostrar el origen genético de ciertas enfermedades, sino para plasmar en la Iglesia católica el imaginario de la “vida en sí”. Dado que el genoma contendría los códigos de salud y enfermedad preprogramados de los/as individuos, Lejeune asumió que desde el momento en el que se forma el genoma completo de un organismo, esto es, la fecundación, se forma la estructura del plan rector de la vida, y por lo tanto se podría hablar de un nuevo individuo desde aquel instante.

Las ideas de Lejeune impactaron en el mundo científico¹⁹, pero también en la jerarquía vaticana, otorgándole a esta una especie de “demostración científica” del dogma promovido desde el siglo XIX según

el cual el inicio de la vida tendría lugar en la concepción. La relación de este médico católico con la jerarquía vaticana fue tal, que en junio de 1974 Lejeune fue nombrado miembro de la Pontificia Academia de las Ciencias²⁰, y solo cinco meses después la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano publicó la “Declaración sobre el aborto”, donde señalaba:

Desde el momento de la fecundación del óvulo, queda inaugurada una vida que no es ni la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. No llegará a ser nunca humano si no lo es ya entonces. (...) A esta evidencia de siempre –totalmente independiente de las disputas sobre el momento de la animación–, la ciencia genética moderna aporta preciosas confirmaciones. Ella ha demostrado que desde el primer instante queda fijado el programa de lo que será este ser viviente: un hombre, individual, con sus notas características ya bien determinadas (Seper, 1974).

En esta declaración se pueden observar al menos dos cosas que caracterizan la posición moderna del Vaticano respecto del tema del inicio de la vida individual: (1) a partir de la segunda mitad del siglo XX la Iglesia católica comienza a asumir una visión genetista del ser humano, como si este fuera esencialmente genes, es decir, como si la vida individual fuera definida única y primordialmente en base a códigos preprogramados situados en el genoma; y (2) esta idea genetista desplaza a la argumentación teológica acerca de la animación inmediata como discurso estratégico para defender la vida desde la fecundación.

En este sentido, la jerarquía de la Iglesia católica no reemplaza los debates sobre la animación por los debates genéticos, sino que estos últimos adquieren preponderancia a partir de la segunda mitad del siglo XX por sobre el tema de la hominización como discurso público de oposición respecto del aborto y de otros derechos (no) reproductivos²¹. A partir de 1974, a un año de que la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos fallara sobre el caso “Roe vs. Wade”, la política vaticana contra el aborto realiza un desplazamiento discursivo mediante el cual hace pasar a un segundo plano la argumentación teológica de la hominización inmediata que imperó por más de cien años como postura oficial de la Iglesia católica, otorgándole prominencia al argumento genetista como comprobación científica de la existencia de un individuo humano desde la fecundación.

Influenciada por el nuevo panorama molecular y genético de finales del milenio, y con la ayuda de Lejeune, la jerarquía católica dio un “giro genético” en su posición. Como indica Sarah Franklin (2000), en la era genómica los hechos de la “naturaleza” son explicados en términos biológicos, y lo biológico en términos genéticos. Por esto, el discurso genetista coopta los argumentos católicos en torno al inicio de la vida de un nuevo individuo, adquiriendo relevancia por sobre aquellos que remiten de manera explícita a la teología.

Esta noción genetista de la vida no permeó solo a la jerarquía vaticana. La militancia autodenominada “Pro-Vida”, tanto en su vertiente católica como evangélica, ha recogido actualmente este lenguaje y lo ha hecho suyo en su defensa de un orden sexual conservador. En América Latina, y en la Argentina en particular, este activismo esgrime hoy un discurso sobre la vida basado fuertemente en postulados genetistas, el que generalmente opera en sus intervenciones en contra del aborto. Un documento publicado en la página web de la ONG Vientre de Cristal, de la ciudad de La Plata, escrito por el médico Oscar Botta, director de las ONG ProFamilia y Acción por la Vida y la Familia (ambas filiales argentinas de Vida Humana Internacional), se expresa en esta línea:

La investigación científica sobre la naturaleza del embrión humano ya desde el momento de la concepción o fecundación, revela la existencia de un “sistema combinado” nuevo, irreductible a la suma de los dos subsistemas que fecundándose, lo han originado (el óvulo y el espermatozoide) y en el cual está inscripta toda la información que permite el desarrollo programado del nuevo ser hasta su completa forma final a través de un proceso continuo, coordinado y gradual (Botta, 2013).

Un documento acerca del aborto²² publicado en la página web de la ONG católica Fundación Argentina del Mañana, lo explicita también de manera clara:

La embriología y la biogenética han demostrado, con absoluta certeza, que la vida de un nuevo ser humano comienza en el momento en que se unen el gameto masculino (espermatozoide) y el gameto femenino (óvulo).

En este proceso de fusión se unen 23 cromosomas del espermatozoide paterno a los 23 cromosomas del óvulo materno.

En ese mismo instante se forma una nueva célula de 46 cromosomas, llamada cigoto, el cual contiene una nueva combinación de material genético, resultando un individuo diferente tanto de los padres como de cualquier otro en el universo (...) Después de la fertilización del óvulo, no hay ninguna otra fase o etapa en que el embrión reciba una nueva y esencial contribución genética para ser lo que es (Fundación Argentina del Mañana, s.f.).

Asimismo se expresa la ONG evangélica Plan 1.5 en un material multimedia publicado por la misma acerca de la temática del aborto:

La vida del ser humano comienza científicamente en el momento de la concepción (...). El niño por nacer posee una independencia genética en relación con la madre. Si bien el bebé habita en el cuerpo de la mamá, no es parte de su organismo (Rivera y Meyer, 2010).

La retórica científica equipara al cigoto, al embrión, al feto y al niño/a ya nacido/a, otorgándoles el mismo estatus ontológico y moral en base a la identidad genética. De este modo, para el activismo autodenominado “Pro-Vida”, el aborto se vuelve el asesinato de un/a niño/a, ya sea que se trate de un cigoto o de un feto de 12 semanas.

Este argumento genetista, si bien no reemplaza a la noción teológica de la hominización inmediata, viene a otorgarle un carácter “científico” a la posición defendida por la militancia contraria a los derechos sexuales y reproductivos, reforzando con esto su discurso de “verdad”. En este sentido, el argumento genetista tiene el poder de presentar la postura de estos sectores no como un asunto de inspiración religiosa, sino como una verdad que se pretende objetiva, neutral y empíricamente verificable. De este modo, la influencia de la visión genetista, así como el impacto de las ideas de Lejeune sobre el imaginario de la vida en sí misma defendido por los sectores autodenominados “Pro-Vida”, ha configurado un discurso secular en contra de los derechos sexuales y reproductivos que opera en el espacio público presentándose bajo la apariencia de una verdad absoluta e irrefutable. En palabras de una activista de una ONG autodenominada “Pro-Vida”:

... no es una cuestión de fe, es una cuestión de sentido común, de naturaleza, es científico el origen de la vida, no una cosa nuestra. Así que, al ser así, después de que Jérôme Lejeune lo descubre (...) no

nos quedaron dudas. Es decir, él descubre el Síndrome de Down en el origen de la vida, y el origen de la vida en la concepción, y bueno, con su descubrimiento, el padre de la genética moderna nos ha legado este dato que no podemos desconocer. A raíz de eso, esto es una cuestión de sólo sentido común (María, Córdoba, 2012).

El revestimiento científico de la idea de la fecundación como el momento que marcaría el inicio de la vida individual le permite a la militancia autodenominada “Pro-Vida” sostener un discurso de verdad, en términos de Foucault, que evoca una autoridad que se pretende auto-evidente y por fuera de la invención humana. Así, su posición en contra del orden sexual defendido por los movimientos feministas y de mujeres toma la forma de una verdad desideologizada, neutral y objetiva.

Por supuesto, así como la misma jerarquía católica no reemplazó la tesis de la hominización por el imaginario genetista, sino que solo priorizó este último a la hora de oponerse públicamente al aborto, la militancia autodenominada “Pro-Vida” tampoco se ha desprendido totalmente de las razones teológicas en este marco. En ocasiones, algunas ONG dentro de este activismo, en especial aquellas que se presentan en el espacio público bajo una identidad institucional religiosa, combinan el discurso genetista con las antiguas nociones teológicas referidas a la animación del cuerpo basadas en la teoría de la hominización inmediata. Así por ejemplo se destaca en un documento publicado en la página web de la ONG católica ProVida San Luis:

Todos los humanos, comenzamos nuestra vida a este nivel molecular. En el instante mismo en el que se unen las dos células germinales portadoras del ADN de nuestros padres, Dios interviene creando e infundiendo nuestra alma al resultado de esa fusión molecular. Tan indiscutible, incuestionable, contundente e incontrovertible es este hecho biológico que Dios mismo, enemigo de toda arbitrariedad, lo respeta. Basta que la unión de las células se dé, para que Él indefectiblemente infunda el alma al nuevo ser, sin cuestionarse sobre si ‘eso’ fue fruto del amor casto de los esposos o de una brutal violación (ProVida San Luis, 2011).

La declaración de Víctor, un militante de una ONG católica, sintetiza de manera clara la conjunción entre las ideas teológicas y las científicas que nutren el discurso sobre la vida que defienden: “La

posición en la cual vamos a descender es en la católica, pero, finalmente, apoyados por la ciencia sobre lo que ya decíamos de antes” (Víctor, Ciudad de Buenos Aires, 2010).

De este modo, el discurso contemporáneo del inicio de la vida individual defendido por los sectores autodenominado “Pro-Vida” fusiona elementos teológicos y científicos, consolidándose como narrativas híbridas que reproducen nociones específicas y contingentes respecto de lo que es la vida y cuáles son sus límites discretos.

4. Células con derecho a la vida

Hasta acá, he expuesto algunos de los principales elementos que hacen a la posición contemporánea de los sectores autodenominados “Pro-Vida” respecto del inicio de la vida individual. Sin embargo, es necesario profundizar en otro aspecto de la noción de vida sostenida por estos sectores que complementa al anterior, y sin el cual no es posible comprender del todo su oposición al aborto y otros derechos sexuales y reproductivos. Este elemento tiene que ver con el valor intrínseco y absoluto que atribuyen a la vida, y a partir del cual consagran la necesidad de protegerla jurídicamente en todo momento desde la fecundación. Así, para estos sectores la protección de la vida tiene un evidente correlato jurídico: la vida biológica es un derecho que el Estado debe proteger y garantizar.

La idea del derecho a la vida desde la fecundación defendida por el activismo héteropatriarcal, además de encontrar su fuente en los imaginarios genetistas de la segunda mitad del siglo XX, se encuadra también en la moderna concepción del derecho que fue configurándose en los últimos siglos en Occidente y que tiene como punto de consagración la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Si bien el mandamiento “No matarás” ha sido parte central del cristianismo desde sus inicios (Hurst, 1998), la noción de que la vida es inviolable dado su supuesto valor absoluto e intrínseco no ha sido una constante dentro de esta cosmovisión. Tomás de Aquino, por ejemplo, argumentaba en el siglo XIII que el dar muerte a alguien para asegurar la propia protección, o bien para defenderse y conservar la propia vida, es un acto lícito, con lo cual se justificarían tanto el asesinato por legítima defensa como la pena de muerte, postura que fue reafirmada por los “padres” del protestantismo, así como por diversos papas de la Iglesia católica²³

(Blázquez, 1983; Oxman Vilchez, 2002; Chia, 2012). Como señala la filósofa Laura Klein, el “dogma” de la inviolabilidad de la vida no ha sido una constante ni en Occidente ni en el cristianismo: “Que los mártires cristianos dieran la vida por su fe hace tambalear inmediatamente esa idea contundente. Inmolarse para dar testimonio de Cristo hace valorar como sagrado algo que no es la propia vida y por lo cual vale la pena perderla” (Klein, 2005: 125).

Si a lo largo de la historia del cristianismo la vida no era considerada de manera irrestricta como un valor intrínseco y superior a otros, ¿a qué se debe la contemporánea defensa que realizan los sectores religiosos, al menos en su discurso, acerca de la vida como un valor absoluto, y su consecuente defensa de un “derecho” a la vida? La respuesta la podemos encontrar en el impacto que han tenido sobre la jerarquía católica y algunas iglesias protestantes los procesos histórico-políticos de los últimos siglos que establecieron la vida como un valor merecedor de protección jurídica irrestricta. La idea de la inviolabilidad absoluta de la vida biológica, y del consecuente derecho a la misma, es así heredera de un proceso más amplio que trasciende las dinámicas internas de las religiones, un proceso que tiene que ver con la moderna construcción del derecho a la vida como un derecho humano universal e inalienable. El derecho a esta vida inviolable es una idea moderna (Klein, 2005).

Para arribar a la noción de que las vidas son valiosas en sí mismas y, en consecuencia, portadoras de un derecho inviolable, se tuvo primero que concebir y afianzar la idea de que el valor de todas las vidas es igual²⁴. Antiguamente, no todas las vidas eran valoradas del mismo modo dentro de los sistemas normativos: la tradicional distinción entre esclavos y hombres libres de la cultura occidental, o entre hombres y mujeres, son ejemplos de esto (por supuesto, aun hoy se mantienen importantes y profundas distinciones valorativas entre distintas formas de vida, pero la ficción de la igualdad se ha afianzado en las estructuras normativas, más allá de que en los hechos estas operen mediante desigualdades selectivas). Para que el valor de las vidas fuese considerado como igualitario, debía primero introducirse la ficción jurídica de la igualdad como fundamento de lo político, hecho que ocurrió con el advenimiento de los Estados modernos y las primeras declaraciones de derechos que desafiaron a los poderes monárquicos.

Fue recién a finales del siglo XVIII cuando aparecieron los primeros hitos jurídicos que buscaron reconocer un valor igualitario a las vidas

biológicas, consecuentemente con los incipientes intentos por consagrar derechos universales. Como señala la historiadora Lynn Hunt (2010), las declaraciones que se configuraron en Estados Unidos en resistencia a la autoridad británica, como la Declaración de Derechos de Virginia y la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, ambas de 1776, fueron los primeros documentos que declararon la existencia de derechos universales, iguales e inalienables de los hombres²⁵. Esta última declaraba: “Sostenemos evidentes por sí mismas dichas verdades, que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables”²⁶. Trece años más tarde, bajo la inspiración de la experiencia estadounidense, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano decretada en Francia en 1789 luego de la revolución, reafirmaba la existencia de la universalidad, inalienabilidad e igualdad de todos los hombres, decretando en sus artículos 1 y 2 que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”²⁷ y que “[l]a finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”²⁸. Las referencias de universalidad dentro de estos documentos, reflejadas en expresiones como “todo hombre”, “los hombres”, “todos los hombres”, “todo ciudadano”, entre otras, consagraban derechos que trascendían la nacionalidad de los sujetos. El mero hecho de ser un ser humano, o como decía la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, el simple hecho biológico de nacer, se establecía por primera vez como fuente de ciudadanía, otorgándole igual valor político a todas las vidas. De este modo, a finales del siglo XVIII se asentaba en los Estados modernos occidentales un lenguaje de derechos de perfil universalista que consagraba un carácter igualitario a todas las vidas humanas (Hunt, 2010)²⁹.

Por supuesto, la noción de universalidad devenía en una mera ficción política, por cuanto aun se excluía en la práctica a una amplia gama de sujetos que todavía se veían privados/as de derechos. Así, a pesar del origen revolucionario de estos derechos, estos se convirtieron en fuente de exclusión de una serie de categorías de sujetos, como las mujeres, los/as negros/as, los/as no propietarios/as, entre otros/as. Todos/as estos/as fueron considerados/as en aquel entonces como carentes de autonomía moral y, por lo tanto, de capacidad para participar de la comunidad (Hunt, 2004, 2010), y no fue hasta mucho después que comenzarían a ser reconocidos/as como sujetos de derechos

tras largos procesos de lucha política que continúan hasta hoy. Sin embargo, lo que marcan las declaraciones de derechos de finales del siglo XVIII es el inicio de una búsqueda por consolidar una noción universal de derechos para todos los seres humanos. Tal búsqueda llegaría a su punto más alto con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, el primer documento de carácter global que decretó la existencia de derechos humanos universales. Así, si las anteriores declaraciones, a pesar de establecer la universalidad de los derechos, fueron decretadas por comunidades políticas específicas (la estadounidense, la francesa, etc.), la Declaración Universal de los Derechos Humanos constituyó el primer texto que estableció la protección universal de los derechos más allá de las particulares fronteras nacionales.

En este contexto, fue precisamente en 1948 cuando el derecho a la vida se consolidó como un derecho humano universal e inalienable. Con anterioridad a ese momento, la vida no era en absoluto inviolable. Precisamente, según Laura Klein, “entre los cuatro [derechos] enumerados de la Declaración francesa de 1789 –Libertad, Propiedad, Seguridad y Resistencia a la opresión–, el de la Vida está ausente, su protección jurídica estaba implícita en la de propiedad y libertad individuales” (Klein, 2005: 267-268). Asimismo, si bien la Declaración de Independencia de los Estados Unidos había mencionado el derecho a la vida como uno de los derechos del hombre, la posterior Carta de Derechos de 1791 omitió la protección irrestricta de la vida como un derecho inalienable.

Recién a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, y la posterior aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 por parte de la naciente Organización de las Naciones Unidas, se comenzó a reconocer explícitamente a nivel internacional la necesidad de proteger la vida como un derecho humano universal e inalienable. Así, en su artículo 1 la Declaración señala que “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”, mientras que el artículo 3 indica que “Todo individuo tiene derecho a la vida”. Esto no implicó que la inviolabilidad de la vida haya pasado a ser representada jurídicamente como un derecho de carácter absoluto, ni que se haya establecido irrestrictamente su protección jurídica desde el momento de la fecundación. Por el contrario, el alcance de su protección es múltiple, y solo algunas interpretaciones restrictivas buscan asociarlo casi con exclusividad con nociones vinculadas a la pro-

tección jurídica del cigoto, el embrión o el feto (Facio, 2008). La transformación que se dio a partir de la segunda mitad del siglo XX como reacción frente al genocidio nazi, supuso meramente el establecimiento del derecho a la vida de modo explícito dentro del sistema jurídico internacional bajo una retórica de universalidad e inalienabilidad. Su interpretación y afianzamiento a nivel global sigue siendo un proceso abierto y dinámico hasta el día de hoy, un proceso en donde convergen múltiples interpretaciones y diversas miradas respecto de lo que significan los derechos humanos y el derecho a la vida en particular.

Influenciadas por este contexto político global de la segunda posguerra, las ideas religiosas en torno al aborto comenzaron a sufrir algunas transformaciones, en especial en el seno de la jerarquía católica, que comenzó paulatinamente a adoptar un lenguaje de derechos en su discurso sobre la vida. Hasta antes de finalizada la Segunda Guerra Mundial, las intervenciones vaticanas respecto del aborto solo destacaban la idea de la “sacralidad” o “inviolabilidad” de la vida como argumento contrario a la interrupción del embarazo, sin incorporar aun una retórica fuertemente jurídica. En la encíclica *Casti Connubii* de 1930, por ejemplo, donde se introduce la “doctrina del doble efecto”³⁰, el papa Pío XI argumentaba que tanto la vida de la mujer como la del feto son “sagradas”. En 1944 Pío XII señaló en su discurso a la Unión Médica Italiana San Lucas que “la vida es intocable [...] ya se trate de la vida embrionaria, de la vida en camino o la que haya llegado a su término”³¹ (Discorsi e radiomessaggi, 1944).

Fue recién en el período después de la Segunda Guerra Mundial, y en especial tras la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuando el Vaticano comenzó a hacer converger en sus discursos la idea de la inviolabilidad de la vida con la idea del “derecho a la vida”. En el año 1951 la jerarquía vaticana se pronunció por primera vez en contra del aborto introduciendo la idea de un derecho a que la vida no sea atacada. En la *Apostolicae Sedis* 43 de aquel año, Pío XII indicó que

... la vida humana inocente, sea cual sea su condición, se resta del primer momento de su existencia a cualquier ataque directo voluntario. Este es un *derecho fundamental* de la persona humana, de valor general en la concepción cristiana de la vida; válido para la vida aun oculta en el seno materno, como para la que ya floreció fuera de éste,

tanto contra el aborto directo, como contra la dirigida a los niños antes, durante y después del parto [...] De acuerdo con la ley moral, en todos los casos es un grave e *ilegal* atentado contra la vida humana inviolable (*Apostolicae Sedis*, 1951: 857)³².

A partir de ese momento, el lenguaje de derechos comenzaría a permear los discursos vaticanos de oposición al aborto de la segunda mitad del siglo XX. Si los dichos de Pío XII en la *Apostolicae Sedis* aducían al derecho a que la vida no fuese atacada, catorce años después, tras la culminación del Concilio Vaticano II, la encíclica *Gaudium et Spes* de 1965 afirmaba su oposición al aborto invocando de manera explícita el derecho a la vida: “Hoy una gran multitud de seres humanos débiles e indefensos, como son, concretamente, los niños aún no nacidos, está siendo aplastada en su derecho fundamental a la vida” (*Gaudium et Spes*, 1965). Nueve años más tarde, en 1974, la Iglesia católica retomaba el argumento en su “Declaración sobre el aborto”:

El *derecho a la vida* permanece íntegro en un anciano, por muy reducido de capacidad que esté; un enfermo incurable no lo ha perdido. No es menos legítimo en un niño que acaba de nacer que en un hombre maduro. En realidad el respeto a la vida humana se impone desde que comienza el proceso de la generación. Desde el momento de la fecundación del óvulo (Seper, 1974)³³.

Así, la “Declaración sobre el aborto” constituyó el primer documento vaticano que conjugó la noción del derecho a la vida con la postura genetista que sostendría la idea de que la vida de un nuevo individuo se iniciaría en el momento de la fecundación. En este sentido, este texto asumió la forma de un documento fundacional de la actual postura discursiva de la Iglesia católica respecto de la vida biológica, a partir del cual confluyen la ciencia y el derecho, específicamente la genética y los derechos humanos, como los nuevos bastiones argumentales de la oposición a la interrupción del embarazo. Vida biológica y persona jurídica convergen así en una misma ecuación dentro del discurso católico.

Esta específica noción de “vida” defendida por el catolicismo permeó también los discursos evangélicos en contra del aborto. Si bien la jerarquía católica fue una institución central en el desarrollo de esta narrativa, producto de la fuerte preocupación que fue adquiriendo históricamente el aborto para ella, a medida que la temática comenzó a

politizarse globalmente, en especial luego de los procesos de liberalización del aborto que vivió Europa y Estados Unidos en los años setenta, los sectores evangélicos conservadores comenzaron también a adoptar esta retórica. Si el aborto no fue históricamente un asunto central para el protestantismo, la relevancia que comenzó a adquirir el tema a partir del último cuarto del siglo XX motivó a sus líderes a tomar posiciones al respecto. Así, a comienzos de los años setenta, mientras algunos sectores evangélicos apoyaron las políticas y demandas en pos de la legalización y acceso al aborto, o bien la libertad de las mujeres para tomar decisiones ante embarazos no deseados, otros se plegaron a las ideas desarrolladas y difundidas por la jerarquía católica (Albrecht, 2003)³⁴. Con esto, la retórica genetista y jurídica de la vida defendida por el catolicismo irrumpió en los actores evangélicos conservadores, conformándose una noción compartida respecto de la “vida”.

5. La vida en los discursos de las ONG autodenominadas “Pro-Vida” en la Argentina

Hoy en día, esta noción acerca de la vida es parte central de los discursos esgrimidos por el movimiento autodenominado “Pro-Vida” en la Argentina. A partir de esta, los sectores que lo componen buscan impactar de diversas formas en los marcos de sentido sociales a fin de evitar la legalización/despenalización del aborto, y de obturar el aborto en casos no penalizados por la ley, fundiendo en una sola ecuación la idea de la vida individual, marcada por una visión genetista de esta, con la idea de la persona jurídica. En este sentido se expresaba, por ejemplo, el director de la ONG Centro de Bioética, Persona y Familia, Jorge Nicolás Lafferriere, en su intervención frente a la Comisión Bicameral para reforma, actualización y unificación de los Códigos Civil y Comercial en 2012:

Creemos que si el derecho debe ceder ante el principio de realidad, debería entonces aceptarse la realidad biológica científicamente comprobada que da cuenta de un hecho natural que el hombre no puede ni podrá jamás modificar: desde el momento mismo de la fusión de un gameto masculino y uno femenino comienza el desarrollo de un nuevo ser humano distinto de sus progenitores, indistintamente del lugar en el cual fuera concebido y de las técnicas que se hubieran empleado. El legislador no puede pretender otorgar el ser a esa realidad

(y mucho menos negárselo), sino que debe reconocer una condición antropológica preexistente. El embrión no es persona humana por una concesión graciosa del legislador, sino que la personalidad surge de su misma naturaleza y realidad, tal como lo abona la biología. (...) Sostenemos que el derecho no debe hacer distinciones allí donde la ciencia de base no las hace. *Si la biología ha comprobado que desde el momento de la fecundación del óvulo existe un nuevo ser humano, el derecho debe necesariamente regular partiendo de ese conocimiento* (Lafferriere, 2012: 6-7)³⁵.

En la misma línea se expresa, por ejemplo, el proyecto de ley denominado “Ley de Protección Integral de la Familia”, propuesto por la Red Federal de Familias al Congreso de la Nación mediante iniciativa popular, que promueve en su artículo 3 la creación de una política pública orientada a:

Respetar y proteger la vida de todos los seres humanos desde su concepción, a partir de la fecundación del óvulo, hasta su fin natural, asegurando en todo momento del proceso vital su reconocimiento como personas humanas y la garantía del goce pleno de los derechos que les son inalienables con independencia de su origen, desarrollo, tiempo de gestación y expectativas de sobrevivencia. La interrupción del proceso de gestación, producida voluntariamente por cualquier método y causa, es una grave y directa violación del derecho fundamental a la vida de todo ser humano y por tanto nunca podrá ser tolerada por el Estado. Las personas antes de nacer gozan –efectivamente– de la misma protección jurídica que la que se reconoce a las ya nacidas (Proyecto de Ley de Protección Integral de la Familia, 2010).

Tal como la narrativa genetista del discurso de la vida se asume bajo la apariencia de una verdad objetiva e irrefutable, su dimensión jurídica también busca presentarse en el espacio público como una narrativa desideologizada y neutral. Como se señala en la página web de la ONG Familias del Mundo Unidas para la Paz (FAMPAZ): “la defensa de la vida del niño que todavía no nació, no es una ideología sino un derecho, (...) el aborto es un asesinato horrendo contra un ser inocente que ningún documento constitucional puede aprobar” (Muñoz, 2012). Así también se expresaba Máximo López, coordinador de la ONG Médicos por la Vida de la provincia de San Juan, en una carta enviada a un diario local con ocasión de una solicitud de aborto no

punible ocurrida en Entre Ríos: “el derecho a la vida no es una cuestión de ideología, religión o recursos económicos, sino una extensión de la naturaleza humana” (*Diario de Cuyo*, 2012).

Para los sectores autodenominados “Pro-Vida”, el derecho a la vida desde el momento de la fecundación es un derecho natural, inalienable y universal, una noción que trasciende incluso al derecho positivo. A pesar del carácter radicalmente histórico y contingente de la noción de vida que defienden, es decir, de constituir un concepto que se ha nutrido de categorías, proposiciones e imaginarios específicamente modernos, el derecho a la vida desde el momento de la fecundación es presentado como un derecho natural y objetivo, que debe ser universalmente aceptado y defendido por las leyes positivas del Estado. En palabras de una militante de una ONG autodenominada “Pro-Vida”:

Hoy se ve que el derecho es una construcción, que no hay tal derecho, que no importa lo que dice la ley (...). El derecho tiene que rescatar eso, qué es lo justo, me parece fundamental, y qué es el derecho. Hoy vemos todas interpretaciones ideológicas, absolutamente ideológicas. Con esto te digo, no soy positivista, no me voy a atar ni a esa convención, ni me voy a atar a la Constitución. Bueno, ¿qué tiene que [hacer] el jurista? Empezar por lo que está bien y lo que está mal, en definitiva qué es lo que tiene la ley tutelar o la ley prohibir. El derecho se ha hecho últimamente una especie de construcción, esa es la tarea que tendrán que desarmar (Daniela, Ciudad de Buenos Aires, 2012).

Así, el derecho en general, y el derecho a la vida en particular, son comprendidos por la militancia autodenominada “Pro-Vida” no como construcciones culturales y políticas en constante interacción con la historia, sino como expresiones naturales, asentadas en la biología y en el derecho inherente de cada ser humano, que deben verse reflejadas en las leyes positivas. De alguna manera, esta perspectiva se asienta sobre la misma concepción que inspiró los principios de universalidad, igualdad e inalienabilidad en las declaraciones de derechos de finales del siglo XVIII y en la de 1948. Los derechos humanos se construyeron sobre la idea de una naturaleza humana universal y evidente, factible de ser conocida mediante el simple uso de la razón, que dotaría a las personas de derechos inalienables (De Sousa Santos, 2002). Sin embargo, si bien la crítica a la naturalidad y universalidad innata de los

derechos humanos ha cobrado fuerza en las últimas décadas, esta concepción naturalista no ha sido erradicada, y es precisamente el fundamento que subyace a la noción del derecho a la vida defendida por la militancia autodenominada “Pro-Vida”.

Esto no implica que su oposición al aborto y la consecuente defensa del derecho a la vida desde la fecundación sea emprendida inexorablemente por estos sectores mediante argumentos asociados al derecho natural. De manera estratégica, a fin de lograr un impacto político efectivo, en múltiples ocasiones recurren a argumentaciones fundadas sobre el derecho positivo que buscan consolidar interpretaciones restrictivas de las leyes provinciales, nacionales y de los tratados internacionales suscritos por el Estado³⁶ (Vaggione, 2009; Peñas Defago, 2010). La presentación realizada en 2007 por el abogado Jorge Scala en representación de la ONG Portal de Belén ante la Comisión de Salud de la Cámara de Diputados de la Nación, con motivo de la discusión de dos proyectos de ley que buscaban despenalizar el aborto, refleja este uso estratégico del lenguaje del derecho positivo por parte de estos sectores:

La reforma constitucional de 1994, profundiza el giro humanista nada menos que en el vértice de nuestra legislación, al aceptar –con rango constitucional–, diversos tratados internacionales de derechos humanos. Conforme la constante jurisprudencia de nuestra Corte Suprema, los mismos deben interpretarse armónicamente, complementándose entre sí, en lugar de entrar en pugna destruyéndose unos con otros. (...) para el derecho de los derechos humanos, que rige en la Argentina con rango constitucional, todo individuo perteneciente a la especie humana es persona, y ninguna condición –como podría serlo el haber nacido ya–, puede restringir sus derechos humanos. Y, aún más concretamente, ninguna condición del niño, como ser su vida intrauterina; ni las de su madre –estar enferma, haber sido violada y/o ser deficiente mental–, pueden restringir ningún derecho humano del *nasciturus*. Y el señero entre esos derechos humanos, es la inviolabilidad de la vida humana (Scala, 2007).

El lenguaje del derecho positivo esgrimido por la militancia autodenominada “Pro-Vida” no implica una necesaria disminución de la carga ideológica en su discurso. Por el contrario, su uso se asienta en una estrategia de impacto político-jurídica que intenta asentar un derecho restrictivo en materia de sexualidad en base a argumentaciones seculares, fundado sobre un discurso acerca de la vida en perfecta con-

sonancia con los discursos y cosmovisiones de la jerarquía católica y las iglesias evangélicas conservadoras. En palabras de Vaggione, “el positivismo jurídico, con su supuesta neutralidad valorativa, puede constituirse, al contrario, en una forma de mantener la moralidad hegemónica” (Vaggione, 2009: 154). En este sentido, estas narrativas sobre la vida establecen un entramado de proposiciones, categorías y creencias que establecen una noción específica acerca del cuerpo biológico, de la individualidad y de sus implicancias sociales y jurídicas, buscando consolidar marcos de sentido que delimiten a la vida en directa oposición con los paradigmas defendidos por los movimientos feministas y LGBTI.

En su combinación de imaginarios jurídicos, esta específica noción respecto de la vida, a pesar de ser defendida por el movimiento autodenominado “Pro-Vida” a nivel global, ha adquirido además diversas expresiones adaptándose a los contextos históricos y políticos locales. En el caso argentino, la idea del derecho a la vida desde la fecundación, presentado como un derecho humano por el activismo héteropatriarcal, ha buscado ser acoplada estratégicamente por una parte de estos sectores con el discurso condenatorio a la violación de los derechos humanos ocurridos en la última dictadura (Felitti, 2011; Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011; Gudiño Bessone, 2012; Morgan, 2014). El discurso de la vida defendido por estas organizaciones, en especial en los últimos años, se ha readaptado estratégicamente para interpretar al aborto como un crimen de lesa humanidad en base a la retórica de las políticas de derechos humanos de la Argentina del siglo XXI. Los ejemplos del uso de esta narrativa son múltiples³⁷. La ONG Defensoría de la Vida Humana, por ejemplo, señala en su página web: “La lucha por los derechos humanos nos llevó en el pasado a enfrentar el totalitarismo, la tortura y la muerte. Hoy la lucha por la plena vigencia de los Derechos Humanos nos convoca a la defensa de la vida de las personas por nacer” (Defensoría de la Vida Humana, s.f.). Desde hace unos años, esta misma organización ha venido entregado su denominado “Premio Rosa Parks al Valor Ciudadano en la Defensa de los Derechos Humanos”³⁸ a personas que han realizado acciones en clara oposición al aborto (Morgan, 2014). Por ejemplo, el premio fue otorgado a los jueces de la Suprema Corte de Justicia de Buenos Aires, Eduardo Pettigiani, Carlos Mahiques y Federico Domínguez, luego de que votaron en contra de la autorización para realizar un aborto no punible

a una joven con discapacidad mental que había quedado embarazada tras una violación en 2006, así como al expresidente uruguayo Tabaré Vázquez tras vetar en 2008 una ley de aborto aprobada por el Congreso³⁹. De este modo, la noción de vida sostenida por el movimiento autodenominado “Pro-Vida”, pese a defender una política sexual restrictiva, es articulada estratégicamente en ocasiones con la retórica del “progresismo” y los derechos humanos como una forma de impactar políticamente.

Otro ejemplo lo constituyen los dichos del presidente de la ONG Pro-vida, Roberto Castellano, como reacción al aborto practicado en la ciudad de Rawson a una adolescente en 2010: “hablamos de funcionarios del Estado que ni siquiera cumplen la Constitución que han jurado o las leyes que están vigentes y promueven, cuando no celebran, el exterminio o desaparición forzada de bebés humanos en verdaderos actos de Terrorismo de Estado” (Aciprensa, 2010)⁴⁰. De este modo, la noción de vida sostenida por la militancia autodenominada “Pro-Vida” se acopla en ocasiones con las significaciones que se les han dado a los derechos humanos en los últimos años en la Argentina y otras partes de América Latina, y en particular al derecho humano a la vida. Como explica Pablo Gudiño Bessone:

La reminiscencia a los años de la dictadura y el intento de colocar al debate del aborto en la narrativa del *Nunca Más*⁴¹, no es más que el empleo de un mecanismo político de interpelación social en tanto se acude a los crímenes del pasado para, así, despertar conciencia sobre la valorización del derecho de la vida. (...) el uso político e intento de resignificación del *Nunca Más* responde a la elaboración de una estrategia política que intenta operar en el marco de una sociedad que –con el devenir del tiempo– ha quedado sensible a todo aquello que tenga que ver con el recuerdo de la violencia y el horror (Gudiño Bessone, 2012: 174).

Más que representar necesariamente un compromiso con la condena a las violaciones de los derechos humanos durante la dictadura militar, el uso de esta retórica por parte de estos sectores supone una estrategia política orientada centralmente a defender una política sexual conservadora mediante la utilización de un discurso de derechos que ha adquirido amplia aceptación en los últimos años. No solo son escasas o prácticamente nulas las ONG autodenominada “Pro-Vida” entre cuyas acciones pueda observarse un trabajo orientado a la condena de las violaciones a

los derechos humanos en dictadura o a la reparación de sus víctimas. Adicionalmente, algunos/as militantes incluso cuestionan la magnitud del terrorismo de Estado en tal período. En palabras de un militante autodenominado “Pro-Vida”:

[Hubo] ocho mil [muertes durante la dictadura militar], porque el informe de la CONADEP dice ocho mil, el informe oficial. Andá al Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos y preguntá, el informe de la CONADEP, cuántos son. Y hay un elemento de verosimilitud que es la oportunidad de cobrar doscientos veinte mil dólares de indemnización si sos familiar de alguien que está en la lista. Es verdad que la lista está disminuyendo porque, vuelta a vuelta, aparecen desaparecidos, pero lo que está oficialmente es eso. De ahí a treinta [mil], es inflación (Víctor, Ciudad de Buenos Aires, 2010).

Algunas organizaciones incluso apelan a una retórica de derechos que no solo conecta su oposición al aborto con la idea de las violaciones a los derechos humanos ocurridas en dictadura, sino incluso con los mismos derechos que defienden los movimientos feministas, en una explícita reapropiación del lenguaje progresista sostenido por estos últimos. De este modo, cierta parte del activismo héteropatriarcal busca reconfigurar el discurso sostenido históricamente por los feminismos en defensa de los derechos de las mujeres, y reencausarlos hacia orientaciones conservadoras. Tomás, un militante de una ONG autodenominada “Pro-Vida” de Córdoba, señalaba por ejemplo lo siguiente:

El derecho a la vida es como muy básico (...), a partir del cual después se puede hablar de otros derechos (...), justamente el 24 de marzo, el día de la memoria, de la verdad y de la justicia (...) los derechos de la mujer, los derechos del niño (...). De ahí uno puede empezar a hablar. Si no hay sensibilidad con respecto al valor de la vida es como que después todas las argumentaciones son más bien de intereses políticos (Tomás, Córdoba, 2012).

El imaginario genetista, combinado con las narrativas jurídicas de los derechos humanos, se erige de estos complejos modos en el espacio público, constituyendo la moderna noción respecto de la vida que esalzada por este activismo opositor al derecho al aborto en nuestras sociedades.

6. Hacia una crítica del discurso de la vida: la política de la despolitización

Pensar como verdades absolutas los sentidos biológicos y jurídicos de la vida defendidos por la militancia autodenominada “Pro-Vida”, no constituiría más que un ejercicio acrítico respecto de las formas en las que esos sentidos son producidos y reproducidos. Desde una perspectiva crítica, estos sentidos corresponden más a discursos específicos y contingentes que significan la realidad, que a verdades incuestionables. De este modo, nuestras formas de pensar y comprender la vida no son inalterables, sino radicalmente históricas y contingentes. Como decía Georges Canguilhem (2009), la vida es un concepto con una historia específica, ya que las formas de conocimiento sobre la vida son históricamente situadas. Esta no es definible como una entidad en sí misma, independiente de los significados que la cultura le ha imputado. Precisamente, los saberes y formas de conocimiento que la han tematizado están insertos ellos mismos en la cultura y, por ende, en la historia (Esposito, 2011).

Siguiendo esta lógica, la historia del concepto y significado de la vida biológica debemos pensarla no como una historia en la cual la ciencia ha logrado avanzar hacia un conocimiento más perfecto, eliminando los errores y acercándonos a una comprensión más precisa de esta. Por el contrario, la ciencia es un proyecto epistemológico que, tal como las formas de vida descritas por la biología, siempre existe en relación a un entorno histórico y cultural general (Rabinow, 1994). Dado que la biología no es el cuerpo, sino un *discurso sobre el cuerpo* (Haraway, 2004), el conocimiento científico debe ser comprendido como un conocimiento mediado por los imaginarios, formas de categorización, creencias, etc., que constituyen nuestra subjetividad y nos permiten significar el mundo. Es por esto que Donna Haraway (1995) concibe que la producción del conocimiento está siempre situada histórica y contextualmente, es decir, jamás está libre de nuestras formas culturales de significar la realidad. El conocimiento científico acerca de la vida, en este sentido, incluyendo sus fronteras, su inicio y su fin, es siempre una producción epistémica y política, y no un conjunto de proposiciones neutrales e inmunes al poder⁴².

Desde esta perspectiva, la noción que comenzó a adquirir hegemonía en las ciencias biológicas a lo largo del siglo XX, que entiende al gen

como una entidad informática que contendría los códigos preprogramados a través de los cuales la vida se gobierna y regula a sí misma, no es más que un imaginario, una forma de representar los objetos de la genómica, es decir, una metáfora política. Pensar la vida biológica como una cosa-en-sí, y a los genes como unidades autotéticas cuya información es necesario decodificar para comprender las “leyes y reglas” que regularían la vida, no es asumirlos como verdades absolutas y autosuficientes, sino como modos de representar conceptualmente la vida dentro del estilo de pensamiento que domina el campo de la biología molecular actual, en donde se intersectan metáforas, ideologías e imaginarios profundamente contingentes (Franklin, 2000; Haraway, 2004; Rose, 2007).

Para muchos/as, el imaginario genetista entraña una nueva forma de esencialización, en lo que Donna Haraway denomina como “fetichismo genético” (Haraway, 2004: 167). Marx comprendía el fetichismo de la mercancía como la apariencia objetiva de las características sociales del trabajo o, como explicaba Georg Lukács (1970), el modo en que las relaciones sociales adquieren una objetividad “fantasma” que les da la apariencia de una “cosa”. Inspirada en esta idea marxista, para Haraway el fetichismo genético trata sobre la confusión en la que los genes se tornan una cosa fija y aparentemente objetiva, borrando las interacciones entre el trabajo, las acciones, las culturas, los puntos de vista y las tecnologías de visualización mediante las cuales el conocimiento científico en general, y el genético en particular, es producido. En otras palabras, el fetichismo genético produce la apariencia de que el conocimiento carece de un carácter situado cultural e históricamente, generando una “cultura de la no cultura” (Haraway, 2004: 51).

Siguiendo esta línea, es dable pensar la noción genetista de la vida defendida por la militancia autodenominada “Pro-Vida” como una idea absolutamente política e ideológicamente cargada, y no como una noción imparcial y neutral como pretende presentarse. El uso del imaginario de la genética moderna y, consecuentemente, de las metáforas del fetichismo genético por parte de estos sectores en su discurso sobre la vida, responde no a una forma de expresar una verdad científica inquestionable, sino a un ejercicio de poder que busca *producir* la idea de una verdad autoevidente y sedimentar su particular posición política respecto del inicio de la vida individual. El discurso de la vida, de este modo, adquiere su poder a partir del uso estratégico de la genética, entendida como un discurso de producción de la verdad de la vida en sí

misma (Franklin, 2000). En palabras de la antropóloga Lynn Morgan:

Las prácticas sociales que enganchan la autoridad científica a la causa pro vida han trabajado para mantener el debate sobre el aborto centrado en los fetos, haciendo hincapié (y, a menudo ilustrando literalmente) que “el feto” es una milagrosamente compleja entidad biológica. El éxito de esta estrategia política pro vida, sin embargo, no debe impedirnos darnos cuenta que las prácticas que contribuyen a la construcción social del sujeto fetal son múltiples, omnipresentes, superpuestas, y culturalmente particulares (Morgan, 1997: 325).

Pensar que la vida individual comienza en la fecundación dado que es ahí cuando se forma el genoma humano implica asumir un reduccionismo que establece que los seres humanos somos esencialmente genes, que nuestra vida es una vida básicamente genética y que nuestra estructura genética sería determinante de nuestra condición de individualidad. De este modo, el discurso de la vida sostenido por el activismo héteropatriarcal invisibiliza la relación que se establece entre la biología y la cultura, entre nuestra comprensión de la vida y las formas de saber que median nuestro conocimiento acerca de ella. Asimismo, construye una idea de individualidad genetizada, acudiendo a un discurso científico que sitúa al concepto de “individuo”, un concepto cargado de ideologías, creencias, ficciones, etc., como si fuese un afuera de lo político. En tal sentido, promueve nociones limitadas y restrictivas del ser humano, entendido como un conjunto de códigos preprogramados, y deja de lado otras posibilidades de conceptualización más densas de la individualidad, que nos asuman como entidades complejas en cuya agencia se interconectan estructuras biológicas con medios sociales y culturales⁴³. En palabras de la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling, “[s]eparar los genes del entorno, la naturaleza de la crianza, es un callejón científico sin salida, un modo inadecuado de pensar el desarrollo humano” (Fausto-Sterling, 2006: 281).

Esta idea genética de la vida se encuadra así en las dinámicas más amplias de la biopolítica de la “vida en sí”, a partir de las cuales se producen procesos de subjetivación basados en una genetización de la existencia biológica. En otras palabras, la idea genetizada de la vida no debe entenderse como una noción construida de manera exclusiva desde el activismo héteropatriarcal, como si estos sectores estuviesen aislados de los regímenes de poder que impactan sobre nuestras formas

de comprender el mundo. Por el contrario, debe entenderse como una idea que se nutre a partir de la actual biopolítica de la genetización de la identidad. Tal biopolítica, constituye una forma contemporánea de producción del sujeto que fundamenta modelos epistémicos mediante los cuales nos comprendemos a nosotros/as mismos/as como entidades biológicas construidas en base a códigos preprogramados. La idea de vida defendida por los sectores autodenominados “Pro-Vida”, así, es capaz de situarse como un “discurso de verdad” precisamente porque se enmarca en estos relatos y regímenes epistémicos que han adquirido hegemonía en las sociedades occidentales industrializadas.

El uso de la ficción de la “vida en sí” por parte de los sectores autodenominados “Pro-Vida” genera de algún modo el efecto de desencarnar aquello que defienden, y desplazarlo hacia el lugar de una abstracción. Como indica la historiadora Barbara Duden (1993), cuando el cigoto/embrión/feto pasa a ser conceptualizado como una “vida”, entendiéndose esta no como un cuerpo específico, sino como un conjunto de células, cromosomas e información genética codificada, lo que el activismo héteropatriarcal defiende deviene en una existencia que solo puede ser observada bajo condiciones de laboratorio. En otras palabras, la vida que busca conservar este activismo es una vida que no puede ser corroborada ni disputada por la observación cotidiana, sino solo por un saber especializado. Con esto, la idea de vida deviene en un término abstracto, únicamente alcanzable para un/a observador/a común en tanto concepto. “Defender la vida”, en el sentido que le otorga el activismo autodenominado “Pro-Vida”, es defender un concepto producido por los procesos tecnológicos, semióticos y materiales específicos que se generan solo en laboratorios. La vida se torna así sagrada, y queda relegada al lugar de un conocimiento experto que refuerza el discurso de verdad que la abraza.

Esta virtual “tecnificación” de la vida puede ser interpretada como una estrategia discursiva de impacto político-jurídico. Al recurrir a un discurso de verdad basado en la ciencia, intenta que su particular idea de la vida penetre espacios de toma de decisión jurídica y legislativa y se imprima en los cuerpos normativos como un asunto libre de discusión, relegada a un carácter meramente técnico, buscando soslayar las disputas a nivel político.

De modo similar, el acoplamiento de la retórica genetista con la retórica jurídica de los derechos humanos dentro de este discurso de la

vida, refuerza la idea de una apariencia neutral y objetiva, desde el momento en que el supuesto derecho a la vida desde la fecundación se presenta como un derecho absoluto y universal. En el fondo, ambas narrativas constituyen una misma estrategia discursiva que busca fortalecer su impacto y eficacia en la producción de una verdad que se pretende absoluta, mediante la conjunción de dos discursos de poder que se presentan como irrefutables.

Siguiendo a Duncan Kennedy (2002), el lenguaje jurídico tiende a presentarse como neutral e imparcial, cuando en realidad bajo cada norma subyacen cosmovisiones e ideas éticas específicas que encarnan dilemas irreconciliables con otros posibles modelos de mundo. Las teorías críticas del derecho, en este sentido, han puesto en evidencia que el contenido de las normas jurídicas está siempre sostenido sobre subtextos que amparan concepciones y paradigmas específicos, contruidos arbitrariamente, y a partir de los cuales se crean y/o reproducen determinados privilegios y exclusiones basados en el género, la sexualidad, la clase, la raza, entre otros (Fernández y Morales, 2011).

Los derechos humanos no están exentos de esta crítica. Tal como indica Joaquín Herrera Flores (2003), el lenguaje jurídico de los derechos humanos, desde su consolidación en 1948 y hasta el día de hoy, ha reproducido una noción universalista propia del liberalismo, que asume la existencia de una esencia fundamental de “lo humano” por encima de cualquier división política o social. Tal idea, más que representar una verdad universal que capta y protege la supuesta esencia del ser humano, constituye una ficción jurídico-política que reproduce una concepción específicamente occidental y liberal de lo humano y del derecho, en franca oposición con otras cosmovisiones. En las propias palabras del autor:

[E]l término “humanos” ha servido para la imposición de una concepción, como decimos, liberal-individualista de la idea de humanidad, la cual sobrevolaría por encima de la división del mundo en dos bloques antagónicos, y que funciona “como si” expresara la esencia abstracta de la persona. Por otro, el término “derecho” ha servido para presentar a los derechos humanos “como si” pudieran ser garantizados por sí mismos sin la necesidad de otras instancias (Herrera Flores, 2003: 17).

La ficción jurídica que subyace a los derechos humanos supone

que estos serían derechos atemporales, y no construcciones que se han ido forjando sobre la base de luchas de poder hegemónicas entre sectores antagónicos y consensos entre sectores dominantes. Si hasta la segunda mitad del siglo XX no podía hablarse de derechos humanos como tales, sino de los derechos asociados a ciertos territorios y nacionalidades, era porque por primera vez, luego del genocidio nazi, se intentaba establecer una respuesta orientada a instaurar de manera global un derecho que evitase la repetición de este tipo de experiencias en el futuro. Para consolidar esto, fue necesaria una respuesta que acentuara el carácter supuestamente universal de la protección a todo ser humano, por el mero hecho de serlo. Así, el triunfo frente al nacionalsocialismo e, indirectamente, frente al comunismo soviético, consolidó una noción de derechos humanos en la clave liberal propia de la naciente hegemonía estadounidense, que se presentó al nuevo orden global bajo la apariencia de “neutralidad” y “universalidad” (Herrera Flores, 2003, 2006). Pero bajo la perspectiva crítica del derecho, los derechos humanos no pueden ser considerados universalidades absolutas y cerradas (De Sousa Santos, 2002), sino construcciones concretas en constante devenir, esto es, constructos culturales cuya estabilidad, al sustentarse en cristalizaciones de luchas de poder, es siempre precaria y susceptible de ser transformada.

Pese a esto, la noción de vida defendida por los sectores autodenominados “Pro-Vida” asume la idea de una neutralidad y universalidad jurídica absoluta, a partir de la cual sostiene que el derecho a la vida desde la fecundación sería un derecho humano objetivo, universal y libre de todo cuestionamiento. Este carácter de universalidad que se le asigna al discurso de la vida tiende a reproducir lógicas colonialistas basadas en el supuesto privilegio epistémico de Occidente desde el cual este accedería a una “verdad” expresada en términos políticos y morales. Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos (2002), la ficción de universalidad y neutralidad de los derechos humanos se basa en un conjunto de presuposiciones indistintamente occidentales (que existe una naturaleza humana universal que puede ser conocida por la razón; que la naturaleza humana es esencialmente superior al resto de la realidad; que el individuo tiene una dignidad absoluta que debe ser defendida de la sociedad o del Estado) que amparan una mecánica propiamente colonialista. La perspectiva acrítica sostenida por la militancia autodenominada “Pro-Vida”, a partir de la cual conjuga su noción de la vida con una narrativa

universalista de los derechos humanos, invisibiliza las raíces religiosas, científicas y jurídicas específicamente occidentales sobre las que se funda, imponiendo su perspectiva como una verdad universal que borra su sello occidental. Como señala Chantal Mouffe (2009), en tanto sean concebidos como universales, los derechos humanos siempre van a ser un instrumento de una globalización “desde arriba”, algo impuesto por Occidente. Por supuesto, ni Sousa Santos ni Mouffe consideran que esta visión crítica suponga un consecuente rechazo a los derechos humanos. Para ambos, es necesario pensarlos como derechos culturalmente situados, y considerar las múltiples formas en que el discurso de los derechos humanos puede ser articulado en torno a la especificidad cultural de un modo contrahegemónico⁴⁴.

Pero la universalidad a la que apela la noción de vida del activismo héteropatriarcal desde una posición acrítica no solo opera como imposición colonialista. Además, establece la idea de que incluso dentro de las narrativas occidentales esta particular idea de la vida fuese una idea indiscutida/ble. Así, la conjunción de las narrativas biológicas y jurídicas defendidas por estos sectores representa una doble ficcionalidad, basada tanto en la idea de un *consenso* tácito en torno a la noción de vida que defienden, así como del supuesto carácter *despolitizado* de esta.

En primer lugar, respecto del carácter consensual que se le otorga a su idea acerca de la vida, el movimiento autodenominado “Pro-Vida” tiende a invisibilizar las diversas posiciones que actualmente se sostienen al interior del mundo de las ciencias respecto del comienzo de la vida individual (Faúndes y Barzelatto, 2005), como aquellas que asumen la implantación como el momento del comienzo de esa vida⁴⁵, o las que la establecen en el inicio de la actividad cerebral (Diniz, 2008)⁴⁶. Si bien todas estas posiciones son susceptibles de ser criticadas bajo la lógica de presentarse como verdades irrevocables que buscan establecer una ontología humana a partir de una supuesta verdad biológica⁴⁷, su existencia da cuenta que dentro de las ciencias no existe un real consenso respecto de cuándo se inicia la vida individual. A su vez, el discurso de los sectores autodenominados “Pro-Vida” también es indiferente al hecho de que, lejos de existir un consenso en torno a la protección jurídica desde la fecundación, diversas interpretaciones e instrumentos de derechos humanos consagran un derecho a la vida en perfecta compatibilidad con el derecho al aborto seguro y a los derechos sexuales y reproductivos en general (Zampas y Tood-Gher, 2010;

Ramón Michel, 2012). A partir de estos, el derecho a la vida es asumido como aquel que entraña, entre otros aspectos, la obligación estatal de garantizar las condiciones necesarias para no morir por causas evitables (Facio, 2008). Así, el derecho a la vida ha comenzado a ser entendido desde diversos lugares como el derecho a evitar la muerte por causas relacionadas con el parto, el embarazo, por violencia de género, el derecho a un nivel de vida adecuado y el derecho al goce de una vida sexual plena, alejándose de una noción meramente biológica y determinista acerca de la vida (Peñas Defago, 2012). Esta pluralidad de perspectivas jurídicas y biológicas da cuenta de que, lejos de suponer consensos universales, desde un punto de vista fáctico la definición del inicio de la vida individual y de la persona jurídica se sitúa en un campo de conflicto.

En segundo lugar, y en consonancia con lo anterior, la ficción de neutralidad y objetividad a la que apela la noción de vida del movimiento autodenominado “Pro-Vida” representa una búsqueda por despolitizar el campo en disputa. El carácter científico que se autoimputa en su insistencia del inicio de la vida individual en la fecundación, así como la retórica de derechos humanos que le atribuye a la protección del cigoto y el embrión se orientan a presentar su posición como una postura neutral que trasciende cualquier disputa política, como una verdad incuestionable. En otras palabras, intenta sacar del plano de lo político toda discusión acerca de la vida y sus derechos, y presentarlos como verdades propias del terreno de “lo dado”, en una lógica que podríamos denominar como una “política de despolitización”. Mediante esta, los sectores autodenominados “Pro-Vida” se definen a sí mismos como defensores de una “verdad” incuestionable y, en consecuencia, definen a sus adversarios políticos, particularmente a los feminismos y movimientos de mujeres, como sectores “ideologizados” y cuyos intereses y posicionamientos políticos son siempre sesgados, parciales y, en definitiva, falsos⁴⁸. En este sentido, la dicotomía nosotros/otros queda establecida en base a un discurso acerca de la vida que instituye una división fundada en las dicotomías verdadero/falso, objetividad/parcialidad, neutralidad/ideologización. La idea del derecho a la vida desde la fecundación opera así buscando dismantelar toda crítica, mostrándose públicamente como una verdad científica y jurídica irrefutable mediante el uso de los marcos interpretativos de la genética moderna y de los derechos humanos universales.

Esta búsqueda por despolitizar la vida implica un intento por invisibilizar el cuerpo (en especial de las mujeres) como un campo político, oponiéndose a la politización que los feminismos y movimientos LGBTI han realizado históricamente sobre los cuerpos. Al asumir que no habría disputa en torno a la fecundación como el momento de la individuación, ni al derecho a la vida desde ese instante, el activismo autodenominado “Pro-Vida” establece que no hay disputa tampoco en torno a los cuerpos y sus significados. Con esto, reproduce un imaginario que separa a la mujer y al producto de la fecundación como dos sujetos objetivamente diferenciados, otorgándole a este último la cualidad de “sujeto” y, como tal, de persona, al tiempo que invisibiliza a las mujeres y les otorga un estatus moral y jurídico equivalente al de una célula como es el cigoto. Esta separación instauro la apariencia de que el producto de la fecundación constituiría un ser autónomo respecto de la mujer, instituyendo así límites entre ambos bajo la apariencia de la naturalidad y la objetividad. Como diversas investigaciones han indicado, la fuerza de este imaginario de separación entre los cuerpos de las mujeres y el cigoto/embrión/feto ha sido producida en gran parte mediante las tecnologías de visualización y las narrativas médicas que a lo largo del siglo XX permitieron observar el proceso reproductivo desde el momento de la fecundación (Duden, 1993; Georges y Mitchell, 2000; Strathern, 2005; Morgan, 2009). Bajo la apariencia de una imagen neutral, y borrando el carácter social y cultural de la producción tecnocientífica, estas tecnologías han dejado por lo general fuera de foco el cuerpo de las mujeres, mostrando al cigoto/embrión/feto como un sujeto autónomo e independiente de su entorno inmediato. La divulgación y masificación social de los imaginarios producidos mediante las nuevas tecnologías de visualización fetal a lo largo del siglo XX popularizaron paulatinamente la idea de una radical separación entre el cuerpo de la mujer y el producto de la fecundación, imputándole a este último una subjetividad propia. Esta idea, como señala Rosalind Petchesky (1987), es reproducida por los discursos de los sectores autodenominados “Pro-Vida” construidos a partir de su específica y restrictiva noción de vida, desde la cual se le otorga al cigoto/embrión/feto el carácter de sujeto. Así, amparándose en un imaginario genetista que ha otorgado autonomía al producto de la fecundación, los cuerpos de las mujeres buscan ser despolitizados e invisibilizados, relegados al lugar de meros contenedores responsables penalmente de garantizar el proceso reproductivo. Como indica la historiadora Barbara Duden:

[l]o que coloca a la mujer en la sombra del conflicto y lo que, mediante una reacción inmunológica, la obliga despiadadamente a la maternidad se designa con cada vez más frecuencia como “una nueva vida”. ¿Qué es eso? NADA. DNA, genoma, secuencias básicas, cromosoma: jerga de expertos (Duden, 1996: 93).

El rol que la noción de vida del activismo autodenominado “Pro-Vida” les otorga a estas mujeres como garantes del bienestar del cigoto/embrión/feto, supone una forma de construir a este como una potencial víctima, y a las mujeres como potenciales victimarias. En palabras de la jurista feminista Tamar Pitch, “la subjetivación del feto, el proceso a través del cual se reivindica para el feto el estatuto de persona, pasa (también) a través de la posibilidad de reconstruirlo como víctima de alguien” (Pitch, 2003: 81). La subjetivación del cigoto/embrión/feto, en este sentido, vuelve sospechosa la autonomía de las mujeres. La idea de que en su interior habita una vida distinta a la de ella desmonta la posibilidad de actuar sobre el propio cuerpo de manera autónoma, y le imputa una responsabilidad, incluso en términos penales, sobre la vida de un tercero, más allá de su voluntad e, incluso, de su propia cosmovisión. Con esto, la despolitización que ejerce el discurso de los sectores autodenominados “Pro-Vida” supone una forma de regular los cuerpos y las subjetividades de las mujeres. El discurso sobre la vida no solo es un discurso que se ejerce en la acción política por impactar sobre el derecho, sino también sobre las subjetividades y los circuitos del deseo, implantando la idea de una escisión en los cuerpos de las mujeres mediante el uso estratégico de un imaginario jurídico-genetista.

Desde una perspectiva crítica, por supuesto, cualquier noción respecto del momento en que se inicia la vida de un nuevo individuo humano, así como de su carácter jurídico, representa no un modo de descubrir una verdad inscrita en un cigoto, ni una decodificación de un código genético que nos ilumina una realidad neutral sobre el comienzo de la vida, ni menos una verdad amparada en un derecho fundamental presente en una esencia natural y universal. Por el contrario, representa una producción de sentido extremadamente contingente, donde se entremezclan nociones filosóficas y morales de lo que sería el ser humano y sus procesos vitales, metáforas e ideologías acerca de lo que determina y regula la vida, e imaginarios respecto de la existencia de un conocimiento transparente y neutral. La definición del inicio de la vida individual, así

como de los/as sujetos de derecho, en este sentido, no son definiciones científicas o jurídicas neutrales, sino políticas, y se insertan en disputas agonísticas de poder (Mouffe, 2009). Si toda construcción jurídica y científica depende de la interacción entre procesos materiales, tecnologías de visualización, tradiciones ideológicas y códigos culturales de significación, ninguna noción de la vida puede ser entendida como un hecho natural y prediscursivo. Antes bien, nuestras ideas respecto del inicio de vida son producidas dentro de regímenes materiales, semióticos y técnicos contingentes (Haraway, 1995, 2004), y como tal, responden a modelos de mundo en constante devenir. Por esto, toda forma de pensar la vida como una realidad inmutable, objetiva y universal, como algo dado, es desde ya una forma de significar la vida como si fuera anterior al proceso de significación.

Notas

¹ Ninguna de las siguientes reformas al Código Penal, posterior a 1984, modificó el artículo 86.

² Para ver en detalle algunas de las principales barreras que han impedido el acceso a aborto no punibles en la Argentina, ver Petracci y Pecheny (2007), Ramos, Bergallo, Romero y Arias Feijoó (2009) y Vasallo, Julia y Peñas Defago (2011).

³ Fue durante el gobierno de Néstor Kirchner cuando el tema del acceso al aborto comenzó a ingresar de manera más fuerte a la agenda gubernamental, en circunstancias que el entonces ministro de salud, Ginés González García, defendió una posición favorable al aborto desde una perspectiva sanitarista.

⁴ Este fallo, denominado “F., A.L. s/Medida Autosatisfactiva”, se originó a raíz de la presentación de un recurso extraordinario por parte del Asesor General Subrogante de la Provincia de Chubut (en carácter de Tutor *Ad-Litem* y Asesor de Familia e Incapaces), luego de que en marzo de 2010 el Superior Tribunal de Justicia de la provincia fallase favorablemente ante el pedido de aborto de una niña de 15 años que había sido violada por su padrastro.

⁵ Cabe señalar que algunas de las acciones de amparo presentadas contra los protocolos creados luego de la sentencia de la Corte Suprema de Justicia de la Nación fueron iniciadas también por sectores favorables al aborto y los derechos de las mujeres, por considerar que los protocolos provinciales eran restrictivos y contrarios a lo expresado por la Corte, como ocurrió en la Ciudad de Buenos Aires y en la provincia de Salta, por ejemplo. Ver Cavallo y Amette (2012).

⁶ Jujuy, Catamarca, Santiago del Estero, La Rioja, Córdoba, La Pampa, Neuquén, Chubut y Tierra del Fuego.

⁷ Según la Organización Mundial de la Salud (2012), las muertes maternas directas son

las que se producen por complicaciones del embarazo, del parto o por las intervenciones u omisiones en su tratamiento, mientras que las muertes maternas indirectas son aquellas asociadas al embarazo en mujeres con enfermedades preexistentes o de reciente aparición.

⁸ Dado que gran parte de los abortos en el país se realizan en condiciones de clandestinidad, no se cuenta con información demográfica precisa respecto de la magnitud de los abortos inseguros según condición socioeconómica de la mujer.

⁹ Ver Capítulo 2.

¹⁰ Ver: <http://www.mdzol.com/nota/315591/> [Consulta: 13 de abril de 2012].

¹¹ Los detalles de esta iniciativa se pueden consultar en: <http://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2011/11/Proyecto-Sumemos-ciudades-a-favor-de-la-vida-fina.pdf> [Consulta: 7 de abril de 2013].

¹² El *Amicus Curiae* es una figura jurídica que consiste en presentaciones que pueden realizar terceros ajenos a la disputa judicial en cuestión, pero que manifiestan interés justificado en la resolución del conflicto y cuyas opiniones se considera que pueden constituir aportes trascendentes para el proceso.

¹³ Generalmente, los sectores autodenominados “Pro-Vida” utilizan el término “concepción” y no “fecundación”. Como explican Aníbal Faúndes y José Barzelatto (2005), el término “concepción” puede inducir a equívocos. Mientras que algunos/as lo utilizan como sinónimo de fecundación (es el caso de los sectores autodenominados “Pro-Vida”), otros/as lo utilizan para referirse al momento de la implantación del óvulo fecundado en el útero. Dado esto, utilizo el término “fecundación” a fin de no inducir a equívocos.

¹⁴ Esta distinción la establezco solo con una intención analítica, ya que en el discurso defendido por los sectores autodenominados “Pro-Vida” ambas dimensiones suelen entrecruzarse y, en ocasiones, hacerse indistinguibles la una de la otra.

¹⁵ Como señala Donna Haraway (2004), el Renacimiento consagró un nuevo modo de conocer el mundo, una *episteme* (Foucault, 1979) que privilegió la visión por sobre otras formas de conocimiento. Las tecnologías de producción de conocimiento de la época sostuvieron un complejo aparato de disciplinamiento epistemológico que promovió formas de conocer la realidad asumiéndola como una verdad dada que se develaría al ser humano a través de su visualización. Los avances de la filosofía experimental a lo largo del siglo XVII transformaron así este privilegio epistémico de lo visual en una forma de objetivación de la realidad.

¹⁶ Todas las células del cuerpo de cada individuo humano/a tienen exactamente la misma identidad genética. La única excepción la constituyen los espermatozoides y óvulos, siendo estas las únicas células que contienen solo la mitad de la información genética (23 cromosomas) que tienen el resto de las células del cuerpo humano. De este modo, cuando se unen ambas células al momento de la fecundación, forman el cigoto, cuya identidad genética se conforma en base tanto a los cromosomas del espermatozoide como del óvulo.

¹⁷ La traducción es propia.

¹⁸ La traducción es propia.

¹⁹ Lejeune promovió lo que se conoció como la Declaración de los Médicos de Francia

Respeto a la Vida Humana, que el día 5 de junio de 1973 declaró: “En todo momento de su desarrollo, el fruto de la concepción es un ser viviente, esencialmente distinto del organismo que lo acoge y lo nutre” (citado en Silva Silva, 1991: 95).

²⁰ La Pontificia Academia de las Ciencias es una institución fundada por la Iglesia católica en 1603, la que fue de cierto modo *aggiornada* y complementada a las nuevas realidades científicas y sociales en el año 1994, a través de la creación de la Pontificia Academia para la Vida (Peñas Defago, 2010). Precisamente en ese año, Karol Wojtyła nombró a Lejeune como el primer presidente de esta última institución. En 2007, a trece años de la muerte de Lejeune, la Santa Sede abrió un proceso de investigación para evaluar su eventual beatificación, fase que cerró recién en abril de 2012.

²¹ La misma “Declaración sobre el aborto” se encarga de explicitar esto: “Esta declaración deja expresamente a un lado la cuestión del momento de la infusión del alma espiritual. No hay sobre este punto una tradición unánime, y los autores están todavía divididos. Para unos, esto sucedería en el primer instante; para otros, podría ser anterior a la anidación. No corresponde a la ciencia dilucidarlas, pues la existencia de un alma inmortal no entra dentro de su campo. Se trata de una discusión filosófica de la que nuestra razón moral es independiente por dos motivos: 1. Aún suponiendo una animación tardía, existe ya una vida humana, que prepara y reclama el alma en la que se completa la naturaleza recibida de los padres; 2. Por otra parte, es suficiente que esta presencia del alma sea probable (y jamás se demostrará lo contrario) para que arrebatarle la vida sea aceptar el riesgo de matar a un hombre, no solamente en expectativa, sino ya provisto de su alma” (Seper, 1974).

²² El documento es un extracto del libro “55 preguntas y respuestas sobre el aborto que todo argentino debería conocer” (publicado por el año 2000 por Ancla Editores, Buenos Aires).

²³ Por ejemplo, Pío XI señalaba en la encíclica *Casti Connubii* de 1930, que el poder contra la vida solo puede invocarse legítimamente en contra de los delincuentes. Pío XII, de modo similar, indicaba en su discurso frente a la Unión Médica Italiana San Lucas en 1944 que la vida de un hombre (sic) es intocable mientras este no sea culpable.

²⁴ Reconstruir todo este proceso escapa a los propósitos del presente trabajo, por lo que solo me abocaré a mencionar algunos acontecimientos históricos nodales que estimo permitirán comprender el desarrollo de la moderna idea de la inviolabilidad de la vida.

²⁵ Es importante remarcar el sentido patriarcal de la palabra “hombre”, utilizado como un sinónimo de “seres humanos” en estos documentos.

²⁶ El texto original señala: “*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights*”. Ver: http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html [Consulta: 26 de marzo de 2013].

²⁷ El texto original señala: “*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*”. Ver: <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> [Consulta: 26 de marzo de 2013].

²⁸ El texto original señala: “*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme*”. Ver: <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> [Consulta: 26 de marzo de 2013].

²⁹ El carácter universal, igualitario e inalienable de los derechos, sin embargo, no fue una idea aceptada de manera unánime, y es una discusión que se prolonga hasta el día de hoy. En su momento, pensadores tan distintos como el filósofo utilitarista Jeremy Bentham o el conservador Edmund Burke fueron fuertes opositores de esta concepción de derechos (Hunt, 2010).

³⁰ La “doctrina del doble efecto” sostenida por la jerarquía de la Iglesia católica legitima la intervención médica para salvar la vida de la mujer aun si con esto se daña al feto de manera involuntaria.

³¹ La traducción es propia.

³² La traducción y las cursivas son propias.

³³ Las cursivas son mías.

³⁴ Como señala Munson (2008), en el caso de Estados Unidos fueron los sectores católicos los que se organizaron originalmente en contra del aborto, y no fue sino hasta después del caso de “Roe vs. Wade” que comenzaron a sumarse de manera más fuerte los sectores asociados al protestantismo. Hoy en día, estos últimos tienen un rol protagónico dentro de la denominada “derecha cristiana”.

³⁵ Las cursivas son mías.

³⁶ Para un análisis crítico de tales interpretaciones, ver Ramón Michel (2012).

³⁷ Este acoplamiento estratégico del discurso de la vida con el de los derechos humanos ha sido utilizado y resignificado en diversas partes del mundo en base a los contextos locales. Melinda Cooper (2008), por ejemplo, muestra cómo a partir de los ataques del 11 de septiembre de 2001 a Estados Unidos, George W. Bush utilizó la retórica del derecho a la vida para justificar simultánea y paradójicamente su denominada “guerra contra el terrorismo” y su oposición al derecho al aborto, en alianza con los sectores de la derecha cristiana.

³⁸ Rosa Parks fue una de las figuras emblemáticas del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, quien fue encarcelada por haberse negado a ceder su asiento en un autobús a un hombre de raza blanca en 1955, atribuyéndosele a dicho acto el inicio simbólico del movimiento.

³⁹ Ver: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-169549-2011-06-06.html> [Consulta: 8 de agosto de 2017].

⁴⁰ La apropiación ilegal de bebés fue una práctica realizada en el marco de la dictadura militar argentina entre 1976-1983. Según la organización Abuelas de Plaza de Mayo, se estima que hubo alrededor de unos/as 500 bebés secuestrados/as durante la dictadura. Ver: <https://www.abuelas.org.ar/abuelas/historia-9> [Consulta: 8 de agosto de 2017].

⁴¹ *Nunca Más* fue el nombre del informe elaborado por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), creada en 1983 por el presidente Raúl Alfonsín, con el objetivo de documentar y aclarar las desapariciones ocurridas durante la última dictadura militar en la Argentina. Según el informe final de la comisión, hubo 8.961 desapariciones en el país. Sin embargo, según las estimaciones de organizaciones de derechos humanos, como Abuelas de Plaza de Mayo, existe un subregistro dado por la brecha entre la cantidad de denuncias que se han realizado y el número de casos conocidos de desapariciones. Así, según esta ONG y otras vinculadas con la reparación de las víctimas de la dictadura, se estima que el número de personas desaparecidas ascendería a treinta mil.

⁴² Esta forma de entender el conocimiento científico como un saber parcial y situado, no es lo mismo que asumir que el mismo no pueda ser pensado como objetivo. Por el contrario, propuestas como las de Haraway (1995, 2004) que invitan a asumir el carácter cultural y socialmente situado del conocimiento, implican reconocer que la objetividad se logra únicamente a través de la instauración de un pensamiento crítico al interior de la ciencia. En sus palabras, “La ‘realidad’ no es ‘inventada’ en la práctica científica, sino que es construida colectiva, material y discursivamente. Es decir, reunida, hecha coherente, elaborada para y por nosotros y nosotras de una manera y no de otra” (Haraway, 2004: 331).

⁴³ Incluso, como indica Rose (2007), la misma biología contemporánea comenzó a cuestionar la idea del genoma como el “libro de la vida” o el “código de los códigos” tras las primeras publicaciones sobre la secuenciación del genoma humano en 2001 que dieron a entender que gran parte de los procesos que se creía que estaban regulados por códigos genéticos, no podían ser explicados por el modelo informacional del ADN.

⁴⁴ Judith Butler (2011b) asume que el carácter universal de estos derechos puede ser comprendido también por marcos que superen la noción de una universalidad omni-barcativa. Todo proyecto de universalidad se fundamenta sobre concepciones específicas del mundo que excluyen otras posibles cosmovisiones, por lo que la universalidad, aunque se presente como si siempre haya sido verdadera desde un principio, es posible asumirla como un proceso de construcción incesante inmerso en una lucha política hegemónica de final abierto. Para ver otras nociones críticas de derechos humanos y de su universalidad, ver De Sousa Santos (1995, 2002).

⁴⁵ Antes de las dos semanas luego de la fecundación, el embrión aun puede dividirse y formar gemelos. Dado que etimológicamente la palabra “individuo” remite a alguien que no puede dividirse, quienes defienden esta posición sostienen que no se puede hablar de un “individuo” humano antes de las dos semanas, debido a la posibilidad que aun tiene de dividirse en dos.

⁴⁶ Debido a que en general el fin de la actividad cerebral es considerado como el momento en que una vida humana deja de existir, algunos/as consideran que, coherentemente, el inicio de la vida individual debiese establecerse cuando aparecen los primeros signos de actividad cerebral. Para una parte del mundo neurobiológico ese momento se signa a las 12 semanas luego del embarazo, mientras que para otros/as ocurre en etapas posteriores.

⁴⁷ Pienso que cualquier propuesta que busque oponerse a la definición de la vida individual sostenida por los sectores autodenominados “Pro-Vida” apelando a una noción biológica más “certera” o “exacta” de la individualidad, reproduce la misma operación de poder que intenta ocultar el carácter construido, contingente e inestable de toda definición y fronterización de la vida individual.

⁴⁸ Ver, por ejemplo, la carta de la ONG Médicos por la Vida que tilda a los sectores feministas de “ideologizados” por solicitar la renuncia del Ministro de Salud de la provincia de Entre Ríos por haberse opuesto a la interrupción del embarazo de una niña: http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=30207&format=print&cedition_id=1660 [Consulta: 27 de marzo de 2013].

Capítulo IV

Matrimonio igualitario, uniones civiles y el mandato de reproducción de la vida

Iniciado el siglo XXI, las agendas de los movimientos LGBTI en la Argentina comenzaron a transformarse, incorporando el reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo como un eje central de sus demandas. Primero mediante la lucha por la legalización del régimen de uniones civiles y, posteriormente, del matrimonio igualitario, los movimientos LGBTI orientaron sus esfuerzos a buscar cambios legales que, a su vez, promovieran transformaciones a nivel político y social.

Frente al avance de estas demandas, los sectores autodenominados “Pro-Vida” rearticulaban sus estrategias y agendas, históricamente abocadas de manera central a oponerse al aborto y al uso de ciertos métodos anti-conceptivos, a fin de rechazar el reconocimiento de parejas del mismo sexo. Junto con las acciones emprendidas por las iglesias conservadoras, las ONG pertenecientes al movimiento jugaron un rol relevante en las intervenciones políticas y sociales de resistencia al cambio. Su participación en espacios legislativos, académicos, mediáticos, callejeros, entre otros, articuló una oposición a nivel civil que operó en el ámbito público, alejándose muchas veces de la esfera religiosa, y penetrando lo político mediante la apelación a discursos e identidades seculares.

Gran parte de las argumentaciones esgrimidas por estos sectores en el espacio público en contra de las uniones civiles y el matrimonio igualitario estuvo permeada por la defensa de una particular noción de vida asociada a la idea de la obligatoriedad de toda sexualidad de “transmitir la vida”. Si la idea de la vida biológica resulta central en la resistencia que la militancia autodenominada “Pro-Vida” opone al acceso y a la despenalización/legalización del aborto, la misma se tensiona y desplaza para instituir un orden sexual opuesto a las demandas de los colectivos LGBTI. La articulación de la vida con la (homo)sexualidad

incorpora elementos no siempre visibles en los debates en torno al aborto, a partir de los cuales estos sectores encuadran a los cuerpos, los deseos y las subjetividades en marcos epistémicos y políticos específicos. Así, esta noción de la vida biológica, consonante con un mandato reproductivo, subyació a los argumentos del activismo autodenominado “Pro-Vida” en defensa del matrimonio heterosexual como la única y exclusiva institución reguladora de las relaciones afectivas y sexuales.

Tomando esto en consideración, en el presente capítulo analizo esta idea respecto de la vida en articulación con la sexualidad, considerando como marco analítico los debates en torno a las uniones civiles y el matrimonio igualitario en la Argentina. A estos fines, el capítulo se divide en seis secciones: la primera contextualiza brevemente el avance de las demandas por las uniones civiles y el matrimonio igualitario en el país; la segunda realiza un recorrido histórico respecto de la posición católica y evangélica acerca de la sexualidad y el matrimonio; en la tercera y cuarta sección reconstruyo la noción de vida sostenida por la militancia autodenominada “Pro-Vida”, recuperando algunos de los principales argumentos esgrimidos en contra de las demandas de los colectivos LGBTI; y, finalmente, en la quinta sección realizo un análisis crítico de la idea de vida, buscando deconstruir el imaginario político que subyace a esta y las formas en las que construye una alteridad específica asociada a determinadas expresiones sexuales.

1. El escenario de la disputa

En la Argentina, tal como ocurre en muchos otros países, el acceso a ciertos derechos económicos, sociales, de residencia, entre otros, dependen de la institución del matrimonio. La histórica exclusión de parejas del mismo sexo a la institución matrimonial las marginaba de estos derechos, instituyendo una desigualdad legal y simbólica en base a la sexualidad. Como reacción ante este desequilibrio, y fruto de la organización política de los colectivos LGBTI, durante las décadas del ochenta y noventa tímidamente comenzaron a reconocerse a las parejas del mismo sexo algunos de los derechos que antiguamente estaban consagrados de manera exclusiva a los matrimonios heterosexuales. Tal fue el caso, por ejemplo, de algunas instituciones que comenzaron a otorgar cobertura en salud y previsión social a parejas del mismo sexo (Petracci y Pecheny, 2007).

Sin embargo, fue en diciembre del año 2002 cuando ocurrió uno de los primeros hitos legislativos que reconocería legalmente a las parejas del mismo sexo. En aquel año, la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires aprobó un proyecto de ley de uniones civiles impulsado desde 2001 por la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), la más antigua organización LGBTI del país. Por primera vez en América Latina, una ley reconocía legalmente las parejas conformadas por personas del mismo sexo. La denominada “Ley de Unión Civil”, si bien supuso una opción válida para parejas heterosexuales, constituyó un hito en el reconocimiento de parejas gays y lesbianas y en los logros del movimiento LGBTI. Desde su reglamentación a mediados de 2003, y hasta 2012, el Registro Civil contabilizó 866 uniones civiles entre personas del mismo sexo en la ciudad, 589 constituidas por parejas de varones y 277 por parejas de mujeres¹.

Tras la aprobación de las uniones civiles en la ciudad de Buenos Aires, algunas facciones del movimiento LGBTI ensayaron múltiples estrategias para ampliar este reconocimiento en todo el país, como la presentación de proyectos legislativos a nivel local y nacional, o la judicialización (Hiller, 2012). Así, aunque no se logró un reconocimiento federal de las uniones civiles, algunas provincias y localidades aprobaron proyectos similares al de la ciudad de Buenos Aires. La Legislatura de la provincia de Río Negro aprobó en abril de 2003 la ley 3736 de “Convivencia Homosexual”, mientras que las ciudades de Villa Carlos Paz y Río Cuarto, ambas de la provincia de Córdoba, legalizaron la unión civil en 2007 y 2009, respectivamente.

Este régimen de uniones civiles otorgó a las parejas algunos de los derechos y obligaciones propios del matrimonio civil, pero desconoció otros, como la adopción, la herencia en caso de muerte de la pareja o la división de bienes en caso de ruptura, regulados por el Código Civil nacional. En este sentido, aunque la unión civil constituyó un paso importante en el reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo, esta no implicó más que una dosificación de los derechos de las personas gay y lesbianas, instituyendo una separación institucional en base a la sexualidad (Figari, 2010). Como señala Renata Hiller, “[l]a exclusión del matrimonio por parte de parejas no heterosexuales nos habla de un escenario en el cual la condición sexual de las personas funciona como un vector de acceso a la ciudadanía” (Hiller, 2012: 229).

Dado esto, al entrar al nuevo siglo una facción del movimiento

LGBTI comenzó a organizarse en pos de lograr una ley de matrimonio igualitario². Así, en el año 2006 nació la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT), nucleando a una serie de organizaciones civiles que buscaban ir más allá de la demanda por uniones civiles (Litardo, 2007; Jones, Peñas Defago y Godoy-Anatívia, 2013). Las acciones emprendidas por la FALGBT comenzaron a dar sus frutos más importantes a finales de 2009, cuando empezaron a debatirse en comisiones de la Cámara de Diputados de la Nación dos proyectos de ley para garantizar el matrimonio a personas del mismo sexo. En paralelo, por primera vez una jueza autorizaba a dos hombres a contraer matrimonio en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, con lo cual el campo político se comenzaba a abrir a favor de la demanda del movimiento LGBTI (Hiller, 2012).

En los meses siguientes los dos proyectos de ley discutidos en comisiones fueron unificados en uno solo orientado a modificar el Código Civil para otorgar el derecho al matrimonio, y consecuentemente el derecho a la adopción, a parejas del mismo sexo. Su ingreso a la Cámara de Diputados en abril de 2010 promovió un intenso debate y un paulatino aumento de su presencia mediática (Sgró Ruata y Rabbia, 2011), con lo cual el tema comenzó a ser instalado fuertemente en la agenda pública. En mayo de 2010 el proyecto adquirió media sanción al ser aprobado por Diputados, y la madrugada del 15 de julio, tras un intenso debate parlamentario, el Senado de la Nación lo aprobó por 134 votos a favor y 129 en contra. De este modo, la Argentina se convirtió en el primer país latinoamericano en reconocer el matrimonio igualitario en todo su territorio nacional (México lo había reconocido en 2009 solo en el Distrito Federal), y el décimo país en el mundo en legalizar esta institución.

Estos procesos no estuvieron exentos de polémica y disputa política. Por el contrario, ya en 2002 parte del movimiento autodenominado “Pro-Vida” organizó una oposición a la iniciativa legislativa de las uniones civiles de la ciudad de Buenos Aires, así como a las posteriores regulaciones aprobadas en el país. A partir de las discusiones parlamentarias sobre la ley de uniones civiles de 2002 en la Capital Federal, no solo la jerarquía de la Iglesia católica y las iglesias evangélicas agrupadas bajo la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) manifestaron su rechazo al proyecto (Hiller, 2008; Jones, Azparren y Polischuk, 2010). Además, algunas organizaciones autode-

nominadas “Pro-Vida” emitieron declaraciones en contra y organizaron campañas para evitar su aprobación. En junio de 2002, por ejemplo, el abogado de la ONG Corporación de Abogados Católicos, Eduardo Sambrizzi, expuso su postura de rechazo de las uniones civiles en una jornada de debate acerca del proyecto legislativo organizada por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) (Pontificia Universidad Católica Argentina, 2002). Asimismo, la ONG Fundación Argentina del Mañana organizó a mediados de ese año una campaña *online* para enviar mensajes de protesta a la legislatura porteña³. De manera similar, luego de que en 2009 el intendente de la ciudad de Río Cuarto, Juan Jure, vetara la ordenanza 279/09 sancionada por el Concejo Deliberante, mediante la cual se legalizarían las uniones civiles en la localidad cordobesa, agrupaciones autodenominadas “Pro-Vida” promovieron una campaña de envío de correos electrónicos a los/as concejales de la ciudad para que aceptasen el veto⁴. Ese mismo año, tras el fallo de la jueza Gabriela Seijas que autorizó el matrimonio entre Alejandro Freyre y José María Di Bello, algunas ONG repitieron la estrategia de envío de correos electrónicos, esta vez al jefe de gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mauricio Macri, solicitándole que apelase al fallo. Posteriormente, la ONG Corporación de Abogados Católicos apeló y reclamó la nulidad de la sentencia⁵.

Pero sin dudas fue el intenso debate público que se generó en 2010 en torno a la aprobación del matrimonio igualitario el que incitó con mayor fuerza la movilización y organización de los sectores autodenominados “Pro-Vida” en contra de las demandas de los colectivos LGBTI. A diferencia de lo ocurrido con las uniones civiles, el matrimonio igualitario constituyó una medida que aplicaría a todo el territorio nacional, además de afectar directamente a una institución que es considerada primordial para el modelo de familia sostenido por el activismo héteropatriarcal. En este sentido, despertó un fuerte interés en estos sectores, quienes desarrollaron diversas estrategias a fin de defender el matrimonio exclusivamente heterosexual.

Una parte importante de las acciones contra el matrimonio igualitario estuvo encabezada por líderes de la jerarquía católica, así como de las iglesias evangélicas nucleadas en ACIERA (Sgró Ruata y Vaggione, 2012; Jones y Cunial, 2012), quienes a través de una serie de declaraciones e intervenciones públicas marcaron su oposición a la iniciativa legal. Asimismo, diversas universidades, políticos/as, entre

otros, se alinearon en torno a la posición defendida por la jerarquía católica y ACIERA, participando de diversos modos en la oposición al matrimonio igualitario. Dentro de esta heterogeneidad de actores, las ONG autodenominadas “Pro-Vida” jugaron un rol central en las acciones emprendidas previo a la modificación del Código Civil. La amenaza que supuso el proyecto de reforma para su cosmovisión incitó un proceso de organización y activismo civil a nivel nacional que desplegó una serie de estrategias de impacto político. Esto en especial luego de que el proyecto adquiriera media sanción el 4 de mayo de 2010, y que la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación decidiese iniciar una serie de audiencias públicas en diversas provincias del país para debatir el tema en cuestión. Durante todo el período de debate parlamentario muchas de estas organizaciones se abocaron a diversas tareas de oposición al matrimonio igualitario, como la emisión de declaraciones públicas en diversos medios de comunicación, la participación en las audiencias de la comisión senatorial en cada provincia, la convocatoria a marchas en repudio al proyecto de ley, la organización de intervenciones y campañas en defensa de la familia heterosexual, el lobby político, entre otras (Rabbia e Iosa, 2011; Sgró Ruata, 2011a; Morán Faúndes, 2011). Así, si bien el movimiento autodenominado “Pro-Vida” se había abocado históricamente a trabajar de manera central otros temas, principalmente aquellos relacionados con el aborto, la inclusión del matrimonio igualitario en la agenda política, y en particular en la agenda legislativa nacional, motivó una rearticulación estratégica de este sector a fin de organizar una férrea oposición a la iniciativa.

2. La herencia cristiana y la “transmisión de la vida”: matrimonio, monogamia, heterosexualidad y reproducción

En términos generales, la noción de vida que defienden los sectores autodenominados “Pro-Vida” permeó gran parte de sus argumentaciones en contra de las uniones civiles y el matrimonio entre parejas del mismo sexo. Así como la defensa de la vida desde la fecundación constituye el eje de sus resistencias al aborto, la vida adquiere una dimensión complementaria en su defensa del matrimonio constituido exclusivamente entre un hombre y una mujer, que la articula con una oposición a toda expresión sexual que desafíe al “mandato heterosexual”.

La particularidad de esta idea reside en la obligatoriedad de “transmitir la vida” que el activismo héteropatriarcal imputa a la sexualidad, y la consecuente promoción de instituciones que promuevan este precepto. La homosexualidad, así como toda institución que le reconozca legitimidad, al no corresponderse con esta idea de la vida dado su carácter no reproductivo, es rechazada por los sectores autodenominados “Pro-Vida”. En este sentido se expresaba un documento publicado en la página web de la ONG Centro de Bioética, Persona y Familia, en torno a las uniones civiles y el matrimonio igualitario:

Los argumentos de fondo sobre la pretensión de reconocer como “matrimonio” a las uniones de personas del mismo sexo, se extienden también a los proyectos de ley que pretenden una legalización de tales uniones a través de leyes de “unión civil” o similares. En estos casos, no se las puede equiparar al matrimonio, (...) por las diferencias esenciales existentes entre la unión de varón y mujer estable y *abierta a la vida* que es el matrimonio, y las uniones de personas del mismo sexo, que no se corresponden con la complementariedad sexual propia de la naturaleza humana (Centro de Bioética, Persona y Familia, s.f.)⁶.

La idea del mandato de la reproducción, esto es, de la transmisión de la vida, sostenido por las organizaciones autodenominadas “Pro-Vida”, se inspira en la posición de la jerarquía católica y de las iglesias evangélicas conservadoras respecto de la sexualidad y del rol que asignan a la institución matrimonial en este aspecto. En el caso de la Iglesia católica, desde sus inicios y durante todo el primer milenio de la era cristiana, esta defendió al celibato como la forma de vida más digna no solo para los sacerdotes, sino para la sociedad en general. Como afirma Louis-Georges Tin, a diferencia de la antropología hebrea que otorgaba amplia importancia a la descendencia, “la antropología cristiana se fundaba por el contrario en el rechazo de la carne, e incluso, en cierta medida, en el desprecio por cualquier tipo de descendencia” (Tin, 2012: 90). En este sentido, paradójicamente, para el antiguo catolicismo el matrimonio entre un hombre y una mujer era considerado solo como un mal menor orientado a controlar la sexualidad y evitar la concupiscencia, y no como una forma de vida deseable. Los creyentes debían consagrar su castidad a Dios, pero en caso de que la voluntad no fuese lo suficientemente fuerte, la Iglesia católica consideraba

preferible contraer matrimonio y delimitar así la sexualidad a los confines de la monogamia, antes que permitir las relaciones sexuales con múltiples personas.

Dado que el matrimonio no poseía dignidad suficiente para la jerarquía católica, durante el primer milenio de la era cristiana los matrimonios no acostumbraban a celebrarse con la presencia de un sacerdote. Fue recién en el siglo XIII, en el IV Concilio de Letrán celebrado en 1215, cuando el matrimonio se convirtió por primera vez en un sacramento, producto del interés de la Iglesia católica por “ordenar” las conductas sexuales entre sus fieles (Tin, 2012). Así, si bien el celibato no dejaría de ser una forma de vida privilegiada por la jerarquía católica, expresada en la obligación del clero de mantener una vida en castidad, el matrimonio entre un hombre y una mujer pasaba a adquirir una dignidad y estatus enaltecido por el catolicismo. Tres siglos más adelante, el Concilio de Trento de 1563 volvió a reforzar los principales puntos tratados en Letrán respecto del matrimonio, como su carácter indisoluble y monogámico, agregándole algunas otras regulaciones.

Junto con estas reformas a la institución matrimonial, en los primeros siglos del segundo milenio cristiano la jerarquía de la Iglesia católica comenzó a endurecer su postura respecto de la sodomía. Mientras en los siglos anteriores la sodomía era considerada en general un pecado menor, en 1179 la iglesia determinó por primera vez, tras la celebración del III Concilio de Letrán, que esta conducta sería penada con la excomunión en el caso de los fieles, y con la reclusión y penitencia en el caso de los miembros del clero. En los siglos posteriores el pecado de la sodomía comenzó a ser considerado aun más grave, con lo cual su condena dentro del catolicismo se endureció. De este modo, las relaciones sexuales no reproductivas, entre las que se encontraba la penetración entre hombres, comenzaron a ser rechazadas enérgicamente por esta institución, actitud que sostendría a lo largo de su historia. La aceptación del matrimonio entre varón y mujer como forma de vida enaltecida, junto con la condena a la sodomía, fortalecieron desde los siglos XII y XIII la idea de la sexualidad orientada exclusivamente hacia la reproducción, y reforzaron al matrimonio como el único espacio legítimo para esta práctica (Boswell, 1992; Tin, 2012).

En el siglo XVI, el naciente protestantismo heredó gran parte de la moral sexual del catolicismo. Pese a rechazar la posición de la jerarquía católica en cuanto al celibato sacerdotal, la sexualidad continuó siendo

para los primeros protestantes un ejercicio heterosexual y reproductivo confinado a los marcos del matrimonio (Albrecht, 2003). La condena a la sodomía, junto con el carácter central que se le otorgó a la institución matrimonial dentro la vida sexual, constituyéndola en el único espacio legítimo para las prácticas sexuales, instituyeron al matrimonio en una importante tecnología de regulación social y de reproducción de un régimen sexual basado en la (hétero)sexualidad reproductiva.

Mientras la jerarquía católica ha mantenido firme su posición respecto de la sexualidad orientada a la procreación dentro de la esfera matrimonial, expresada en numerosos documentos vaticanos⁷, la política sexual del protestantismo comenzó a flexibilizarse en el siglo XIX cuando algunas de sus facciones empezaron paulatinamente a aceptar el uso de métodos anticonceptivos como una forma legítima de sexualidad (Albrecht, 2003). De este modo, algunos sectores protestantes aceptaron lentamente la idea de una sexualidad separada de la reproducción, tendencia que seguiría desarrollándose a lo largo del siglo XX (Mundigo, 2005). Hoy en día, el ala más “progresista” del protestantismo se manifiesta a favor de muchos derechos sexuales y reproductivos, entre los que se incluyen los derechos de las personas no heterosexuales, como el matrimonio igualitario. Sin embargo, por otro lado, a medida que algunos sectores protestantes se abrían a aceptar concepciones más flexibles de la sexualidad, los más conservadores mantuvieron su postura restrictiva, reforzando incluso en algunos casos su nivel de dogmatismo a lo largo del siglo XX⁸. En consonancia con la posición de la jerarquía de la Iglesia católica, hoy en día estos últimos sectores continúan sosteniendo la necesidad de limitar la sexualidad a la procreación dentro del marco de la conyugalidad, mostrándose en contra de las relaciones entre parejas del mismo sexo, así como de otros derechos sexuales y reproductivos⁹.

Si bien la posición de las iglesias conservadoras se ha sostenido tradicionalmente en base a razones de orden teológico, en las últimas décadas han comenzado a acentuar el uso de discursos seculares para defender su rechazo a las relaciones no heterosexuales. En el caso del Vaticano, por ejemplo, algunos documentos oficiales han presentado argumentos de orden biológico, jurídico o antropológico para argumentar a favor de las relaciones sexuales entre varón y mujer, y en contra de la homosexualidad. En esta línea se sitúa la publicación “Consideraciones

acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003), en el que la jerarquía católica enumera una serie de argumentos de oposición a las uniones civiles y el matrimonio igualitario, yendo más allá de un discurso meramente religioso. Así, como reacción a la creciente politización de la sexualidad como dimensión plural y diversa, el conservadurismo religioso ha generado un desplazamiento hacia argumentaciones científicas en su rechazo de los derechos sexuales (Morán Faúndes y Vaggione, 2012).

Desde acá, se activa un discurso que, al igual que en el caso de la resistencia respecto del aborto, erige una noción de vida que subyace a los argumentos y estrategias de oposición a los derechos sexuales. Esta particular noción de la vida se sostiene sobre ideas específicas en torno a la biología humana. La obligatoriedad de la transmisión de la vida constituye un mandato inscripto en los cuerpos, esto es, en la propia biología. En este sentido, según el discurso de estos sectores, es en la vida misma, en su “naturalidad” biológica, donde residiría el mandato de su propia reproducción. La centralidad que han otorgado a la idea de la vida en la defensa de una política sexual conservadora se puede apreciar de manera clara en el programa político que la misma jerarquía vaticana ha denominado como “cultura de la vida”. Bajo este concepto acuñado originalmente bajo el papado de Wojtyła, la jerarquía católica ha reforzado su interés por impactar en la política sexual contemporánea mediante una transformación cultural que sitúa a la vida como el eje de su intervención. La cultura de la vida, en este sentido, refiere a una suerte de eufemismo para referirse a la protección y promoción de una sexualidad basada en el matrimonio, la monogamia, la heterosexualidad y la reproducción, oponiéndose así a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos sostenida por los movimientos feministas y LGBTI, a quienes la misma jerarquía ha rotulado como parte de una supuesta “cultura de la muerte” (Vaggione, 2012b).

Esta noción de un mandato biológico de reproducción de la propia vida fue utilizado por las iglesias conservadoras en su oposición a las uniones civiles y al matrimonio entre personas del mismo sexo en la Argentina. Así por ejemplo, durante la discusión en 2010 respecto de la modificación a la ley de matrimonio civil, la Conferencia Episcopal Argentina emitió un documento denominado “Sobre el bien inalterable del Matrimonio y la Familia”. Este texto fue leído en las misas

dominicales de todo el país en las vísperas a la aprobación del matrimonio entre parejas del mismo sexo, por orden del actual papa y por entonces cardenal Jorge Bergoglio¹⁰. El documento, entre otras cosas, señalaba que el matrimonio igualitario atentaría “contra el fundamento biológico de la diferencia entre los sexos” (Conferencia Episcopal Argentina, 2010). De modo similar, en ese mismo período, ACIERA junto a la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP), emitieron una declaración en oposición al matrimonio igualitario, donde defendían la “complementariedad” del hombre y la mujer, indicando que la “biología, la anatomía y la medicina aportan claras pruebas de la veracidad de estas afirmaciones” (ACIERA y FECEP, 2010: 1).

Este discurso que posicionaba a la biología en un lugar central de la defensa del matrimonio heterosexual, no solo fue desarrollado por las iglesias conservadoras en la Argentina. Por el contrario, las ONG autodenominadas “Pro-Vida” lo recuperaron haciéndolo una parte importante de sus acciones y argumentaciones. Si bien sus argumentos no se centraron única y exclusivamente en concepciones biológicas, su particular noción respecto de la vida constituyó una parte no menor de sus discursos, buscando otorgarle un carácter científico a su defensa de las instituciones basadas en la heterosexualidad.

3. La idea de la vida y la heterosexualidad: el mandato de la vida sobre la vida

La idea de vida que subyace a la oposición de los sectores autodenominados “Pro-Vida” frente a las conductas no heterosexuales y al reconocimiento jurídico de parejas del mismo sexo, refiere a un mandato biológico, inscripto en los cuerpos, que ordenaría las conductas dentro de un circuito de deseo heterosexual. La vida en sí misma, en este sentido, escondería en los genes, en las hormonas, en las neuronas, un mandato de procreación entendido como “natural”. Si bien esta idea es heredera de las antiguas concepciones teológicas respecto de la sexualidad que la asociaban indefectiblemente a la reproducción, hoy en día se sustenta fuertemente en algunas de las producciones desarrolladas a lo largo de los siglos XIX y XX por la ciencia moderna secular. El mundo científico ha establecido nociones específicas respecto del cuerpo sexuado, la sexualidad entendida en términos biológicos y las identidades constituidas

en torno a determinadas ideas sobre un sexo “normal” y sus perversiones. En los últimos dos siglos, la ciencia moderna ha sido uno de los principales campos donde se han desarrollado modelos de comprensión de los cuerpos en base a una específica función reproductiva (Fausto-Sterling, 2006; Figari, 2007).

Como indicaba Foucault (2008a), es en especial a partir del siglo XIX cuando el discurso hegemónico sobre la sexualidad comienza a introducirse y a ser acaparado por el conocimiento científico. La sexualidad comenzó así a ser estudiada por el saber médico y psiquiátrico, y pasaron a proliferar una serie de discursos en torno a conocer “la verdad” de la sexualidad y del cuerpo. La sexualidad quedó atada a la maquinaria del saber/poder médico, estableciendo vínculos estrechos entre los deseos, expresiones y prácticas sexuales individuales y el control biopolítico de las poblaciones (Dreyfus y Rabinow, 2001). Siguiendo a Beatriz Preciado (2008), a partir de este momento el sexo comienza a ser modelado mediante la masificación de un aparato semiótico y material científico, a través de la formulación de categorizaciones taxonómicas que operan como formas de normalización sobre los cuerpos y de producción de un “yo” *generizado y sexualizado*. Los modelos anatómicos “normales” de la diferencia sexual basados en la genitalidad, las modelizaciones psiquiátricas de los comportamientos diferenciados de hombres y mujeres, la taxonomía y clasificación de perversiones sexuales, etc., fueron en su mayoría creaciones de finales del siglo XIX y comienzos del XX que produjeron y naturalizaron muchas de las modernas formas de concebir el género y la sexualidad.

Por supuesto, muchas de estas producciones (aunque no todas) han sido interpeladas desde la misma ciencia contemporánea, desde el momento en que se ha avanzado en la despatologización institucional de sexualidades alejadas de la heteronorma. Asimismo, los nuevos paradigmas abocados a interpretar el cuerpo y la sexualidad como fenómenos producidos históricamente han concitado formas alternativas de comprender las corporalidades y expresiones sexuales, desafiando los tradicionales paradigmas normalizadores (Fausto-Sterling, 2006; Butler, 2007; Foucault, 2008a; Preciado, 2008). Sin embargo, aun hoy persisten fuertemente ideas tradicionales y *esencializantes* en el mundo científico, muchas de las cuales, si no la inmensa mayoría, dominan aun las distintas ramas de la biología, la medicina y la psiquiatría (Gregori Flor, 2006; Figari, 2012).

Dado esto, comprender la noción de la vida esgrimida desde la militancia autodenominada “Pro-Vida”, implica asumirla no como el punto de origen de una ciencia conservadora sobre el cuerpo y la sexualidad, sino, inversamente, como un discurso que recoge determinados conceptos y nociones producidas por la ciencia moderna en estos últimos dos siglos. Muchas de las ideas que adopta este activismo son aun dominantes en el saber científico contemporáneo, mientras que otras han perdido fuerza, o se encuentran prácticamente obsoletas dentro del campo de la biología, la medicina y la psiquiatría. Esto supone que cualquier intento por reconstruir la idea de la vida esgrimida por el activismo héteropatriarcal implica no solo describir los principales puntos que atañen a su visión sobre la sexualidad, sino además considerar los argumentos que esgrimen en contra de las posiciones científicas contemporáneas que no concuerdan con su visión. Asimismo, supone revelar las normas que actúan en este proceso selectivo de aceptación de determinados conceptos y nociones sobre el cuerpo y la sexualidad, y de rechazo de otros.

El primer nudo que se establece entre la idea de vida del activismo autodenominado “Pro-Vida” y la posición dominante en la ciencia contemporánea, se da en lo que corresponde al paradigma epistemológico que ha adoptado este activismo, recuperando el enfoque positivista tradicionalmente desarrollado por las ciencias, a partir del cual comprende la realidad como una verdad dada, y el conocimiento científico como un espejo de la realidad (Haraway, 2004). Para el activismo héteropatriarcal, la sexualidad y el deseo erótico asumen la forma de datos empíricos instituidos biológicamente, precediendo a la acción humana. Esto no descarta la idea de que tal orden tenga un origen divino, sino que, por el contrario, supone una postura que asume que lo biológico es una expresión natural que emana de la voluntad de dios. La sexualidad, en este sentido, es situada por fuera de la historia y la cultura, y supone una verdad natural que solo puede ser conocida mediante la razón y la aplicación del método científico. De este modo, la ciencia operaría como un mecanismo de conocimiento imparcial, que permitiría conocer la realidad de una manera transparente, libre de toda disposición ideológica o cultural (Haraway, 1995; Franklin, 1996).

La idea de la sexualidad defendida por la militancia autodenominada “Pro-Vida” se nutre de una noción del cuerpo sexuado como una realidad biológica universal e inmutable. El cuerpo, desde esta perspectiva,

es comprendido en términos binarios, hombre/mujer, suponiendo que el desarrollo biológico normal deriva indefectiblemente en un dimorfismo sexual. En este sentido, el sexo es entendido en base a una estructura genética, gonadal y genital que se articula en base a la fórmula XY + TESTÍCULOS + PENE = HOMBRE, o bien XX + OVARIOS + VAGINA = MUJER, en plena complicidad con el contemporáneo discurso biomédico dominante (Fausto-Sterling, 2006; Gregori Flor, 2006). Así lo señala una declaración de la ONG Consorcio de Médicos Católicos de Buenos Aires: “lo real, natural, biológica y científicamente cierto, es que sólo hay dos sexos: varón y mujer. Se hallan determinados específicamente en forma genética, cromosómica, cromatínica, gonadal, hormonal, anatómica y fisiológicamente” (Carranza Casares, Ray y Vaucheret, 2007).

En esta misma línea se expresa un militante autodenominado “Pro-Vida” entrevistado en el marco de la presente investigación:

... la realidad es chocante, es chocante en el sentido que es irrefutable, es decir, vos me decís que somos idénticos, bueno mostrame el caso de algún varón que se haya transformado en mujer. No que se haya vestido de mujer, sino que sea una mujer, que piense, que piense como mujer, que sienta como mujer, que ame como mujer, mostrame un caso, si no me podés mostrar ningún caso, bueno, entonces discúlpame tu teoría no resiste, no resiste ni siquiera un análisis científico (Sebastián, Córdoba, 2010).

El dimorfismo sexual supone inmediatamente que el sexo no solo es comprendido en términos dicotómicos, sino además complementario. Tal complementariedad responde a una noción reproductiva del cuerpo, según la cual ambos sexos resultan mutuamente funcionales en términos procreativos. El cuerpo binario implica así una noción teleológica encausada hacia la reproducción de la vida. De este modo se expresaba ante la Comisión de Derechos Humanos de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires durante la discusión sobre las uniones civiles, el médico y docente de la Pontificia Universidad Católica Argentina y miembro del Consorcio de Médicos Católicos de Buenos Aires, Carlos Abel Ray:

Algo importante a destacar en la persona humana: el cuerpo, principio de individualización de esa persona, es sexuado. Hay dos sexos

diferentes: en su anatomía, en su fisiología, en su psiquis y dentro de ésta en sus pensamientos, sentimientos y voluntad. Son diferentes, pero se complementan (...) el sexo es responsable de la posibilidad de procrear (Ray, 2002: 13).

De modo similar se expresaba la Corporación de Abogados Católicos en un comunicado público: “así como nadie puede elegir entre existir o no, tampoco puede elegir si nacer varón o mujer, denotando la diferenciación sexual su finalidad objetiva, consistente en la complementariedad y la fecundidad” (Sambrizzi y Beccar Varela, 2012).

La idea de la complementariedad del sexo binario supone así una inmediata noción respecto de la sexualidad, asociada a la reproducción. El activismo autodenominado “Pro-Vida”, en consonancia con el discurso biomédico dominante (Preciado, 2002), establece una territorialización de la sexualidad que la deposita en los órganos reproductivos, confinándola teleológicamente a la procreación: el deseo erótico se comprende como “naturalmente” orientado hacia el “sexo opuesto”. Desde esta perspectiva, se traza una línea que separa los deseos eróticos “normales” (dada su potencialidad procreativa), y los deseos “anormales” o “patológicos”, entendidos como los que carecen de la potencialidad de reproducción. Como indica un documento de la ONG Fundación Nueva Cristiandad: “El instinto de la procreación hace que el hombre y la mujer se sientan atraídos sexualmente entre sí y para amarse, unirse y perpetuar la especie” (Fundación Nueva Cristiandad, s.f.a).

Y es que para estos sectores el dimorfismo sexual no solo supone diferencias anatómicas (genéticas, gonadales y genitales) entre hombres y mujeres, sino además neurológicas y psico-cognitivas que se desarrollarían naturalmente, y a partir de las cuales se producen procesos de “feminización” y “masculinización” que encauzan los deseos hacia la heterosexualidad procreativa. En otro documento de la Fundación Nueva Cristiandad, esta idea se expresa del siguiente modo:

La simple observación de la realidad nos enseña que para llegar a la unidad es necesaria la diversidad. (...) Ese plan se manifiesta en todos los órdenes de la naturaleza: en el ser humano la diversidad de la naturaleza se concreta en los dos sexos, femenino y masculino: misma naturaleza pero distinta realización. Si todas las cargas eléctricas fueran sólo positivas o negativas, desaparecería esa forma de energía, y si no existieran los sexos, que se atraen y se comunican, también la

vida humana se extinguiría. (...) Las diferencias psicológicas entre ambos sexos son de tal magnitud, y algunas tan sutiles, que no bastarían para describirlas mil artículos como éste. (...) Sabido es que el cerebro humano tiene dos hemisferios con distintas funciones, y que en el hombre el izquierdo está más desarrollado y tiene más influencia que el derecho. En la mujer, al contrario, el que predomina es el derecho. Por este motivo, aunque la inteligencia humana –la facultad de conocer– es la misma en ambos sexos, en el primero priman el análisis y el razonamiento, y en la segunda la intuición: el hombre descubre las cosas, la mujer, “las ve”. (...) así como los dos polos eléctricos se atraen y al unirse dejan de ser positivo y negativo para ser uno, que es la energía, igualmente, es necesario que el hombre y la mujer sean distintos y se atraigan mutuamente para llegar a la unión integral en el amor y dar su fruto que es la vida (Fundación Nueva Cristiandad, s.f.b).

El discurso del activismo autodenominado “Pro-Vida” establece así la idea de una diferenciación biológica natural entre los sexos que da origen a la heterosexualidad. En la matriz biológica del cuerpo humano radicaría una diferencia sexual orientada espontáneamente hacia la heterosexualidad reproductora de la vida. En contraposición, los deseos no heterosexuales son asumidos como patologías. Y es que la heterosexualidad se comprendería a partir de un desarrollo genético, endocrinológico, gonadal y neurológico “normal”, asumido como motor biológico del deseo hacia el “sexo opuesto”. La heterosexualidad, en definitiva, es entendida como una expresión neutral, esto es, una norma natural, universal y sin marcas, mientras que los deseos homosexuales se entienden como desviaciones patológicas: “la homosexualidad es una orientación sexual desviada y no es equiparable a la heterosexualidad. [...] es una seria enfermedad” (Ray, 2002: 16).

La asociación que establece el discurso entre la heterosexualidad y la normalidad, entendida esta última como la expresión “natural” del cuerpo biológico, asume a su vez la heterosexualidad como una forma sexual propiamente “humana”, mientras que las expresiones no heterosexuales son entendidas como sexualidades situadas por fuera de lo humano. En estos términos se expresaba Oscar Botta, director de la ONG Acción por la Vida y la Familia, en julio de 2010:

El ejercicio de la sexualidad entre el varón y la mujer es complementario y *específicamente humano*, no puede igualarse a la práctica sexual de

los homosexuales. La tendencia sexual está en el hombre dirigida naturalmente hacia una mujer, como de la mujer hacia el hombre, cuando se orienta hacia una persona del mismo sexo, se deprava en homosexualismo (Botta, 2010)¹¹.

Al comprender a la heterosexualidad como el desenlace de un desarrollo biológico natural, como una norma espontánea contenida en el cuerpo humano, estos sectores instituyen un discurso explicativo en torno al origen de la desviación a la (hétero)norma. Así, los sectores autodenominados “Pro-Vida” privilegian los factores psiquiátricos y ambientales como detonadores de los deseos homosexuales, al considerar que la biología, desde la genética hasta el desarrollo fisiológico y neurológico, es indefectiblemente heterosexuada. Como indica un documento ampliamente citado por la militancia autodenominada “Pro-Vida”, emitido por la Universidad Austral de Argentina, ligada al Opus Dei, en vísperas de la discusión parlamentaria en torno al matrimonio igualitario: “las explicaciones biológicas son insuficientes para aclarar el fenómeno homosexual. No hay ningún estudio científico que avale que la homosexualidad es genética” (Universidad Austral, 2010: 39).

De asumirse que los deseos no heterosexuales responderían a una realidad genética, la caracterización de estos como anomalías o desvíos podría ser fácilmente impugnada. La aceptación de la existencia de genes que determinarían los deseos no heterosexuales implicaría admitir la existencia de una programación biológica, innata, “natural”, hacia dichos deseos, mientras que al explicarlos desde el plano del desorden psiquiátrico, pueden ser considerados fácilmente como anomalías y patologías susceptibles de corrección.

Paradójicamente, este discurso se presenta en consonancia y contraposición con el imaginario biomédico dominante. En consonancia porque desde finales del siglo XIX, al considerar a la heterosexualidad como un deseo “natural”, la biología orientó sus esfuerzos a encontrar las causas de la homosexualidad y no de la heterosexualidad, reproduciendo la idea de que ciertos tipos de deseos serían “normales” y no necesitarían ser explicados, mientras que otros que se desvían de esa norma sí ameritarían explicación. Pero, a la vez, el discurso del activismo héteropatriarcal se desvía de las narrativas biomédicas dominantes ya que, incluso hoy, el campo científico continúa indagando en los cuerpos, en los procesos fisiológicos y en los genes para encontrar, de manera aun infructuosa, la supuesta causa de la homosexualidad (Tin, 2012).

En contraposición a esto, la militancia autodenominada “Pro-Vida” ha adoptado un discurso que asume que los deseos no heterosexuales, lejos de responder a una predisposición genética, tienen su raíz en desórdenes psíquicos que obstaculizarían el desarrollo “normal” del deseo heterosexual, originados por situaciones traumáticas, problemas emocionales y/o afectivos. Así, por ejemplo, la experiencia de una figura paterna distante o de una madre sobreprotectora, de violencia intrafamiliar, de abusos sexuales, el rechazo paterno o materno, o incluso el fracaso matrimonial, son todos asumidos como factores detonantes de desórdenes afectivos que conducirían a los sujetos a alejarse de la heterosexualidad, tal como lo indica Marta, una militante de una ONG autodenominada “Pro-Vida”:

Sabemos, por estudios científicos realizados en Estados Unidos y en otras universidades de Europa, que la homosexualidad no es genética, sino que hay detonantes: falta de figura paterna, o súper autoridad del padre, ver la madre que sufre... Todo esto lleva a que psicológicamente el ser humano, el hombre rechace a la mujer, porque ve a su madre que llora por un padre machista (...) Hay un detonante emotivo, lo que le produce un desequilibrio que lo lleva a negarse a ser lo que es y ser lo contrario para no provocar sufrimiento. O sea, es una persona que tiene que ser tratada (Marta, Ciudad de Buenos Aires, 2010).

Del mismo modo se expresa otro militante autodenominado “Pro-Vida” respecto de la homosexualidad:

... tenés el homosexual que es un chico que ha sido abusado de niño ya tiene un problema, ese tiene un problema. Y el que es un tipo grande que ya ha hecho todo con las mujeres, un promiscuo con las mujeres, que se hartó de las mujeres, y a los sesenta años busca, ese es otro problema, o sea esos son dos puntos. (...) Hablemos del [homosexual] común, el común, el problema del común es una afectividad anclada en la adolescencia que ya no puede salir a relacionarse con el otro sexo. Entonces, claro, puede tener un montón de experiencias, novios, lo que sea, convivir con distintos... pero el problema sigue sin resolver (Sebastián, Córdoba, 2010).

Esto supone una psiquiatrización de los deseos no heterosexuales, los que se asumen como expresiones “aprendidas”, mientras que la he-

terosexualidad es entendida como biológica y natural. El rechazo a las explicaciones genéticas de la homosexualidad no implica un rechazo a la genética como disciplina. Por el contrario, implica una forma de asumir la heterosexualidad como “genéticamente programada”, relegando al plano del desvío psicológico a las conductas y deseos no heteronormados. A partir de acá, el activismo autodenominado “Pro-Vida” asume que los deseos no heterosexuales, al ser entendidos como desórdenes psíquicos, son reversibles mediante la aplicación de terapias de curación. En palabras de una activista de una ONG católica:

Si yo veo que [la homosexualidad] es un problema, que es una anomalía, entonces, bueno, no pienso qué clase de tutela jurídica le doy. Veo cómo trato de ayudar a esa gente, a los que quieren, por lo menos, salir. (...) En eso trabajan particularmente en Buenos Aires los evangélicos. Los evangélicos tienen centros de recuperación de homosexuales y han recuperado homosexuales de todas las edades. Un trabajo maravilloso han hecho en ese sentido (Daniela, Ciudad de Buenos Aires, 2012).

En este punto, el discurso del activismo autodenominado “Pro-Vida” se aleja de la posición dominante hoy en día en las ciencias biomédicas. Y es que desde el año 1973, la homosexualidad fue eliminada del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) de la American Psychiatric Association (APA), y en 1990 fue eliminada de la “Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y otros Problemas de Salud” (CIE, por sus siglas en inglés) de la Organización Mundial de la Salud. Incluso actualmente, ciertas organizaciones del círculo científico han publicado documentos avalando algunas de las posturas de los movimientos LGBTI a partir de evidencia científica, como la publicación de la American Psychological Association (2005) donde respalda la parentalidad por parte de parejas gays y lesbianas. Sin embargo, la militancia autodenominada “Pro-Vida” sostiene una posición crítica respecto de la decisión de estos organismos de no considerar la homosexualidad como una enfermedad. Para el caso de la APA, por ejemplo, asegura que su decisión de quitar la homosexualidad del DSM se basó en criterios políticos, y no científicos, producto de una supuesta presión ejercida por activistas LGBTI:

... la Asociación de Psiquiatría de EEUU, por grandes presiones de

grupos homosexuales, excluyó la homosexualidad de la clasificación de patologías por 5.816 votos a favor y 3.817 en contra. También a partir de 1990 la Organización Mundial de la Salud (OMS), organismo de la ONU, no incluye la homosexualidad entre las enfermedades (Botta, 2010).

De modo similar, una militante de una ONG autodenominada “Pro-Vida”, señala en esta línea:

... por más que Freud decía que era una enfermedad, se le quitó el rango de enfermedad, a través de los lobbies que hicieron los homosexuales para que se le quitara. Pero después, eso lo podés buscar en Internet, el mismo presidente de la Asociación de Psicología que quitó que fuera una enfermedad se dio cuenta y públicamente reconoció que había cometido un error, que se dejó llevar por el lobby (Marta, Ciudad de Buenos Aires, 2010).

La crítica a la eliminación de la homosexualidad del DSM supone un distanciamiento de las posturas dominantes en la psiquiatría y la psicología, no desde un discurso que cuestiona a la ciencia, sino, muy por el contrario, desde un discurso que critica a una comunidad científica específica debido a su supuesta falta de rigurosidad. De este modo, estos sectores se presentan a sí mismos en términos de neutralidad y científicidad, reforzando la idea de que su posición se supondría libre de contaminaciones políticas o ideológicas.

Sin embargo, esta narrativa de patologización no solo opera circunscrita al ámbito individual. Adicionalmente, se expande más allá de la esfera de los comportamientos sexuales de cada sujeto para categorizar a los colectivos que buscan el reconocimiento político y social de las personas excluidas históricamente en base a su sexualidad. La narrativa del activismo héteropatriarcal construye la idea de que, así como las mismas expresiones no heterosexuales serían patológicas, las motivaciones de quienes participan en organizaciones LGBTI serían también asociadas a esta patología. Así, el origen y las demandas del mismo movimiento LGBTI son patologizadas por parte de la militancia autodenominada “Pro-Vida”:

Hablemos del común [de las personas homosexuales], el común. El problema del común es una afectividad anclada en la adolescencia que ya no puede salir a relacionarse con el otro sexo. Entonces, claro,

puede tener un montón de experiencias, novios, lo que sea, convivir con distintos, pero el problema sigue sin resolver. Entonces, eso puede llegar a derivar en “bueno no, en definitiva el problema es porque no me reconocen, la sociedad no me reconoce, el enemigo ya no soy yo, sino que es la sociedad”. Entonces empieza el movimiento gay, que son los que toman una actitud política, social, cultural, etcétera, etcétera. Es decir, hay que abolir el matrimonio, hay que abolir la familia, hay que abolir este estilo de vida heterosexual, como se llama. Entonces, es un militante de esos, entonces es un caso ya mucho más complicado, mucho más patológico (...). Son gente fanática y fanática que va saltando de cosa en cosa. Entonces, primero piden las uniones homosexuales, después están pidiendo el matrimonio, después están pidiendo adoptar, después abolir el matrimonio ¿Me entendés? Entonces, van saltando reivindicaciones. Bueno, basta, o sea, ¿qué pasa? Y, en el fondo, porque están buscando solucionar un problema que es de ellos y que se lo niegan al resto de la sociedad, que la sociedad no los quiere, no los reconocen. No es así (Sebastián, Córdoba, 2010).

De este modo, este discurso opera mediante un efecto de patologización del movimiento LGBTI y, por el contrario, de higienización del activismo héteropatriarcal. La biologización a la que apela la narrativa, donde las características de cada movimiento se comprenden bajo la dicotomía sano/enfermo, demarcan una frontera que interpreta cualquier demanda del colectivo LGBTI como originaria de motivaciones inconscientes e irracionales. Los derechos sexuales, siguiendo esta lógica, serían solo los síntomas visibles de la enfermedad que subyacería a este movimiento. En contraposición, la política sexual defendida por los sectores autodenominados “Pro-Vida” se construye como racional y saludable. Así, se produce una ficción relativa a los orígenes de estos movimientos, que autoriza un juego de deslegitimaciones basadas en este relato originario.

La idea de los deseos no heterosexuales como patologías queda asociada además a la noción de “riesgo” dentro del discurso de la militancia autodenominada “Pro-Vida”. En este sentido, estos sectores suelen considerar que el desvío de la norma de la heterosexualidad no es inocuo, puesto que reviste peligros de diversa índole. De este modo, asumen un discurso que establece una asociación de las expresiones no heterosexuales y los desórdenes psíquicos, la violencia, la pedofilia, el contagio de enfermedades de transmisión sexual, entre otros:

Prácticamente se ha abandonado la discusión sobre los aspectos psicológicos de la homosexualidad, sin hablar del altísimo riesgo de contagio de Enfermedades Transmitidas Sexualmente (ETS) incluyendo el SIDA. También se ha abandonado la discusión sobre la violencia que ocurre dentro de ese grupo de riesgo, que tiene una tasa varias veces más elevada con respecto a la población general (Botta, 2010).

Así también se expresa una militante de una ONG autodenominada “Pro-Vida” entrevistada en esta investigación:

Hay bibliografía de todo esto, hay bibliografía y, de hecho, si vos te metés en organizaciones de pedofilia habitualmente están manejadas por homosexuales, lo cual es un peligro. [Hay un nexo entre homosexualidad y pedofilia] por su misma inestabilidad (Marta, Ciudad de Buenos Aires, 2010).

Todo lo anterior supone una patologización de los deseos y conductas no heterosexuales. A esta no solo se le atribuye únicamente al carácter “desviado” de tales expresiones respecto de la norma heterosexual. Además, la vinculación de la homosexualidad con enfermedades biológicas y psicológicas, o con conductas moralmente reprochables, establecen una caracterización de estas expresiones como peligrosas e indeseables.

En resumen, la noción de vida defendida por los sectores autodenominados “Pro-Vida” establece un mandato reproductivo inscripto en la propia naturaleza somática de los/as sujetos. Entendiendo los cuerpos sexuados bajo el binario hombre/mujer y la idea de complementariedad, instituyen una corporeidad basada en un deseo heterosexual y una territorialización de la sexualidad en lo genital. La vida en sí misma, esto es, el cuerpo biológico desde sus genes hasta sus procesos hormonales y neuroquímicos, es asumido como heterosexual, por lo que todo desvío de esta norma vital se presume patológico a distintos niveles.

4. De la homosexualidad a la extinción: el matrimonio heterosexual como garante de la especie y la cultura

El carácter “peligroso” que se le imputa a la homosexualidad no solo es presentado en asociación a enfermedades, conductas corruptas o desviaciones de determinadas normas. Llevada a su extremo, esta asociación

de las expresiones alejadas de la normatividad heterosexual con el riesgo se traduce en el plano social en un supuesto peligro para la sociedad en su conjunto. Y es que la homosexualidad, desde el punto de vista de los sectores autodenominados “Pro-Vida”, supondría intrínsecamente un peligro para la reproducción de la especie humana. La separación entre la sexualidad y la reproducción que representan las conductas no heterosexuales son asumidas como una amenaza que, en última instancia, podrían llevar a la extinción de la humanidad. Así, bajo una narrativa “apocalíptica”, y asumiendo el hecho de que la supervivencia del ser humano solo es posible mediante una sexualidad orientada siempre hacia la reproducción de la vida, estos sectores defienden la obligatoriedad de las prácticas reproductivas heterosexuales como un mandato de conservación de la humanidad. Desde acá, su discurso plantea la imposibilidad de universalizar la legitimidad de las conductas no heterosexuales ya que esto condenaría a la especie a su extinción. La homosexualidad es situada en este discurso como el opuesto a la vida, actualizando aquellos viejos imaginarios de los siglos XIX y XX que asociaban a la figura del homosexual con el exterminio, bajo la idea de la “degeneración”, de aquellos/as que no pueden generar vida (Giorgi, 2004). A partir de esta imposibilidad de universalización de estas sexualidades, se derivaría el carácter contranatural de la homosexualidad y de cualquier tipo de sexualidad que subvierta la heterosexualidad obligatoria:

Si todos los seres humanos fuéramos homosexuales la humanidad acaba en una generación. Entonces, esto no es sostenible, es una conducta que no es socialmente sostenible, puede ser una conducta aislada de una persona, bueno, macanudo, pero sí esto no lo podés universalizar. Si yo no lo puedo universalizar, entonces, va contra la naturaleza humana (Sebastián, Córdoba, 2010).

Si bien el argumento que une a la homosexualidad con la extinción de la humanidad no es nuevo, este fue reapropiado y actualizado por la jerarquía católica a principios de los noventa, bajo la idea de un discurso ecológico. En la Encíclica *Centesimus Annus* de 1991, Wojtyła hablaba ya de la necesidad de proteger la vida de la especie humana, al igual que la de las diversas especies de animales en peligro de extinción, fundando una ecología de los seres humanos cuya estructura fundamental sería la familia instituida en el matrimonio entre un hombre y una

mujer con fines reproductivos. Joseph Ratzinger, a su vez, utilizó en diversas ocasiones el mismo concepto para oponerse a las relaciones no heterosexuales, creando un paralelismo entre la necesidad de la protección de los seres humanos como especie y la protección de las especies vegetales y animales, a fin de dar cuenta de la importancia de fundar una nueva “ecología humana”.

Pese a que ha sido principalmente el catolicismo el que más ha desarrollado esta idea de la ecología humana, el ala evangélica de la militancia autodenominada “Pro-Vida” también ha incorporado este argumento dentro de sus discursos. Un ejemplo lo constituyó la campaña “Defendé tu Especie”, impulsada en 2009 por las ONG cordobesas Jóvenes Autoconvocados por la Vida (una organización en la que participan militantes católicos/as y evangélicos/as) y Plan 1.5 (organización abiertamente evangélica). Si bien esta campaña se orientó en sus inicios a la temática del aborto¹² durante los días previos al debate por la modificación de la Ley de Matrimonio Civil en el Senado de la Nación, el discurso ecologista que se esgrimía fue reelaborado para oponerse al matrimonio igualitario¹³.

El argumento de la ecología humana concluye en una posición teológica que sostiene que la finalidad del matrimonio sería la continuación de la especie humana, lo que impediría denominar con el término “matrimonio” a las relaciones no heterosexuales puesto que estas no estarían orientadas a la reproducción. El matrimonio queda así circunscrito a las fronteras de la generación de la vida, estableciéndose los límites del matrimonio donde su exterior queda caracterizado por las relaciones no heterosexuales. La naturalidad binaria del sexo que sustenta este discurso establece así una suerte de complementariedad natural entre ambos sexos enfocada hacia la reproducción de la vida, cuya consumación queda cristalizada en la institución matrimonial.

De este modo, el matrimonio opera como un dispositivo de división entre sexualidades públicas y privadas, en articulación con la idea de lo natural/no-natural. Esto debido a que los sectores autodenominados “Pro-Vida” plantean que su lucha no cuestiona las expresiones no heterosexuales como conductas privadas, sino solo como conductas desplegadas en el espacio público. El impedimento para considerar la apertura del matrimonio a parejas no heterosexuales radica entonces en el carácter público del acto civil matrimonial. El Estado, en este sentido, es considerado por el activismo héteropatriarcal como una

entidad garante de la heterosexualidad obligatoria en pos de la vida y supervivencia de la especie, y el matrimonio es entendido como una institución central para el logro de este objetivo. En palabras de un militante de una ONG autodenominada “Pro-Vida”: “Vos sabés que todas las personas necesitamos un límite para poder sobrevivir. El hecho de no tener un límite en la parte sexual nos va a hacer destruir la raza humana” (Raúl, Córdoba, 2011). Jorge Scala, fundador de la ONG Portal de Belén, se expresaba en estos mismos términos frente a la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación durante el debate en torno al matrimonio igualitario:

La consecuencia es obvia, la conducta homosexual es una conducta gravemente antisocial, tan antisocial que amenaza la misma subsistencia de la sociedad. Hoy es una conducta estadísticamente irrelevante, no más del 2 por ciento de la población, por eso puede ser razonable tolerarla privadamente, otra cosa es promoverla públicamente y desde la más tierna infancia y con el Código Penal. Esto es una política socialmente suicida, parece inadmisibile (Maretto y Sabatini, 2010: 56).

La reproducción de la vida, en este sentido, queda subsumida en el discurso de los sectores autodenominados “Pro-Vida” a un mandato biológico que instituye a la heterosexualidad como una norma y un mandato natural. El cuerpo humano contendría inscripto en sus genes, en sus hormonas, en sus procesos neuroquímicos, la obligatoriedad reproductiva considerada como normal, a partir de la cual se establece una norma que debe ser tutelada por el derecho mediante el matrimonio heterosexual. Es la vida como tal la que instauro el mandato de su propia reproducción y, en este juego de “naturalidades”, el matrimonio heterosexual es entendido por estos sectores como la “prótesis jurídica” del cuerpo mediante la cual se garantiza la propia supervivencia humana. Así, siendo que la “misión” del matrimonio, entendido siempre como heterosexual, refiere a la reproducción de la especie, estos sectores sitúan a la familia conyugal como el dispositivo clave de la existencia de la sociedad, ya que solo esta promovería la reproducción necesaria para la vida.

Al mismo tiempo, el discurso de la ecología humana basado en la reproducción (heterosexual) y supervivencia de la humanidad, ha sido articulado con narrativas poblacionales y demográficas, muchas de las cuales fueron dominantes a lo largo de la historia argentina, en especial

durante mediados del siglo XX. Como indica Karina Felitti (2008), mientras a lo largo del mundo emergían cada vez con mayor fuerza los relatos de la superpoblación y los miedos que la relacionaban con impactos negativos sobre las economías, las soberanías y el desarrollo, en la Argentina de los años sesenta se producía un proceso inverso que miraba con desconfianza la baja en las tasas de natalidad. De este modo, la prensa y el mundo intelectual y político tendían a asumir que, en un mundo cada vez más superpoblado, una Argentina despoblada sería susceptible de transformarse en presa de los países desarrollados, necesitados de recursos naturales y excedidos de habitantes. Así, tendían a justificarse políticas pro-natalistas fundamentadas sobre razones de orden geopolítico y macroeconómico.

El discurso de la supervivencia de la especie en contra del matrimonio igualitario reprodujo de algún modo esas narrativas de gestión biopolítica de la población de mitad del siglo XX, recurriendo a la idea de que el matrimonio entre varón y mujer supondría una política natalista necesaria para el desarrollo nacional¹⁴. Una entrevistada de una ONG autodenominada “Pro-Vida” lo indicaba en los siguientes términos:

... de un híbrido [haciendo referencia a una persona homosexual] no puede continuar la especie. Ahora, si lo que nuestros legisladores buscan es que no haya natalidad, bueno, lo han aprobado, perfecto. Ahora, si buscan el bien de la nación, rica, soberana, con muchos nacimientos, donde haya familias sanas en las que crezcamos todos en armonía, se equivocaron (Marta, Ciudad de Buenos Aires, 2010).

Esta idea del matrimonio entendido como un mecanismo que garantiza la reproducción de la vida en pos de la supervivencia de la especie y del bien de la nación, asume a su vez al matrimonio como una institución de reproducción cultural, como un dispositivo identitario mediante el cual se forjaría la identidad nacional argentina. En otras palabras, la “argentinidad” es comprendida como una identidad instituida sobre la familia conyugal heterosexual y por tanto, cualquier amenaza a la hegemonía de la heterosexualidad y de las instituciones que la soportan constituiría una amenaza directa en contra de la nación y de la propia identidad nacional. En estos términos se expresó Aurelio García Elorrio, fundador de la ONG Portal de Belén, frente a la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación en Córdoba durante la discusión del matrimonio igualitario:

... la familia [heterosexual] es la matriz de un pueblo, de una Nación, con ello no se improvisa (...). Al pueblo de la nación le están por cambiar su matriz de vida y es el convidado de piedra, pero el pueblo cobra, de ésta no se sale gratis. El corifeo de las minorías, el corifeo de los grupos interesados no podrá ir en contra de la decisión general del pueblo de la nación (Maretto y Sabatini, 2010: 123).

En la misma instancia, María Emilia Moscoso Cardozo, miembro de la ONG Jóvenes Autoconvocados por la Vida, señalaba:

Considero que el matrimonio es entre el varón y la mujer y no voy a renunciar a esto ni para mí ni para los hijos que pueda llegar a tener (...). Somos un pueblo que viene asentado en la familia desde siempre; creo que ustedes tienen la posibilidad de levantar la mano y destruirnos como pueblo argentino o no hacerlo sin ser omisivos y acertados en su posturas (Maretto y Sabatini, 2010: 58).

Siguiendo este modelo, el activismo autodenominado “Pro-Vida” generó un desplazamiento respecto del tradicional vínculo establecido por la elite argentina de principios del siglo XX entre nación y catolicismo, hacia un anudamiento entre la nación y la familia fundada sobre el matrimonio heterosexual. Ante la confluencia entre la masa inmigrante y la población criolla, la elite política de aquella época asumió la necesidad de construir la nación en torno a una unidad común. Entendiendo la religión católica como un común denominador poblacional entre criollos e inmigrantes (de origen principalmente español e italiano), el catolicismo fue promovido como un eje identitario nacionalista (Di Stefano y Zanatta, 2009). Pero en los discursos que circularon en torno a las discusiones sobre las uniones civiles y el matrimonio igualitario, los sectores autodenominados “Pro-Vida” desplazaron la religión de ese eje, reemplazándolo por la idea de la familia heterosexual y conyugal. Por supuesto, esto no significa que la idea de la “nación católica” no haya rondado los discursos de estos sectores durante las discusiones legislativas. Antes bien, este fenómeno debe interpretarse como una estrategia discursiva secular que tendió a acentuar la idea de una “nación heterosexual” por sobre la de una “nación católica”, con el fin de lograr una mayor incidencia política al despojarse de idearios religiosos. En otras palabras, este no es un desplazamiento que suponga una ruptura entre ambas nociones, sino más bien una

continuidad donde lo que se acentúa ahora no es tanto la idea religiosa de una identidad católica, sino la de una constitución identitaria fundada en la familia conformada por un hombre y una mujer.

Así, durante la discusión en torno a las uniones civiles y el matrimonio igualitario, el activismo héteropatriarcal estableció una compleja trama de elementos mediante la cual buscó circunscribir lo natural a un modelo de sexualidad anclado en la idea del dimorfismo sexual y la heterosexualidad. A partir de una específica noción de la vida biológica, estos sectores no solo desplegaron un discurso tendiente a sostener la institución matrimonial fundada sobre la heterosexualidad obligatoria, sino además instituir un orden sexual, social y político basado en la norma del deseo heterosexual como garante de la reproducción de la especie y la cultura nacional. La idea de la vida sostiene así una específica noción respecto del cuerpo, pero también se desliza a otros ámbitos de la vida social. Parafraseando a Judith Butler, “[e]l lenguaje de la biología interviene en otros tipos de lenguaje y reproduce la sedimentación cultural en los objetos que quiere descubrir y describir con neutralidad” (Butler, 2007: 222).

5. “No es que los discriminen, es que ellos discriminan a la naturaleza”: la producción de la alteridad

Las modernas formas a partir de las cuales el discurso dominante de las ciencias comprende hoy a la vida biológica, fundándose en la idea de un desarrollo “natural” basado en procesos genéticos, químicos, neurológicos, etc., representa una extrema *biologización* del ser humano. En los términos de Nikolas Rose (2007), hoy en día asistimos a una nueva forma de comprensión de nosotros/as mismos/as como “individuos somáticos”. Los modos en los que las ciencias entienden lo que es el cuerpo y cómo se desarrolla, suponen una comprensión cada vez más biológica, esto es, cada vez más vinculada con los procesos propios de nuestros cuerpos y, en definitiva, de la vida en sí misma.

La noción de vida que subyace a la posición del activismo autodenominado “Pro-Vida” en contra de la homosexualidad y las formas jurídicas que la reconocen, se articula en consonancia con este paradigma científico de la vida biológica. Al asumir una individualidad absolutamente biológica, el discurso de estos sectores busca conectar la idea del desarrollo corporal, expresado en términos genéticos, gonadales, genitales

y neuroquímicos, con la idea de la heterosexualidad obligatoria. La vida, así, es representada en términos de una biología que mandata su propia reproducción.

Esta específica idea de la vida se articula en consonancia con la idea de una “naturaleza”. El imaginario del cuerpo “naturalmente” sexuado en términos binarios, así como la sexualidad “naturalmente” heterosexual, articulan las ideas centrales de estos sectores respecto de la sexualidad comprendida en términos biológicos. La vida biológica determinaría así las condiciones de naturalidad/contranaturalidad, normalidad/anormalidad, sanidad/enfermedad de las expresiones sexuales y los cuerpos. La naturaleza se establece como uno de los ejes centrales del discurso, asumiéndose como una verdad universal anterior al ser humano, cognoscible de manera imparcial y objetiva mediante la correcta y rigurosa observación científica.

Como señalaba anteriormente, desde hace algunas décadas el feminismo ha elaborado una importante crítica al positivismo en las ciencias, estableciendo un cuestionamiento a las ideas de neutralidad, imparcialidad y transparencia que dominan el paradigma clásico de conocimiento científico. Lejos de asumirse como un saber neutral, que logra ver los objetos como realidades “en sí mismas”, la crítica feminista ha puesto de relieve que la ciencia está permeada por prácticas y discursos contingentes, que significan la realidad de maneras específicas y, lejos de revelar verdades absolutas, producirían perspectivas radicalmente situadas respecto de sus objetos de conocimiento (Haraway, 1995, 2004).

Esto implica asumir que la ciencia no se basa en una omnicompreensión universal de las cosas, sino en un saber contingente que se funda en políticas específicas de visualización y rotulación de los objetos, tal como indica Donna Haraway (1995). Siguiendo esto, Sarah Franklin (1996) señala que el supuesto positivista de que la realidad puede ser conocida “en sí misma”, respondería a un intento por mostrar a la ciencia como un saber “transparente”, borrando el inexorable vínculo que existe entre esta y los procesos históricos y culturales en los cuales está inserta, generando con esto un conocimiento autoritario que descontextualiza el conocimiento y separa radicalmente el sujeto del objeto. Si, como indica Joan Scott (2001), como sujetos estamos radicalmente insertos/as dentro de marcos culturales específicos que nos constituyen, y a través de los cuales significamos la realidad, el conocimiento que generamos sobre esa realidad no puede pensarse como liberado de estas prácticas significantes.

Muy por el contrario, el conocimiento científico es un saber incrustado en significados radicalmente situados.

La idea de lo natural debe pensarse, desde un sentido crítico, como una noción construida cultural e históricamente. Nuestras formas de comprender y rotular los cuerpos, como señala Judith Butler (2007), responden a normas culturales que nos atraviesan y a través de las cuales significamos la realidad, pero que, dado su carácter construido y contingente, podrían ser construidas de otros modos. Así, las ideas respecto de la naturalidad biológica que entiende el cuerpo en términos de un dimorfismo sexual natural, y el deseo como naturalmente heterosexual, no escapan a esos significados culturales e históricamente situados: la naturaleza no preexiste a su construcción (Haraway, 1999).

Pero la idea de naturaleza defendida por el activismo autodenominado “Pro-Vida” justamente intenta separarse radicalmente de la cultura, mostrándose como anterior a esta a través de la apelación a una verdad biológica natural. Mediante supuestos biologicistas, esta idea de lo natural presupone la existencia de un desarrollo “normal” de la sexualidad, entendido en términos reproductivos, a partir de la cual se circunscribe la sexualidad a zonas específicas del cuerpo, específicamente a zonas asociadas a la procreación (pene/testículos - vagina/ovarios), mientras deja por fuera de lo sexual otros lugares, como la mano, la boca o el ano. Como indica Beatriz Preciado (2002), lo natural ejerce una territorialización de la sexualidad dentro de la cartografía del cuerpo.

Junto con esta demarcación territorial, lo natural signa lo que se comprende como lo propiamente humano y lo que no. Si lo natural es entendido como aquello que es inherente al ser humano por su condición de tal y por lo tanto constituye una esencia universal de lo humano, todo lo que se aleja de esa naturaleza se aleja también de la condición de humanidad. Así, la heterosexualidad entendida como natural supondría, por oposición, que los deseos y conductas no heterosexuales serían contranaturales y, por lo tanto, no serían humanos. Como señala Carlos Figari, “el hecho de establecer algo humano diferente a lo no-humano marca la distinción de quién pertenece y quién no” (2010: 126). Esta idea de una naturaleza universal opera en consecuencia con lo que Étienne Balibar (1995) entiende como un colonialismo subyacente a algunas nociones de universalidad que eliminan las diferencias entre los sujetos, excluyendo a algunos/as del campo de lo humano. En este sentido, la idea de una naturalidad biológica sitúa al exterior de lo pro-

piamente humano a aquellos sujetos cuyo deseo se orienta por fuera de la norma “natural” de la heterosexualidad, constituyendo una *otrorización* homogeneizante que asume a toda expresión no heterosexual como idéntica en su condición de oposición con la naturaleza.

Esta negación de la singularidad que subyace a este discurso, opera a través de lo que podemos llamar, siguiendo a Gayatri Spivak (1988), una violencia epistémica de constitución de un “otro”. Así, para el activismo autodenominado “Pro-Vida” no revisten mayor importancia las diferentes subjetividades de las personas no heterosexuales, ni la desigual distribución de las condiciones de protección/vulnerabilidad o *precaridad*¹⁵ (Butler, 2010) que existen entre estas en función de las categorías, prácticas y los discursos que las designan. Antes bien, para estos sectores, lo importante radica en la condición de exterioridad que revisten estas expresiones respecto de la naturalidad heterosexual, estableciéndose así una explícita frontera según la cual se construye al “otro”¹⁶.

Pero la *otrorización* de los deseos no heterosexuales no solo los sitúa por fuera del ámbito de lo humano. La frontera que construye la distancia entre la heterosexualidad natural y la homosexualidad contranatural imputa además a esta última una serie de características que traduce esta separación como una delimitación también entre lo sano y lo enfermo, lo normal y lo patológico. La asociación de la homosexualidad con riesgos biológicos y psicológicos individuales supone a estas como expresiones sexuales contaminadas. Mientras, en el polo opuesto, la heterosexualidad se asume como una sexualidad limpia, inmune a estos riesgos, entendiéndose prácticamente como un factor protector frente a las amenazas que implican las conductas y deseos que no comulgan con la heterosexualidad.

Así, mediante un discurso de la vida biológica basado en la naturalidad de la heterosexualidad y la patologización de los deseos y prácticas homoeróticas, el activismo héteropatriarcal construye una idea de alteridad no heterosexual contaminada, en base a una reproducción de estereotipos que opera en dos sentidos complementarios. El primero, imputa a las sexualidades no heterosexuales una serie de enfermedades y males como si fueran propios de estas expresiones sexuales, y menos frecuentes en las heterosexuales; por otro lado, comprende que los problemas de salud de las personas homo y bisexuales derivarían de las supuestas prácticas de riesgo que les serían propias, y del hecho mismo de considerarlas como personas enfermas, invisibilizando la opresión y/o

discriminación de la que en ocasiones son parte en las culturas patriarcales y heteronormadas, y las consecuencias que esto tiene a veces para su salud (Ortiz Hernández, 2004).

El modo en el que opera esta construcción de la alteridad reproduce el modelo colonialista que predominaba en el “racismo científico” dominante en el siglo XIX, según el cual se asociaban enfermedad y raza. En este marco, la raza, asumida como una realidad biológica, y no como una producción cultural, que separaba radicalmente a los sujetos en función del color de su piel, suponía en los textos científicos decimonónicos la fuente de un conjunto de enfermedades que se distribuían diferencialmente entre blancos/as y negros/as. De este modo, se invisibilizaba la desigual distribución de la vulnerabilidad y de las condiciones sanitarias que se producía en base a prejuicios raciales que establecían una jerarquía de dominación blanca. De un modo análogo, la patologización de las sexualidades no heterosexuales opera invisibilizando las desigualdades que prevalecen entre los sujetos en función de sus expresiones sexuales, las que distribuyen diferencialmente la vulnerabilidad social y, por ende, las condicionantes de salud y enfermedad. En otras palabras, el discurso de la vida del activismo autodenominado “Pro-Vida” biologiza las desigualdades sociales, comprendiéndolas como efectos de un desvío respecto de la naturaleza biológica y no como el producto de prejuicios culturales en torno al sexo. De ahí las palabras de Marta, una militante autodenominada “Pro-Vida” que, negando el carácter homo y lesbofóbico de su perspectiva, indicaba: “No es que los discriminen, es que ellos discriminan a la naturaleza” (Marta, Ciudad de Buenos Aires, 2010).

Un caso que puede resultar paradigmático para reflejar esta analogía, podemos encontrarlo en la enfermedad “descubierta” por el médico estadounidense Samuel Cartwright (1851) durante el siglo XIX, llamada “Drapetonamía”. Este concepto denominaba una enfermedad presente únicamente en hombres negros, caracterizada por su tendencia a huir de las plantaciones de esclavos. La Drapetomanía no solo debe interpretarse como una categoría médica que hoy parece exacerbadamente prejuiciosa, sino especialmente como un modo de construir la alteridad a través de la patologización de ciertas expresiones que ponían en riesgo el sistema colonial dominado por hombres blancos, burgueses y europeos. De manera análoga, el discurso del activismo héteropatriarcal que patologiza a las sexualidades no heterosexuales, opera en consecuencia con la re-

producción de orden social patriarcal y heteronormativo que busca normalizar a los sujetos que escapan de las normas que rigen este orden. La biología se cierne sobre los cuerpos como un discurso normalizador al servicio de sistemas de dominación específicos, fundados sobre distinciones raciales y sexuales. Así, la patologización de las sexualidades alejadas de la “naturalidad” heterosexual constituye una suerte de *drapetomanización* de la sexualidad, a partir de la cual se instituye una lógica de prescripción de enfermedades y males enmascarada tras la idea de un conocimiento científico neutro e inocentemente descriptivo.

Pero la noción de contaminación que subyace a la construcción de la alteridad dentro del discurso de los sectores autodenominados “Pro-Vida” se articula además con una particular idea que la complementa: la idea del contagio. Las sexualidades no heterosexuales son entendidas así no solo como contaminadas por una serie de enfermedades, sino además signadas por un peligro de contagio hacia la población, fundando lo que podríamos llamar, siguiendo a Gayle Rubin (1989), actitudes de “pánico moral”¹⁷.

La idea de que la transgresión de la frontera de la heterosexualidad supondría una serie de peligros sociales, como el desorden o la violencia social, construye a la homosexualidad como una amenaza que refuerza la idea de una necesidad de construcción de fronteras. De algún modo, el poder causal que se le atribuye a la sexualidad, tal como indicaba Foucault (2008a), parece no tener límites, dado que cualquier pequeño desvío respecto de la norma de la heterosexualidad es asumida como fuente de patologías que afectarían tanto al cuerpo individual como al social. Así, el activismo autodenominado “Pro-Vida” construye fantasías que gestionan la edificación de barreras que separan a las sexualidades en base a la configuración del pánico moral, donde la extinción de la vida se constituye como la más flagrante catástrofe a evitar.

Nuevamente, el discurso erigido por estos sectores se enlaza con un modelo epistemológico colonial, signado bajo lo que podríamos denominar como la “lógica de la contaminación y el contagio”. Según este, durante el siglo XIX, los sujetos colonizados/as eran asumidos/as desde Europa como portadores/as de una serie de enfermedades contagiosas, de índole tanto biológica como psicológica y moral. En función de este modelo, el proyecto colonial justificaba la edificación de barreras políticas, sociales y culturales que separaban la colonia de los territorios centrales, amparados en un dispositivo de higienización que producía

un sujeto colonial enfermo (Hardt y Negri, 2006). Como recuerda Carlos Figari (2010), esta operación era replicada por los sectores más conservadores en Estados Unidos cuando en la segunda mitad del siglo XX se oponían al reconocimiento de los derechos de personas afroamericanas por razones de higiene y supervivencia racial. De un modo análogo, la patologización de las expresiones no heterosexuales, según la cual se imputa a estas sexualidades el carácter de contaminadas y contagiosas justifica la construcción de barreras de gestión de la legitimidad y la visibilidad, consignando a la homosexualidad al ámbito privado, mientras se erige a la heterosexualidad como la única expresión legítima en la esfera pública. Así, este régimen de segregación en base a la esterilización social “no hace más que fortalecer la diferencia en términos discriminatorios, de inferioridad respecto al resto” (Figari, 2010: 131).

El discurso de los sectores autodenominados “Pro-Vida” justifica así una tajante separación entre lo público y lo privado, instituyendo al matrimonio como la institución encargada de garantizar el acceso de las sexualidades legítimas al espacio público, y de relegar a las ilegítimas a lo privado. De este modo, refuerza una norma sexual que dicta quiénes pueden o no aparecer públicamente, y cuáles son las condiciones para ser reconocidos/as en dicha esfera. La argumentación de la “ecología humana” y la supervivencia de la especie se presenta así como un aparato de higienización, mediante el cual se produce un sujeto homosexual enfermo/a y socialmente dañino, y en donde el Estado debe asumir un rol sanitario de protección de la población heterosexual “sana” y promover la capacidad reproductiva que le sería propia. Así, bajo una perspectiva biologicista, la idea de la obligatoriedad de transmisión de la vida se sitúa como el marco fundador de un orden social basado en la biología, esto es, en la ficción de un código natural inscripto en los cuerpos. Parfraseando a Roberto Esposito, “lo que se muestra como el resultado social de una configuración biológica es, en realidad, la representación biológica de una opción política preliminar” (Esposito, 2011: 191).

Pero la dicotomía público/privado no solo es sostenida por estos sectores mediante la idea de la supervivencia de la especie. Además, la asociación que establecen entre la conyugalidad heterosexualidad y la cultura nacional opera también como un mecanismo de segregación basado en un determinado orden (hétero)sexual. La significación de la idea de “nación” realizada desde el activismo autodenominado “Pro-Vida” representa un mecanismo de inclusión/exclusión que limita las

expresiones sexuales en función del ideal normativo de la familia heterosexual fundada sobre el matrimonio. En este sentido, su discurso apela a la noción de una “verdadera nación”, una nación que cumpla con valores específicos que se oponen radicalmente a las demandas formuladas desde los movimientos LGBTI (consideradas por el activismo heteropatriarcal como anti-valores). Las expresiones no heterosexuales de algunos/as argentinos/as y las demandas políticas que se articulan en torno a estas suponen así un riesgo para la hegemonía de los valores tradicionales configurados en torno a “la” familia, lo que las convierte en prácticas antipatrióticas, verdaderos atentados contra la nación¹⁸.

Siguiendo a Benedict Anderson, “la nacionalidad o la ‘calidad de nación’ (...), al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular” (Anderson, 1991: 21), y no entidades con una esencia propia¹⁹. Toda construcción de una “nación” es imaginada como una entidad limitada, con fronteras finitas, soberana y asociada a una comunidad. La comunidad, en este sentido, no representa una unidad “verdadera”, sino que es igualmente imaginada y producida como una entidad limitada y uniforme. De este modo, como señalan Michael Hardt y Antonio Negri (2006), la construcción de la nación tiende a borrar las desigualdades y el pluralismo vivo en el interior de sus límites discretos, produciendo la ilusión de una unidad homogénea.

Al articular la idea de nación con la de la familia conyugal heterosexual, el activismo autodenominado “Pro-Vida” borra así la pluralidad propia de la población que integra el territorio nacional, instituyendo una jerarquía sexual (Rubin, 1989) que establece no solo a la heterosexualidad como la única sexualidad legítima, sino además como un modelo nacional de heterosexualidad obligatoria.

Los discursos y dispositivos que han tendido a homogeneizar a la nación como una ilusión de esencia indivisible no son nuevos en la Argentina. Como indica Rita Laura Segato (1998), estos esfuerzos datan de un modelo impuesto por el Estado argentino a lo largo de los siglos XIX y XX para hacer frente a las amenazas de rupturas sostenidas por la fractura capital/interior y por el fuerte contingente de inmigración europea ocurrido en esos siglos. Leticia Sabsay (2011), por su parte, da cuenta de cómo distintas instituciones de la sociedad argentina, como el derecho, han encarnado desde el siglo XIX un ideal normativo sobre el que se ha imaginado una sociedad idealizada basada en una “saludable moral” que relega al lugar de la abyección a categorías identitarias

como “vagos”, “prostitutas”, “perversos” y “homosexuales”. Heredando este modelo, el activismo autodenominado “Pro-Vida”, en su oposición al matrimonio igualitario y las uniones civiles, apeló así a una serie de argumentos que producen una virtual homogeneización de la nación sobre la base de la familia heterosexual. El discurso construye una homogeneidad nacional que, siguiendo a Eric Hobsbawm (1998), responde a un aparato más propagandístico o programático que a un interés realmente descriptivo.

Esta homogeneización del ideario nacional que establece el discurso de este activismo en base a la sexualidad resulta coherente con el concepto de “fundamentalismo cultural” aplicado por Verena Stolcke (2004) en su análisis de las políticas anti-inmigratorias en Europa. La autora propone este concepto para referirse a aquellos discursos que justifican posturas nacionalistas excluyentes teniendo como blanco a los/as sujetos inmigrantes. Bajo argumentaciones que fortalecen la idea de una homogeneidad nacional con fronteras discretas, el fundamentalismo cultural establece límites esencialistas respecto de otras culturas o nacionalidades que supondrían una amenaza para el bienestar y la estabilidad de las sociedades destinatarias de los flujos migratorios.

De modo análogo, la fusión entre la nación imaginada y la conyugalidad heterosexual demarca las fronteras entre las prácticas e identidades que supuestamente serían propiamente nacionales y aquellas que, a pesar de cohabitar el mismo territorio, atentarían contra la identidad y valores de la nación. El binomio “heterosexualidad-nación” funda así una suerte de fundamentalismo cultural que sirve de justificación ideológica para un nacionalismo excluyente inspirado en la idea del Estado-nación que implica, como señala Stolcke, “un artificio político histórico circunscrito a un pueblo = nación, concebido como culturalmente homogéneo y singular, anclado en la tradición y en la historia” (Stolcke, 2004: 27). La homosexualidad supone así una expresión que, en el discurso de la militancia autodenominada “Pro-Vida”, se posiciona por fuera de los márgenes de la identidad nacional y del pueblo argentino. Con esto, se establece una “extranjerización” de los movimientos LGBTI y sus demandas (Vaggione, 2011; Esquivel, 2013), a partir de la cual se les asocia a realidades foráneas que buscan erosionar los principios nacionales del Estado-nación. En este sentido, toda expresión de género y sexualidad no heterosexual queda producida como un “otro” por fuera de la cultura nacional.

La cultura opera acá de un modo similar al que resalta Lila Abu-Lughod (1991) en su crítica a este concepto. Según la autora, el uso de la noción de cultura supone un efecto de homogeneización, coherencia y atemporalidad que aplana las diferencias, produciendo la idea de una entidad delimitada por fronteras discretas. Del mismo modo, la idea de una cultura nacional basada en la estructura familiar heterosexuada tiende a borrar las diferencias que se dan al interior del territorio nacional, donde cohabitan estructuras familiares diversas, basadas tanto en la heterosexualidad como en otras formas no heterosexuales de convivencia y sexualidad.

El desplazamiento realizado por estos sectores, desde una agenda política históricamente abocada a la temática del aborto y los métodos anticonceptivos, a una agenda focalizada en la resistencia a las uniones civiles y el matrimonio igualitario, demuestra la plasticidad de la idea de vida que ampara sus cosmovisiones en materia de sexualidad. La vida se sitúa así en el corazón de la política sexual de la militancia auto-denominada “Pro-Vida”, estableciendo ejes de intervención orientados a afianzar un modelo sexual específico a nivel social y político.

Notas

¹ Ver: <http://www.buenosaires.gob.ar> [Consulta: 1 de abril de 2013].

² Como indica Emiliano Litardo (2007), si bien la demanda por el matrimonio igualitario convocó a una gran parte del movimiento por la diversidad sexual argentino, algunas facciones continuaron abogando por las uniones civiles, mientras otras se opusieron a ambas instituciones.

³ Ver: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-9307-2002-08-25.html> [Consulta: 3 de abril de 2013].

⁴ Ver: <http://blogsdelagente.com/actitud-jovenesprovida/2009/06/09/rio-cuarto-concejo-deliberante-estudia-veto-uniones/> [Consulta: 3 de abril de 2013].

⁵ Ver: http://www.notivida.org/Impresiones/Notivida_091103.doc [Consulta: 3 de abril de 2013].

⁶ Las cursivas son mías.

⁷ En la actualidad, los documentos que defienden esta postura dentro de la jerarquía de la Iglesia católica, aludiendo a una sexualidad ligada a la reproducción y la conyugalidad, son múltiples. Ejemplo de esto son las encíclicas *Casti Conubii* (1930), *Gaudium et Spes* (1965), *Humanae Vitae* (1968), la “Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual” (1975), la “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales” (1986), el documento “Algunas consideraciones acerca de la

respuesta a propuestas legislativas sobre la no discriminación de las personas homosexuales” (1992), la encíclica *Evangelium Vitae* (1995), el texto “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales” (2003), o el mismo catecismo de la Iglesia católica (§1652).

⁸ Por ejemplo, en la década de 1910 surge el fundamentalismo protestante en Estados Unidos, cuando un grupo de teólogos publica una serie de doce volúmenes denominados *The Fundamentals* en la que promovían una fe basada en la infalibilidad y literalidad de la Biblia, y una crítica a la modernidad.

⁹ El único matiz que se da al interior de los sectores evangélicos conservadores refiere a la aceptación del uso de algunos métodos anticonceptivos, como el preservativo, hecho que no es aceptado por la jerarquía católica.

¹⁰ Ver: http://www.clarin.com/sociedad/Matrimonio-Iglesia-redoblo-presion-dominicales_0_296970360.html [Consulta: 6 de abril de 2013].

¹¹ Las cursivas son mías.

¹² Se desplegaron alrededor de mil carteles en la vía pública de la ciudad de Córdoba, con la leyenda “Defendé tu Especie. El aborto nunca es solución”. Los carteles tenían un fondo verde, y a la izquierda se observaba la silueta blanca de una mujer embarazada con un feto color rojo en su interior.

¹³ Esto se pudo observar, por ejemplo, en la cuenta de la red social Facebook de la campaña, la que a unos días de que el matrimonio igualitario recibiera media sanción en la Cámara de Diputados, pasó de subir información en contra de la interrupción del embarazo, a subir datos acerca de las iniciativas y argumentos contra el matrimonio entre personas del mismo sexo.

¹⁴ Este tipo de argumentos también son esgrimido por estos sectores como una forma de oponerse a la despenalización/legalización del aborto, al acceso universal a métodos anticonceptivos y otros derechos sexuales y reproductivos. De este modo, el crecimiento poblacional se presenta como una razón de apoyo a políticas pro-natalistas.

¹⁵ El término *precaridad* (*precarity*) es utilizado por Judith Butler (2010) para conceptualizar la condición política en la que algunas comunidades carecen de las condiciones materiales y sociales necesarias para la vida, quedando más expuestas al daño, la violencia y la muerte. De este modo, Butler opone la *precaridad* a la precariedad (*precariousness*), entendida esta última como una condición ontológica de todo ser humano, referida a la vulnerabilidad social propia de nuestros cuerpos. La precariedad es, en este sentido, una condición humana común, mientras que la *precaridad* corresponde a la desigual distribución política de los recursos sociales y económicos que hace más vulnerables a ciertas poblaciones en comparación con otras.

¹⁶ Esto no implica que no consideren la existencia de una estratificación y jerarquización de las diversas expresiones sexuales, tal como planteó Gayle Rubin (1989). Antes bien, la intención acá es mostrar cómo a pesar de estas diferencias de estatus y reconocimiento, la distinción fundamental que establece el discurso del activismo héteropatriarcal opera a través de una línea que separa el *adentro heterosexual* del *afuera no heterosexual*.

¹⁷ El concepto de “pánico moral” fue acuñado por Stanley Cohen para caracterizar cómo la opinión pública, los agentes de control social y los medios de comunicación reaccionan frente a la trasgresión de ciertas normas socioculturales (Miskolci, 2007).

Posteriormente, Jeffrey Weeks llevó el término al plano de las normas de sexualidad, siendo retomado también por Gayle Rubin.

¹⁸ El vínculo entre la cultura nacional y la heterosexualidad no es parte de un discurso original del activismo héteropatriarcal argentino. Por el contrario, fue también utilizado en Francia en vísperas de la aprobación del *Pacte Civil de Solidarité* (PaCS) en 1999. Para un análisis del caso francés, ver Scott (2012).

¹⁹ De este modo, Anderson, así como otros/as autores vinculados/as a los estudios poscoloniales, ponen en duda la idea de la identidad como un concepto que responde a un cierto estado de cosas, abriendo el paso a posturas antiesencialistas que permiten desnaturalizar e historizar la alteridad (Briones, 2007).

Capítulo V

Conclusiones

El avance de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos no puede ser pensado de un modo lineal. En muchas ocasiones, las conquistas realizadas en su nombre atraviesan amplios procesos de lucha que ponen en evidencia las complejas dinámicas que existen para asentar los logros conseguidos en determinados momentos, así como la inestabilidad latente que subyace a la constitución de todo orden sexual.

Las disputas establecidas entre los movimientos feministas y LGBTI, por un lado, y el movimiento autodenominado “Pro-Vida”, por otro, dan cuenta precisamente de las tensiones evidenciadas en este campo. La sexualidad representa un terreno de conflicto entre sectores antagónicos cuyas perspectivas colapsan entre sí y donde la política consensual tiene poca cabida. Lo que está en juego no es un mero desacuerdo zanjable mediante el diálogo o la negociación, sino una disputa por la hegemonía de paradigmas y cosmovisiones de lo sexual excluyentes, en franca oposición, que evidencian el carácter conflictivo de cualquier orden sexual (Mouffe, 2009).

En términos generales, uno de los principales lugares desde donde el activismo autodenominado “Pro-Vida” ha buscado tensionar la política sexual de los sectores feministas y LGBTI, ha sido la noción de vida. Como he señalado a lo largo de este trabajo, la vida ha sido inscrita en el campo de lo político como una forma de resistir el avance de los derechos sexuales y reproductivos y consolidar una moral y un orden conservador. En este sentido, la vida representa en realidad la “punta del iceberg” de un edificio de construcciones morales sobre lo sexual. Es por esto que, como propuse en el Capítulo 2, antes de caracterizar a estos sectores en base a conceptos que prioricen su (debatible) identidad religiosa, o en función de otros términos que

puedan resultar algo ambiguos, considero preferible concentrar la atención en los sistemas de poder y dominación que buscan reproducir, esto es, el patriarcado y la heteronormatividad. Estos dos sistemas, de algún modo, caracterizan además las construcciones ideológicas que subyacen a la política sexual de esta militancia, por lo que la apuesta conceptual de “activismo héteropatriarcal” busca aportar a la comprensión ideológica y política de estos sectores.

A lo largo de este trabajo busqué reconstruir la noción de vida que pone en circulación el activismo héteropatriarcal y analizar las complejas formas en las que se entrelaza con discursos científicos, jurídicos, culturales, etc., produciendo ideas específicas en torno a los cuerpos y las sexualidades. Junto con esto, busqué dar cuenta de la constitución de este activismo autodenominado “Pro-Vida” en la Argentina y los modos mediante los cuales se ha afianzado en la arena de la sociedad civil para hacer frente las demandas de los feminismos y sectores LGBTI. La creación de múltiples ONG ha sido sin duda una estrategia privilegiada por estos sectores, a partir de la cual han logrado adquirir una complejidad necesaria de tener en consideración al momento de analizar las tensiones en torno a la política sexual local.

1. Las nuevas configuraciones del movimiento autodenominado “Pro-Vida”

De diversos modos, el movimiento autodenominado “Pro-Vida” se ha constituido en un sector que ha impactado en la delimitación de la política sexual argentina, enfrentando directamente la postura defendida por los movimientos feministas y LGBTI. Las acciones que ha emprendido para lograr esa incidencia son múltiples, utilizando la arena de la sociedad civil como un espacio privilegiado para incidir políticamente. En este terreno, la conformación de ONG ha constituido una de las formas más importantes que ha adoptado este movimiento en las últimas décadas. Como indican los datos presentados en el Capítulo 2, la relevancia que han adquirido estas organizaciones no solo radica en el sostenido aumento de estas que se ha evidenciado a lo largo de los años, sino además en la diversificación de sus acciones estratégicas a través del tiempo.

Las tres olas que bosquejé dan cuenta precisamente de la complejidad que han adquirido las ONG autodenominadas “Pro-Vida” desde los

años ochenta hasta la actualidad. Mientras las primeras ONG se abocaron centralmente a la temática del aborto y la enseñanza de métodos anticonceptivos “naturales”, principalmente desde acciones asociadas al asistencialismo y al impacto cultural, durante los noventa y la primera década del siglo XXI sus acciones se diversificaron, entrando al campo político y orientándose a otros temas asociados a la política sexual del país. Los datos analizados dan cuenta de que este fenómeno de “ONGización” del movimiento no solo perdura hasta hoy, sino que se ha radicalizado desde la aprobación del matrimonio igualitario en 2010. La virtual “explosión” en la conformación de nuevas organizaciones que se observó ese año, así como la creación de entidades de coordinación provincial y nacional entre estas, son prueba de la prioridad que han otorgado a la arena de la sociedad civil como un territorio clave para lograr un impacto social y político. El proceso de federalización que han instituido mediante la conformación de la Red Federal de Familias ha logrado articular a estas organizaciones a lo largo del territorio nacional, brindándoles además una cierta autonomía respecto de las dinámicas de otros actores que conforman el movimiento autodenominado “Pro-Vida”, como es el caso de la jerarquía católica y algunas iglesias evangélicas conservadoras. Aunque las agendas de las ONG en materia de política sexual se mantienen en perfecta consonancia con la agenda sexual de estas iglesias, la conformación de lo que denominé un “ecumenismo civil” bajo una agenda superadora de los roces históricos entre las cúpulas eclesiales, dan cuenta de esta incipiente dinámica. En este sentido, estos sectores están atravesando hoy un proceso de articulación cuyas consecuencias aun son inciertas, y que por lo tanto es necesario continuar observando bajo una atenta mirada analítica.

Una de las características más relevantes de las actuales configuraciones por las que atraviesa el movimiento autodenominado “Pro-Vida” tiene que ver con las identidades públicas que han adquirido las ONG en los últimos años en relación a la religión. Los datos recabados muestran un paulatino proceso de minimización de la religión en las identidades de estas organizaciones, la que se ha tendido a relegar a un segundo plano. Siguiendo a Ziad Munson (2008), las ciencias sociales han solido entender la religión en dos sentidos: como un sistema de creencias e ideas, por un lado, y como las iglesias, por otro. Aplicando estas dos acepciones al movimiento autodenominado “Pro-Vida”, es posible observar que si bien la religión efectivamente atraviesa a este movimiento,

existen dimensiones y formas de expresión dentro de este que trascienden lo religioso.

Considerando la primera acepción presentada por Munson, aunque las creencias religiosas mantienen una importante vigencia dentro del activismo héteropatriarcal, en la actualidad se observa una importante minimización de lo religioso como núcleo organizador de la militancia autodenominada “Pro-Vida”. Por supuesto, la secularización de las identidades públicas de estas ONG en muchos casos responde solo a una estrategia que busca ocultar de algún modo las motivaciones religiosas de su membresía. A este tipo de organizaciones las llamé de “religiosidad interiorizada”. Sin embargo, otras ONG, las que denominé bajo el concepto de “des-identificación religiosa”, han incitado no un “ocultamiento” de la religiosidad de la membresía, sino una minimización de la religión como elemento articulador, promoviendo una alianza entre activistas creyentes de diversas religiones (centralmente católicos/as y evangélicos/as) con otros/as que no necesariamente adscriben a alguna religión, mostrando con esto la dificultad de asociar automáticamente la causa del movimiento con un fundamento netamente religioso. Asimismo, sus discursos se han desacoplado también de las ideas religiosas, apelando a argumentaciones seculares asociadas principalmente al derecho y la ciencia (Vaggione, 2005a).

En segundo lugar, tomando la acepción que asocia la religión con las iglesias, es posible dar cuenta que aunque los líderes religiosos de la jerarquía católica y de algunas iglesias evangélicas conservadoras son parte activa del activismo contrario a los derechos sexuales y reproductivos, el movimiento autodenominado “Pro-Vida” no es una mera extensión de estas iglesias. La articulación que se ha ido afianzando en los últimos años tras la creación de la Red Federal de Familias, aunando en un mismo espacio a ONG católicas y evangélicas, le ha permitido a estas organizaciones tomar un camino más autónomo en cuanto a su relación con las cúpulas eclesiales.

De este modo, no es posible pensar al movimiento autodenominado “Pro-Vida” como un movimiento netamente religioso. Antes bien, siguiendo la propuesta de Munson (2008), es necesario pensar a este movimiento y a la religión como dos esferas o dimensiones que si bien se superponen en muchos niveles, se separan en otros. Los líderes religiosos de la jerarquía católica y las iglesias evangélicas conservadoras hacen parte de este movimiento, en tanto comparten con el activismo

los significados y sentidos que les atribuyen al cuerpo y la sexualidad, confluyendo en la promoción de una misma política sexual. Asimismo, en gran medida las ideas sostenidas desde las organizaciones que componen el movimiento autodenominado “Pro-Vida” son herederas de posturas que han sido defendidas por estas iglesias desde antes que se conformara el movimiento. Sin embargo, los discursos sostenidos desde las ONG, así como su identificación institucional, no siempre se asocian a lo religioso.

En gran medida, es cierto que han sido las mismas iglesias, especialmente la católica, las que se han encargado de incorporar en sus discursos elementos seculares (Peñas Defago, 2010), en lo que Vaggione (2005a) ha denominado “secularismo estratégico”. Como mostré a lo largo de este trabajo, fue la misma jerarquía católica, y posteriormente algunas iglesias evangélicas conservadoras, quienes a lo largo del siglo XX incorporaron en sus discursos sobre el inicio y protección de la vida narrativas vinculadas al campo de la genética y los derechos humanos. Asimismo, el discurso científico ha sido recuperado por estas instituciones para hacer frente a las demandas de los colectivos que abogan por el reconocimiento de las personas excluidas en base a su sexualidad. Sin embargo, los discursos acerca de la vida defendidos por las ONG autodenominadas “Pro-Vida” no solo han maximizado la presencia de nociones seculares, borrando o minimizando la presencia de la religión en estos, sino además los han adaptado a otras narrativas, desde una legitimidad distinta a la que ostentan algunas iglesias. La genética, la psiquiatría, los derechos humanos, el derecho positivo, han sido solo algunos de los espacios que confluyen en la idea de vida abrazada desde el movimiento, especialmente desde algunas ONG, logrando en muchos casos desprenderse de cualquier elemento teológico y religioso. Así, la inscripción de discursos seculares en el espacio público, junto con la presencia de organizaciones sin una necesaria identidad confesional, han logrado complejizar la relación entre la religión y el movimiento autodenominado “Pro-Vida”, haciendo que sea cada vez más difícil pensar a este sector como un movimiento estrictamente religioso.

Asumir que la oposición a los derechos sexuales y reproductivos puede trascender el fenómeno religioso, implica repensar las formas en las que solemos considerar la relación entre la religión, lo secular y la sexualidad. En términos generales, la inscripción de lo religioso en la política sexual contemporánea ha tendido a ser leída bajo paradigmas

que asocian lo secular con los avances en materia de derechos sexuales y reproductivos, y a la religión como ineluctablemente vinculada con posiciones conservadoras. Sin embargo, estos marcos de comprensión binarios no hacen más que restringir nuestras formas de comprender las dimensiones en las que lo religioso y lo secular se imbrican con la sexualidad.

El dualismo que establece la ecuación “religión = opresión sexual” y “secularización = libertad sexual”, se funda sobre la misma narrativa moderna que postula la dicotomía religioso/secular. Como indican Janet Jakobsen y Ann Pellegrini (2008), las narrativas del proceso de secularización de Occidente se han construido en articulación con una serie de elementos y conceptos que tienen implicancias tanto morales como epistémicas. En términos generales, lo secular se ha asociado con ideas como la racionalidad, ilustración, libertad, modernidad, progreso, privatización y universalidad. En contraste, y dado que las narrativas de lo secular se piensan a sí mismas como opuestas a lo religioso, la religión ha sido pensada como una fuente de irracionalidad, particularismo, retraso y opresión:

El poder de esta narrativa proviene de la red de oposiciones binarias que establece sus términos centrales. Cada término opera en contradicción con su opuesto (...). Una sociedad secular es aquella que no está atada por la religión. Así, se establece una red de asociaciones entre la oposición religioso-secular y entre la esclavitud y la libertad. De modo similar, la división entre el universalismo y el particularismo une al secularismo con lo universal y a la religión con lo particular. El universalismo como un marcador de la modernización y el progreso sitúan a la religión como el opuesto del progreso (Jakobsen y Pellegrini, 2008: 6)¹.

Este imaginario ha tendido a asociar a las políticas progresistas en materia de sexualidad con razones seculares, esto es, como un avance de las sociedades modernas, de la razón y de la libertad. Sin embargo, este imaginario queda en entredicho, entre otras cosas, al evidenciarse las formas en las que el activismo autodenominado “Pro-Vida” pone en circulación una serie de discursos y expresiones identitarias seculares con el fin de defender una política sexual restrictiva. Así, al desanclarse del vínculo con la religión, parte de estos sectores ha adoptado una variedad de modalidades de defensa de un orden sexual patriarcal,

apelando a discursividades que tradicionalmente se han concebido como el exterior de la religión (Vaggione, 2005a; Rostagnol, 2010), con lo cual, indirectamente, han puesto en evidencia las limitaciones de las perspectivas que asocian a lo secular con el progresismo. La idea de vida defendida por este activismo, donde se conjugan fuertemente diversas narrativas seculares, da cuenta de esto.

2. La vida como construcción política

A lo largo de este trabajo, busqué reconstruir el concepto de vida que defienden los sectores autodenominados “Pro-Vida” en su oposición a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos. La idea de la vida ha sido situada por estos sectores en el centro de sus discursos en defensa de una política sexual restrictiva, operando políticamente para hacer frente a las demandas de los movimientos feministas y LGBTI. De una u otra forma, mientras el activismo feminista y LGBTI ha politizado la sexualidad como una forma de desarticular las tradicionales relaciones de poder patriarcales y heteronormativas, politizando indirectamente con esto la vida y retirándola del terreno de lo natural, los sectores autodenominados “Pro-Vida” han enfatizado un discurso de la vida que intenta despolitizarla, aferrándola a ideas naturalistas, como una forma indirecta de defender una política sexual que resitúa a la sexualidad bajo los imaginarios del esencialismo. El cuerpo, en este sentido, representa un campo de disputa que busca ser asido por esta idea de vida.

A riesgo de simplificar el análisis, considero que el discurso de la vida reconstruido en el presente trabajo condensa ciertas características generales que pueden resumirse en cinco puntos analíticamente distinguibles, pero interconectados también entre sí. El primero de ellos se relaciona con las tramas discursivas y los regímenes de verdad en los que la narrativa se inserta. Siguiendo el concepto de “secularismo estratégico” propuesto por Vaggione (2005a), la idea de vida defendida por el activismo héteropatriarcal no puede ser entendida como una noción meramente religiosa. Antes bien, aunque heredera de ideas religiosas, se interconecta con discursos seculares modernos que intensifican su capacidad de penetrar espacios de difícil permeabilidad para la religión. Las antiguas razones teológicas que situaban el inicio de la vida individual en la fecundación, o delimitaban la sexualidad a la reproducción y la conyugalidad, atravesaron por un proceso de secularización, incluso

dentro de las mismas instituciones religiosas, que han borrado las fronteras entre lo religioso y lo secular (Jakobsen y Pellegrini, 2003; Vaggione, 2005a; Corrêa, Petchesky y Richard, 2008). Así, en el discurso de la vida lo religioso y lo secular representan solo dos caras de una misma “verdad” que se pretende a sí misma objetiva e incuestionable. Por esto, más que abocarse a intentar develar las formas en que las narrativas seculares de la vida se interconectan con elementos religiosos, lo relevante es poner atención a las consecuencias normativas de dicho discurso. Independientemente de la verdad o falsedad de las afirmaciones que esgrimen, las retóricas científicas y jurídicas producen un efecto de poder que logra otorgarle a la vida una impronta de “objetividad”, “neutralidad” y “despolitización”. Esto le permite al activismo hétero-patriarcal disputar los sentidos socialmente construidos en torno al cuerpo y la sexualidad, situándose estratégicamente en lugares de autoridad. Siguiendo a Joan Scott (1988), las narrativas científicas y jurídicas representan campos discursivos de poder/saber que apelan a verdades que se asumen a sí mismas como fuera de la invención humana. Así, al sostener una idea de vida en base a este tipo de discursividades, la militancia autodenominada “Pro-Vida” evoca un relato de poder que refuerza un proceso de naturalización, despolitización y esencialización de la vida, situándola en el terreno de “lo dado”. Por supuesto, este carácter de objetividad y neutralidad que se arroga el discurso es una ficción política, pues todo significado esencialista que le otorguemos a la vida es solo un modo de aparentar que no existe detrás de este un proceso de significación culturalmente situado (Haraway, 2004; Butler, 2008). Lo que denominé “política de la despolitización” da cuenta de que ese proceso que busca quitar a la vida del plano de lo político responde en realidad a una dinámica radicalmente política que intenta borrar sus huellas.

La segunda característica del discurso de la vida defendido por el activismo héteropatriarcal se vincula con la centralidad que adquiere la naturaleza en este relato, y el carácter moral con que se la reviste. Al sustentarse sobre una retórica científica, la vida es situada en el plano de lo natural, el que es entendido por esta narrativa como un parámetro de la moral. En otras palabras, la conexión que realiza el activismo héteropatriarcal entre la política y la vida subordina la primera a lo biológico, estableciendo una relación causal en donde la política debería ser el reflejo de una biología inmutable y dada de antemano. Este para-

digma asume una perspectiva que entiende que nuestro comportamiento político no solo es descriptible en base a nuestra naturaleza biológica, sino que esta además concentra una dimensión normativa que indica el deber ser de lo político. La política orientada hacia el resguardo de lo moralmente correcto sería, en este sentido, una política capaz de cumplir con los mandatos de una vida entendida en términos naturalistas, lo que transforma a su vez a la naturaleza en una medida indicativa de la moralidad. Así, la idea de vida defendida por los sectores autodenominados “Pro-Vida” se sostiene sobre una perspectiva que asume lo político, y su traducción a las formas jurídicas, como el reflejo de un código biológico natural inscripto en los cuerpos. Para estos sectores, en definitiva, comprender dicho código es comprender la política.

La tercera característica es que el discurso produce una alteridad basada en segmentaciones de género y sexuales, en base a la específica idea de vida en que se sostiene. La vida defendida por el activismo heteropatriarcal debe ser pensada como una construcción *generizada*, en el sentido de que presupone una concepción binaria del cuerpo sexuado, reproduciendo a su vez una perspectiva patriarcal que invisibiliza a las mujeres y las relega a una maternidad forzada, poniendo bajo sospecha su autonomía. La centralidad que adquiere el cigoto/embrión/feto en el discurso sobre la vida del activismo heteropatriarcal, construye a las mujeres en un lugar adversarial que amenaza esa vida que aun no ha nacido (Pitch, 2003). La mujer pasa a ocupar un lugar de “contenedor” de aquella vida, y de potencial victimaria, por lo que es necesario vigilarla y delimitar su autonomía para asegurar la reproducción. La relación adversarial feto/mujer, en este sentido, justifica para estos sectores la creación de una maquinaria jurídica capaz de punir cualquier intento por interrumpir el embarazo. Junto a esto, la vida es una idea *sexualizada*, ya que se sostiene sobre una perspectiva heteronormativa que asume a la penetración vaginal y reproductiva como un mandato biológico y cultural. La idea de la reproducción de la vida entendida como un precepto inscripto en los cuerpos, es esgrimida por el activismo autodenominando “Pro-Vida” como una forma de producir la homosexualidad como un cuerpo subalterno signado bajo las marcas de lo anormal, lo patológico y lo riesgoso. Con esto, el discurso de la vida opera mediante una estricta categorización y segmentación de los cuerpos, relegando a un lugar de tutelaje a las mujeres y un lugar de marginalidad patologizante a las expresiones no heterosexuales.

En cuarto lugar, la noción de vida también le permite al activismo autodenominado “Pro-Vida” construir una relación antagonica con los feminismos y los movimientos LGBTI, llevando el proceso de *alterización* no solo a nivel de las identidades de los/as individuos, sino también de los colectivos políticos a los que se enfrenta. La vida se sitúa así en el corazón de una narrativa que asocia a estos movimientos con la muerte, mientras que vincula al activismo heteropatriarcal con la defensa de la vida. De este modo, el discurso de estos sectores invisibiliza las formas en la que los colectivos feministas y LGBTI orientan gran parte de su trabajo a la defensa de la vida de sujetos históricamente excluidos/as en base a su sexualidad y/o su género, esto es, a generar las condiciones simbólicas y materiales para que no mueran por causas evitables.

Finalmente, una quinta característica de este discurso de la vida es que, paradójicamente, es capaz de defender una política sexual restrictiva apelando a narrativas vinculadas en muchos casos con políticas que suelen ser consideradas como progresistas. Como indica Sandra Harding (1996), la misma idea de la ciencia como una disciplina neutral y objetiva alimenta las fantasías tecnocráticas de que todo conocimiento científico conlleva hacia un estado de progreso: mientras más se adapta una sociedad a las normas de la racionalidad científica, más progresaría dicha sociedad. Así, al revestir la idea de vida con un lenguaje científico y racional, el activismo heteropatriarcal indirectamente actualiza esta ficción que asocia a la ciencia con el progreso, zanjando toda discusión respecto del inicio de la vida individual y su protección, así como de los vínculos entre sexualidad y procreación, bajo una imagen de neutralidad e imparcialidad: la defensa de la específica idea de vida que estos sectores promueven, sería una necesidad objetiva, y por lo tanto una condición para el progreso social. Junto a esto, la apelación estratégica a narrativas ambientalistas, de defensa de los derechos humanos, antiimperialistas, entre otros, refuerza esta apropiación de discursos progresistas por parte del activismo heteropatriarcal. La defensa del matrimonio heterosexual como garante de una “ecología humana”, la conservación de la vida desde el momento de la fecundación como parte de los derechos humanos inalienables, la promoción de políticas natalistas como resistencia al poder global y el imperialismo, son solo algunos ejemplos de cómo el discurso de los sectores autodenominados “Pro-Vida” hace uso de narrativas progresistas para defender una política sexual conservadora.

Por supuesto, sería posible mencionar otras características de este discurso de la vida, muchas de las cuales han sido mencionadas a lo largo de este trabajo. Sin embargo, me centro en estos cinco aspectos debido a que atraviesan esta narrativa de manera general, en su búsqueda por impactar en la política sexual contemporánea. La vida no debe ser entendida como un mero significante que es puesto en circulación para defender una política sexual conservadora, sino como un entramado de significados respecto del cuerpo, de los procesos biológicos, de los límites entre lo natural y lo artificial, entre lo humano y lo no-humano, y de sus derivaciones morales y jurídicas.

3. Hacia una política pluralista

Desde una perspectiva feminista, comprometida con la pluralidad, bien podría pensarse que los discursos científicos y jurídicos a los que apelan los sectores autodenominados “Pro-Vida” suelen basarse en ideas cuya rigurosidad científica resulta dudosa. Desde acá, podría ser dable asumir que la estrategia necesaria para garantizar los derechos sexuales y reproductivos consistiría en apelar a una “buena ciencia” (biológica o jurídica) que de por sí brindaría razones favorables para una política sexual pluralista. Sin embargo, esto quizás resulte una conclusión apresurada.

Por supuesto, no todas las ideas que el activismo heteropatriarcal presenta públicamente, enmarcadas en narrativas científicas o jurídicas, son necesariamente ciertas y cumplen con los criterios de rigurosidad institucionalizados dentro de estos campos. Muchas veces, estas no tienen un adecuado sustento empírico o no satisfacen los requisitos metodológicos mínimos con que debe contar un dato para otorgársele el carácter de científico. Afirmar, por ejemplo, que el preservativo no previene el contagio del VIH/Sida, o que el VIH es un virus creado intencionalmente con el fin de disminuir la población global, representan meras conjeturas carentes de sustento empírico. La revisión de la veracidad del dato, de la pertinencia y rigurosidad de la metodología utilizada para recogerlo, de la verosimilitud del argumento y los silogismos, etc., debe ser constante dentro de la producción de conocimiento científico, ya que es a partir de esta que podemos pretender algún tipo de confiabilidad en el saber.

Pese a esto, es necesario atender al hecho de que otras aristas del

discurso de la vida defendido por el activismo héteropatriarcal no necesariamente se sostienen sobre datos falsos o poco rigurosos. Pero no porque se acomoden a los criterios de la ciencia moderna son necesariamente afirmaciones objetivas e irrefutables. Uno de los puntos que he intentado mostrar a lo largo de esta investigación es que la pretensión de objetividad y neutralidad con que presentan públicamente sus ideas científicas y jurídicas son en sí una ficción. Dicho carácter ficcional no radica en el hecho de que la noción de vida que defienden esté necesariamente “contaminada” (por la ideología, la religión u otra marca), sino en que las producciones científicas, e incluso legales, son de por sí campos ideológica y culturalmente cargados. En otras palabras, el hecho de que ciertos puntos del discurso de la vida que esgrime públicamente el activismo héteropatriarcal puedan satisfacer las reglas del método científico, no implica necesariamente que estos no puedan ser sometidos a crítica, en el marco de un proceso crítico más amplio respecto de la pretensión de neutralidad de la ciencia. Pensar que la ciencia (biológica, jurídica, etc.) es un espacio aséptico, implica sostener la dicotomía ciencia/cultura que niega la interacción de los procesos sociales, los códigos semióticos, los significados culturales y las ideologías en la producción del conocimiento (Haraway, 1999).

Frente a esto, considero que las respuestas de oposición al discurso sostenido por la militancia autodenominada “Pro-Vida” no debiesen encausarse en proponer ideas “más verdaderas” por considerarse “menos ideológicas”. Tal pretensión solo contribuiría a ocultar las estructuras de poder que atraviesan cualquier forma de conocimiento respecto de la realidad. Toda propuesta que apele a una noción biológica y/o legal “más neutral” reproduce la misma operación de poder que oculta el carácter construido, contingente e inestable de toda definición y caracterización de la vida. La ciencia y el derecho tampoco son disciplinas imparciales que favorezcan de por sí una mayor neutralidad valorativa, ni mucho menos una mayor pluralidad social y política.

En tal sentido, antes que buscar la neutralidad y la objetividad absoluta, tarea de por sí infértil, pienso que una labor política comprometida con el pluralismo y los derechos sexuales y reproductivos debe emprender la tarea de someter a revisión crítica los supuestos que subyacen a las ideas que se debaten políticamente en el campo de la sexualidad, incluso (y especialmente) aquellas que se esgrimen desde el discurso de la ciencia. No niego con esto la relevancia de la producción

científica, que sin dudas es un eje central para las políticas feministas y LGBTI. Por el contrario, pienso que es necesario profundizar constantemente el conocimiento y el uso de las ciencias, ya que esta nos permite acceder a formas de comprensión de la realidad que son vitales para pensar los cuerpos, las subjetividades y los mundos que se construyen a partir de estos. Sin embargo, aferrarse a la estrategia de evidenciar la falta de objetividad e imparcialidad de algunos/as, en contraste con la transparencia y verdad de otros/as, implicaría caer en la trampa de asumir que existe efectivamente un conocimiento más neutro, más puro y, en definitiva, más objetivo, en la medida en que se despolitiza y se libera del imaginario cultural propio de sus condiciones de producción. Por el contrario, el pensamiento crítico implica asumir que cualquier posicionamiento, argumento o idea acerca de lo sexual está política e ideológicamente cargado.

Siguiendo a Sandra Harding (1993), la única forma de lograr un conocimiento confiable es renunciando a la idea de que es posible alcanzar la imparcialidad y la neutralidad. Lo relevante entonces no es abandonar la ciencia, sino producir un conocimiento científico que sea crítico de sí mismo, que sea capaz de sospechar frente a las creencias culturales que atraviesan sus procesos de producción del saber y que terminan operando como evidencias a favor o en contra de sus hipótesis. Debemos así asumir la parcialidad de los distintos puntos de vista de quienes producen el conocimiento, y la consecuente necesidad de contar con múltiples miradas respecto de los objetos.

Esta perspectiva torna central la tarea por comprender cómo operan las pretensiones de neutralidad en los discursos, como el sostenido por la militancia autodenominada “Pro-Vida”, en la construcción de las subjetividades, las experiencias y los/as sujetos. Permite a su vez someter a una deconstrucción constante los imaginarios patriarcales y heteronormativos que muchas veces subyacen silenciosamente bajo la pretendida neutralidad científica. La disputa por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos en general, no puede entablarse en el campo de la biología ni del derecho pensados como saberes imparciales, ya que lo relevante es evidenciar cómo los fenómenos biológicos son construidos, cómo son moralmente descritos y cómo afectan a las personas y sus derechos (Diniz, 2008).

En consecuencia, la labor crítica supone esclarecer el tipo de construcciones e imágenes políticas que subyacen a los discursos, y las

formas en que los sujetos y los cuerpos son significados, proponiendo construcciones alternativas “no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro” (Haraway, 1995: 322). Esta perspectiva obliga entonces no a esquivar las definiciones y las formas en que significamos la vida, sino a repensar los efectos de esas significaciones, y así defender significados inclusivos, plurales, que no invisibilicen o marginen a los cuerpos y subjetividades de las personas en base al género y/o la sexualidad. Asimismo, nos obliga a tomar en consideración las múltiples formas en que categorías políticas como “mujer”, “gay”, “lesbiana”, “trans”, entre otras, se interconectan con categorías basadas en la raza, la clase social o la etnia, y a buscar nociones de vida que logren interrumpir las marginaciones que históricamente se han forjado sobre estos cuerpos relegándolos a un lugar de subalteridad.

La noción de la vida que defienden los sectores autodenominados “Pro-Vida”, al ampararse en la supuesta imparcialidad de las ciencias biológicas o jurídicas, cae en una acrítica e irreflexiva posición de (re)afirmar la existencia de una única verdad, de imaginar cuerpos despolitizados y de invisibilizar el carácter construido y culturalmente situado del conocimiento. Desde esta pretensión de objetividad acrítica, su idea de vida es ciega ante los imaginarios sexuales y de género sobre la que ha sido construida. Esta apelación a una incuestionable verdad contrasta con la posición de una política feminista comprometida con el pluralismo, que no teme asumir que las certezas con las que piensa el mundo y actúa en él son radicalmente contingentes y fruto de relaciones de poder, diálogos y disputas históricamente constituidas. Defender el carácter contingente de las formas en las que aprehendemos el mundo, no es otra cosa que defender la idea de que aquello que presuponemos y damos por sentado es una construcción, y que, consecuentemente, podría construirse de otro modo (Butler, 2007). En otras palabras, no es deshacerse o rechazar la ciencia como forma de conocer el mundo, sino complejizar nuestra comprensión de las cosas a fin de no caer en positivismos sordos.

Notas

¹ La traducción es propia.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila (1991). "Writing against culture". En Richard G. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 137-162). New Mexico: School of American Research Press.
- Agamben, Giorgio (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2014). "For a theory of destituent power". *Chronos*. [En línea] <http://www.chronomag.eu/index.php/g-agamben-for-a-theory-of-destituent-power.html> [Consulta: 21 de febrero de 2014].
- Albrecht, Gloria H. (2003). "Contraception and Abortion within Protestant Christianity". En Daniel Maguire (Ed.), *Sacred Rights: The Case for Contraception and Abortion in World Religions* (pp. 79-103). Oxford / Nueva York: Oxford University Press.
- Álvarez, Sonia (1998). "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium". En Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (Eds.), *Cultures of Politics. Politics of Culture. Re-visioning Latin American Social Movements* (pp. 293-324). Boulder / Oxford: Westview Press.
- Álvarez, Sonia (2009). "Beyond NGOization? Reflections from Latin America". *Development*, vol. 52, núm. 2: 175-184.
- Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (1998). "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements". En Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (Eds.), *Cultures of Politics. Politics of Culture. Re-visioning Latin American Social Movements*, (pp. 1-29). Boulder / Oxford: Westview Press.

- American Psychological Association (2005). *Lesbian & Gay Parenting*. Washington: American Psychological Association.
- Amuchástegui, Ana; Cruz, Guadalupe; Aldaz, Evelyn y Mejía, María Consuelo (2010). "Politics, Religion and Gender Equality in Contemporary Mexico: women's sexuality and reproductive rights in a contested secular state". *Third World Quarterly*, vol. 31, núm. 6: 989-1005.
- Anderson, Benedict (1991). *Comunidades imaginadas*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Apusigah, Agnes Atia; Tsikata, Dzodzi y Mukhopadyay, Maitrayee M. (2011). *Women's Rights Organizations and Funding Regimes in Ghana*. Pathways Women's Empowerment and CEGENSA, Accra.
- Araujo, Kathya (2005). "Sobre ruidos y nueces: debates chilenos en torno a la sexualidad". *Iberoamericana*, año 5, núm. 18: 109-126.
- Arguedas Ramírez, Gabriela (2010). "El (aún) tortuoso camino hacia la emancipación: fundamentalismos religiosos, los derechos humanos de grupos históricamente oprimidos y la lucha por un Estado Laico en Costa Rica". *Anuario Centro de Investigación y Estudios Políticos*, vol. 1: 50-65.
- Azparren, Ana Laura; Quintáns, Analía; Melo, Rocío; Cunial, Santiago y Soler, Rocío (2011). "Mujeres, religión y política: organizaciones y activismo político de mujeres evangélicas en la Argentina contemporánea". Ponencia presentada en *VI Jornadas de Jóvenes Investigadores - Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Buenos Aires, 10-12 de noviembre.
- Balchin, Cassandra (2011). *Hacia un futuro sin fundamentalismos. Un análisis de las estrategias de los fundamentalismos religiosos y de las respuestas feministas*. Toronto: AWID.
- Balibar, Étienne (1995). "Ambiguous universality". *Differences. A journal of feminist cultural studies*, vol. 7, núm. 1: 48-74.
- Belgrano Rawson, Milagros (2012). "Ley de matrimonio igualitario y aborto en Argentina: notas sobre una revolución incompleta". *Revista Estudios Feministas*, vol. 20, núm. 1: 173-188.
- Bellucci, Mabel (1997). "Women's Struggle to Decide about Their

- Own Bodies: Abortion and Sexual Rights in Argentina”. *Reproductive Health Matters*, vol. 5, núm. 10: 99-106.
- Bergallo, Paola (2010). “A propósito de un caso formoseño: las intervenciones y el discurso judicial sobre el aborto”. En Equipo Latinoamericano de Justicia y Género, *Derechos de las mujeres y discurso jurídico: Informe anual del Observatorio de Sentencias Judiciales 2009* (pp. 19-50). Buenos Aires: Equipo Latinoamericano de Justicia y Género-ELA.
- Bergallo, Paola (2011). “Introducción. La liberalización del aborto: contextos, modelos regulatorios y argumentos para su debate”. En Paola Bergallo (Comp.), *Aborto y justicia reproductiva* (pp. 1-54). Buenos Aires: Ediciones del Puerto.
- Berger, Julia (2003). “Religious Non-Governmental Organizations: An Exploratory Analysis”. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, vol. 14, núm. 1: 15-39.
- Berger, Peter (2005). “Pluralismo global y religión”. *Estudios Públicos*, núm. 98: 5-18.
- Blázquez, Niceto (1983). “La pena de muerte según Santo Tomás y el abolicionismo moderno”. *Revista Chilena de Derecho*, vol. 10, núm. 2: 277-316.
- Boswell, John (1992). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Barcelona: Muchnik.
- Braidotti, Rosi (2007). “Biomacht und nekro-Politik. Überlegungen zu einer Ethik der Nachhaltigkeit”. *Springerin*, vol. 13, núm. 2: 18-23.
- Briones, Claudia (2007). “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa*, núm. 6: 55-83.
- Brown, Josefina Leonor (2005). “Movimiento de mujeres/feminismo/s: tensiones y desafíos en la Argentina de los noventa”. *Confluencia*, año 2, núm. 5: 73-93.
- Brown, Josefina Leonor (2008a). “La cuestión del aborto en Argentina. Una mirada a partir de la prensa periódica”. *Revista Question*, núm. 20. [En línea] <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/688/591> [Consulta: 6 de marzo de 2013].
- Brown, Josefina Leonor (2008b). “El aborto como bisagra entre los derechos reproductivos y los sexuales”. En Mario Pecheny, Carlos

- Figari y Daniel Jones (Comps.), *Todo sexo es político* (pp. 277-301). Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Bubeck, Diemut (2001). “El feminismo en la filosofía política: el hecho diferencial de las mujeres”. En Miranda Fricker y Jennifer Hornsby (Dirs.), *Feminismo y filosofía. Un compendio* (pp. 201-221). Barcelona: Idea Books.
- Buss, Doris y Herman, Didi (2003). *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*. Minneapolis / Londres: University of Minnesota Press.
- Butler, Judith (1994). “Against Proper Objects: Introduction”. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, núm. 2/3: 1-26.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2011a). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Buenos Aires: Katz.
- Butler, Judith (2011b). “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 19-50). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty (2009). *¿Quién le canta al estado-nación?* Buenos Aires: Paidós.
- Campos Machado, Maria das Dores (2012a). “Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, núm. 7: 25-54.
- Campos Machado, Maria das Dores (2012b). “Religião, cultura e política”. *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 2: 29-56.
- Canguilhem, Georges (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Carbajal, Mariana (2009). *El aborto en debate. Aportes para una discusión pendiente*. Buenos Aires: Paidós.

- Carbonelli, Marcos (2011). "Ciencias Sociales, evangélicos y política. Una lectura sobre la producción científica acerca de la participación política evangélica en la vida democrática argentina (1983-2010)". *Revista Cultura y Religión*, vol. 5, núm. 2: 96-116.
- Carbonelli, Marcos; Mosqueira, Mariela y Felitti, Karina (2011). "Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario". *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, vol. 9, núm. 36: 25-43.
- Cartwright, Samuel (1851). "Diseases and Peculiarities of the Negro Race". En James De Bow (Ed.), *De Bow's Review. Making of America Project*. New Orleans: University of Louisiana.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- Casper, Monica J. (1998). *The Making of the Unborn Patient: A Social Anatomy of Fetal Surgery*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Casper, Monica J. y Morgan, Lynn M. (2004). "Constructing Fetal Citizens". *Anthropology News*, Diciembre: 17-18.
- Cavallo, Mercedes y Amette, Roberto (2012). *Aborto no punible. A nueve meses de "F, A.L. s/ medida autosatisfactiva". ¿Qué obtuvimos y qué nos queda por obtener?* Asociación por los Derechos Civiles. [En línea] http://www.adc.org.ar/sw_contenido.php?id=968 [Consulta: 11 de marzo de 2013].
- Chia, Eduardo (2012). "Prohibición del aborto: ¿Protección de la santidad de la vida o coacción de la autonomía sexual de las mujeres?". *Revista Nomadías*, núm. 15: 44-67.
- Ciuffolini, María Alejandra y De la Vega, Candela (2008). "Las luchas sociales contra la desigualdad en Córdoba: la potencialidad de la ciudadanía en los márgenes". En Myriam Consuelo Parmigiani de Bárbara (Coord.), *Anuario XI 2008* (pp. 661-681). Buenos Aires: La Ley.
- Clarke, Adele y Montini, Theresa (1993). "The Many Faces of RU486: Tales of Situated Knowledges and Technological Contestations". *Science, Technology, & Human Values*, vol. 18, núm. 1: 42-78.
- Collado Hung, Raúl (2009). "Aborto por razones no médicas: una

- perspectiva cristiano-protestante. Ensayo de crítica”. *Revista Medicina y Humanidades*, vol. 1, núm. 3: 193-204.
- Conklin, Beth A. y Morgan, Lynn M. (1996). “Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society”. *Ethos*, vol. 24, núm. 4: 657-694.
- Cooper, Melinda (2008). *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle: University of Washington Press.
- Corrêa, Sonia; Petchesky, Rosalind y Parker, Richard (2008). *Sexuality, Health and Human Rights*. Oxon / Nueva York: Routledge.
- Corrêa, Sonia y Parker, Richard (Orgs.) (2011). *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Río de Janeiro: Sexuality Policy Watch.
- Croxatto, Horacio; Ortíz, María Elena y Díaz, Soledad (2006). *Nociones básicas sobre la generación de un nuevo individuo y sobre la píldora anticonceptiva de emergencia*, ICMER, Santiago de Chile. [En línea] http://www.icmer.org/documentos/anticoncepcion_de_emergencia/nociones_basicas_proceso_generativo_y_pae.pdf [Consulta: 6 de octubre de 2012].
- Cunill Grau, Nuria (2007). “La construcción de ciudadanía desde una institucionalidad pública ampliada”. En Rodolfo Mariani (Coord.), *Democracia/Estado/Ciudadanía: Hacia un Estado de y para la Democracia en América Latina* (pp. 113-138). Lima: PNUD.
- Cursach Salas, Rosa y Ramón Carbonell, Lucía (2012). “Teología feminista y mujeres subalternas”. En Vanesa Vazquez Laba (Comp.), *Feminismos, religiones y sexualidades en mujeres subalternas* (pp. 17-48). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Dagnino, Evelina (2003). “Citizenship in Latin America: An Introduction”. *Latin American Perspectives*, vol. 30, núm. 2: 211-225.
- De Barbieri, Teresita (2000). “Derechos reproductivos y sexuales. Encrucijada en tiempos distintos”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 62, núm. 1: 45-59.
- De Beauvoir, Simone (1962). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- De Lauretis, Teresa (1987). *Technologies of gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.

- De Lauretis, Teresa (1990). "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness". *Feminist Studies*, vol. 16, núm. 1: 115-150.
- De Sousa Santos, Boaventura (1995). *Towards a New Common Sense. Law, Science and Politics in New in a Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge.
- De Sousa Santos, Boaventura (2002). "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos". *El Otro Derecho*, núm. 28: 59-83.
- Deutscher, Penelope (2008). "The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and 'Reproductive Rights'". *South Atlantic Quarterly*, vol. 107, núm. 1: 55-70.
- Di Marco, Graciela (2012). "Las demandas en torno a la Ciudadanía Sexual en Argentina". *SER Social*, vol. 14, núm. 30: 210-243.
- Di Stefano, Roberto; Zanatta, Loris (2009). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dides, Claudia (2006). *Voces en Emergencia: El discurso conservador y la píldora del día después*. Santiago de Chile: FLACSO-Chile.
- Dides, Claudia; Benavente, María Cristina; Sáez, Isabel; Morán Faúndes, José Manuel (2011). *Estudio de opinión pública sobre aborto y derechos sexuales y reproductivos en Brasil, Chile, México y Nicaragua*. Santiago de Chile: FLACSO-Chile.
- Diniz, Debora (2008). *Ética, aborto y democracia*. [En línea] http://www.despenalizacion.org.ar/pdf/Hojas_Informativas/06_Diniz.pdf [Consulta: 27 de marzo de 2013].
- Dombrowski, Daniel y Deltete, Robert (2000). *A Brief, Liberal, Catholic Defense of the Abortion*. Chicago: University of Illinois Press.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Duden, Barbara (1993). *Disembodying Women. Perspectives on Pregnancy and the Unborn*. Cambridge / Londres: Harvard University Press.
- Duden, Barbara (1996). "El concepto de 'Vida': un ídolo moderno y una amenaza para las mujeres embarazadas". *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, núm. 11: 79-96.

- Engelhardt, Tristram (1974). "The Ontology of Abortion". *Ethics*, vol. 84, núm. 3: 217-234.
- Esposito, Roberto (2009). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2011). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esquivel, Juan Cruz (2004). *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Esquivel, Juan Cruz (2013). *Cuestión de educación (sexual). Pujas y negociaciones político-religiosas en la Argentina democrática*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fabris, Mariano (2008). "La Iglesia Católica y el Retorno Democrático. Un Análisis del Conflicto Político-Eclesiástico en Relación a la Sanción del Divorcio Vincular en Argentina". *Coletâneas do Nosso Tempo*, vol. 7, núm. 8: 31-53.
- Facio, Alda (2008). *Los derechos reproductivos son derechos humanos*. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Faúndes, Aníbal y Barzelatto, José (2005). *El drama del aborto. En busca de un consenso*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Fausto-Sterling, Anne; Paul, Diane; Saxton, Marsha y Villa-Komarov, Lydia (1994). "The Politics of Genetics: A Conversation with Anne Fausto-Sterling and Diane Paul". *The Women's Review of Books*, vol. 11, núm. 10/11: 17-20.
- Felitti, Karina (2006). "En defensa de la libertad sexual: discursos y acciones de feministas y homosexuales en los '70". *Temas de Mujeres*, año 2, núm. 2. [En línea] http://www.filo.unt.edu.ar/rev/temas/t2/t2_web_art_felitti_defensa_libertad_exual.pdf [Consulta: 31 de marzo de 2014].
- Felitti, Karina (2008). "La 'explosión demográfica' y la planificación familiar a debate. Instituciones, discusiones y propuestas del centro y la periferia". *Revista Escuela de Historia*, vol. 7, núm. 2. [En línea] http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412008000200003 [Consulta: 17 de abril de 2013].

- Felitti, Karina (2011). “Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina”. *Sociedad y Religión*, vol. 21, núm. 34/35: 92-122.
- Femenías, María Luisa (2009). “Género y feminismo en América Latina”. *Debate Feminista*, año 20, núm. 40: 42-74.
- Fernández, Marisol y Morales, Félix (2011). “Nota introductoria”. En Marisol Fernández y Félix Morales (Coords.), *Métodos feministas en el Derecho. Aproximaciones críticas a la jurisprudencia peruana* (pp. 7-9). Lima: Palestra.
- Fetner, Tina (2008). *How the religious right shaped lesbian and gay activism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Figari, Carlos (2007). *Sexualidad, religión y ciencia. Discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Figari, Carlos (2010). “Per scientiam ad justitiam! Matrimonio igualitario en Argentina”. *Mediações*, vol. 15, núm. 1: 125-145.
- Figari, Carlos (2012). “Discursos sobre la sexualidad”. En José Manuel Morán Faúndes, María Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione (Eds.), *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp. 59-83). Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.
- Filippini, Leonardo (2011). “Los abortos no punibles en la reforma constitucional de 1994”. En Paola Bergallo (Comp.), *Aborto y justicia reproductiva* (pp. 399-417). Buenos Aires: Ediciones del Puerto.
- Foucault, Michel (1977). “El nacimiento de la medicina social”. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, vol. 6: 89-108.
- Foucault, Michel (1979). *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008a). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, Michel (2008c). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- Franklin, Sarah (1991). "Fetal Fascinations: New Dimensions to the Medical-Scientific Construction of Fetal Personhood". En Sarah Franklin, Celia Lury y Jackie Stacey (Eds.), *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies* (pp. 190-205). Londres: Harper Collins.
- Franklin, Sarah (1996). "Making Transparencies: Seeing through the Science Wars". *Social Text*, núm. 46/47: 141-155.
- Franklin, Sarah (2000). "Life Itself. Global Nature and the Genetic Imaginary". En Sarah Franklin, Celia Lury y Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture* (pp. 188-227). Londres: Sage.
- Galeotti, Giulia (2004). *Historia del aborto*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Garretón, Manuel Antonio (2001). "Cambios sociales actores y acción colectiva en América Latina". *Serie Políticas Sociales*, núm. 56, CEPAL. Santiago de Chile.
- Georges, Eugenia y Mitchell, Lis M. (2000). "Baby Talk: The Rhetorical Production of Maternal and Fetus Selves". En Mary M. Lay, Laura J. Gurak, Clare Gravon y Cynthia Myntti (Eds.), *Rhetoric, Technology, Reproduction* (pp. 184-206). Madison: University of Wisconsin Press.
- Giorgi, Gabriel (2004). *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Gohn, Maria Da Glória (1997). *Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola.
- González Ruiz, Edgar (2006). *Cruces y Sombras. Perfiles del Conservadurismo en América Latina*. San José de Costa Rica: Colectiva por el Derecho a Decidir.
- Gregori Flor, Nuria (2006). "Los cuerpos ficticios de la biomedicina. El proceso de construcción del género en los protocolos médicos de asignación de sexo en bebés intersexuales". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1: 103-124.
- Gudiño Bessone, Pablo (2012). "La disputa por la legalización del aborto en Argentina. Los usos políticos del *Nunca Más*". *Sociedad & Equidad*, núm. 4: 165-181.
- Gutiérrez, María Alicia (2004). "Iglesia Católica y Política en Argentina: El Impacto del Fundamentalismo en las Políticas Públicas sobre

- Sexualidad”. En Claudia Dides (Ed.), *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú* (pp. 15-46). Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Halperin, David (2007). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, Donna (1999). “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”. *Política y Sociedad*, vol. 30: 121-163.
- Haraway, Donna (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. Hombre-Hembra_Conoce_Oncorotón. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC.
- Harding, Sandra (1992). “After the Neutrality Ideal: Science, Politics and ‘Strong Objectivity’”. *Social Research*, vol. 59, núm. 3: 367-587.
- Harding, Sandra (1993). *The “Racial” Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2006). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hartouni, Valerie (1992). “Fetal Exposures: Abortion Politics and the Optics of Allusion”. *Camera Obscura*, núm. 29: 130-151.
- Hartsock, Nancy (1997). “Comment on Hekman’s ‘Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited’: Truth or Justice?”. *Signs*, vol. 22, núm. 2: 367-374.
- Herrera Flores, Joaquín (2003). “Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres posiciones conceptuales”. Ponencia presentada en *International Conference on Law and Justice in the 21st Century*, Coimbra, 29-31 de mayo.
- Herrera Flores, Joaquín (2006). “Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia”. En Lucía Provencio Garrigos (Ed.), *Abarrotos: la construcción social de las identidades colectivas en América Latina* (pp. 73-96). Murcia: Universidad de Murcia.
- Hiller, Renata (2008). “Lazos en torno a la Unión Civil. Notas sobre el discurso opositor”. En Mario Pecheny, Carlos Figari y Daniel

- Jones (Comps.), *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidad en Argentina* (pp. 149-167). Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Hiller, Renata (2012). “Desnaturalizar los vínculos entre conyugalidad y ciudadanía. El matrimonio en Argentina, su trayectoria y los cambios recientes”. En José Manuel Morán Faúndes, María Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione (Eds.), *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp. 227-250). Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad.
- Hiller, Renata y Martínez Minicucci, Luciana (2010). “La oposición a la unión civil: persistencias y fisuras en el discurso de la Iglesia Católica en el debate legislativo”. En Juan Marco Vaggione (Comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 249-285). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Hobsbawm, Eric (1998). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- Hooks, Bell (2004). “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En VVAA, *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Htun, Mala (2003). *Sex and the State. Abortion, Divorce and the family Under Latin American Dictatorships and Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunt, Lynn (2004). “Orígenes revolucionarios de los derechos humanos”. *Istor*, año 5, núm. 19: 49-70.
- Hunt, Lynn (2010). *La invención de los derechos humanos*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Hurst, Jane (1998). *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia Católica (lo que no fue contado)*. México DF: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Iosa, Tomás; Cena, Verónica; Bossio, María Teresa; Possi, Marcela y Vaggione, Juan Marco (2011). “¿Estamos todo/a/xs de acuerdo? Actores y discursos sobre ‘educación sexual’ en medios periodísticos nacionales durante el debate de la ley 26.150 en el Congreso de la Nación”. En María Angélica Peñas Defago y Juan Marco Vaggione (Comps.), *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina* (pp. 49-90). Córdoba: Ferreyra Editor.

- Irrazábal, Gabriela (2010). “El derecho al aborto en discusión: la intervención de grupos católicos en la comisión de salud de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires”. *Sociologías*, año 12, núm. 24: 308-336.
- Irrazábal, Gabriela (2011). “La bioética como entrenamiento y facilitadora de la influencia de agentes católicos en el espacio público en Argentina”. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, vol. 9, núm. 36: 5-23.
- Irrazábal, Gabriela (2013). “La retaguardia bioética católica. ¿Diferenciaciones en el campo del conservadurismo religioso en Argentina?”. En Juan Marco Vaggione y Jaris Mujica (Comps.), *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina* (pp. 237-271). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Jakobsen, Janet y Pellegrini, Ann (2003). *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. Nueva York: New York University Press.
- Jakobsen, Janet y Pellegrini, Ann (2008). “Introduction. Time Like These”. En Janet Jakobsen y Ann Pellegrini (Eds.), *Secularisms* (pp. 1-35). Durham: Duke University Press.
- Jones, Daniel; Azparren, Ana Laura; Polischuk, Luciana (2010). “Evangélicos, sexualidad y política. Las instituciones evangélicas en los debates públicos sobre unión civil y educación sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2004)”. En Juan Marco Vaggione (Comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. (pp. 193-248). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Jones, Daniel; Azparren, Ana y Cunial, Santiago (2013). “Derechos reproductivos y actores religiosos: los evangélicos frente al debate sobre la despenalización del aborto en la Argentina contemporánea (1994-2011)”. *Espacio Abierto*, vol. 22, núm. 1: 110-133.
- Jones, Daniel y Cunial, Santiago (2012). “Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos: el rechazo de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) a la ley de matrimonio igualitario”. *Sociedad y Religión*, vol. 22, núm. 37: 85-122.
- Jones, Daniel; Peñas Defago, María Angélica y Godoy-Anativia, Marcial (Eds.) (2013). *Religiones, Matrimonio Igualitario y Aborto*.

Alianzas con y entre Actores Religiosos por los Derechos Sexuales y Reproductivos en Argentina. Córdoba / Nueva York: Católicas por el Derecho a Decidir / Hemispheric Institute of Performance & Politics.

- Jones, Daniel y Vaggione, Juan Marco (2012). “Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina”. *Civitas*, vol. 12, núm. 3: 552-537.
- Kennedy, Duncan (2002). “The Critique of Rights in Critical Legal Studies”. En Wendy Brown y Janet Halley (Eds.), *Left Legalism/Left Critique* (pp. 178-227). Durham: Duke University Press.
- Kessler, Suzanne (1990). “The Medical Construction of Gender: Case Management of Intersexed Infants”. *Signs*, vol. 16, núm. 1: 3-26.
- Klein, Laura (2005). *Fornicar y matar. El problema del aborto*. Buenos Aires: Planeta.
- Lamas, Marta (2008). “El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina”. *Perfiles latinoamericanos*, vol. 16, núm. 31: 65-93.
- Lehmann, David (1998). “Fundamentalism and Globalism”. *Third World Quarterly*, vol. 19, núm. 4: 607-634.
- Lehr, Valerie (1999). *Queer Family Values. Debunking the Myth of the Nuclear Family*. Philadelphia: Temple University Press.
- Lemaitre Ripoll, Julieta (2013). “Laicidad y resistencia: movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos en América Latina”. En Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (Coords.), *Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, núm. 6. Universidad Autónoma de México, DF.
- Lemke, Thomas (2011). *Biopolitics: an advanced introduction*. Nueva York / Londres: New York University Press.
- Lemm, Vanessa (2008). “The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life”. En Herman W. Siemens y Vasti Rodt (Eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought* (pp. 719-741). Berlin: De Gruyter.
- Litardo, Emiliano (2007). “Tensiones y conflictos entre los principales agrupamientos políticos GLTTTBI: antecedentes y desarrollo”.

- Ponencia presentada en el 8° *Congreso Nacional de Sociología Jurídica*, Santa Fe, 22-24 de noviembre.
- Lukács, Georg (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Luker, Kristin (1984). *Abortion and the politics of motherhood*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Luna, Naara (2010). “Aborto e células-tronco embrionárias na campanha da fraternidade. Ciência e ética no ensino da Igreja”. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, vol. 25, núm. 74: 91-105.
- Luna, Naara (2012). “Identidade genética no debate sobre o estatuto de fetos e embriões”. En Ricardo Ventura Santos, Sagra Gibbon y Jane Beltrão (Orgs.), *Identidades Emergentes, Genética e Saúde. Perspectivas antropológicas* (pp. 111-150). Rio de Janeiro: Garamond.
- Mallimaci, Fortunato; Esquivel, Juan Cruz e Irrazábal, Gabriela (2008). *Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas. Informe de investigación*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE CONICET.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica (2007). “Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”. *Revista Argentina de Sociología*, año 5, núm. 9: 44-63.
- Martens, Kerstin (2002). “Mission Impossible? Defining Nongovernmental Organizations”. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organisations*, vol. 13, núm. 3: 271-285.
- Martin, Antonieta (2004). “La anticoncepción de emergencia en América Latina y el Caribe”. *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 16, núm. 6: 424-431.
- Mejía, María Consuelo (2003). “Sexualidad y derechos sexuales: el discurso de la Iglesia católica”. *Debate Feminista*, núm. 27: 45-56.
- Milisenda, Laura Natalia y Monte, María Eugenia (2013). “Mujeres malvadas. Análisis de un caso de judicialización de aborto no punible en la provincia de Córdoba”. En Marta Vassallo (Comp.), *Peripecias en la lucha por el derecho al aborto* (pp. 63-92). Córdoba: Ferreyra Editor.

- Ministerio de Salud de la Nación (2010). *Guía Técnica para la Atención Integral de los Abortos No Punibles*. Ministerio de Salud de la Nación, Buenos Aires. [En línea] <http://www.msal.gov.ar/images/stories/bes/graficos/0000000667cnt-Guia-tecnica-web.pdf> [Consulta: 8 de agosto de 2017].
- Ministerio de Salud de la Nación (2012). *Estadísticas vitales. Información básica – Año 2011*. Ministerio de Salud de la Nación, Buenos Aires. [En línea] <http://www.deis.gov.ar/Publicaciones/Archivos/Serie5Nro55.pdf> [Consulta: 11 de marzo de 2013].
- Mirza, Christian Abel (2006). *Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina: la construcción de nuevas democracias*. Buenos Aires: CLACSO.
- Miskolci, Richard (2007). “Pánicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay”. *Cadernos Pagu*, núm. 28: 101-128.
- Molina Betancur, Carlos Mario y Roldán Gutiérrez, Sergio (2006). “La distancia entre el discurso jurídico y la práctica del aborto en Colombia”. *Opinión jurídica*, vol. 5, núm. 10: 15-31.
- Montoya, Angeline (2013). *L'opposition à l'avortement légal et le discours des secteurs 'pro-vie' en Argentine. Le refus de l'autonomie des femmes*. Tesis para optar al grado de Master 2 Sociologie, spécialité Genre, Politique et Sexualité, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.
- Morán Faúndes, José Manuel (2011). “Las fronteras del género: el discurso del movimiento conservador religioso de Córdoba y el ‘matrimonio igualitario’”. En María Candelaria Sgró Ruata *et al.*, *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos* (pp. 137-178). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Morán Faúndes, José Manuel (2013). “Feminismo, Iglesia Católica y derechos sexuales y reproductivos en el Chile post-dictatorial”. *Revista Estudios Feministas*, vol. 21, núm. 2: 485-508.
- Morán Faúndes, José Manuel (2015). “El desarrollo del activismo autodenominado “Pro-Vida” en Argentina, 1980-2014”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 77, núm. 3: 407-435.
- Morán Faúndes, José Manuel; Monte, María Eugenia; Sánchez, Laura Judith y Drovetta, Raquel Irene (2011). “‘La inevitable maternidad’. Actores y argumentos conservadores en casos de aborto no

- punible en la Argentina”. En María Angélica Peñas Defago y Juan Marco Vaggione (Comp.), *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina* (pp. 127-156). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Morán Faúndes, José Manuel y Peñas Defago, María Angélica (2013). “¿Defensores de la vida? ¿De cuál ‘vida’? Un análisis genealógico de la noción de ‘vida’ sostenida por la jerarquía católica contra el aborto”. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, núm. 15: 10-36.
- Morán Faúndes, José Manuel y Vaggione, Juan Marco (2012). “Ciencia y religión (hétero)sexuadas: el discurso científico del activismo católico conservador sobre la sexualidad en Argentina y Chile”. *Contemporanea – Revista de Sociología da UFSCar*, vol. 2, núm. 1: 159-186.
- Morgan, Lynn M. (1989). “When does life begin? A cross-cultural perspective on the personhood of fetuses and young children”. En Edd Doerr y James W. Prescott (Eds.), *Abortion and Fetal “Personhood”* (pp. 97-114). Long Beach: Centerline Press.
- Morgan, Lynn M. (1997). “Imagining the Unborn in the Ecuadoran Andes”. *Feminist Studies*, vol. 23, núm. 2: 322-350.
- Morgan, Lynn M. (2009). *Icons of Life. A Cultural History of Human Embryos*. Berkeley / Los Angeles / Londres: University of California Press.
- Morgan, Lynn M. (2014). “Claiming Rosa Parks: conservative Catholic bids for ‘rights’ in contemporary Latin America”. *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*. [En línea] <http://dx.doi.org/10.1080/13691058.2014.885086> [Consulta: 6 de marzo de 2014].
- Mouffe, Chantal (2009). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mujica, Jaris (2007). *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: PROMSEX.
- Mujica, Jaris (2009). *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*. Lima: PROMSEX.
- Mundigo, Axel (2005). “Religión y salud reproductiva: encrucijadas y conflictos”. Ponencia presentada en *II Reunión de investigación sobre embarazo no deseado y aborto inseguro. Desafíos de salud*

- pública en América Latina y el Caribe*, Ciudad de México, 17-19 de agosto.
- Munson, Ziad W. (2008). *The Making of Pro-Life Activists. How Social Movement Mobilization Works*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- Natividade, Marcelo y Lopes, Paulo Victor Leite (2009). “Os direitos GLBT e as respostas religiosas: da parceria civil à criminalização da homofobia”. En Luiz Fernando Duarte Dias, Edlaine de Campos Gomes, Rachel Aisengart Menezes y Marcelo Natividade (Orgs.), *Valores religiosos e Legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos* (pp. 71-100). Rio de Janeiro: Garamond.
- Nazneen, Sohela y Sultan, Maheen (2009). “Struggling for Survival and Autonomy: Impact of NGO-ization on women’s organizations in Bangladesh”. *Development*, núm. 52: 193-199.
- Neitz, Mary Jo (1981). “Family, State, and God: Ideologies of the Right-to-Life Movement”. *Sociological Analysis*, vol. 42, núm. 3: 265-276.
- Organización Mundial de la Salud (2012). *Guía de la OMS para la aplicación de la CIE-10 a las muertes ocurridas durante el embarazo, parto y puerperio: CIE MM*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.
- Oro, Ari Pedro y Ureta, Marcela (2007). “Religião e política na América Latina: Uma Análise da Legislação dos Países”. *Horizontes Antropológicos*, vol. 13, núm. 27: 281-310.
- Ortiz Hernández, Luis (2004). “Revisión crítica de los estudios que han analizado los problemas de salud de bisexuales, lesbianas y homosexuales”. *Salud Problema*, vol. 9, núm. 16: 19-39.
- Oxman Vilchez, Nicolás (2002). “Pena de muerte y derechos humanos”. *La Revista de Derecho*, año 8, núm. 3: 137-152.
- Pantelides, Edith y Mario, Silvia (2009). “Estimación de la magnitud del aborto inducido en la Argentina”. *Notas de Población*, núm. 87: 95-120.
- Pecheny, Mario (2001). “De la ‘no-discriminación’ al ‘reconocimiento social’”. Un análisis de la evolución de las demandas políticas de las minorías sexuales en América Latina”. Ponencia presentada

- en el *XXIII Congreso de la Latin American Studies Association*, Washington DC, 6-8 de septiembre.
- Pecheny, Mario y De la Dehesa, Rafael (2011). "Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión". En Sonia Corrêa y Richard Parker (Orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos* (pp. 31-79). Río de Janeiro: Sexuality Policy Watch.
- Peñas Defago, María Angélica (2010). "Los estudios en bioética y la Iglesia Católica en los casos de Chile y Argentina". En Juan Marco Vaggione (Comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 47-76). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Peñas Defago, María Angélica (2012). "Las políticas de salud sexual y reproductiva desde un enfoque de derechos humanos". En José Manuel Morán Faúndes, María Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione (Eds.), *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp. 191-223). Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad.
- Peñas Defago, María Angélica y Campana, Maximiliano (2011). "Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable. Análisis de los debates en los medios de prensa de la sanción de la Ley 25.673". En María Angélica Peñas Defago y Juan Marco Vaggione (Comps.), *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina* (pp. 23-48). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Peñas Defago, María Angélica y Morán Faúndes, José Manuel (2014). "Conservative litigation against sexual and reproductive health policies in Argentina". *Reproductive Health Matters*, vol. 22, núm. 44: 82-90.
- Petchesky, Rosalind Pollack (1984). *Abortion and Women's Choice*. Boston: Northeastern University Press.
- Petchesky, Rosalind Pollack (1987). "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction". *Feminist Studies*, vol. 13, núm. 2: 263-292.
- Petchesky, Rosalind Pollack (2007). "Sexual Rights Policies across Countries and Cultures: Conceptual Frameworks and Minefields". En Richard Parker, Rosalind Pollack Petchesky y Robert Sember

- (Eds.), *SexPolitics: Reports from the Front Line* (pp. 9-25). Nueva York: Sexuality Policy Watch.
- Petracci, Mónica y Pecheny, Mario (2007). *Argentina. Derechos humanos y sexualidad*. Buenos Aires: CLAM / CEDES.
- Pitch, Tamar (2003). *Un derecho penal para dos. La construcción jurídica de género, sexo y sexualidad*. Madrid: Trotta.
- Ploeg, Irma van der (2004). “Only Angels Can Do Without Skin’: On Reproductive Technology’s Hybrids and the Politics of Body Boundaries”. *Body & Society*, vol. 10, núm. 2/3: 153-181.
- Preciado, Beatriz (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Preciado, Beatriz (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Puwar, Nirmal y Pateman, Carole (2002). “Interview with Carole Pateman: ‘The Sexual Contract,’ Women in Politics, Globalization and Citizenship”. *Feminist Review*, núm. 70: 123-133.
- Rabbia, Hugo e Iosa, Tomás (2011). “Plazas multicolores, calles naranjas. La agenda del matrimonio entre parejas del mismo sexo en el activismo LGTB cordobés y la oposición religiosa organizada”. En María Candelaria Sgró Ruata *et al.*, *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos* (pp. 33-74). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Rabinow, Paul (1994). “Introduction: A Vital Rationalist”. En François Delaporte (Ed.), *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem* (pp. 11-22). Nueva York: Zone Books.
- Rabinow, Paul y Rose, Nikolas (2006). “Biopower Today”. *Biosocieties*, vol. 1, núm. 2: 195-217.
- Ramón Michel, Agustina (2011). “El fenómeno de inaccesibilidad al aborto no punible”. En Paola Bergallo (Comp.), *Aborto y justicia reproductiva* (pp. 137-200). Buenos Aires: Ediciones del Puerto.
- Ramón Michel, Agustina (2012). “Aborto: ¿Según quién?”. En José Manuel Morán Faúndes, María Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione (Eds.), *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp. 275-335). Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.
- Ramos, Silvina; Bergallo, Paola; Romero, Mariana y Arias Feijoó, Jimena (2009). “El acceso al aborto permitido por la ley: un tema pendiente en la política de derechos humanos en Argentina”.

- En CELS, *Derechos humanos en Argentina. Informe 2009* (pp. 451-491). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ramos, Silvina; Romero, Mariana y Arias Feijoó, Jimena (2011). “El aborto inducido en la Argentina: ¿un viejo problema con un nuevo horizonte?”. En Paola Bergallo (Comp.), *Aborto y justicia reproductiva* (pp. 57-89). Buenos Aires: Ediciones del Puerto.
- Rich, Adrienne (1986). “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”. En Adrienne Rich, *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose 1979-1985* (pp. 23-75). Nueva York / Londres: Norton Paperback.
- Romero, Mariana; Ábalos, Edgardo y Ramos, Silvina (2013). *La situación de la mortalidad materna en la Argentina*, núm. 8. [En línea] http://www.ossyr.org.ar/hojas_informativas.html [Consulta: 11 de marzo de 2013].
- Rosado-Nunes, Maria José y Citeli, Maria Teresa (2010). “Religiões na esfera pública: Estratégias institucionais de intervenção-Igreja Católica no Brasil”. En Juan Marco Vaggione (Comp), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 19-45). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Rose, Nikolas (2001). “The politics of life itself”. *Theory, Culture & Society*, vol. 18, núm. 6: 1-30.
- Rose, Nikolas (2007). *Politics of life itself. Biomedicine, power and subjectivity in the Twenty-First Century*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Rosenberg, Martha (2010). “Sobre el aborto no punible”. Ponencia presentada en el *Congreso de países del Mercosur sobre Bioética y Derechos Humanos - Derecho a la salud*, Buenos Aires, 2-4 de diciembre.
- Rostagnol, Susana (2010). “Disputas sobre el control de la sexualidad: Activismo religioso conservador y dominación masculina”. En Juan Marco Vaggione (Comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 149-170). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Rubin, Gayle (1989). “Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad”. En Carole Vance (Comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Revolución.

- Sabsay, Leticia (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Sagot, Montserrat (2012). “¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica”. En Alba Carosio (Coord.), *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe* (pp. 75-100). Buenos Aires: CLACSO.
- Santin, Myriam Aldana (2000). *Aborto legal: Igreja Católica e o Congresso Nacional*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2000). *Cristología feminista crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Scott, Joan Wallach (1988). “Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism”. *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 1: 32-50.
- Scott, Joan Wallach (2001). “Experiencia”. *La Ventana*, núm. 13: 42-73.
- Scott, Joan Wallach (2008). *Género e historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma de Ciudad de México.
- Scott, Joan Wallach (2012). *Parité! La igualdad de género y la crisis del universalismo francés*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, Rita Laura (1998). *Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Brasilia: Universidade de Brasília - Departamento de Antropología.
- Sgró Ruata, María Candelaria (2011a). “Prácticas públicas políticas. Marchas y movilizaciones conservadoras en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo en Argentina”. En María Angélica Peñas Defago y Juan Marco Vaggione (Comps.), *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina* (pp. 163-198). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Sgró Ruata, María Candelaria (2011b). “Matrimonio entre personas del mismo sexo. Estrategias político discursivas de oposición en la audiencia pública de Córdoba”. En María Candelaria Sgró Ruata et al., *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos* (pp. 179-231). Córdoba: Ferreyra Editor.

- Sgró Ruata, María Candelaria y Rabbia, Hugo (2011). “El debate sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en el espacio público argentino. Escena mediática, actores”. En María Angélica Peñas Defago y Juan Marco Vaggione (Comps.), *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina* (pp. 91-126). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Sgró Ruata, María Candelaria y Vaggione, Juan Marco (2012). “Las marcas de lo religioso en la política sexual: debate legislativo y matrimonio entre personas del mismo sexo en Argentina”. *Sociedade e Cultura*, vol. 15, núm. 2: 331-345.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). “Can the Subaltern Speak?”. En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of Culture* (pp. 271-313). Chicago: University of Illinois Press.
- Silva Silva, Hernán (1991). *Medicina legal y psiquiatría forense. Tomo I*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.
- Siverino Bavio, Paula (2013). “Bioética y Derechos Humanos. La bioética ‘confesional’ como estrategia”. En Juan Marco Vaggione y Jaris Mujica (Comps.), *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina* (pp. 195-236). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Sivori, Horacio Federico (2008). “GLTTTB y otros HSH’ Ciencia y política de la identidad sexual en la prevención del sida”. En Mario Pecheny, Carlos Figari y Daniel Jones (Comps.), *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina* (pp. 245-275). Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Soares Jurkewicz, Regina (Org.) (2011). *Quem Controla as Mulheres? Direitos Reprodutivos e Fundamentalismos Religiosos na América Latina*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir.
- Sommer, Susana (1998). *Genética, clonación y bioética. ¿Cómo afecta la ciencia nuestras vidas?* Buenos Aires: Biblos.
- Staggenborg, Suzanne (1988). “The Consequences of Professionalization and Formalization in the Pro-Choice Movement”. *American Sociological Review*, vol. 53, núm. 4: 585-605.
- Stolcke, Verena (2004). “Qué entendemos por integración social de los inmigrantes”. En Francisco Checa, Juan Carlos Checa y Ángeles

- Arjona (Eds.), *Inmigración y derechos humanos. La integración como participación social* (pp. 17-45). Barcelona: Icaria.
- Stolcke, Verena (2006). “La mujer es puro cuento: La cultura del género”. *Desarrollo Económico*, vol. 45, núm. 180: 523-546.
- Stormer, Nathen (2003). “Seeing the Fetus: The Role of Technology and Image in the Maternal-Fetal Relationship”. *Journal of the American Medical Association*, vol. 286, núm. 13: 1700.
- Strathern, Marilyn (1992). *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, Marilyn (2002). “Still Giving Nature a Helping Hand? Surrogacy: A Debate About Technology and Society”. *Journal of Molecular Biology*, vol. 319, núm. 4: 985-993.
- Strathern, Marilyn (2005). *Kinship, Law and the Unexpected Relatives are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarducci, Mónica (2005). “La iglesia católica y los encuentros nacionales de mujeres”. *Estudios Feministas*, vol. 13, núm. 2: 397-402.
- Tarducci, Mónica y Tagliaferro, Bárbara (2004). “Iglesia católica: Argentina, ni diversa ni laica”. *Política y Cultura*, núm. 21: 191-200.
- Telles, Vera da Silva (2001). *Pobreza e cidadania*. São Paulo: Editora 34.
- Tin, Louis-Georges (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Vaggione, Juan Marco (2005a). “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”. *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2: 165-188.
- Vaggione, Juan Marco (2005b). “Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular”. En *La Trampa de la moral única* (pp. 56-65). Lima: Fundación Ford / IWHC.
- Vaggione, Juan Marco (2009). “La sexualidad en el mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos”. En Mario Silvio Gerlero (Coord.), *Derecho a la Sexualidad* (pp. 141-159). Buenos Aires: Grinberg.
- Vaggione, Juan Marco (2010a). “El fundamentalismo religioso en América Latina. La mirada de los/as activistas por los derechos

- sexuales y reproductivos”. En Juan Marco Vaggione (Comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. (pp. 287-318). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Vaggione, Juan Marco (2010b). “Prólogo. El activismo religioso conservador en América Latina”. En Juan Marco Vaggione (Comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 9-18). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Vaggione, Juan Marco (2011). “Sexualidad, Religión y Política en América Latina”. En Sonia Corrêa y Richard Parker (Orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos* (pp. 286-336). Río de Janeiro: Sexuality Policy Watch.
- Vaggione, Juan Marco (2012a). “Introducción”. En José Manuel Morán Faúndes, María Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione (Eds.), *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp. 11-54). Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad.
- Vaggione, Juan Marco (2012b). “La ‘cultura de la vida’. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos”. *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 2: 57-80.
- Vaggione, Juan Marco y Mujica, Jaris (Comps.) (2013). *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Vance, Carole (1991). “Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment”. *Social Science and Medicine*, vol. 33, núm. 8: 875-884.
- Vargas Valente, Virginia (2008). *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global / Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán / Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- Vassallo, Marta (2005). “En nombre de la vida”. En Marta Vasallo, *En nombre de la vida* (pp. 47-110). Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Vassallo, Marta; Silvia Julia y María Angélica Peñas Defago (2011). “Presentación de Argentina”. En Regina Soares Jurkewicz (Org.),

- Quem Controla as Mulheres? Direitos Reprodutivos e Fundamentalismos Religiosos na América Latina* (pp. 155-165). São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir.
- Vázquez Lorda, Lilia Mariana (2007). “Para actuar ‘en defensa de la familia’: la Liga de Madres de Familia (Argentina en las décadas de 1950-1960)”. *Temas de Mujeres*, año 3, núm. 3. [En línea] http://www.filo.unt.edu.ar/rev/temas/t3/t3_web_art_vazquez_lorda_en_defensa.pdf [Consulta: 5 de febrero de 2014].
- Viveros, Felipe (1998). “La participación de la sociedad civil en acciones de interés público”. En Felipe González y Felipe Viveros (Eds.), *Ciudadanía e interés público. Enfoques desde el derecho, la ciencia política y sociología* (pp. 153-212). Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Vuola, Elina (2006). *El ecumenismo fundamentalista, los feminismos transnacionales y el orden tutelar de la sociedad latinoamericana*. [En línea] <http://www.webislam.com/?idt=5753> [Consulta: 6 de marzo de 2013].
- Weeks, Jeffrey (1998). “La Invención de la Sexualidad”. En Jeffrey Weeks, *Sexualidad* (pp. 23-46). México DF: Paidós.
- Wittig, Monique (1980). “La pensée straight”. *Questions Féministes*, núm. 7: 45-53.
- Wylie, Alison (2001). “El feminismo en la filosofía de la ciencia: Dándole sentido a la contingencia y a la limitación”. En Miranda Fricker y Jennifer Hornsby (Dirs.), *Feminismo y filosofía. Un compendio* (pp. 181-199). Barcelona: Idea Books.
- Wynarczyk, Hilario (2006). “Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001”. *Civitas*, vol. 6, núm. 2: 11-41.
- Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: Universidad de San Martín.
- Yamin, Alicia Ely (2011). “Power, Suffering, and Courts: Reflections on Promoting Health Rights through Judicialization”. En Alicia Ely Yamin y Siri Gloppen (Eds.), *Litigating Health Rights. Can Courts Bring More Justice to Health?* (pp. 333-372). Cambridge: Harvard University Press.

Zampas, Cristina y Tood-Gher, Jaime (2010). “El aborto como un derecho humano: estándares regionales e internacionales”. En Paola Bergallo (Comp.), *Aborto y justicia reproductiva* (pp. 419-485). Buenos Aires: Ediciones del Puerto.

Documentos consultados

ACIERA y FECEP (2010). *Carta abierta a todos los argentinos*. [En línea] http://www.salvemosalafamilia.com.ar/Documentos/ACIERA-FECEP-CARTA_ABIERTA.pdf [Consulta: 10 de abril de 2013].

Aciprensa (2010). “Aborto es ‘verdadero acto de terrorismo de Estado’, dice líder pro-vida argentino”, 15 de marzo. [En línea] <http://www.aciprensa.com/noticias/aborto-es-verdadero-acto-de-terrorismo-de-estado-dice-lider-pro-vida-argentino/> [Consulta: 1 de abril de 2013].

Apostolicae Sedis (1951). Núm. 43.

Botta, Oscar (2010). “Argentina: falsa ley de “matrimonio” homosexual (I)”. *Boletín Electrónico de Vida Humana Internacional (VHI)*, vol. 16, núm. 8. [En línea] <http://www.vidahumana.org/news/20julio2010.html#2> [Consulta: 15 de abril de 2013].

Botta, Oscar (2013). *¿Cuándo comienza la vida humana?* [En línea] <http://www.vientredecristal.com/> [Consulta: 20 de marzo de 2013].

Cadena3.com (2010). *El Portal de Belén se opone a que se permita el matrimonio gay en Córdoba*, 19 de marzo. [En línea] <http://www.cadena3.com.ar/contenido/2010/03/19/49210.asp> [Consulta: 13 de noviembre de 2010].

Carranza Casares, Carlos; Ray, Carlos Abel y Vaucheret, Susana P. (2007). *Casos de desviación de la identidad sexual*, Buenos Aires. [En línea] http://www.notivida.com.ar/boletines/464_.html [Consulta: 11 de abril de 2013].

Centro de Bioética, Persona y Familia (2009). *Aborto e inicio de la vida*, Buenos Aires. [En línea] <http://centrodebioetica.org/2009/03/aborto-e-inicio-de-la-vida> [Consulta: 15 de marzo de 2013].

Centro de Bioética, Persona y Familia (s.f.). *Resumen de argumentos en contra de la legalización del pretendido matrimonio entre personas del mismo sexo*. [En línea] <http://centrodebioetica.org/2010/04/resumen-de-argumentos-en-contra-de-la-legalizacion-del-pretendido-matrimonio-entre-personas-del-mismo-sexo> [Consulta: 5 de abril de 2013].

Código Penal de la Nación Argentina (2002). Buenos Aires: A-Z Editora.

Congregación para la Doctrina de la Fe (2003). *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, Roma. [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html [Consulta: 29 de octubre de 2012].

Conferencia Episcopal Argentina (2010). *Sobre el bien inalterable del Matrimonio y la Familia*, Buenos Aires. [En línea] <http://es.catholic.net/abogadoscatolicos/429/2805/articulo.php?id=46078> [Consulta: 10 de abril de 2013].

Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776).

Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948).

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 (1789).

Defensoría de la Vida Humana (s.f.). *Defensa de la vida humana. Aborto y homicidio prenatal*. [En línea] <http://www.defenvida.org.ar/index2.htm> [Consulta: 1 de abril de 2013].

Diario de Cuyo (2012). “Apoyo a familiares”, sección Cartas al Lector, 30 de enero. [En línea] http://www.diariodecuyo.com.ar/participar/vercarta.php?carta_id=26069 [Consulta: 15 de marzo de 2013].

Discorso di sua santità Pio XII alla Unione Medico-Biologica “San Luca”, 12 de noviembre de 1944. [En línea] http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441112_unione-medico-biologica_it.html [Consulta: 28 de octubre de 2012].

Encíclica *Casti Connubii* (1930).

Encíclica *Gaudium et Spes* (1965).

Encíclica *Humanae Vitae* (1968).

- Encíclica *Centesimus Annus* (1991).
- Encíclica *Evangelium Vitae* (1995).
- Fundación Argentina del Mañana (s.f.). *Aborto: ¿simple extracción de un coágulo u homicidio de una vida humana inocente?* [En línea] <http://www.fadm.org.ar/biblioteca/familia/aborto/aborto2.htm> [Consulta: 19 de marzo de 2013].
- Fundación Nueva Cristiandad (s.f.a). *¿Es normal la homosexualidad?* [En línea] http://www.nuevacristiandad.com/#!__aborto-flia-homo-sida/homosexualidad/vstc5=article-2 [Consulta: 15 de abril de 2013].
- Fundación Nueva Cristiandad (s.f.b). *¿Hombre y Mujer unisex?* [En línea] http://www.nuevacristiandad.com/#!__aborto-flia-homo-sida/sexualidad/vstc8=page-6 [Consulta: 15 de abril de 2013].
- Lafferriere, Jorge Nicolás (2012). *Ponencia del Centro de Bioética, Persona y Familia Para la Comisión Bicameral para la reforma, actualización y unificación de los Códigos Civil y Comercial*, Buenos Aires. [En línea] http://www.unav.edu/matrimonioyfamilia/observatorio/uploads/30089_Centro-Bioetica_Ponencia-2012.pdf [Consulta: 22 de marzo de 2013].
- Maretto, Graciela y Sabatini, Silvana (2010). *Versión taquigráfica de la reunión extraordinaria de la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación*. [En línea] <http://www.senado.gov.ar/upload/8891.pdf> [Consulta: 14 de febrero de 2011].
- Muñoz, Olga Isabel (2012). *“Haciendo Familia”*. [En línea] http://www.fampaz.com.ar/haciendofamilia/haciendofamilia_programacion_12_febrero.html [Consulta: 1 de abril de 2013].
- Pontificia Universidad Católica Argentina (2002). *Jornada interdisciplinaria sobre el Proyecto de Uniones Civiles*. [En línea] <http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo58/files/ucviles.pdf> [Consulta: 3 de abril de 2013].
- ProVida San Luis (2011). *Fecundación*. [En línea] <http://providasanluis.org/category/concepcion-y-gestacion/> [Consulta: 20 de marzo de 2013].
- Proyecto de Ley de Protección Integral de la Familia (2010). [En línea] <http://www.notivida.com.ar/legnacional/ProyectoLeyIP.pdf> [Consulta: 22 de marzo de 2013].

- Ray, Carlos Abel (2002). “Persona humana, sexualidad y uniones civiles (homosexualidad)” en Pontificia Universidad Católica Argentina, *Jornada interdisciplinaria sobre el proyecto de ley de uniones civiles*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. [En línea] www.uca.edu.ar/uca/common/grupo58/files/uciviles.pdf [Consulta: 12 de junio de 2011].
- Rivera, Ana y Meyer, Nadia (Coords.) (2010). *Hay Vida. Porque el vientre materno también es un mundo*. Córdoba: Fundación Gracia. [CD-Rom].
- Sambrizzi, Eduardo y Beccar Varela (2012). s/n. [En línea] <http://www.aica.org/1715-identidad-de-genero-para-los-abogados-catolicos-inconveniente.html> [Consulta: 11 de abril de 2013].
- Scala, Jorge (2007). Ref: “aborto no punible”. *Proyectos 5453-D-06 (Augsburger y Ot.) y 0028-D-07 (Marino)*. [En línea] http://www.notivida.com.ar/Articulos/AbortoImpune/Comision_Salud_aborto_n_o_punible.html [Consulta: 22 de marzo de 2013].
- Scala, Jorge (2010). *La ideología de género o el género como herramienta de poder*. Madrid: Sekotia.
- Seper, Franco (1974). *Declaración sobre el aborto*, Roma. [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html [Consulta: 29 de octubre de 2012].
- Universidad Austral (2010). *Matrimonio homosexual y adopción por parejas del mismo sexo. Informe de estudios científicos y jurídicos y experiencia en otros países*, Universidad Austral, Buenos Aires. [En línea] [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/CE9C2F76967944D405257CF4007CF388/\\$FILE/doc-0142-es.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/CE9C2F76967944D405257CF4007CF388/$FILE/doc-0142-es.pdf) [Consulta: 18 de septiembre de 2017].

Anexo

Casos de judicialización de abortos no punibles analizados

Denominación de las partes	Provincia	Año	Resumen del caso
Pro Familia	Capital Federal	2012	Una mujer que había escapado de una situación de trata de personas solicita un aborto no punible tras haber quedado embarazada producto de la explotación sexual. La ONG Pro Familia presenta un amparo y logra suspender la práctica. Finalmente, la Corte Suprema de Justicia de la Nación autorizó el aborto.
F, A.L	Chubut	2010	La justicia rechaza la solicitud de un aborto no punible realizada por la madre de una joven de 15 años que había sido violada por su padrastro. El fallo es ratificado por la Cámara de Apelaciones de Comodoro Rivadavia. Finalmente el Tribunal Superior de Justicia de Chubut considera que el caso encuadra dentro de los supuestos de aborto no punible. La decisión es recurrida por medio de un recurso extraordinario interpuesto por el Asesor General Subrogante de la Provincia de Chubut, en representación del nasciturus. Entre otras instituciones, organizaciones autodenominadas "Pro-Vida" se presentan como <i>amicus curiae</i> . En 2012 la Corte Suprema de Justicia Argentina aclara que la no punibilidad del aborto alcanza a todas las mujeres embarazadas por violación, y que el acceso a la práctica no está supeditado a ningún trámite judicial, policial o administrativo.

Denominación de las parte	Provincia	Año	Resumen del caso
J.F.O.	Chubut	2010	Con el patrocinio de la Defensora de Incapaces, la madre de la joven J.F.O., de 15 años, solicita ante la justicia que se le autorice un aborto a su hija embarazada por violación. En primera instancia la solicitud es rechazada y ante la apelación de la madre de J.F.O. la Cámara de Apelaciones hace lugar al pedido de aborto no punible.
N., R.F.	Río Negro	2010	Una adolescente de 17 años presenta un embarazo de 11 semanas producto de reiteradas violaciones cometidas por su padre y tío. Su madre denuncia los abusos y solicita en el hospital la realización de un aborto no punible. El hospital le exige una autorización judicial. Interviene en el caso una representante legal del nasciturus, quien solicita una serie de medidas que dilatan el proceso. El juez penal considera que no es necesario contar con autorización judicial. La decisión judicial es apelada por la Defensora y la Cámara Penal hace lugar. El caso llega a conocimiento del Superior Tribunal provincial, que un año después del hecho revoca la decisión de la Cámara Penal.
F.N.M.	Río Negro	2009	Los padres de F.N.M. solicitan la autorización de la interrupción del embarazo de su hija menor de edad, embarazada producto de una violación. La Cámara del Crimen hizo lugar a la acción de amparo interpuesta por los padres. Ante esta sentencia, la Defensora de Menores e Incapaces presenta un recurso de apelación, el que es posteriormente rechazado por el Tribunal Superior de Justicia de Río Negro.

Denominación de las parte	Provincia	Año	Resumen del caso
G.N.R.	Buenos Aires	2008	<p>Un juez de familia decidió suspender la práctica de aborto no punible a G.N.R., una joven de 18 años con discapacidad mental, cuyo embarazo fue producto de reiteradas violaciones. El juez de familia tuvo en cuenta que un matrimonio se había presentado ante su juzgado para solicitar la adopción del niño por nacer. En esta ocasión, el hospital que atendió a G.N.R. nunca exigió una autorización judicial. El aborto se realiza luego de que el Tribunal de Familia de Bahía Blanca revocara la medida cautelar que había suspendido la práctica médica.</p>
B.L.A.	Mendoza	2008	<p>Se solicita a un Juzgado de Familia la autorización para realizar el aborto de una niña de 12 años violada por su padrastro. El juez rechaza el pedido y quita la guarda a la madre quien había realizado dicho pedido. Militantes de la ONG Vida Más Humana irrumpen en la habitación del hospital donde se encontraba la niña para disuadirla para evitar que aborte. Tras el fallo, el gobierno provincial señala que ayudaría a la familia de la niña para mejorar su situación socioeconómica. La niña desiste finalmente del pedido de aborto.</p>

Denominación de las parte	Provincia	Año	Resumen del caso
A.M.A.	Santa Fe	2007	<p>A.M.A. se presenta en el hospital a fin de realizarse un tratamiento de rayos y quimioterapia, cuando le diagnostican un embarazo de 3 o 4 semanas, por lo que se le impide hacer el tratamiento. El hospital niega la posibilidad de interrumpir su embarazo. La Defensoría del Pueblo de la Provincia de Santa Fe indica a la familia de A.M.A. que no tenía sentido solicitar una autorización judicial ya que el aborto solicitado no estaba prohibido por la ley. El hospital se niega a practicar el aborto y A.M.A. fallece en la sala de terapia intensiva del hospital.</p>
M.V.O.	Buenos Aires	2007	<p>La madre de M.V.O. solicita un aborto no punible para su hija de 14 años, quien presenta un embarazo de 6 semanas producto de una violación. La justicia autoriza el aborto. Contra esta sentencia, la asesora Silvia E. Fernández, por orden del fiscal general de Mar del Plata, interpone un recurso de apelación contra la sentencia, en defensa de los derechos del por nacer. La Cámara de Apelaciones en lo Penal se declara incompetente en la causa por entender que el delito no está consumado y deriva las actuaciones a sus pares del fuero civil. Finalmente, la sala II de la Cámara Civil de Mar del Plata decide por unanimidad confirmar la decisión de primera instancia.</p>

Denominación de las parte	Provincia	Año	Resumen del caso
M.F.C.	Entre Ríos	2007	<p>M.F.C., de 19 años y con discapacidad mental, queda embarazada producto de una violación. Su madre solicita la interrupción del embarazo en un hospital de la ciudad de Paraná. La intervención es negada por una medida cautelar presentada por la Defensora de Pobres y Menores en defensa del “niño por nacer”. La Jueza de Menores y Familia le hace lugar, y dispone además que se pusiera en guarda a M.F.C en un hogar del Consejo del Menor. La madre de M.F.C., junto al defensor oficial de menores, apelan la medida cautelar, y se le concede la realización de un aborto no punible. Durante el plazo legal previsto para la interposición de apelaciones se presenta el padre biológico de M.F.C., argumentando la defensa de los derechos del “niño por nacer”. El Tribunal Superior de Justicia de Entre Ríos falla a favor de la interrupción del embarazo. M.F.C. es trasladada a Mar del Plata donde finalmente se practica el aborto, dado que los médicos locales se negaron a proceder.</p>
C.C.A.	Mendoza	2006	<p>La madre de C.C.A. solicita a la justicia una autorización para interrumpir el embarazo fruto de una violación de su hija declarada incapaz, tras la negativa del hospital a realizar el aborto sin que mediase dicha autorización. Una vez concedida la autorización judicial, la ONG Vitam presenta un amparo para obturar el procedimiento. Finalmente, la Suprema Corte de Justicia de Mendoza decide dejar sin efecto la medida de no innovar interpuesta por Vitam y habilita la práctica.</p>

Denominación de las parte	Provincia	Año	Resumen del caso
R., L.M	Buenos Aires	2006	<p>L.M.R., de 19 años y con discapacidad mental, resulta embarazada luego de ser violada. Su madre solicita una autorización legal de aborto. Cuando se iba a concretar la práctica, la justicia interfiere de oficio impidiéndola. Casi un mes y medio después de denunciada la violación y del pedido de aborto no punible, el caso llega a la Suprema Corte de la Provincia de Buenos Aires que se expide a favor de la interrupción del embarazo. El hospital se niega a realizarlo, aduciendo que estaba muy avanzada la gestación. Según testimonios de familiares y profesionales intervinientes, el motivo de la denegatoria fueron las presiones ejercidas por grupos “Pro-Vida”.</p>
C.P.d.P., A.K.	Buenos Aires	2005	<p>A.K. solicita a la justicia interrumpir su embarazo de 9 semanas debido a que el embarazo ponía en riesgo su salud y vida. El hospital a pesar de avalar el riesgo inminente a su salud y vida se niega a realizar el aborto a menos que medie una autorización judicial. El caso llega a la Corte Suprema de Justicia de la Provincia de Buenos Aires quien acepta que se practique el aborto.</p>

Colección Tesis

Títulos publicados

Educación y construcción de ciudadanía. Estudio de caso en una escuela de nivel medio de la ciudad de Córdoba, 2007-2008

Georgia E. Blanas

Biocombustibles argentinos: ¿oportunidad o amenaza? La exportación de biocombustibles y sus implicancias políticas, económicas y sociales. El caso argentino

Mónica Buraschi

El foro virtual como recurso integrado a estrategias didácticas para el aprendizaje significativo

María Teresa Garibay

Género y trabajo: Mujeres en el Poder Judicial

María Eugenia Gastiazoro

Luchas, derechos y justicia en clínicas de salud recuperadas

Lucía Gavernet

La colectividad coreana y sus modos de incorporación en el contexto de la ciudad de Córdoba. Un estudio de casos realizado en el año 2005

Carmen Cecilia González

“Me quiere... mucho, poquito, nada...”. Construcciones socioafectivas entre estudiantes de escuela secundaria

Guadalupe Molina

Estrategias discursivas emergentes y organizaciones intersectoriales. Caso Ningún Hogar Pobre en Argentina

Mariana Jesús Ortecho

El par conceptual pueblo - multitud en la teoría política de Thomas Hobbes

Marcela Rosales

Vacilaciones del género. Construcción de identidades en revistas femeninas

María Magdalena Uzín

Literatura / enfermedad. Escrituras sobre sida en América Latina

Alicia Vaggione

El bloquismo en San Juan: Presencia y participación en la transición democrática (1980-1985)

María Mónica Veramendi Pont

“Se vamo’ a la de dios”. Migración y trabajo en la reproducción social de familias bolivianas hortícolas en el Alto Valle del Río Negro

Ana María Ciarallo

La política migratoria colombiana en el período 2002-2010: el programa Colombia Nos Une (CNU)

Janneth Karime Clavijo Padilla

Radios, música de cuarteto y sectores populares. Análisis de casos. Córdoba 2010-2011

Enrique Santiago Martínez Luque

Soberanía popular y derecho. Ontologías del consenso y del conflicto en la construcción de la norma

Santiago José Polop

Cambios en los patrones de segregación residencial socioeconómica en la ciudad de Córdoba. Años 1991, 2001 y 2008

Florencia Molinatti

Seguridad, violencia y medios. Un estado de la cuestión a partir de la articulación entre comunicación y ciudadanía

Susana M. Morales

Reproducción alimentaria-nutricional de las familias de Villa La Tela, Córdoba

Juliana Huergo

Witoldo y sus otros yo. Consideraciones acerca del sujeto textual y social en la novelística de Witold Gombrowicz

Cristian Cardozo

Enseñar Tecnología con TIC: Saberes y formación docente

María Eugenia Danieli