

# El activismo religioso conservador en Latinoamérica

**Juan Marco Vaggione**  
**COMPILADOR**







El activismo religioso  
conservador en Latinoamérica

---

Colección: *Religión, Género y Sexualidad*

**Director**

Juan Marco Vaggione

**Editora**

María Candelaria Sgró Ruata

**Consejo Editorial**

Marta Alanis

Carlos Figari

María Alicia Gutiérrez

Carlos Lista

María José Rosado Nunes

Marta Vassallo

**Producción**

Católicas por el Derecho a Decidir

Av. Colón 442- Piso 6 / Dpto. D / 5000-Córdoba

[www.catolicas.com.ar](http://www.catolicas.com.ar)

Esta publicación se realizó gracias al apoyo de HIVOS

ISBN: 978-987-1742-03-5

hecho depósito que marca la Ley 11.723

Colección: Religión, Género y Sexualidad

[coleccion@catolicas.com.ar](mailto:coleccion@catolicas.com.ar)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

# El activismo religioso conservador en Latinoamérica

---

JUAN MARCO VAGGIONE

Compilador





# Índice

Prólogo / EL ACTIVISMO RELIGIOSO CONSERVADOR EN LATINOAMÉRICA .. 9  
*Juan Marco Vaggione*

RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA: ESTRATÉGIAS  
INSTITUCIONAIS DE INTERVENÇÃO-IGREJA CATÓLICA NO BRASIL ..... 19  
*Maria José Rosado-Nunes e Maria Teresa Citeli*

LOS ESTUDIOS EN BIOÉTICA Y LA IGLESIA CATÓLICA EN LOS CASOS  
DE CHILE Y ARGENTINA ..... 47  
*María Angélica Peñas Defago*

SOBRE RUIDOS Y NUECES: DEBATES CHILENOS EN TORNO  
A LA SEXUALIDAD ..... 77  
*Kathya Araujo*

VOCES POLIFÓNICAS: SEXUALIDADES E IDENTIDADES DE GÉNERO.  
DEBATE CON EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO ..... 109  
*María Alicia Gutiérrez*

DISPUTAS SOBRE EL CONTROL DE LA SEXUALIDAD: ACTIVISMO  
RELIGIOSO CONSERVADOR Y DOMINACIÓN MASCULINA ..... 149  
*Susana Rostagnol*

LA TRADICIÓN Y LA VIDA.  
SOBRE LOS GRUPOS CONSERVADORES Y LA DEMOCRACIA  
CONTEMPORÁNEA ..... 171  
*Jaris Mujica*

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) ..... 193  
*Daniel Jones, Ana Laura Azparren y Luciana Polischuk*



LA OPOSICIÓN A LA UNIÓN CIVIL: PERSISTENCIAS Y FISURAS DEL  
DISCURSO DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL DEBATE LEGISLATIVO ..... 249  
*Renata Hiller y Lucila Martínez Minicucci*

EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO EN LATINOAMÉRICA .  
LA MIRADA DE LOS/AS ACTIVISTAS POR LOS DERECHOS SEXUALES  
Y REPRODUCTIVOS ..... 287  
*Juan Marco Vaggione*

## PRÓLOGO

# EL ACTIVISMO RELIGIOSO CONSERVADOR EN LATINOAMÉRICA

*JUAN MARCO VAGGIONE*

Durante los últimos años, la religión volvió a ocupar un lugar prioritario en las agendas académicas y políticas. Luego de décadas de ser una preocupación marginal y relegada a los especialistas, la religión vuelve a ser un eje central en la comprensión de las políticas contemporáneas. Frente al fracaso innegable de las teorías que se construían sobre las predicciones de lo religioso como fenómeno en extinción, la teoría social ha comenzado a dar explicaciones alternativas sobre sus múltiples manifestaciones, en especial sobre el rol político de las religiones. Disciplinas como la sociología, las ciencias políticas o el derecho (sólo por mencionar algunas) han intensificado los estudios sobre lo religioso desde una perspectiva crítica a los marcos teóricos que por décadas dieron sentido a las políticas y democracias. Estas relecturas ponen en evidencia la inevitabilidad política de lo religioso como uno de los componentes de las sociedades contemporáneas.

Esta inevitabilidad política de lo religioso impacta de diversas formas en las agendas académicas y políticas. Por un

lado, la necesidad de considerar que la vigencia política de las religiones no es una rémora del pasado o una situación en camino a la extinción. Ni la modernidad ni la globalización lograron desplazar lo religioso de lo político; al contrario, la presencia pública de las religiones es una constante que caracteriza incluso aquellas regiones, como Europa Occidental, que sirvieron de modelo para un futuro que no sucedió. Las agendas académicas comenzaron a incorporar, como un dato de la realidad, la indiscutible vigencia política de lo religioso y a replantear el rol marginal que los análisis daban a las religiones proponiéndose nuevas construcciones teóricas y empíricas.

Por otro lado, esta inevitabilidad también implica aprender a convivir con la religión como dimensión legítima en las políticas democráticas. Por décadas lo religioso era construido como el afuera de la política. La democracia tenía reservado la esfera de lo privado como el lugar legítimo para las creencias religiosas. El trascender esos límites, la incursión pública de lo religioso y sus instituciones era pensado como una falla, como una manifestación de incompletitud del camino hacia la secularización<sup>1</sup>. El espacio normativo para insistir sobre la esfera privada como el espacio exclusivo y excluyente para las religiones se ha reducido de manera considerable. Las religiones, sus actores y discursos, son una parte estructurante de lo público, de lo político.

Esta inevitabilidad política de las religiones empuja tanto a la academia como al activismo, y a sus múltiples solapamientos, a complejizar los análisis y las estrategias políticas. Ni la esperanza de un retraimiento ni la exigencia de la privatización pueden ser las bases para pensar el rol de las religiones. Tal vez sea la sexualidad y su regulación el

---

<sup>1</sup> Son numerosos los estudios sobre las limitaciones analíticas y normativas de la teoría de la secularización y exceden el propósito de esta introducción. Un trabajo pionero, clásico ya al respecto, es Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press

terreno donde esta inevitabilidad presenta los impactos más complejos. La creciente importancia de los derechos sexuales y reproductivos en las agendas nacionales e internacionales ponen de manifiesto la centralidad política de lo religioso, así como su heterogeneidad y dinamismo. Tanto los estudios que se focalizan en la sexualidad como aquellos que se interesan por la religión han comenzado a profundizar los múltiples entrecruzamientos entre sexualidad, religión y política. La “vuelta de” lo religioso, en el sentido de una presencia que nunca terminó de retirarse de las dinámicas sociopolíticas, así como la “vuelta a” lo religioso entendida como un giro analítico en las agendas académicas, son particularmente relevantes para las políticas de la sexualidad<sup>2</sup>. Estos giros producen un renovado interés sobre lo religioso en los análisis de la sexualidad, y viceversa, lo que ha redundado en una mayor sofisticación y profundidad de los estudios. Siguiendo distintas metodologías, mirando distintas dinámicas y motivados por diferentes propósitos, las reflexiones sobre las políticas de lo religioso y de lo sexual se han incrementado notablemente en las agendas académicas de los EEUU y de Europa.

En Latinoamérica, sin embargo, aunque la temática ha adquirido relevancia en los últimos años, es aún un campo académico en formación<sup>3</sup>. Precisamente, el objetivo principal de la Colección *Religión, Género y Sexualidad* en general, y de este volumen en particular, es ser un espacio para la circulación de estudios y reflexiones sobre los cruces entre lo religioso y las políticas de la sexualidad. Considerando la inevitabilidad política de las religiones, esta Colección bus-

---

<sup>2</sup> Para un análisis más profundo de estos aspectos ver Vaggione, Juan Marco (2009). “Religión, Sexualidad y Política” en Sexuality Policy Watch, Diálogos Latinoamericanos sobre Sexualidad y Geopolítica. [En línea] <<http://www.sxpolitics.org/es/?p=1000>>

<sup>3</sup> En Vaggione (2009) se presentan los principales avances de la literatura especializada existentes en Latinoamérica.

ca incluir análisis que profundicen las interacciones entre religión, género y sexualidad en los países de la región. Afirmar que las religiones son una parte inevitable de las políticas contemporáneas, empuja a complejizar los diagnósticos teóricos y estrategias de acción respecto a las políticas de la sexualidad.

Así, los primeros dos volúmenes de la colección<sup>4</sup> se concentraron en identificar las formas en que el movimiento por la diversidad y el feminismo han influido y generado cambios a nivel de las construcciones religiosas. Se decidió comenzar la Colección con artículos que consideraran a lo religioso como una fuerza progresista respecto a la sexualidad porque suele ser un abordaje invisibilizado tanto en los análisis teóricos como en las prácticas políticas. El volumen 1 compila una serie de trabajos que rompen con la construcción habitual de que las influencias religiosas intensifican la heteronormatividad. Sin desconocer que las principales tradiciones religiosas defienden posturas homofóbicas y dificultan el reconocimiento de derechos a personas y parejas LGBTQ<sup>5</sup>, existen también manifestaciones religiosas plurales y abiertas hacia la sexualidad. Dicho volumen incluye una serie de artículos que iluminan formas contemporáneas en que lo religioso y la diversidad sexual son parte de realidades integradas tanto a nivel identitario, teológico como de las instituciones religiosas.

El volumen 2, por su parte, considera las formas en que la teología, particularmente la feminista, abre el espacio para posturas religiosas anti-patriarcales. La teología feminista lleva años luchando por conciliar la religión con una mirada favorable a la igualdad de género. Abrevando en la teología de la liberación y en el feminismo, actores y discursos religiosos vienen evidenciando que el cristianismo, al igual

---

<sup>4</sup> Vol. 1, *Diversidad Sexual y Religión* (2008); Vol. 2, *Género y Sexualidad. Pluralismos y disidencias religiosas* (2009).

<sup>5</sup> Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans, Queers.

que otras tradiciones religiosas, puede ser una influencia favorable al cambio social y a la justicia de género. Este volumen dedica una sección especial a Ivonne Gebara, teóloga feminista brasilera, que constituye una referente regional en la lucha por conciliar al catolicismo con la justicia de género.

Este tercer volumen, en cambio, se concentra en las formas en que las influencias de lo religioso continúan siendo una de las principales barreras para la democratización y el pluralismo del orden sexual. Afirmar que la religión constituye un obstáculo central para una política democrática de la sexualidad es ya un dato innegable. Cualquier análisis teórico o estrategia política sobre los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica llegará, tarde o temprano, a considerar las influencias religiosas como uno de los principales sostenes del patriarcado y la heteronormatividad. Este vínculo antagónico entre lo religioso y las políticas emancipatorias de la sexualidad se presenta de diversas maneras: desde lo religioso en general, estructurando cultural y moralmente las sociedades y los individuos, hasta el rol de las instituciones religiosas en particular, tomando un papel activo en las discusiones legales y en la implementación de políticas públicas. Si por un lado es posible considerar las formas en que las religiones fortalecen concepciones restrictivas sobre la moral sexual, e inscriben la noción de pecado para sentar límites morales, por otro lado también deben analizarse cómo las influencias de lo religioso sobre los distintos poderes del estado continúan siendo el principal obstáculo para los derechos sexuales y reproductivos.

La decisión del título para este tercer volumen no fue sencilla ya que no existe un término lo suficientemente acordado que permita englobar al uso político de lo religioso en defensa del patriarcado y la heteronormatividad como parte del mismo fenómeno. Co-existen una serie de términos alternativos, con distintos niveles de impacto, pero ninguno

exento de críticas y limitaciones<sup>6</sup>. Además como lo van poniendo en evidencia los distintos artículos, las estrategias de influencia de lo religioso son heterogéneas y complejas. Tanto a nivel de los actores como de los discursos, las formas en que las religiones influyen la discusión sobre la regulación de la sexualidad han mutado, adaptándose a distintos momentos políticos, desestabilizando las formas tradicionales de entender los vínculos entre religión y política. Las complejas y dinámicas maneras en que lo religioso influye las políticas de la sexualidad trasvasa inevitablemente cualquier rótulo utilizado para abarcarlo.

Se optó, finalmente, por el término “activismo religioso conservador” que, aunque con diversas limitaciones, pone de manifiesto dos aspectos importantes de las influencias antagónicas de ciertos sectores religiosos respecto a las políticas de la sexualidad. En primer lugar, considera la participación de sectores identificados religiosamente como una manifestación de activismo político, como la inscripción pública de una serie de actividades promovidas con el objetivo de influenciar los debates, las políticas públicas y las legislaciones. Más allá de las diversas formas en que las religiones sostienen al patriarcado y la heteronormatividad, el objetivo de esta Colección es considerar el uso político de lo religioso para limitar la sanción y eficacia de los derechos sexuales y reproductivos en la región. Se busca reflexionar sobre las formas en que lo religioso se moviliza políticamente en defensa de una agenda específica. Considerar a las influencias de lo religioso como una manifestación de activismo permite inscribirlas como parte legítima de las políticas de la sexualidad.

Por otro lado, esta influencia política de las religiones tiene como objetivo conservar un orden sexual que se considera amenazado frente a las influencias del feminismo y del

---

<sup>6</sup> Ver el artículo de Vaggione en esta compilación.

movimiento por la diversidad sexual. Un importante detonador del activismo religioso es, precisamente, la demanda por cambios que ponen en cuestión la legalidad y legitimidad del orden imperante respecto a la sexualidad, orden aún fuertemente impregnado de influencias religiosas. Sin dudas, el término “conservador” es ambiguo y poco claro, pero permite acentuar un aspecto ideológico constitutivo del activismo religioso contrario a los derechos sexuales y reproductivos: el intento de conservar, de proteger, un orden sexual que se considera amenazado. En gran medida el activismo religioso conservador es reactivo a los cambios culturales y legales que generan el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual.

Finalmente, quiero agradecer a cada autor/a por su contribución en este volumen. No dudo que sus análisis han comenzado a forjar un campo de estudio imprescindible no sólo por su impacto para las ciencias sociales en la región sino también para la articulación de políticas más democráticas. También un agradecimiento especial a María Candelaria Sgró Ruata cuya colaboración y dedicación como editora del volumen hicieron esta publicación posible.

## **Contenido del presente Volumen**

Los artículos incluidos en este tercer volumen complejizan el rol de lo religioso en las políticas de la sexualidad a través de incluir en la discusión diferentes ejes problemáticos. Usando diferentes marcos teóricos, considerando distintas dimensiones de lo religioso y focalizándose en diferentes países de la región, los artículos permiten profundizar diferentes aspectos del activismo religioso conservador. A continuación se presenta una breve descripción de los mismos que no pretende reflejar su riqueza sino simplemente informar al lector sobre las temáticas bajo análisis.



Debido a la fuerte presencia de la Iglesia católica en la región la mayoría de los artículos se focalizan en ella para profundizar el activismo religioso conservador como parte de las políticas contemporáneas. El artículo de María Alicia Gutiérrez, “Voces polifónicas: sexualidades e identidades de género. Debate con el fundamentalismo religioso”, considera cómo se ponen en tensión las narrativas dominantes que estructuran las subjetividades haciendo hincapié en la posición y argumentaciones de la Iglesia católica en relación a las sexualidades y las identidades de género. Se analiza tanto la “posición refractaria” del Vaticano así como los principales documentos oficiales y declaraciones de la jerarquía de la Iglesia Católica Argentina frente a las demandas por ampliación de la ciudadanía sexual.

En “La oposición a la unión civil: persistencias y fisuras del discurso de la Iglesia Católica en el debate legislativo” Renata Hiller y Lucila Martínez Minicucci examinan las influencias del discurso oficial de la Iglesia Católica sobre la homosexualidad cuando se debaten derechos para las parejas del mismo sexo. Así las autoras trabajan con las discusiones sobre la Ley de Unión Civil sancionada en Buenos Aires en el año 2002, buscando analizar comparativamente el posicionamiento público adoptado por la Iglesia Católica y el discurso opositor a la ley.

El artículo de María Angélica Peñas Defago incorpora la centralidad que los comités de bioética tienen sobre las políticas públicas. Así en “El posicionamiento de los centros de bioética católicos en relación a los derechos sexuales y reproductivos en Argentina y Chile” la autora aborda las principales construcciones esgrimidas desde los centros de estudio en bioética católicos en torno a diversos ejes de debates imbricados en la órbita de los derechos sexuales y reproductivos. El trabajo también dilucida como estas construcciones se evidencian en el marco de los procesos de judicialización que se han entablado en torno a tales derechos,

con el objetivo de obturar su sanción y/o aplicación considerando casos de Chile y Argentina.

Dos de los artículos proponen la comprensión del activismo religioso a través de analizar su participación en el debate público vía a través de los medios de comunicación. “Religiões na esfera pública: Estratégias institucionais de intervenção - Igreja católica no Brasil”, de María José Rosado Nunes y María Teresa Citeli, considera al espacio mediático como central en el debate público y analiza la intervención de distintos actores para influenciar en las tomas de decisiones en el ámbito legislativo y de las políticas públicas. En particular el artículo se focaliza sobre las estrategias de intervención de la Iglesia Católica en Brasil haciendo hincapié en las publicaciones realizadas por la prensa brasileña en relación al aborto.

Kathya Araujo en “Sobre Ruidos y nueces: debates chilenos en torno a la sexualidad” analiza los debates que tuvieron lugar en la prensa chilena respecto a la educación sexual y a la píldora del día después. A través de la identificación y trabajo con los diferentes actores y argumentos presentes en cada caso, se afirma que el debate sobre sexualidad en el espacio público chileno, pone en tensión las maneras de concebir al sujeto moral y la moralidad. La autora concluye que “Sólo es posible un sujeto autónomo moralmente si hay una preocupación por permitir e impulsar las condiciones sociales para el desarrollo de experiencias morales y éticas que lo conduzcan y performen en esa dirección”.

Los últimos tres artículos de este volumen incorporan otras dimensiones para el análisis del activismo religioso conservador. El artículo de Jaris Mujica titulado “La *tradición* y la *vida*. Sobre los grupos conservadores y la democracia contemporánea” interroga sobre qué conservan los conservadores en las sociedades contemporáneas. En respuesta, uno de los propósitos principales del artículo es analizar el significativo vida como una dimensión central del discurso y de las

estrategias de los grupos conservadores que es reinventado en la modernidad tardía.

“Evangélicos, política y sexualidad: Intervenciones públicas de instituciones evangélicas sobre leyes de unión civil y educación sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2004)”, escrito por Daniel Jones, Ana Laura Azparren y Luciana Polischuk, considera la participación de las iglesias evangélicas en el debate sobre reconocimiento de derechos a parejas del mismo sexo y sobre educación sexual. El artículo muestra la complejidad del campo evangélico respecto a las políticas de la sexualidad ya que en ambas temáticas es posible observar “un proceso de creciente diferenciación en los posicionamientos, agudizado por la dinámica de la propia polémica al interior del campo evangélico”.

Finalmente, el artículo de Juan Marco Vaggione “El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos” discute los alcances y límites del concepto de *fundamentalismos religiosos* para captar la complejidad del activismo religioso conservador en países Latinoamericanos. Del mismo modo, Vaggione presenta los resultados de una encuesta realizada a activistas en pos de derechos sexuales y reproductivos para conocer las formas en que experimentan y construyen la influencia política de lo religioso contrario a las políticas emancipatorias de la sexualidad.

RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA:  
ESTRATÉGIAS INSTITUCIONAIS DE  
INTERVENÇÃO-IGREJA CATÓLICA NO  
BRASIL<sup>1</sup>

*MARIA JOSÉ ROSADO-NUNES\** E  
*MARIA TERESA CITELI\*\**

S'il y a un problème de fond pour les Églises, ce n'est donc pas la laïcité de l'État ou de l'école, mais, en amont, ce qui l'a rendu possible et dont nous voyons le développement accéléré depuis une génération: la sécularisation des consciences et de la société. Il s'agit de la **liberté à l'oeuvre**, principe actif dont la reconnaissance n'est pas simple affaire de tolérance. (sublinhado no original)

(Émile Poulat, 2003: 294)

---

<sup>1</sup> Texto preparado para apresentação no Congresso de 2009 da LASA (Associação de Estudos Latino-Americanos), no Rio de Janeiro, Brasil, de 11 a 14 de junho de 2009.

\* Maria José Rosado-Nunes, socióloga, é professora do Programa de Estudos Pós-Graduados em CRE, da PUC/ São Paulo; pesquisadora do CNPq. Este texto é um produto parcial de pesquisa em curso apoiada pelo CNPq.

\*\* Maria Teresa Citeli, socióloga, é professora no Departamento de Política Científica e Tecnológica – DPCT, Instituto de Geociências/ Unicamp, e-mail: citeli@ige.unicamp.br. Este texto se beneficia de material de pesquisa coletado e analisado no âmbito da pesquisa «Ciência e Religião na Mídia», mantida inicialmente (2006-2007) com patrocínio da The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation e apoio do Prosare/CCR/CEBRAP

Este trabalho, com foco nos debates públicos sobre a questão do aborto, travados na mídia impressa brasileira nos primeiros meses de 2009, se integra na trajetória de pesquisa das autoras. Discute-se o lugar das religiões no ordenamento da república e o problema das relações Igreja Católica/ Estado no Brasil com base em peças jornalísticas recolhidas na mídia impressa brasileira, percebida como espaço relevante para captar a expressão de interesses manifestos em disputas entre grupos sociais relevantes.

O campo empírico analisado constitui-se numa primeira sistematização das declarações publicadas nos principais veículos da mídia impressa brasileira, nos meses de março e abril de 2009, a respeito desse caso. Um evento de singular importância para o estudo das questões relacionadas aos grupos e aos recursos que estes utilizam para discutir e influenciar as legislações e as políticas públicas relacionadas com o aborto. Todas as peças jornalísticas sobre o caso, publicadas na edição impressa de dois jornais diários de cobertura nacional (*Folha de S. Paulo* e *O Estado de S. Paulo*) foram coletadas e indexadas num banco de dados. Outras matérias, contendo informações adicionais sobre o mesmo assunto, publicadas na versão online dos mesmos jornais e em veículos de comunicação da Igreja Católica, também foram indexadas no mesmo banco, totalizando 143 registros.

## Introdução

No final de fevereiro de 2009, jornais regionais noticiaram o caso ocorrido no interior de um estado do Nordeste brasileiro, envolvendo uma menina de 9 anos, grávida de gêmeos, após haver sido estuprada por seu padrasto por vários anos. Sua irmã, uma adolescente de 14 anos, deficiente física, sofrera a mesma violência. A mãe dizia nunca

haver desconfiado dos abusos perpetrados por seu companheiro contra as filhas. A menina, que não tinha consciência de estar grávida, alegou nunca haver contado nada à mãe porque o agressor a ameaçava de morte. Segundo ela, o padrasto jurava que iria matá-la, caso revelasse o «segredo» para a mãe. «Ele dizia que ia cortar meu pescoço com a foice»<sup>2</sup>. Segundo a mídia local, a gravidez e a violência foram reveladas quando, no dia 25 de fevereiro, a menina foi levada pela mãe a uma Casa de Saúde, em município vizinho ao local onde mora, por sentir dores e náuseas. Uma ultrassonografia revelou a gravidez de gêmeos, de 15 ou 16 semanas. O padrasto, de 23 anos, preso no dia 26 de fevereiro, confessou o crime.

Logo o caso alcançou a grande mídia nacional e se manteve em pauta por cerca de três semanas, contrariando o que geralmente se observa em situações similares que são esquecidos pelos jornalistas e pelo público em poucos dias. Os motivos que atraíram inicialmente a atenção da grande mídia — relatos extremos de violência e de abuso sexual, pouca idade e constituição franzina da criança envolvida, prisão do acusado — foram se desdobrando em eventos que proporcionaram notoriedade ao caso, trazendo ao centro da cena pública o debate em torno do direito ao «aborto legal». A autorização da mãe para realizar o aborto permitido em lei, o afã de dois Bispos locais<sup>3</sup> para impedir o abortamento,

---

<sup>2</sup> «Criança de nove anos grávida» (2009, 27 de fevereiro) *Diário de Pernambuco*. Recife/PE. <[http://www.diariodepernambuco.com.br/2009/02/27/urbana1\\_0.asp](http://www.diariodepernambuco.com.br/2009/02/27/urbana1_0.asp)> [Acesso: 06/06/2009]

<sup>3</sup> Em entrevista à revista *Veja* Dom José afirmou: «Quando aconteceu isso, o bispo de Pesqueira me informou que a menina seria trazida para o Recife. Ele e eu queríamos fazer o que fosse possível para salvar a vida dela e a dos filhos que ela concebera. Nós tivemos várias reuniões com nossos advogados para saber o que poderíamos fazer para impedir o aborto. Pedimos audiência ao desembargador, e ele ligou para várias varas da infância e da juventude para tentar fazer algo». «Não reclamem ao bispo» (2009, 18 de março) *Veja* Ed. 2104. [Disponível em] <<http://veja.abril.com.br/180309/entrevista.shtml>> [Acesso em 06/06/2009]

colhendo as impressões digitais do pai da menina numa procuração para os advogados da diocese<sup>4</sup>, recorrendo a altas autoridades e ao sistema jurídico local, a agilidade da mãe e dos profissionais de um dos serviços para driblar a costumeira ação da Igreja, a decisão do Arcebispo da capital do estado de pronunciar a excomunhão da mãe da menina e dos profissionais de saúde envolvidos. Todos estes elementos já seriam suficientes para manter o caso no foco da mídia, e, sobretudo, o interesse dele para nossas pesquisas. Novos desdobramentos, entretanto, mantiveram nossa atenção. A condenação ou censura à atitude do Arcebispo manifesta por formadores de opinião de grande relevância cultural e política: (1) quase todos os colunistas dos jornais de circulação nacional (desde responsáveis por sessões de Economia, Direito, arte, cinema, chegando à tira de história em quadrinho do mais renomado cartunista brasileiro e alcançando até a expressão popular em forma de cordel<sup>5</sup>; (2) o Presidente da República e Ministros de Estado durante cerimônias cobertas pela mídia; (3) artistas, cientistas e médicos, inclusive os «excomungados»; (4) Bispos e religiosos católicos de outros países e até do Brasil, apesar da ambigüidade das primeiras notas oficiais da Igreja no Brasil; (5) a insistência do Arcebispo em manter sua posição apesar das manifestações contrárias e; (6) por fim, mas não menos importante, o posicionamento do Vaticano contrário à excomunhão aplicada.

---

<sup>4</sup> Em continuação, na mesma entrevista à revista *Veja* (2009, 18 de março) o Arcebispo complementou: «O pai da menina esteve também nesse encontro e declarou ser contra o aborto. Ele é analfabeto, mas repetiu desde o começo que não estava de acordo. Fez até uma procuração para o nosso advogado e assinou. Quer dizer, assinou não, pôs o dedão lá. Então, nós fizemos tudo o que foi possível.»

<sup>5</sup> Como uma forma de alegrar nossos leitores, com uma legítima expressão da cultura popular brasileira, incluímos no final do texto, como anexo, a versão integral do cordel «A excomunhão da vítima» que circulou por diversas listas na internet.

Outras circunstâncias, que também merecem ser consideradas quando se pensa na grande repercussão do caso, se vinculam ao histórico da Igreja e dos serviços de aborto legal em Recife.

A capital do estado de Pernambuco, abriga dois hospitais que atendem aos casos de aborto legal. Um deles está entre os mais antigos serviços do gênero a se instalar no Brasil e a prestar maior número de atendimentos fora da região sudeste. Profissionais comprometidos e articulados, como noticiou um jornal local em edição temática da revista publicada aos domingos, inspirada pelo caso. «*Pernambuco é um dos Estados mais estruturados do País no serviço de abortamento previsto por lei. Os profissionais que atuam nessa área já deram capacitação em outros Estados das regiões Norte e Nordeste, como Amapá, Paraíba e Rio Grande do Norte.*»<sup>6</sup>

Deve-se lembrar que essa situação é resultado, entre outros fatores, da ação constante e competente de um movimento social forte. No campo feminista, o estado de Pernambuco, e em particular, a capital, Recife, abriga importantes organizações, com uma tradição já histórica de incidência política, não apenas local, mas também ao nível nacional.

Com relação à Igreja Católica, a situação é bastante complexa. Após a morte de d. Hélder Câmara, líder religioso de enorme prestígio nacional e internacional, vinculado ao setor eclesial considerado progressista, o Vaticano optou para sua substituição, em 1985, por um Bispo inexpressivo dentro da CNBB, d. José Cardoso Sobrinho. Sua missão primordial foi a de colocar a Arquidiocese de Olinda e Recife na linha das novas orientações pastorais vaticanas, o que significava

---

<sup>6</sup> «Além do Preconceito: Falta de conhecimento sobre lei que autoriza aborto em casos de violência sexual, constrange mulheres e provoca polémicas desnecessárias» (2009, 22 de março). *Revista JC, Jornal do Commercio*, Recife-PE Brasil. [Disponível em] <[http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/03/22/not\\_323745.php](http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/03/22/not_323745.php)> [Acesso: 06/06/2009]



desestruturar a organização anterior, orientada pelos parâmetros da Teologia da Libertação e organizada em comunidades voltadas para a defesa da justiça social. Tal reorientação da prática pastoral provocou fortes reações no interior da mesma arquidiocese. No contexto dos debates em torno do caso em análise neste artigo, um historiador americano, Kenneth Serbin (2009), escreveu a propósito: *Os poderes de Roma o escolheram expressamente para dismantelar o trabalho e combater as ideias do maior e mais amado bispo moderno do Brasil, dom Hélder Câmara [1909-99], fundador da Igreja dos Pobres [movimento lançado por religiosos participantes do Concílio Vaticano 2º, em 1962] e um líder de grande sensibilidade em relação aos oprimidos. Dom José sobreviveu no cargo em meio a rumores de sua demissão e avaliações de muitos na igreja brasileira de que era inadequado para o posto - um simples burocrata jurídico que havia subido na instituição por causa de sua lealdade à hierarquia. Ironicamente, as declarações de Cardoso Sobrinho sobre o aborto vieram no rastro das comemorações do centésimo aniversário do nascimento de dom Hélder.*<sup>7</sup>

Todas as características do caso, já mencionadas, fazem desse rápido episódio dramático (com o enredo central desenrolado em cerca de 20 dias), merecedor de futuras análises, além desta primeira aproximação com os dados, que aqui se apresenta. Particularidades e, também, similaridades do evento com tantos outros envolvendo legislação e políticas públicas de acesso das mulheres a serviços de atendimento à violência e à saúde reprodutiva, o tornam um caso exemplar para analistas que pretendem encontrar recursos para interpretar (e superar, quem sabe) as manifestações menos

---

<sup>7</sup> Kenneth Serbin (2009, 22 de março) «Reino da Contradição: Excomunhão da equipe que realizou o aborto em menina violentada em Pernambuco reduz autoridade moral da Igreja» *Folha de S. Paulo*. [Disponível em] <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2203200910.htm>>. [Acesso: 06/06/2009]

democráticas do fenômeno religioso na América Latina. Por certo, especificidades desta situação que evidenciou aspectos, no mínimo, inusitados da atuação de grupos relevantes nas contendas sobre esses temas, dentre eles a Igreja Católica, também contribuem para este texto que se propõe discutir o lugar e o papel político de instituições religiosas em sociedades secularizadas modernas e, em especial, a incidência destas sobre os direitos das mulheres. O ponto de partida das interrogações que orientam a pesquisa em que o texto se insere é a constatação de problemas em relação à legitimidade da intervenção pública de instituições de caráter religioso no Brasil<sup>8</sup>. Com o aprofundamento do processo de democratização política, alargou-se o campo das questões debatidas no espaço público brasileiro. Questões relativas à sexualidade e às condições de realização da reprodução humana alcançaram o debate nacional. As instituições religiosas apresentaram-se também nesse espaço, propondo suas posições. Os conflitos e tensões geradas pelo embate entre o pensamento de caráter religioso e o pensamento oriundo de um campo liberal fizeram aparecer em cena o argumento de defesa do Estado laico. A «laicidade», termo distante da cultura e do vocabulário político brasileiro, passa a ser invocada como argumento deslegitimador da intervenção pública de grupos religiosos. Tal questão tem oferecido matéria para discussões sobre o caráter secularizado de concepções relativas aos âmbitos privado e público, de democracia, de Estado laico e do lugar das religiões nas sociedades modernas. Trata-se de questões pertinentes e instigantes quanto às formas religiosas contemporâneas e à necessidade de se pensar a possibilidade - ou não - de que

---

<sup>8</sup> Aqui estamos nos referindo à legitimidade no sentido forte desse conceito weberiano: «(...) ninguna dominación se contenta voluntariamente en tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales com arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su legitimidad» (Weber, 1984: 170).

grupos e organizações religiosas intervenham no espaço público, sem que isso fira o princípio fundamental da não confessionalidade do Estado e de sua laicidade.

No caso do aborto, especificamente, as intervenções públicas da hierarquia da Igreja contrapõem-se ao discurso e à prática política feminista, ao seu discurso e sua prática de afirmação dos direitos de cidadania das mulheres. Confrontam-se, então, compreensões distintas não só do que sejam os direitos das mulheres, mas do que é a democracia e do que constitui, substantivamente, a cidadania. Do lado do discurso feminista — e progressivamente, no Brasil, de outros atores, como: executores de políticas públicas, profissionais atuantes na saúde e no judiciário, jornalistas, acadêmicos, grupos divergentes atuantes na Igreja, fiéis e agentes de outras religiões — aparecem interrogações sobre a legitimidade da intervenção pública da Igreja, no contexto de um Estado laico e de uma sociedade plural em termos de crenças religiosas. Trata-se da negação da imposição de princípios religiosos doutrinários a toda a sociedade, uma vez que a adesão a uma crença diz respeito a escolhas privadas.

Do lado da Igreja católica, esta reafirma a legitimidade de sua participação no debate público, enquanto uma instituição legítima da sociedade civil, invocando sua condição de instituição social de caráter religioso, e a liberdade de expressar a própria opinião como um valor da democracia. É, portanto, em nome de princípios democráticos que ela legitima seu lugar no espaço público e seu direito a intervir. No entanto, tais princípios, válidos para a sociedade, são rejeitados em sua aplicação à própria instituição – a Igreja Católica –, em nome da reivindicação de um estatuto próprio, pela especificidade de seu caráter religioso, como instituição referida a uma transcendência que não se submete, *et pour cause*, aos critérios «terrenos» da política, i.e., dos valores democráticos.

É sob a luz da recepção pela sociedade brasileira da intervenção da Igreja Católica, em sua tentativa de impedir a realização do aborto e pelo pronunciamento de «excomunhão» pelo Arcebispo, para a mãe e profissionais envolvidos que o caso «da menina do Recife»<sup>9</sup> será examinado.

## O direito ao aborto em disputa, 1º. Round

Logo de início, o secretário de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos de Pernambuco classificou o estupro como *muito extravagante, muito violento e muito selvagem*. Porém, segundo ele, a hipótese do aborto estava totalmente descartada, uma vez que sua posição era contrária ao aborto porque *favorável à vida*. Mas sua condenação do estuprador foi clara: *O indivíduo está preso e nós vamos fazer todo o esforço para que ele se mantenha preso, seja condenado e viva sua pena de forma exemplar para casos como esse*<sup>10</sup>.

Apesar dessa opinião do secretário, no dia seguinte, 28 de fevereiro, um veículo local de comunicação noticiava que o aborto seria realizado<sup>11</sup>. O ginecologista que atendera a menina, ainda no interior do estado, já havia antecipado a necessidade do procedimento para não por em risco a vida da garota, de compleição franzina, subnutrida, medindo 1,30m e pesando 33 quilos.

---

<sup>9</sup> Que numa manifestação de respeito, seriedade e profissionalismo dos jornalistas e outros atores envolvidos, teve seu nome preservado.

<sup>10</sup> «Estupro de menina de 9 anos é muito selvagem, diz secretário» (2009, 27 de fevereiro) *Portal Terra* [Disponível em] <<http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI3604117-EI5030,00-Estupro+de+menina+de+anos+e+muito+selvagem+diz+secretario.html>> [Acesso: 06/06/2009]

<sup>11</sup> «Criança aguarda exames para realização de aborto» (2009, 28 de fevereiro) *JC On line. Portal do Jornal do Commercio*. Recife/PE, Brasil. [Disponível em] <[http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/02/28/not\\_320867.php/](http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/02/28/not_320867.php/)> [Acesso: 06/06/2009]

A mãe e as duas filhas foram para a capital do estado e a menina foi internada no Instituto Materno Infantil de Pernambuco (IMIP), na enfermaria de gestação de alto risco. A interrupção da gestação foi decidida após a mãe havê-la permitido, tendo em vista o risco de morte, caso a gravidez fosse levada a termo. De acordo com a legislação brasileira, nessa situação - iminência de morte da gestante - a unidade de saúde pode efetuar o aborto sem autorização judicial. O procedimento é objeto de norma técnica do Ministério da Saúde, desde 1999, e aconselhado por especialistas. Também quando a gravidez resulta de estupro, o abortamento pode ser realizado, a pedido da mulher, até o quinto mês da gestação. No caso em questão, a realização do abortamento era, portanto, duplamente amparada na lei.

Segundo as notícias publicadas, até a noite de 3 de março o aborto ainda não havia sido realizado. Por sua vez, o arcebispo de Olinda e Recife, dom José Cardoso Sobrinho, avisado do caso pelo bispo da região onde reside a família, estava estudando manobras jurídicas e tentando pressionar autoridades, e depois a mãe da menina, para impedir a realização do procedimento abortivo, dizendo-se *preocupado com o assassinato de dois inocentes*<sup>12</sup>. O padrasto da menina, assim como os membros do Conselho Tutelar da cidade onde ocorreu o fato, associaram-se ao Arcebispo, posicionando-se contra a interrupção da gravidez. Este, por sua vez, procurou o diretor da maternidade IMIP, e autoridades locais: o presidente do Tribunal de Justiça e o governador do estado, em sua tentativa de que não se realizasse o abortamento. Até aí nada original. A estratégia da Igreja de buscar o apoio de autoridades e de pressionar a família para desistir do aborto tem sido observada com bastante frequência. Em alguns

---

<sup>12</sup> Notícia estampada no jornal *Diário de Pernambuco* (2009, 4 de março) «Dom José luta contra o aborto de menina», reafirmada pelo Arcebispo em entrevista concedida à revista semanal *Veja*, na edição de 18 de março de 2009, «Não reclamem ao bispo».

episódios bispos, padres e outros religiosos conseguem reverter a decisão de aborto, em outros, mais raros, a família se mantém firme na decisão, geralmente apoiada por feministas ou profissionais de saúde. Essa prática da Igreja era ainda mais freqüente nos anos que precederam a Norma Técnica do Ministério da Saúde (de 1999) quando alguns serviços ainda exigiam Alvará Judicial para realizar o aborto, mesmo que essa exigência nunca tenha constado da lei. No tempo decorrido entre a entrada na justiça e a emissão do alvará os agentes da Igreja buscavam convencer a família das menores a desistir. De 1997 é o registro mais antigo de que dispomos, com farta cobertura da mídia, passo a passo, em matérias publicadas nos dois principais jornais de S. Paulo<sup>13</sup>, sobre uma menina, então chamada de M., cuja família enquanto esperava pela autorização judicial foi convencida por agentes da Igreja a desistir do aborto. No caso aqui em análise, (Recife, 2009) a rápida remoção da menina para outro hospital, onde profissionais sensibilizados e dispostos

---

<sup>13</sup> «Juiz decidirá se garota de 10 anos poderá fazer aborto» (1997, 13 de dezembro) *O Estado de S.Paulo*; «Autorização para interromper gravidez sai em 7 dias em SP» (1997, 14 de dezembro) *Folha de S.Paulo*; «M. precisará de apoio», dizem psiquiatras» (1997, 16 de dezembro) *Folha de S.Paulo*; «Aborto de garota de 11 anos é autorizado» (1997, 16 de dezembro) *Folha de S.Paulo*; «Menor vítima de estupro é autorizada a abortar» (1997, 16 de dezembro) *O Estado de S.Paulo*; «Católicos tentam impedir aborto de M.» (1997, 17 de dezembro), *Folha de S.Paulo*; «Técnica será microcesariana» (1997, 17 de dezembro) *Folha de S.Paulo*; «Cardeal condena permissão de aborto a menor» (1997, 17 de dezembro) *O Estado de S.Paulo*; «Oferta de auxílio faz M. desistir de aborto» (1997, 18 de dezembro), *Folha de S.Paulo*; «Igreja e comissão oferecem assistência» (1997, 18 de dezembro), *Folha de S.Paulo*; «M. corre o risco de rejeitar o bebê» (1997, 18 de dezembro), *Folha de S.Paulo*; «Família de menor estuprada desiste de aborto» (1997, 18 de dezembro), *O Estado de S.Paulo*; «Sem ajuda de entidades, M. volta para casa» (1997, 19 de dezembro), *Folha de S.Paulo*; «Pais dizem que vão criar bebê de menor estuprada» (1997, 19 de dezembro), *O Estado de S.Paulo*; «Sapucaia faz campanha para ajudar M.» (1997, 20 de dezembro), *Folha de S.Paulo*; «M. vai fazer pré-natal em SP» (1997, 23 de dezembro), *Folha de S.Paulo*.

a cumprir a lei estavam prontos para administrar os medicamentos, parece ter sido o recurso que dificultou a interferência do Bispo para impedir o aborto.

### **Aborto realizado, punição exemplar, 2º. round**

Ao saber que o aborto fora realizado, D. José Cardoso Sobrinho também foi ágil: imediatamente comunicou à imprensa: *os adultos, quem aprovou e quem realizou esse aborto, incorreu na excomunhão*<sup>14</sup>. Essa punição, parte do conjunto de leis internas à Igreja Católica, o Código de Direito Canônico, embora utilizada por representantes da Igreja como ameaça (contra gestantes, médicos, gestores de saúde e parlamentares) em situações que envolvem a questão do aborto, raramente chega a ser aplicada. Depois de tomadas as decisões, sejam elas mudanças legais ou políticas de atendimento, as autoridades católicas geralmente se abstém de falar, ou até negam ter aventado a hipótese de excomunhão, possivelmente para precaver-se de constrangimentos. Em Recife, entretanto, a equipe médica e a mãe da garota não escaparam.

Para tornar a situação ainda mais delicada, perguntado em entrevista, sobre qual seria a punição aplicada ao estuprador, o arcebispo disse que a excomunhão não se estendeu a ele, pois a violação é «um crime hediondo», mas não tão grave «como o aborto». Se alguma fagulha faltava para incendiar a onda de críticas contra o religioso e contra a instituição por ele representada, já não faltava mais nada.

A primeira reação de um integrante da hierarquia da Igreja foi de apoio à ação do Bispo. Um alto membro da

---

<sup>14</sup> «Igreja excomunga envolvidos em aborto de menina estuprada» (2009, 5 de março). [Disponível em] <<http://www.estadao.com.br/noticias/vidae,igreja-excomunga-envolvidos-em-aborto-de-menina-estuprada,333981,0.htm>> [Acesso: 06/06/2009]

hierarquia vaticana, o Cardeal Giovanni Battista Re, presidente da Congregação para os Bispos e da Comissão Pontifícia para a América Latina, considerado muito próximo de Bento XVI, afirmou ao jornal italiano *La Stampa* que a excomunhão havia sido «justa». Já antes dele, Gianfranco Grieco, chefe do departamento do Conselho Pontifício para a Família, do Vaticano, havia afirmado considerar a decisão do prelado «a mais correta».

### Punição exemplar, repúdio idem, 3º. round

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB -, em nota oficial, assumiu uma posição ambígua. Reafirmou ser contra o aborto, mas considerar que o caso mereceria ser enfrentado com serenidade. Dizia a nota, datada de 6 de março, e enviada de Roma à imprensa: *Os bispos do Regional Nordeste 2 da CNBB acabam de se manifestar sobre esse doloroso acontecimento. Assumimos seu pronunciamento e com eles reafirmamos: «diante da complexidade do caso, lamentamos que não tenha sido enfrentado com a serenidade, tranquilidade e o tempo necessário que a situação exigia. Além disso, não concordamos com o desfecho final de eliminar a vida de seres humanos indefesos».*

No entanto, dias depois, em 14 de março, houve novas declarações do Vaticano, com críticas à atitude do Arcebispo. Em artigo do presidente da Academia Pontifícia para a Vida, Monsenhor Rino Fisichella – um dos mais próximos colaboradores do papa, o prelado considera que os médicos que realizaram o procedimento abortivo na menina não mereciam a excomunhão e afirma que a credibilidade do ensinamento da Igreja foi atingida. Este *aparece aos olhos de tantos como insensível, incompreensível e privado de misericórdia*.<sup>15</sup>. Acrescenta que o juízo expresso na

---

<sup>15</sup> «Dalla parte da bambina brasiliana» (2009, 14 de março). *l'Osservatore*



excomunhão *pesa como um machado*. Também no Brasil, declarações à imprensa de integrantes do alto escalão da CNBB, sem desautorizar D. José Sobrinho, procuram minimizar a excomunhão.

Essa espécie de recuo da posição inicial de apoio irrestrito ao Arcebispo por parte da hierarquia católica pode ser compreendida quando se verifica a repercussão negativa do episódio, em nível nacional e internacional, na opinião pública em geral, mas também nos meios católicos. A edição do Estadão on Line, de 6 de março, dia em que o Arcebispo anunciou a excomunhão, refere matéria crítica à Igreja, em vários jornais estrangeiros: o italiano *Corriere della Sera*; o espanhol *EL País*; o norte-americano *The New York Times*<sup>16</sup>. No Brasil, o Presidente da República e dois Ministros de Estado, da Saúde e do Meio Ambiente, manifestam em entrevista à televisão, seu desacordo, perplexidade e indignação diante da atitude do Arcebispo. Inúmeros artigos e matérias de jornais expressam a mesma crítica e os mesmos sentimentos.

No campo católico também surgem expressões de repúdio, com matérias na imprensa religiosa e manifestações de teólogos, teólogas e mesmo Bispos. O caso da França é exemplar. O jornal católico mais conhecido no país, *La Croix*, deplorou o caso, segundo Gilles Lapouge, correspondente de *O Estado de S. Paulo* afirmando que «*a reação do bispo do Recife, em sua intransigência legalista, vai contra a mensagem de vida da Igreja*». O Bispo de Nevers, também na França, Francis Deniau, ainda que reafirmando *o respeito da vida humana « desde a concepção até a morte natural »*, chega a

---

*Romana*. Roma. [Disponível em] < [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_quo/commenti/2009/062q01b1.html](http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/commenti/2009/062q01b1.html) > [Acesso : 21/04/2009]. Tradução das autoras.

<sup>16</sup> «Jornais do mundo falam sobre caso de excomunhão e aborto» (2009, 6 de março) *Estadão on-line*. [Disponível em] <<http://www.estadao.com.br/noticias/vidae,jornais-do-mundo-falam-sobre-caso-de-excomunhao-e-aborto,334679,0.htm>> [Acesso: 20 /02/2010]

revelar: *Confesso que já acompanhei mulheres antes e depois de interrupções voluntárias de gravidez.*

No dia 11 de março, um comunicado oficial, assinado por Dom Yves Patenôtre, bispo da Missão de França<sup>17</sup> e seu Conselho, afirma: *O bispo da Missão de França e seu Conselho associam-se aos protestos de numerosos católicos contra a decisão do arcebispo de Recife, no Brasil, de excomungar uma mãe e os médicos que tomaram a decisão pelo aborto de uma menininha de 9 anos violentada por seu padrasto.* E finaliza: *A todos os que estão perturbados por tal medida [de excomunhão], queremos dizer com firmeza que não nos reconhecemos nela, e requeremos que ela seja suprimida o mais rapidamente possível.*

D. Gérard Daucourt, bispo de Nanterre, escreve, em 12 de março, em carta pública dirigida a D. José Sobrinho: *Não posso deixar de dizer-lhe também que pergunto-me como é que se pode afirmar que o estupro é menos grave que o aborto que suprime a vida no ventre de uma mãe. Mulheres violentadas confiaram-me o seu drama. Algumas delas conseguiram aprumar-se e avançar na vida carregando a lembrança de suas feridas, que nunca vão desaparecer completamente. Mas outras, embora fisicamente vivas, foram assassinadas no que nelas há de mais íntimo, e não conseguem reviver. A vida, como o senhor bem sabe, não é apenas física.* E continua: *Ainda não pude ter em mãos o texto do cardeal Re, mas o apoio que, segundo a mídia, ele lhe deu, em nada modifica minha reação de pastor. E para a clareza das relações entre bispos, estou enviando cópia desta carta ao senhor cardeal Re.*

No Brasil, nenhum prelado católico manifestou-se de forma contundente contra a atitude de D. José Sobrinho. Mas padres, religiosos e, pelo menos, uma religiosa, e diversos leigos vinculados à instituição expressaram publicamente seu

---

<sup>17</sup> Organização católica constituída de *padres, diáconos, leigos e leigas que trabalham na evangelização, mediante uma atividade profissional profana.* Cf: <<http://catholique-mission-de-France.cef.fr/pages/decouvrez.html>> [Acesso: 25/04/2009].

desacordo<sup>18</sup>. Na coluna intitulada «Uma trapaça da sorte»<sup>19</sup>, Zildo Rocha, um leigo católico afirma: *Uma tristíssima e trágica ocorrência, dessas assim chamadas trapaças da sorte, ofereceu a dom José Cardoso, às vésperas de jubilar-se, a oportunidade do grand finale para o seu conturbado pastoreio à frente da Arquidiocese de Olinda e Recife. [...] Como seria bom se esse triste episódio pudesse, ao menos, servir de alerta aos srs. bispos sobre o que deles esperam a sociedade atual e uma visão contemporânea de Igreja! Como seria bom se eles tomassem consciência, de uma vez por todas, de que a era da cristandade acabou e de que, se não souberem encontrar um novo perfil ou modelo de ser e de atuar na igreja e na sociedade, de nada servirão, como o sal que não salga, senão para serem questionados e mesmo ridicularizados pelos concidadãos.*

Outro colunista do Jornal do Commercio, Amauri de Medeiros diz: *Peço desculpas aos leitores por insistir em falar sobre aborto. [...] Quanto ao controvertido arcebispo, que descansa em paz em sua aposentadoria que se avizinha. Continuar batendo nele é pura maldade. Parece-me um boxeador, estendido no ringue, nocauteado por múltiplos golpes, legais uns e desonestos outros, desferidos por diversos agressores ao mesmo tempo. Que tenhamos por dom José o sentimento que ele não teve para com as pessoas envolvidas no discutido episódio: piedade! Errar é humano!*<sup>20</sup>

De apelo popular, que remonta a tradição da Quaresma, foi a manifestação do Movimento Gay Leões do Norte. Trocaram Judas por um boneco representando o arcebispo, «em repúdio a postura de religioso em relação ao

---

<sup>18</sup> Maiores detalhes em <[www.caticasonline.org.br](http://www.caticasonline.org.br)>

<sup>19</sup> «Uma trapaça da sorte». (2009, 3 de abril) *Jornal do Commercio*. [Disponível em] <[http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/04/03/not\\_325240.php](http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/04/03/not_325240.php)> [Acesso: 06/06/2009]

<sup>20</sup> «Prevenir é melhor» (2009, 11 de abril) *Jornal do Commercio*. [Disponível em] <[http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/04/11/not\\_326243.php](http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/04/11/not_326243.php)> [Acesso: 06/06/2009]

aborto de criança estuprada por padrasto». Segundo um jornal local: *O arcebispo de Olinda e Recife, dom José Cardoso Sobrinho, virou alvo da malhação. (...) o grupo ressaltou que o ato não incitou a violência, e sim representou o desprezo às afirmações do arcebispo contra o aborto realizado há um mês em menina de 9 anos, estuprada pelo padrasto no interior do Estado*<sup>21</sup>.

Nossa pretensão, ao sublinhar a tantas repercussões negativas, não pode ser confundida com uma afirmação da solidez e da força de grupos que se opõem à hierarquia da Igreja. Ao contrário, estamos convictas de que este, como tantos outros episódios similares, deixam claro que mesmo tendo perdido o monopólio do discurso sobre ética e moral sexual, ou dizendo de outra maneira, mesmo depois de interrompido o poder hegemônico da Igreja sobre a moralidade sexual, a instituição continua sendo o principal ator político interessado em tolher os direitos reprodutivos e sexuais no Brasil e na América Latina.

## A Igreja como um «ponto de passagem obrigatório»

A perda recente do lugar hegemônico ocupado durante séculos por esta instituição religiosa não significa que os porta-vozes da sua hierarquia pretendam abrir mão do seu lugar como «ponto de passagem obrigatório» quando saúde reprodutiva e sexualidade, especialmente o aborto, estão na pauta, da imprensa ou dos poderes estatais. Quando usamos a expressão «ponto de passagem obrigatório» não estamos nos referindo exclusivamente ao fato da Igreja ser um ator chamado a comparecer em todos os fóruns públicos de

---

<sup>21</sup> «Grupo gay malha o boneco de dom José» (2009, 4 de abril). *Jornal do Commercio*. [Disponível em] <[http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/04/11/not\\_326243.php](http://jc3.uol.com.br/jornal/2009/04/11/not_326243.php)> [Acesso: 06/06/2009]

debate. Utilizamos essa expressão, cunhada no âmbito da Teoria Ator-Rede, TAR (em inglês Actor-Network Theory, ANT) para nos referirmos à capacidade demonstrada por indivíduos ou instituições para controlar outros agentes. Michel Callon, um dos expoentes dessa teoria, em artigo que já se transformou num clássico no âmbito dos Estudos Sociais das Ciências (Callon, 1995) expõe uma proposta que nos parece útil: assinalar que um agente com a pretensão de manter-se como «ponto de passagem obrigatório» em determinadas disputas, precisa adotar estratégias que lhe permitam indicar (no sentido de construir hipoteticamente) um conjunto de elementos, definir a identidade de cada um deles e mostrar que os interesses destes residem em admitir e aceitar as propostas daquele agente, que os transforma em aliados. Segundo a TAR, para conseguir interpretar os processos de constituição e agenciamento de aliados, o pesquisador precisa seguir os atores buscando identificar qual é o repertório de categorias e quais são os elementos (objetos e seres humanos) mobilizados por eles. É a observação dos processos mediante os quais as relações entre os elementos são atribuídas e/ou as associações entre elementos e categorias são estabelecidas que permitem ao pesquisador entender como determinado ator-rede constrói e explica o mundo (natural e/ou social) de acordo com seus interesses.

A TAR pode ser definida como conjunto de textos e de experimentos que olham para as relações sociais, e para as mecânicas de poder, como efeitos de redes materialmente heterogêneas. Textos, pessoas, tecnologias, conhecimentos, crenças, espaços físicos são analisados, simultaneamente, como resultados (efeitos, produtos) e como participantes das redes do social. Esta explicação preliminar, e muito resumida, provém de um texto de John Law (1994), que, em outro artigo discute com a seguinte proposição: *Ocasionalmente nós nos vemos assistindo a ordens rútem. Organizações ou sistemas que sempre assumimos como estáveis – a União das Repúblicas*

*Socialistas Soviéticas, ou a Illinois Continental - desaparecem. Comissários, magnatas e capitães da indústria desaparecem da vista. Esses perigosos momentos oferecem mais do que uma esperança política. Porque quando os alçapões escondidos da mola social se abrem, nós, de repente, descobrimos que os mestres do universo podem também ter os pés de barro*<sup>22</sup> (Law,1992: 379).

São essas questões, relevantes para ciência social, centrais para a teoria ator-rede, que levam esse autor a sugerir que «*deveríamos analisar os poderosos exatamente da mesma forma que quaisquer outros*» perguntando: *Como é então que isso nunca nos pareceu diferente? Por quais meios organizacionais eles se mantiveram em seus lugares e conseguiram superar as resistências que os teriam destronado muito mais cedo? Como foi que nós participamos desta conspiração?*» (Law,1992: 380)

Escapa do alcance do presente trabalho o estudo das estratégias pretéritas da IC para constituir-se em «ponto de passagem obrigatório» nos debates sobre o aborto no Brasil, ao longo das últimas quatro décadas. Entretanto, identificar como essa instituição atribuiu o lugar, as identidades, as inclinações e, até mesmo, as obrigações dos principais elementos que participam das disputas para as disputas políticas em torno da questão do aborto, pode se mostrar um exercício produtivo para o alcance dos nossos interesses de pesquisa e da prática política em favor dos valores democráticos.

Indagar de que modo certos atores sociais estão se constituindo em «pontos de passagem obrigatória» em substituição à IC ou, ao menos, para opor-se a ela, permite trazer à cena os novos «roteiros» que invertem ou atribuem sentido diferente às identidades, às inclinações e aos interesses daqueles a quem a instituição tratava como seus aliados (fetos, embriões, fiéis católicos, mulheres, direitos, valores morais)

---

<sup>22</sup> negrito adicionado.

de quem pretendia ser legítima e exclusiva porta-voz. Nessa trilha, esta segunda parte do texto se constitui em um esforço para interpretar SE e COMO e COM QUE DEFINIÇÕES: 1) os representantes da IC mantêm seu lugar como «ponto de passagem obrigatório» quando o assunto é aborto; 2) os aliados históricos, construídos pela IC, continuam a confirmá-la como legítimo porta-voz; 3) novos atores se apresentam no cenário brasileiro e que transformações/interesses promovem? Dizendo de outra maneira: as massas — embriões, fetos, gestantes, católicos, governantes, gestores de políticas públicas e representantes do poder judiciário, legisladores, tecnologias contraceptivas — se mantêm seguidores e continuam confirmando as inclinações e os traços que a Igreja lhes atribuiu, e ainda atribui, para descrevê-los de acordo com seus interesses políticos ou doutrinários?<sup>23</sup> Pode-se também lançar interrogações buscando interpretar se a presença de novos atores — como as feministas, por exemplo, que parecem estar solapando os vínculos que (pelo menos aparentemente) estabeleciam uma santa aliança para a condenação do aborto — tem suscitado o surgimento de novas estratégias da parte da IC.

---

<sup>23</sup> Leitores atentos, surpreendidos com a inclusão de fetos, embriões e tecnologias na condição de aliados construídos pela Igreja, podem se tranquilizar. Um dos núcleos da teoria ator-rede é a expressão *rede heterogênea* que segundo John Law (1994:383) «é uma forma de sugerir que a sociedade, as organizações, os agentes, e as máquinas, são todos *efeitos* gerados em redes de certos padrões de diversos materiais, não apenas humanos. Este é um argumento radical porque ele diz que essas redes são compostas não apenas por pessoas, mas também por máquinas, animais, textos, dinheiro, arquiteturas – enfim quaisquer materiais. Portanto o argumento é que (...) nós não teríamos uma sociedade, se não fosse pela heterogeneidade das redes do social. Portanto, nesta visão, a tarefa da sociologia é caracterizar estas redes em sua heterogeneidade, e explorar como é que elas são ordenadas segundo padrões para gerar efeitos tais como organizações, desigualdades e poder».

## Traindo seus representantes: os aliados infiéis

O evento em análise no presente trabalho pode ser tomado como um marco dos vinte anos de enfrentamento — Igreja conservadora por feministas e outros defensores dos direitos das mulheres — em torno do primeiro serviço de «aborto legal» inaugurado no país em 1989, em São Paulo. Ele marca também um momento muito especial no qual as identidades e inclinações atribuídas pela Igreja a grupos, como por exemplo, as feministas, parecem não ter sido acionados se nos lembramos dos atributos construídos para esse grupo como: hedonistas, influenciadas pelos valores da modernidade, do relativismo, vigentes em outros países que ameaçam a estabilidade das famílias brasileiras e o bem estar psicológico das mulheres no caso do aborto.

Ao mesmo tempo a Igreja descrevia a si mesma como representante dos fiéis católicos que soma(va)m 80% da população brasileira; como a vigilante única do cumprimento da moralidade sexual imposta por ela; como legítimo ator político, em defesa da vida em todas as circunstâncias como fez na época da ditadura, como mencionado nas duas notas da CNBB em março de 2009. Ao Brasil, se atribuía a característica de ser «maior país católico do mundo» onde não se pode permitir desgraças como a despenalização do aborto ou o fim da hetero-normatividade.

A ampla divulgação, pela grande mídia, dos resultados de pesquisas de opinião pública no Brasil e na América Latina foram estratégias utilizadas nos últimos anos para erodir a aparente legitimidade da Igreja como porta-voz das inclinações do povo brasileiro e, mais importante dos fiéis católicos. Se desse ponto de vista a Igreja perdeu o lugar de porta-voz dos fiéis, de outro, conglomerados jornalísticos que ser comportavam como veículos extra-oficiais da Igreja durante muitos anos, já abandonaram, até por razões de mercado, a disposição para cumprir esse papel. Nos termos



da teoria ator-rede: a Igreja não pode mais contar com a mídia como aliado incondicional, nem ter certeza de seu acesso incondicional, e menos ainda barrar a entrada de outros atores.

Como deixou claro, embora sem intenção, o Arcebispo de Recife, atores investidos de cargos no legislativo, no judiciário, no executivo e na execução de políticas públicas (os médicos) parecem menos receptivos às pressões. Não fosse isso provavelmente teria conseguido abordar a mãe e quem sabe até barrar o acesso da família ao aborto.

### Catolicismo: o fim de um mundo?

É esse, sem a interrogação, o título do último livro publicado pela socióloga francesa, Danièle Hervieu-Léger (2003): *Catholicisme, La fin d'un monde*<sup>24</sup>. Na apresentação da obra, uma pergunta: E se a crise que abala o Catolicismo não se restringisse aos efeitos de desenvolvimentos históricos, mas fosse *uma crise profunda, inelutável, que toca o coração do Catolicismo, retirando toda legitimidade ao seu discurso sobre o homem* (sic), *a natureza, a vida em sociedade?*

Outro sociólogo francês, Émile Poulat (2003), em sua mais recente obra: *Notre Laïcité Publique*<sup>25</sup>, escreve: Não se trata do fim do Cristianismo, nem das Igrejas cristãs, *menos ainda do religioso e do espiritual. Trata-se, antes, do fim de uma civilização que, durante séculos, submeteu seu pensamento às evidências do dogmatismo cristão e sua vida social às regras da moral cristã* (319). O diagnóstico feito pelo autor, algumas páginas antes, é contundente: *A passagem da catolicidade à laicidade não é pois, uma simples mudança de regime: do «monopólio» da verdade reinante ao pluralismo de sistemas de convicção e de referência, o que Max Weber nomeava «o politeísmo*

---

<sup>24</sup> Tradução das autoras deste texto.

<sup>25</sup> Tradução das autoras deste texto.

*dos valores». Tal passagem vira uma página na história da humanidade e inspira uma experiência social inédita cujas lições não são imediatas nem evidentes. Pela primeira vez, uma sociedade renuncia a buscar em Deus seus vínculos, sua certeza, seu fundamento, para apoiar-se em um contrato entre seus membros cujo acordo, por maioria, decide do estatuto dado à religião. (115)*

Claro, estamos na França republicana, herdeira dos ideais da revolução de 1789 e de uma longa história de defesa das liberdades laicas. Não é o caso do Brasil, com sua incipiente experiência democrática e vínculos políticos, sociais e culturais devedores de mais de 3 séculos de hegemonia católica. De todo modo, a partir do episódio analisado acima, algumas coisas chamam a atenção. Dada a complexidade das discussões em questão, restringimo-nos a um ponto que parece crucial para problematizar o lugar ocupado pela religião católica no espaço público brasileiro. Um dos argumentos apresentados pelo Bispo para justificar a declaração de excomunhão foi o de que: *A lei de Deus está acima de qualquer lei humana. Então, quando uma lei humana, quer dizer, uma lei promulgada pelos legisladores humanos, é contrária à lei de Deus, essa lei humana não tem nenhum valor.* Não houve muitos comentários a esta declaração do Bispo, ao menos nos textos que constituem a base empírica deste estudo<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Uma manifestação nesse sentido foi expressa pelo Juiz de Direito de Porto Alegre, Roberto Lorea, em artigo datado de 12 de março de 2009: *Merece atenção a resposta do Arcebispo, quando afirma que a lei de Deus está acima de qualquer lei humana. Numa democracia a lei de Deus não pode estar acima da lei dos homens, pois é dever do Estado garantir a igual liberdade religiosa de todos os cidadãos, respeitadas a diversidade de crenças e visões de mundo, inclusive daqueles que não crêem. A excomunhão, portanto, serve de alerta para a sociedade brasileira. Se hoje os cidadãos não precisam temer represálias religiosas quando exercem seus direitos, é porque em 1890 foi decretada a separação Estado-igrejas, garantindo-se a inviolabilidade de consciência e de crença. Antes disso, a pena de excomunhão surtia efeitos no mundo jurídico, podendo vitimar os cidadãos com a chancela do Estado-juiz. Cf: <[www.catolicasonline.org.br](http://www.catolicasonline.org.br)> [Acesso: 30/04/ 2009].*

Ela é, no entanto esclarecedora da distância entre um pensamento típico de uma situação de cristandade em que lei da Igreja e lei «dos homens» se confundiam e uma situação de separação, de fato e de direito, entre Estado e religião. Foi *a lei humana* que permitiu a realização do aborto, sem que este se configurasse como um delito ou um crime. O que garantiu a legitimidade e permitiu a defesa pública desse aborto foi o fato de ele estar constitucionalmente protegido pelo Estado. Pierucci (2008:12) lembra que *só teremos a ganhar, tanto no plano teórico quanto no prático, se voltarmos a pensar que a secularização que importa em primeiro lugar – a secularização que nos concerne imediatamente, seja enquanto estudiosos, seja principalmente enquanto cidadãos-sujeitos-de-direitos empenhados em preservar e ampliar as liberdades civis e políticas de cada um e de todos «sob o domínio da lei» num «Estado democrático de direito», interessados praticamente, portanto, e não só teoricamente, na observância universalizada de leis revisáveis porque não mais divinamente reveladas -, a secularização que importa antes de tudo, repito, é a secularização do Estado como ordem jurídica.*

Várias das intervenções captadas na mídia afirmam a legalidade do ato praticado pelos médicos. A crítica ao Arcebispo, que se seguiu à proclamação da excomunhão, centrou-se na qualificação desse ato como isento de um valor considerado tipicamente cristão: a compaixão diante da dor e do sofrimento de outrem. A legalidade do ato não foi contestada. Nesse sentido, talvez se possa tomar esse episódio como expressão do aprofundamento, em nosso país, cheio de religião por todos os lados, da explicitação desse estatuto dado à religião, de que fala Poulat. Talvez esse caso se torne um marco teórico e prático para se pensar o lugar da religião em sociedades que se democratizam, como a nossa. Secularização em processo? Quem sabe?!

## Referências bibliográficas

- CALLON, Michel (1995) «Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la Bahía de Saint Brieuc» en IRANZO Juan Manuel; BLANCO, Rubén; GONZALEZ DE LA FE Teresa; TORRES Cristóbal; COTILLO Alberto (eds.), *Sociologia de la ciencia y de la tecnología*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2003) *Catholicisme, La fin d'un monde*. Paris, Bayard, (Tradução das autoras deste texto).
- LATOUR, Bruno (2005) *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford. New York, Oxford University Press.
- LATOUR, Bruno (2000) *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo, Ed. Unesp.
- LAW, John (1992) «Notes on the theory of the actor-network: ordering, strategy and heterogeneity». *Systems Practice*, v.5, p.379-393. Tradução para o português de Fernando Manso.  
[Disponível em] <[www.necso.ufrj.br/Trads/Notas%20sobre%20a%20teoria%20Ato-Rede.htm](http://www.necso.ufrj.br/Trads/Notas%20sobre%20a%20teoria%20Ato-Rede.htm)> [Acesso: 04/04/2009]
- LAW, John (1994) *Organizing modernity*. Oxford, UK; Cambridge, Mass; USA; Blackwell.
- NELKIN, Dorothy (1995) [1.ed.1987] *Selling science: how the press covers science and technology*. ed.rev. Nova Iorque, W. H. Freeman.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (2008) «De olho na modernidade religiosa» en *Tempo Social Revista de*

*Sociologia da USP*. Vol.20, n.2, São Paulo, SP: USP, FFLCH.

POULAT, Émile (2003) *Notre Laïcité Publique*. Paris, Berg International.

SERBIN, Kenneth (2009, 22 de marzo) «O Reino da Contradição: Excomunhão da equipe que realizou o aborto em menina violentada em Pernambuco reduz autoridade moral da Igreja». *Folha de S. Paulo*. [Disponível em] <<http://folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2203200910.htm>> [Acesso: 06/06/2009]

TALIB, Rosangela A. y CITELI, M. Teresa (2005) *Serviços de aborto legal em hospitais públicos brasileiros (1989-2004)*. São Paulo, CDD-Br.

WEBER, Max (1984) *Economia y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

### *A EXCOMUNHÃO DA VÍTIMA Por Miguezim da Princesa\**

*I*

*Peço à musa do improviso  
Que me dê inspiração,  
Ciência e sabedoria,*

*Inteligência e razão,*

*Peço que Deus que me proteja  
Para falar de uma igreja  
Que comete aberração.*

*II*

*Pelas fogueiras que arderam  
No tempo da Inquisição,  
Pelas mulheres queimadas  
Sem apelo ou compaixão,*

*Pensava que o Vaticano  
Tinha mudado de plano,  
Abolido a excomunhão.*

*III*

*Mas o bispo Dom José,  
Um homem conservador,  
Tratou com impiedade  
A vítima de um estuproador,  
Massacrada e abusada,  
Sofrida e violentada,  
Sem futuro e sem amor.*

IV

*Depois que houve o estupro,  
A menina engravidou.*

*Ela só tem nove anos,*

*A Justiça autorizou*

*Que a criança abortasse*

*Antes que a vida brotasse*

*Um fruto do desamor.*

V

*O aborto, já previsto*

*Na nossa legislação,*

*Teve o apoio declarado*

*Do ministro Temporão,*

*Que é médico bom e zeloso,*

*E mostrou ser corajoso*

*Ao enfrentar a questão.*

VI

*Além de excomungar*

*O ministro Temporão,*

*Dom José excomungou*

*Da menina, sem razão,*

*A mãe, a vó e a tia*

*E se brincar puniria*

*Até a quarta geração.*

VII

*É esquisito que a igreja,*

*Que tanto prega o perdão,*

*Resolva excomungar médicos*

*Que cumpriram sua missão*

*E num beco sem saída*

*Livraram uma pobre vida*

*Do fel da desilusão.*

VIII

*Mas o mundo está virado*

*E cheio de desatinos:*

*Missa virou presepada,*

*Tem dança até do pepino,*

*Padre que usa bermuda,*

*Deixando mulher buchuda*

*E bolindo com os meninos.*

IX

*Milhões morrendo de Aids:*

*É grande a devastação,*

*Mas a igreja acha bom*

*Furunfar sem proteção*

*E o padre prega na missa*

*Que camisinha na lingüiça*

*É uma coisa do Cão.*

X

*E esta quem me contou*

*Foi Lima do Camarão:*

*Dom José excomungou*

*A equipe de plantão,*

*A família da menina*

*E o ministro Temporão,*

*Mas para o estuprador,*

*Que por certo perdeu,*

*O arcebispo reservou*

*A vaga de sacristão.*

(\*) Poeta popular, Miguezim de Princesa é paraibano radicado em Brasília.



# LOS ESTUDIOS EN BIOÉTICA Y LA IGLESIA CATÓLICA EN LOS CASOS DE CHILE Y ARGENTINA<sup>1</sup>

*MARÍA ANGÉLICA PEÑAS DEFAGO \**

En América Latina, a pesar de los diferentes contextos y procesos en torno al reconocimiento e inclusión de los derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR) en las legislaciones internas, observamos que lejos de haber desaparecido las organizaciones religiosas conservadoras, con pretensiones de regular las políticas públicas sobre sexualidad, las mismas han sabido readaptar sus discursos y estrategias de intervención pública a los cambios sociales, culturales y científicos que se han venido sucediendo en nuestras sociedades. En esta oportunidad nos referiremos a las principales construcciones elaboradas desde los centros de bioética católicos sobre nociones relacionadas con los DDSSRR y a la judicialización que en Chile y Argentina se ha entablado en torno

---

<sup>1</sup> El presente artículo, con algunas actualizaciones, se inscribe en el trabajo realizado en el marco de la Beca Iberoamericana de apoyo para la Investigación sobre la Laicidad otorgada por la Red Iberoamericana por las Libertades Laicas.

\* Abogada. Coordinadora Interna e integrante del Área de investigación de Católicas por el Derecho a Decidir, Córdoba, Argentina.



de tales derechos en pos de obtener su sanción y/o aplicación.

## I. Introducción

En los últimos años la Iglesia Católica en su oposición al pluralismo en materia de sexualidad ha mutado. Junto a los discursos religiosos es cada vez más frecuente encontrar discursos científicos, jurídicos y/o biomédicos que se articulan para justificar su oposición, frente al progresivo reconocimiento de los Derechos Sexuales y Reproductivos (DDSSRR).

Retomando este fenómeno, el presente trabajo abordará algunas de las formas en que el activismo religioso conservador de la Iglesia Católica utiliza herramientas y discursos de distinta índole, no estrictamente religiosos, como un modo aggiornado desde el cual mantener su doctrina respecto de la defensa de una concepción tradicional y única de la sexualidad humana.

En la presente ocasión intentaremos indagar en los discursos construidos por los centros de estudio en bioética católicos, en torno de nociones insertas en el área de los DDSSRR. En la parte final del presente trabajo, analizaremos los principales procesos de judicialización que se han desarrollado contra políticas públicas de inserción de los DDSSRR, en los últimos 10 años en Chile y Argentina.

Si realizamos una mirada retrospectiva en torno a las relaciones que desde la época de la colonia mantenía la Iglesia Católica con la mayoría de los Estados latinoamericanos, advertimos cómo la construcción del género y la sexualidad como “privadas” permitió que la Iglesia Católica sostuviera, con el apoyo del Estado, el patriarcado de manera hegemónica como una forma de dominación de las mujeres (Vag-gione, 2005). Por un lado, el Estado basaba sus legislacio-

nes sobre la doctrina católica dando fuerza legal a lo sostenido por la Iglesia, familia nacional y familia católica eran consideradas como parte de la misma realidad y cualquier intento de modificar los principios católicos era considerado (lo es todavía por diversos sectores) como un atentado a la Nación.

Por otro lado, los siglos de influencia de la Iglesia Católica en la región Latinoamérica, se imprimieron, en los modos en que las leyes regulaban las relaciones familiares y los roles de género, en base a un proceso de ideologización, donde el patriarcado y la heteronormatividad predominante, dejaron un legado que hasta el día de hoy continúa siendo vivenciado por diversos sectores sociales y políticos como formas naturales de convivencia social (Htun, 2003). Esta influencia de la Iglesia Católica sobre la población, la regulación e implementación de políticas públicas, se manifiesta sobre todo en el ámbito de los DDSSRR como un sistema de doble discurso entre las acciones privadas y las posiciones públicas, lo que dificulta la vigencia de tales derechos. Claro ejemplo de ello es lo relacionado con la temática del aborto. Diversos estudios en Argentina y Chile han demostrado que en la actualidad la posición oficial de la Iglesia Católica<sup>2</sup> respecto del aborto no es percibida ni vivenciada de igual modo por la ciudadanía, ni siquiera por la gran mayoría de quienes expresan ser católicos<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> A los fines del texto al hablar de una posición “oficial de la Iglesia Católica” nos estamos refiriendo a la posición del Papa como cabeza administrativa y religiosa de la misma.

<sup>3</sup> En Argentina la “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina” (2008) realizada por el *Área de Sociedad, Cultura y Religión del CEIL/CONICET* arrojó los siguientes resultados: sobre una muestra 2403 casos, el 63.9% de la muestra expresa estar de acuerdo con el aborto en ciertas circunstancias. La encuesta destaca el hecho de que el 68,6% de los católicos opine en igual sentido, evidenciando un estado de creencia religiosa, sin pertenencia ni identificación con las normas que la institución proclama. [En línea] <[www.ceil-piette.gov.ar](http://www.ceil-piette.gov.ar)> [Acceso: Agosto de 2008].

Ante este panorama de tensión que se genera en torno a la configuración de los DDSSRR nos es dable ver cómo toda vez que el feminismo y las organizaciones de derechos humanos lograron avances en la materia, la Iglesia Católica se reorganizó para intentar frenar posibles conquistas. Diversos análisis han puesto en evidencia las formas en que el activismo conservador católico, enmarcado en la arena de sociedad civil, defiende políticamente una concepción tradicional de sexualidad, vincula con exclusividad a la reproducción (Mujica, 2007; González, 2005; Dides, 2006), en donde en el caso de la mujer esta lógica deviene en el binomio mujer/madre, apareciendo así para aquellas la maternidad como una especie de mandato de índole “natural”.

Distintas son las formas y espacios desde los cuales la Iglesia Católica despliega acciones y construye argumentos en su oposición al reconocimiento de las temáticas que hacen a un acceso pleno e igualitario de los DDSSRR. Una de ellas es a través de la instauración de organizaciones anti derechos sexuales y reproductivos<sup>4</sup> (en adelante, organiza-

---

En el caso de Chile, donde el aborto esta totalmente penalizado, un sondeo de opinión realizado en el año 2008 por el *Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género*, Humanas, sobre una muestra de 1038 mujeres de las 338 Comunas de Chile entre las cuales el 72.1 % de las encuestadas se definieron como católicas, arrojó como resultado los siguientes datos: a) El 79% de las encuestadas está a favor de la legalización del aborto cuando se encuentre en peligro la vida de la madre, b) El 76% está de acuerdo con legislar el aborto en caso de violación, c) El 70% está de acuerdo con la práctica del aborto en caso de malformaciones graves del feto y d) El 24 % está de acuerdo con el aborto cuando la madre tiene muchos hijos y no puede hacerse cargo de uno más como cuando por cualquier razón que la mujer así lo decida. V Encuesta Nacional Percepciones de las Mujeres sobre su situación y condiciones de vida en Chile 2008. [En línea] <[www.humanas.cl](http://www.humanas.cl)> [Acceso: Junio de 2008]

<sup>4</sup> Hemos decidido utilizar la noción de organizaciones anti derechos sexuales y reproductivos, en lugar de otras construcciones tales como “conservadores” o “pro vida” elaboradas también para denominar al sector al que nos avocaremos en el presente trabajo, ya que consideraremos que tal terminología se adapta de mejor modo a uno de los accionares concreto que abordaremos en el presente trabajo, la judicialización de los DDSSRR.

ciones anti derechos), las que funcionan a niveles nacionales, regionales e internacionales, con fuerte incidencia en el ámbito judicial. Otra forma de intervención, es a través de la construcción argumental en torno a las nociones en las que se imbrican los DDSSRR, elaboradas desde los centros católicos de bioética quienes han tenido un rol público muy activo en los dos países que analizaremos.

## **II. Principales construcciones realizadas por los centros de estudio en bioética católicos en relación con los DDSSRR**

Si tuviéramos que esbozar una respuesta en relación al por qué de la cada vez mayor legitimidad que están alcanzando los estudios en bioética en la diagramación de las políticas públicas, sobre todo, en temas controvertidos donde se ponen en juego variables biológicas, morales, culturales y hasta de distribución de recursos, podríamos hipotetizar que aquella se debe a que por medio de sus discursos y razonamientos la ciencia bioética, brinda herramientas que permiten superar diversos conflictos de intereses que se le presentan a los sujetos intervinientes, sean estos operadores políticos, judiciales o sanitarios. Dicha legitimación, a nuestro entender, reposa en el pluralismo del que están investidas sus fundamentaciones, lo que se logra gracias a la interdisciplinariedad de la ciencia bioética, la que por lo general da como resultado informes que transversalizan diversas posiciones y realidades sociales, culturales e ideológicas, acordes a un marco histórico concreto (Serrano, 2005).

Focalizándonos en la Iglesia Católica, divisamos que la formalización de estudios en bioética de su parte, se remonta principalmente al año 1994 a través de la creación de la Pontificia Academia para la Vida, la cual se erige como la Institución de la Iglesia que a nivel oficial y mundial tiene particularmente a cargo los estudios de la rama bioética.

Dicha institución es también asociada cofundadora de la Federación Latinoamericana y del Caribe de Instituciones de Bioética (FELAIBE).

Esta especie de institucionalización de la Iglesia Católica en el plano Bioético, la encontramos también cuando en los años noventa las universidades católicas recibieron solicitud expresa de parte del Papa Juan Pablo II (1990) en la que se les recordaba: “profundizar, con estudios apropiados, el impacto de la tecnología moderna y especialmente de los medios de comunicación social sobre las personas, las familias, las instituciones y el conjunto de la cultura moderna...”. El documento continúa diciendo: “...un campo que concierne especialmente a la Universidad Católica es el diálogo entre pensamiento cristiano y ciencias modernas. Esta tarea exige personas especialmente competentes en cada una de las disciplinas, dotadas de una adecuada formación teológica y capaces de afrontar las cuestiones epistemológicas a nivel de relaciones entre fe y razón. Dicho diálogo atañe tanto a las ciencias naturales como a las humanas, las cuales presentan nuevos y complejos problemas filosóficos y éticos. El investigador cristiano debe mostrar cómo la inteligencia humana se enriquece con la verdad superior, que deriva del Evangelio”.

En este marco logramos apreciar cómo la Iglesia Católica retoma su ya tradicional forma de intervención política, a través de la articulación de discursos científicos y religiosos, siendo el activismo a nivel de los Comités y Centros de estudio en Bioética una continuidad de esta característica. Antecedentes de este orden los encontramos en la Pontificia Academia de las Ciencias fundada en Roma en el año 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 Pontificia Academia para la Vida, creada para actuar en sintonía con el Consejo Pontificio para la Familia y con el Consejo Pontificio para la Pastoral de los Agentes Sanitarios.

Adentrándonos en las construcciones e intervenciones que se erigen desde los centros de estudios en bioética vinculados a la Iglesia Católica, hemos llegado a divisar que existe, en discusiones en torno a temas como aborto, o los referidos a determinados procedimientos anticonceptivos, una noción conceptual que sirve de telón de fondo y es la que nos remite a indagar sobre el inicio de la vida humana y de la entidad persona.

Para la Academia Pontificia para la Vida el inicio de la vida humana y la calidad de persona, se adquiere conjuntamente en el momento de la concepción, argumento que se encuentra fuertemente influenciado por la consideración del término “vida” tomado del derecho natural.

Según deja sentado la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 1987, las nociones de “cigoto”, “pre-embrión”, “embrión” y “feto” en el vocabulario biológico pueden indicar estadios sucesivos en el desarrollo del ser humano, sin embargo, señalan que a dichos términos les corresponde idéntico significado ético<sup>5</sup>. Partiendo de estas nociones, consideran que discusiones tales como despenalización del aborto, congelamiento de embriones humanos o autorizaciones judiciales para inducciones de parto, desatienden el valor supremo y sagrado de la vida humana. El fundamento expuesto para tal afirmación es que la vida es el derecho base fundamental, del cual derivan el cúmulo de los demás derechos, entendiendo que la vida es producto de la voluntad divina de la que el ser humano no puede disponer<sup>6</sup>. Desde aquí, el aborto es considerado sin ningún tipo

---

<sup>5</sup> Ver: “Sobre el Respeto de la Vida humana Naciente y la Dignidad de la Procreación” (1987). *Congregación para la Doctrina de la Fe*. Instrucción Donum Vitae. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Acceso: mayo 2008]

<sup>6</sup> Ver: “La Dignidad de la Procreación Humana y las Tecnologías Reproductivas .Aspectos Antropológicos y Éticos” (2004) *Academia Pontificia para la Vida* Comunicado Final de la X Asamblea General. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Acceso: mayo 2008].

de excepción, como un delito que atenta contra el bien jurídico vida.

En este orden de ideas, observamos que a la hora de determinar el inicio de la vida en las construcciones que son objeto de estudio, se combinan criterios científicos y éticos, en miras de concluir en las siguientes afirmaciones respecto del embrión humano en la fase de la preimplantación: a) el embrión es un ser de la especie humana; b) es un ser individual; c) un ser que posee en sí la finalidad de desarrollarse en cuanto persona humana y a la vez la capacidad intrínseca de realizar ese desarrollo<sup>7</sup>.

En este último punto nos llama la atención, que una de las pruebas teórico/científicas de las que se vale la Academia Pontificia para la Vida, para sostener este postulado, es el Informe Warnock el cual ha servido de base a muchos países a la hora de autorizar normativas sobre la regulación legal de la reproducción asistida por el método de fecundación in vitro y la de transferencia de embriones humanos.

A la hora de abordar los diagnósticos prenatales entienden que los mismos deben ajustarse a la noción del respeto irrestricto y absoluto de la vida desde la concepción, caso contrario, si dichos estudios dieran como resultado anomalías o malformaciones congénitas y estos datos fueran utilizados como argumento para posibilitar un aborto, tal diagnóstico deviene en una acción gravemente ilícita por atentar contra el derecho absoluto de la vida desde la concepción<sup>8</sup>.

Otro de los tópicos en los que de forma continua se hace mención a la noción de la concepción como punto de inflexión que da origen al inicio de la noción “persona”, es el referido al tema de la denominada anticoncepción hormo-

---

<sup>7</sup> “Declaración Final de la XII Asamblea General: El embrión humano en la fase de la preimplantación” (2006) *Academia Pontificia para la Vida*. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Acceso: mayo 2008].

<sup>8</sup> Juan Pablo II (2000) *III Encuentro Mundial de la Familia Roma*. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Acceso: mayo 2008].

nal de emergencia (AHE). Según diversos comunicados elaborados por la Academia Pontificia para la Vida, el efecto que dicho fármaco ostenta, es el de ser abortivo ya que impide la animación del óvulo ya fecundado, tal aseveración reposa en las siguientes consideraciones “...“la píldora del día siguiente” es un preparado a base de hormonas (puede contener estrógenos, estroprogestacionales, o bien sólo progestacionales) que, tomada dentro y no rebasando las 72 horas después de una relación sexual presumiblemente fecundante, activa un mecanismo prevalentemente de tipo “antinidatorio” impide que el eventual óvulo fecundado (que es un embrión humano), ya llegado en su desarrollo al estadio de blastocisto (5<sup>a</sup> - 6<sup>a</sup> día después de la fecundación), se implante en la pared uterina, mediante un mecanismo de alteración de la pared misma. El resultado final será, por lo tanto, la expulsión y la pérdida de este embrión”<sup>9</sup>.

Ahora bien, de los apartados que venimos analizando y en correlato a la importancia de la noción ontológica asignada al embrión a la hora de fundamentar su oposición al aborto, a métodos de inseminación artificial y anticoncepción, en el año 1997 la III Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida, publica un trabajo multidisciplinario denominado: “La Identidad y el Estatuto de Persona del Embrión Humano” destinado a biólogos, médicos, filósofos, teólogos y juristas de diferentes países. Vale aquí aclarar, que la iniciativa de elaborar un documento de esta índole se remonta al año 1981, en donde los senadores norteamericanos, del partido Republicano, Hatch y East, propusieron la integración de un grupo interesado en la creación del Estatuto del Embrión (Human Life Statute), a través del cual pretendían conseguir la protección legal del embrión humano. Este estatuto jurídico contempló la incorporación de

---

<sup>9</sup> “Comunicado sobre la denominada píldora del día siguiente” (2003) *Academia Pontificia para la Vida*. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Acceso: mayo 2008].



aspectos éticos, antropológicos, biológicos, ontológicos y teológicos (Ahued, 2004).

En esta línea, la Academia Pontificia para la Vida remarca como incorrecta toda valoración acerca del estatuto del embrión humano que se base en criterios extrínsecos, léase en factores externos al embrión<sup>10</sup>. Este tipo de construcción bioética consideraría arbitraria, por ejemplo, la autorización del aborto en los casos en que está en juego la vida o la salud de la mujer.

Según surge de declaraciones de la propia Academia Pontificia para la Vida, las discusiones e investigaciones relacionadas con el inicio de la vida humana y las nociones atribuibles al embrión humano, no están totalmente cerradas por la ciencia médica y biológica, motivo por el cual la institución creó una task-force, unidad coordinada de tareas pluridisciplinaria, cuya finalidad es estudiar todos los aspectos del problema y publicar una obra al respecto para que sirva de guía a quienes trabajan en la temática (Sgreccia, 2000).

Ahora bien, a partir de este escenario intentaremos establecer someramente algunas relaciones entre argumentos contruidos en torno a temas como aborto y AHE desde los centros de estudio en bioética católicos, y su posterior utilización en las principales acciones judiciales impulsadas por los sectores que dimos en llamar anti derechos, en los escenarios socio-históricos y políticos de Argentina y Chile en los últimos 10 años.

### **III. Nociones de contexto histórico-político en los que se incorporaron los DDSSRR en Chile y Argentina**

Antes de entrar a divisar cómo se articulan las accio-

---

<sup>10</sup> Ver: "Declaración Final de la XII Asamblea General" (2006) *Pontificia Academia para la Vida*. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Acceso: junio 2008].

nes de los grupos anti derechos, en el marco del contexto de reconocimiento de los DDSSRR en Chile y Argentina, creemos que a los fines de un estudio, que en algún punto pretende ser comparativo, es prudente hacer un somero análisis en torno al proceso histórico de inclusión legal de aquellos derechos.

Si nos remontamos a los umbrales de la conceptualización de los DDSSRR, encontramos que la misma es de reciente origen, y se vincula a la participación y acción de los movimientos por los derechos humanos, la diversidad sexual y el feminismo, en la década de los 90s. El reconocimiento a nivel internacional de los DDSSRR, identifica como antecedentes centrales la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993), la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995), estableciéndose en esta última que “la salud y los derechos sexuales y reproductivos son derechos humanos fundamentales” (Petracci y Pecheny, 2007).

En la Argentina, el accionar político de los movimientos feministas y por la diversidad sexual en los ámbitos nacionales y transnacionales favoreció la puesta en la agenda pública de los modos de repensar los sentidos construidos que atraviesan las concepciones tradicionales de reproducción y sexualidad. En este punto, el surgimiento de estos nuevos actores en la arena pública se vio favorecido por distintas circunstancias, entre ellas la relacionada con la apertura que ofrecen los sistemas políticos institucionales democráticos. De este modo, en Argentina la recuperación de la democracia en 1983<sup>11</sup> marca un hito fundamental en torno

---

<sup>11</sup> Es justamente en la reapertura de este nuevo período político institucional donde en el año 1986 se derogó vía decreto presidencial N° 2.274 otro decreto que databa de la dictadura militar, N° 3.938, restrictivo en materia de salud sexual y reproductiva, estableciéndose por primera vez a nivel de normativa nacional el derecho de las parejas a decidir libremente acerca del número y espaciamiento de los hijos.

a la diagramación de políticas públicas en el área de los DDSSRR (Moreno, 2008).

Otro suceso que contribuyó a poner en la agenda pública del país los DDSSRR data de 1994, oportunidad en la que se llevó a cabo en el país la última reforma constitucional, espacio que favoreció la realización de amplios debates sociales (Petrachi y Pecheny, 2007). Este proceso de reforma constitucional resultó ser en aquella instancia, el espacio propicio para (re) visibilizar las posiciones y discursos que se articularon en torno a temas vinculados a los DDSSRR, así como el grado de legitimación social y cultural que estaban adquiriendo temáticas vinculadas a los mismos, en la sociedad argentina.

En la arena específica de salud sexual y reproductiva, la sanción del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (PNSSyPR) en el año 2003 marca un tercer hito en los avances a nivel de políticas públicas en materia de reproducción y sexualidad, proceso signado, al igual que los anteriormente referenciados, por tensiones entre voces opositoras y favorables a los criterios sentados por políticas públicas de instauración de los DDSSRR a nivel nacional.

En el caso de Chile, observamos que en el año 1964 se genera la primera política de planificación familiar, cuya misión principal fue reducir los riesgos vinculados a las altas tasas de mortalidad materna acaecidas por abortos provocados en condiciones inseguras, siendo ésta sucedida por la política de Población y Salud Pública del año 1967. En 1968 se firma un acuerdo entre el Servicio Nacional de Salud y Asociación Chilena de Protección de la Familia, (APROFA)<sup>12</sup>, con el objetivo de establecer un programa cooperativo de

---

<sup>12</sup> APROFA es la Asociación Miembro en Chile de la Federación Internacional de Planificación Familiar (IPPF). Nace el año 1965 y fue pionera en el apoyo y financiamiento de las políticas de Planificación Familiar en Chile.

regulación de la natalidad. En 1976 una resolución del Servicio Nacional de Salud, autoriza a las profesionales matronas capacitadas por APROFA a indicar métodos anticonceptivos.

Durante los años que duró la dictadura militar al mando del General Pinochet (1973-1990), las políticas sobre regulación de la fertilidad giraron en torno al paradigma impuesto por el gobierno de facto, vinculado con la idea de aumentar la población por motivos de seguridad nacional, lo que se tradujo en el fin de las políticas de planificación familiar y el consecuente término de la distribución de información y de medios para el control de la fecundidad. Durante esta etapa, la distribución de métodos anticonceptivos quedaba supeditada a la demanda de las usuarias en los servicios de salud, dejando por fuera de tal servicio a quienes no tenían acceso a la información o al personal especializado sobre la materia (Dides, 2006). En el documento oficial titulado “Política de Población” que data del año 1979 la Oficina de Planificación Nacional (ODEPLAN) deja sentado que se debía evitar el uso abusivo de métodos anticonceptivos<sup>13</sup>. En 1991 en presencia de un gobierno democrático en Chile, se formula un nuevo Programa de Salud Materna y Perinatal que toma como masa crítica a mujeres y parejas de entre 15 y 49 años (Ministerio de Salud de Chile, 2006).

En el año 2000 distintos sectores de la sociedad civil junto a un grupo de parlamentarios/as presentan ante el Congreso chileno un proyecto de ley marco sobre derechos sexuales y reproductivos, a modo de generar una política

---

<sup>13</sup> El mentado documento señala: “Se mantendrá una infraestructura de servicio de información (oportuna, completa y selectiva en términos de madurez de receptividad) y de accesibilidad controlada a las medidas que sean necesarias de regulación de la fecundidad, sin que a través de una excesiva facilitación se llegue a alcanzar un carácter de imposición o presión sobre los usuarios, para evitar todo desborde o abuso sobre ellos que pueda restringir el derecho de libre decisión.” Ver *in extenso* en Dides (2006).

que oriente al conjunto de leyes y programas en materia de salud sexual y reproductiva (Dides, 2007). Ante la falta de tratamiento parlamentario de esta iniciativa, en el año 2008 organizaciones de la sociedad civil actualizaron el documento y realizaron una nueva presentación (FLACSO Chile, 2008). A la fecha, a pesar de los distintos reclamos de las organizaciones que trabajan en la arena de los DDSSRR no se ha logrado el tratamiento del mentado proyecto en el parlamento chileno.

Consideración especial merece el tema del aborto, tanto en Chile como en Argentina, a causa del alto impacto que tiene esta problemática en la vida y salud de las mujeres, en los sistemas de salud pública, y por las permanentes disputas que se dan en terrenos políticos, judiciales, médicos y sociales sobre el tema.

En Argentina, en lo referido a la regulación legal del aborto, rige hasta nuestros días una ley del año 1921 que penaliza el aborto, con excepciones inscriptas en el artículo 86 del Código Penal<sup>14</sup>, artículo que ha tenido cuatro reformas en su redacción, remontándose la última al año 1984 (Cesar; Di Tullio; Begnis, 2008).

Por otro lado, Chile constituye uno de los casos paradigmáticos en América Latina ya que el aborto se encuentra penalizado de modo total. El Código Penal chileno se remonta históricamente al año 1875 y el aborto no fue previsto sino hasta el año 1931, en donde se contemplaban casos de aborto terapéutico. En 1989, a través de la Ley 18.826, se produce una reforma en el Código Penal en la que se de-

---

<sup>14</sup> El Art. 86 del Código Penal argentino, indica: “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”.

roga el aborto terapéutico, pasando de este modo a estar prohibido y castigado en todos los casos<sup>15</sup>.

Ante esta situación, el Comité de Derechos Humanos (1999), en sus observaciones realizadas al informe presentado por Chile, recomendó adoptar las medidas necesarias para garantizar el derecho a la vida de todas las personas, incluidas las mujeres embarazadas. Análoga recomendación realizó el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (2004), quien expuso: “Al Comité le preocupan las consecuencias para la salud de la mujer de la prohibición legal del aborto, sin excepciones (...). El Comité recomienda al Estado Parte que revise su legislación y despenalice el aborto cuando se trate de abortos terapéuticos y cuando el embarazo sea consecuencia de violación o incesto”.

Cabe destacar que en ambos países, el aborto figura como una de las principales causales de mortalidad materna. Según datos brindados por el Ministerio de Salud de la Nación Argentina, en el año 2006 el aborto se presentó como la primera causa de mortalidad materna en el país, con el 29% del total de las defunciones (Ministerio de Salud Argentino, 2007). En Chile, las complicaciones derivadas del aborto clandestino causaron en el año 2000 el 26,5% de las

---

<sup>15</sup> El Art. 342 del Código Penal de Chile indica: “El que maliciosamente causare un aborto será castigado: 1 Con la pena de presidio mayor en su grado mínimo, si ejerciere violencia en la persona de la mujer embarazada. 2 Con la de presidio menor en su grado máximo, si, aunque no la ejerza, obrare sin consentimiento de la mujer. 3 Con la de presidio menor en su grado medio, si la mujer consintiere”. Art. 343: “Será castigado con presidio menor en sus grados mínimo a medio, el que con violencias ocasionare un aborto, aun cuando no haya tenido propósito de causarlo, con tal que el estado de embarazo de la mujer sea notorio o le constare al hechor” / Art. 344: “La mujer que causare su aborto o consintiere que otra persona se lo cause, será castigada con presidio menor en su grado máximo. Si lo hiciere por ocultar su deshonor, incurrirá en la pena de presidio menor en su grado medio” / Art. 345: “El facultativo que, abusando de su oficio, causare el aborto o cooperare a él, incurrirá respectivamente en las penas señaladas en el artículo 342, aumentadas en un grado”.

muerres maternas, erigiéndose así, al igual que en el caso anterior, como la primera causa de mortalidad materna en el país<sup>16</sup>. Es importante remarcar, que estando penalizado el aborto, en distinto grado en ambos países, las cifras con las que se cuenta configuran un sub-registro, por lo que se puede suponer que los índices reales son más altos aún.

#### **IV. La judicialización como estrategia de resistencia de los DDSSRR**

##### **a. Antecedente de la Corte Suprema de la Justicia de la Nación Argentina**

Antes de entrar al análisis de las principales líneas de argumentación de las demandas que actualmente se están tramitando ante la justicia de Chile y Argentina, creemos necesario brindar algunas nociones acerca de un pronunciamiento de la Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina (CSJNA) del año 2002 que es tomado como precedente en las demandas que se tramitarán con posterioridad en Argentina, así como en el fallo dictado en el año 2008, por el Tribunal Constitucional de Chile, en su dictamen sobre la prohibición de reparto en el sistema público de salud de la AHE<sup>17</sup>.

Este caso caratulado “Portal de Belén Asociación Civil sin fines de lucro c/Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/Amparo”, llegó a la Justicia Argentina a instancias de que el laboratorio Gador S.A. obtuvo autorización de parte

---

<sup>16</sup> CEDAW “Informe sombra Chile 2003-2006” (2006) [En línea] <<http://www.bcn.cl>> [Acceso: mayo 2008].

<sup>17</sup>Fallo Tribunal Constitucional Chileno: Requerimiento de inconstitucionalidad deducido en contra de algunas disposiciones de las “Normas Nacionales sobre Regulación de la Fertilidad”, aprobadas por el Decreto Supremo N° 48, de 2007, del Ministerio de Salud. Rol N° 740-2008. Sentencia de fecha 18 de abril de 2008, p. 12.

del Ministerio de Salud de la Nación, para fabricar la píldora denominada “Imediat” de AHE. En este marco, una ONG cordobesa demandó a través de la vía de amparo colectivo<sup>18</sup> al Ministerio de Salud aduciendo la protección de un derecho de incidencia colectiva, el de la vida de todo nasciturus, el que consideraba vulnerado por dicho medicamento. En marzo de 2002 la CSJNA falló a favor de la parte actora, obligando al Ministerio de Salud a revocar la autorización del fármaco y prohibiendo su fabricación, distribución y comercialización en todo el territorio nacional. En sus fundamentos la CSJNA expuso que la vida humana comienza desde la concepción, consideró que ante el carácter plausible de la opinión científica, que tomaron como antecedentes para el fallo, la vida comienza con la fecundación, por tanto la AHE constituye una amenaza efectiva e inminente al bien jurídico “vida”, el cual no es susceptible de reparación ulterior. En dicha oportunidad la Corte declaró que todo método que impida el anidamiento debería ser considerado abortivo, pues impide la anidación del óvulo fecundado en el útero materno.<sup>19</sup>

## **b. La judicialización reciente**

Comenzando por el caso de Argentina, nos encontramos con que en la actualidad el Ministerio de Salud de la Nación enfrenta nueve demandas judiciales contra el PNS-

---

<sup>18</sup> Destacamos aquí la utilización del amparo colectivo, a causa de la enorme importancia que esta herramienta ha adquirido a la hora de legitimar la participación de ONGs en los ámbitos de la Justicia Argentina, luego de la reforma Constitucional de 1994, la que amplía la legitimación activa de dicho recurso legal en su párrafo 2º. Con anterioridad a dicha reforma, el amparo se encontraba limitado a aquellos sujetos que fueran titulares de un derecho subjetivo individual.

<sup>19</sup> “Portal de Belén Asociación Civil sin fines de lucro c/Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/Amparo” (2002, 5 de marzo) fallo de la *Corte Suprema de Justicia de la República Argentina*.



SyPR y dos causas penales contra funcionarios de la cartera de salud. En su mayoría, las demandas tienen por objeto la declaración de inconstitucionalidad de la Ley 25.673 que crea dicho Programa, bajo las argumentaciones de que la misma viola los derechos a la vida, la salud y la patria potestad. Cabe destacar que de las demandas judiciales, seis se realizaron bajo la figura legal del amparo colectivo, y que de ellas cinco fueron instauradas ante la justicia por organizaciones anti derechos.

Los cuestionamientos presentados ante la justicia acerca de la inconstitucionalidad de la Ley 25.673 giran en torno a las siguientes nociones:

a) Derecho a la vida desde la concepción de todo nasciturus. Las nociones de inicio de la vida tienen diversas aristas en los discursos bioéticos articulados en las demandas:

- Protección irrestricta de la vida, desde sus inicios biológicos hasta la muerte natural. La misma es considerada derecho base fundante del cual derivan el cúmulo de los demás derechos.
- La anticoncepción es por lo general relacionada al tema del aborto. En el caso puntual de la AHE, las demandas judiciales intentan dejar sentada la inconstitucionalidad de tal método y la consecuente prohibición de su venta por considerar que afecta el derecho a la vida desde la concepción. En pos de sostener este argumento, se citan obras científicas que determinan que el mecanismo de acción de la AHE consiste en impedir la anidación del óvulo fecundado en el útero (endometrio) materno.

b) Otros de los puntos de disputa en materia de judicialización contra el PNSSyPR, es el que refiere a la noción de que la implementación del mismo afecta el derecho a la salud de las mujeres, con este argumento se intenta prohibir el reparto y la colocación de métodos anticonceptivos. Los razonamientos en este sentido, parten de considerar que el

embarazo no es una enfermedad y arremeten contra el PNS-SyPR por entender que el mismo, con la excusa de su prevención, distribuye indiscriminadamente fármacos potencialmente nocivos para la salud de las mujeres, haciendo alusión a los métodos anticonceptivos.

En las presentaciones ante la justicia, la noción de que el embarazo no es nunca una enfermedad, sino un acto biológico natural para las mujeres, se ve combinada con evidencias de índole científica y de política sanitaria<sup>20</sup>. Así en los escritos encontramos evidencias de distintos estudios biomédicos desde los cuales se afirma los efectos potencialmente nocivos que los métodos anticonceptivos pueden ocasionar a la salud y/o vida de las mujeres. Este argumento en distintas instancias es relacionado con el tema de la responsabilidad política que deberá afrontar el Estado, por el “actuar irresponsable” de sus órganos legislativos y ejecutivos que sancionan y promulgan la norma cuestionada que prevé el reparto de métodos anticonceptivos eventualmente nocivos para la vida y la salud de las mujeres<sup>21</sup>.

c) Otro derecho que se invoca frecuentemente como afectado por la ley 25.673, en las presentaciones que venimos estudiado, es el de la patria potestad de los padres o representantes legales sobre sus hijos y/o pupilos. El argumento aquí expuesto gira en torno a la afirmación de que la Constitución argentina, al incorporar en su reforma de 1994 a la Convención Internacional de los Derechos del Niño (CIDN), establece que todas las cuestiones atinentes a la planificación familiar están vedadas al Estado y son privati-

---

<sup>20</sup> Se cita en este caso entre otros, un estudio obrante en el *Manual de Medicina Interna* 33º Edición Internacional Vol.2 de Harrison.

<sup>21</sup> “Mujeres por la Vida- Asociación Civil sin fines de lucro-Filial Córdoba- c/ E.N. -PEN-Ministerio de salud y Acción Social de la Nación s/ Amparo”. Expediente 316-M-02 (2002); “Mujeres por la Vida Asociación Civil sin Fines de Lucro -Filial Córdoba- c/Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/ampar” Expediente N° 15-M-03 (2003).

vas de los padres en todo lo que respecta a sus hijos menores e incapaces (Art. 24 inc f CIDN).

Además de la normativa legal citada anteriormente, en las demandas se recurre a nociones de índole ideológica, que refieren a que "... la implementación de la educación sexual en las escuelas públicas y privadas responde al mejor estilo totalitario, al utilizar a todo el sistema de educación formal y sanitario al servicio de la violación de los derechos de los padres"<sup>22</sup>.

Pasando ahora al análisis del caso de Chile, nos encontramos con que el fenómeno de judicialización de los DDSSRR se repite en este país. En el año 2008 alcanzó un alto impacto mediático la sentencia del Tribunal Constitucional, referida a la prohibición de distribución de la AHE en el sistema público de salud.

En el mes de febrero del año 2007, treinta y dos parlamentarios autodenominados "parlamentarios por la vida", interpusieron un requerimiento ante el Tribunal Constitucional en el que solicitaban la prohibición de la venta de sustancias que contengan levonorgestrel (como el dispositivo de cobre, la píldora de AHE y otros anticonceptivos) a menores de 18 años.

Esta acción legal, se enmarca en las políticas públicas impulsadas en el año 2006 cuando el Ministerio de Salud de Chile estableció mediante la resolución N° 584, entre otras medidas, la distribución de la AHE a personas mayores de 14 años en el sistema público de salud. La norma dejaba expresamente sentado que para adquirirla no era necesaria la autorización de los padres.

En este marco, el 22 de abril del 2008 el Tribunal Constitucional de Chile prohíbe la distribución de la deno-

---

<sup>22</sup> "Mujeres por la Vida- Asociación Civil sin fines de lucro-Filial Córdoba- c/ E.N. -PEN-Ministerio de salud y Acción Social de la Nación s/ Amparo". Expediente 316-M-02 (2002); "Mujeres por la Vida Asociación Civil sin Fines de Lucro -Filial Córdoba- c/Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/amparo" Expediente N° 15-M-03 (2003)

minada AHE. El fallo declaró la inconstitucionalidad del punto 3.3 de la Sección C de las normas que ordenaban al sistema público de salud aconsejar y distribuir los métodos de AHE.

La presentación judicial ante el Tribunal Constitucional de Chile comprendía:

-La prohibición de la distribución de la AHE y el uso del método intrauterino DIU, bajo el argumento de que este último método tiene idénticos mecanismos de acción que la AHE, alteración endometrial. Este mecanismo de acción, según se esgrime en la demanda, actúa impidiendo la anidación del individuo ya concebido, de lo que extraen que estos métodos devienen abortivos y por tanto afectarían la vida “del por nacer”, lo que constituye una violación al derecho a la vida del mismo, amparado por la Constitución<sup>23</sup>.

El Tribunal rechaza la pretensión interpuesta contra el sistema DIU.

En relación a la AHE, los fundamentos del Tribunal Constitucional para prohibir su distribución en los servicios públicos de salud consistieron según dichos del mismo, en que luego de analizar diferentes estudios científicos, nacionales e internacionales, no les era posible formarse una convicción respecto al efecto abortivo o no de la AHE, lo que los llevó a concluir que ante esta laguna científica, se inclinaban por acogerse a lo prescripto por la Constitución chilena de proteger la vida del que está por nacer.

- Otro punto incluido en la demanda que aquí venimos tratando, era el referido a la solicitud de prohibición de la consejería para adolescentes (menores de 18 años) en el marco de la confidencialidad, pretensión que fue finalmente rechazada por unanimidad por el Tribunal Constitucional.

---

<sup>23</sup> *Constitución Política de Chile*, Art. 19: “La Constitución asegura a todas las personas: 1º.- El derecho a la vida y a la integridad física y psíquica de la persona, La ley protege la vida del que está por nacer”.

La argumentación que se daba para impugnar este servicio estaba vinculada al entendimiento de que este punto vulneraba el derecho y deber preferente de los padres de educar a sus hijos. Citan al efecto el artículo 19 N° 10 inc.3 de la Constitución de Chile, la Convención Americana de Derechos Humanos y la Convención Internacional de los Derechos del Niño. Otro eje que señalan para tal impugnación, se relacionaba a que el sistema de consejería prevé la administración de la AHE, la que también estaba siendo cuestionada en la presentación.

Ahora bien, si realizamos un análisis en retrospectiva en relación a los procesos de judicialización de los DDSSRR en Chile, más específicamente a lo que hace al tema de la distribución y comercialización de la AHE, nos hayamos con que en el año 2001, en oportunidad de que el Instituto de Salud Pública (ISP) autorizara el registro de una versión de AHE llamada Postinal, grupos anti derechos opositores, presentaron la primera acción legal y la Corte Suprema falla en su favor, sacando el producto del mercado. En el mismo año el ISP autoriza la comercialización del Postinor-2.

En el año 2002 el Instituto de Estudios Evangélicos (Fundación AGES) interpuso una demanda contra la cartera de Salud y el ISP por distribuir Postinor-2. En julio de 2004, el 20° Juzgado Civil de Santiago prohibió la venta de la píldora debido a la presentación de AGES. En el mes de diciembre del mismo año, la Corte revocó el fallo.

En este derrotero, uno de los actores que se pronunció públicamente fue la Comisión de Bioética del Episcopado de Chile en el año 2004, quien emitió una declaración pública remarcando el repudio de la medida por atribuirle afectos abortivos al Postinor 2 (Dides, 2006). En la mentada declaración se exponía: “La información científica puesta a nuestra disposición demuestra que el fármaco podría alterar o impedir la implantación, con lo que se produce la eliminación del embrión, es decir, un aborto”.

En el mes de diciembre del 2005, AGES presenta otro recurso, pero la Corte no modificó la sentencia anterior. La entidad AGES vuelve a presentar un recurso contra el laboratorio Grünenthal que comercializa la píldora. En vista de ello, la compañía retiró el fármaco y cierra su registro sanitario.

En todos los casos antes mencionados, el argumento recurrente en pos de intentar prohibir la venta y distribución en los servicios de salud pública de la AHE, es el de atribuirle efectos abortivos al fármaco ya que según exponen, el mecanismo del mismo es impedir el anidamiento de un óvulo ya fecundado. Todas las posturas que se enrolan en esta línea sostienen que el inicio de la vida humana es el de la concepción.

Otro punto en el que encontramos convergencia discursiva con el caso de Argentina, lo apreciamos a través de las declaraciones del Sacerdote Fernando Chomál del Centro de Bioética de la Universidad Católica de Chile: “La Iglesia considera al embarazo como un don, por lo que creemos que la píldora no es un medicamento, sino un producto, ya que el embarazo no es una enfermedad”. El mismo autor además hace mención a la idéntica calidad ontológica que le atribuye a los estadios de huevo, cigoto o embrión, para expresar que en todos ellos estamos refiriéndonos a un ser humano que ya tiene dignidad humana (Dides, 2006).

A raíz del fallo del Tribunal Constitucional de Chile, diversos sectores de sociedades profesionales, científicas y académicas se han manifestado públicamente en repudio de dicha medida. Remarcan que esta decisión provocará en realidad un aumento en la tasa de mortalidad materna producida por aborto, la que tendrá mayor incidencia en mujeres de escasos recursos, ya que le fallo prohíbe la distribución gratuita de la AHE en los servicios públicos de salud<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Entre los principales Organismos que se pronunciaron en Repudio del fallo del Tribunal Constitucional de Chile figuran, la Federación Interna-

La Facultad de Medicina de la Universidad de Chile (2008) publicó un artículo en donde señala que como consecuencia del fallo de la Corte, en Chile se abortarán 2,2 niños por cada nacido:

“se colige que aumentarían las tasas de mortalidad infantil, neonatal, materna y por aborto, echando por tierra los esfuerzos e inversiones sanitarias realizados en materia de salud reproductiva en el país durante los últimos 45 años. Asimismo, se elevarían a 56.000 las hospitalizaciones anuales en maternidades por complicaciones derivadas de abortos, lo que redundaría en un colapso del sistema hospitalario; y, aunque se absorbiera toda esta demanda, el aumento de la mortalidad materna por esta causa crecería entre dos y cinco veces. Por otra parte, el fenómeno tendría un menor impacto en la población femenina de los quintiles superiores de ingreso, puesto que accederían a la adquisición de anticonceptivos modernos por importación, compra en países vecinos o en el mercado negro, por lo que se generaría inequidad”.

Resulta relevante en este marco, las exposiciones de numerosos expertos que coinciden en que la evidencia científica demuestra que el levonorgestrel usado como anticonceptivo de emergencia no interfiere con el desarrollo, ni con la implantación del embrión, por tanto no sería correcto atribuirle efectos abortivos a la AHE<sup>25</sup>.

---

cional de Ginecología y Obstetricia (FIGO), el Colegio de Matronas de Chile, el Centro de Medicina Reproductiva y Desarrollo Integral del Adolescente de la Universidad de Chile.

<sup>25</sup> Ver: *Instituto Panamericano de la seguridad* (2008) “Actualización clínica basada en la evidencia, No. 1: Anticoncepción de emergencia” [En línea] < [www.ipas.org](http://www.ipas.org) >. [Acceso: octubre 2008]. *Instituto Chileno de Medicina Reproductiva, ICMER*. (2008) “Normas Nacionales sobre Regulación de la Fertilidad, Debate sobre su Constitucionalidad” [En línea] < [www.icmer.org](http://www.icmer.org) > [Acceso: octubre 2008].

## Reflexiones finales

Como se desprende de lo hasta aquí expuesto la capacidad de la jerarquía de la Iglesia católica, para ejercer poder sobre el Estado y sentar límites culturales y morales a nivel poblacional, se manifiesta especialmente respecto de los DDSSRR con especial énfasis en el tema del aborto. En este sentido, se construyen una pluralidad de argumentos provenientes del campo religioso, los que a través de un discurso bioético se combinan con lo científico y lo pretendidamente secular a nivel nacional e internacional. Este fenómeno se traduce en la pluralidad de acciones y estrategias que se despliegan como forma de disputa sobre el sentido que el Estado y la sociedad otorgan a la sexualidad y el cuerpo, donde la reproducción es el mandato principal e inevitable que se intenta seguir sosteniendo sobre las mujeres.

Los avances científicos y tecnológicos de los últimos años en áreas biológicas y biomédicas, han llevado a profesionales de la salud y a operadores jurídicos a la apremiante tarea de indagar acerca de la determinación de la legitimidad de la autodeterminación procreativa, el alcance ético y legal del inicio de la vida y el status jurídico de los embriones, todo lo cual repercutirá de un modo transversal en las políticas públicas que hacen al reconocimiento de los DDS-SRR.

En este marco, entendemos que si una política pública o un hecho puesto en consideración de o por la justicia, acogiera la noción que se construye desde diversos sectores con carácter de imperativo absoluto, sobre la afirmación del inicio de la persona desde la concepción, se estaría en realidad cayendo en una falacia argumentativa, ya que de este modo, según nos enseña Debora Diniz (2007) se desplaza al campo de las libertades básicas una disputa simbólica sobre el inicio de la vida humana. Diniz (2007) en este sentido afirma: “Buscar evidencia para los presupuestos religio-



sos en la ciencia es solamente una estrategia argumentativa, pues se reconoce el poder simbólico de la ciencia en nuestros ordenamientos sociales”.

Diseñar un programa público de salud en el que se le de preeminencia a determinadas nociones biologicista, genéticas y/o embriológicas no definitivas, que a su vez se acompañan con una construcción religiosa determinada, desatendería valores sociales y democráticos esenciales en un Estado laico, en el cual las ponderaciones debieran girar en tono a los derechos fundamentales de toda la sociedad y no sólo de un sector determinado de la misma (Donda, 2007).

## **Bibliografía**

ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA (2003), “Comunicado sobre la denominada píldora del día siguiente”. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Acceso: mayo 2008].

ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA (2006), “Declaración Final de la XII Asamblea General: El embrión humano en la fase de la preimplantación”. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Acceso: mayo 2008].

ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA (2004), “La Dignidad de la Procreación Humana y las Tecnologías Reproductivas .Aspectos Antropológicos y Éticos” Comunicado Final de la X Asamblea General. [En línea]<[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Accesado: mayo 2008].

AHUED J. Roberto (2004), El estatuto del embrión humano. *Perinatol. Reprod. Hum.* [En línea] < <http://scielo.unam.mx> > [Accesado: mayo 2008].

CESAR, Nora; DiTULLIO, Juliana, BEGNIS, Juan (2008), Fundamentos Modificación Código Penal: l Artículo 86, Aborto No Punible. [En línea] < [www.hcdn.gov.ar](http://www.hcdn.gov.ar) > [Accesado: octubre 2008].

- CEDAW “Informe sombra Chile 2003-2006” (2006) [En línea] < <http://www.bcn.cl/> > [Acceso: mayo 2008].
- COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES (2004), Observaciones finales Malta. E/C.12/1/Add.101. [En línea] < [www.ohchr.org](http://www.ohchr.org) > [Acceso: mayo 2008].
- COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS ANTE LAS NACIONES UNIDAS (1999), Examen de los informes presentados por los Estados Parte, en virtud del artículo 40 del Pacto Nueva York, CCPR/c/79/Add.104. [En línea] < [www.ohchr.org](http://www.ohchr.org) > [Acceso: mayo 2008].
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1987), “Instrucción *Donum Vitae* Sobre el Respeto de la Vida humana Naciente y la Dignidad de la Procreación”. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Acceso: mayo 2008].
- CORPORACIÓN *HUMANAS* (2008), “V Encuesta Nacional Percepciones de las Mujeres sobre su situación y condiciones de vida en Chile 2008”. [En línea] <[www.humanas.cl](http://www.humanas.cl)> [Acceso: junio 2008]
- DIDES, Claudia (2006), *Voces de Emergencia: El discurso conservador y la píldora del día después*. Chile, FLACSO.
- DIDES, Claudia (2007), *Panorama de sexualidad y derechos humanos*. Santiago, Chile: Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos CLAM.
- DINIZ, Débora (2007), *Ética, Aborto y Democracia*. Argentina, CEDES/FEIM/IPPF. [En línea] < [http://www.despenalizacion.org.ar/pdf/Hojas\\_Informativas/06\\_Diniz.pdf](http://www.despenalizacion.org.ar/pdf/Hojas_Informativas/06_Diniz.pdf) > [Acceso: marzo de 2010]
- DONDA, Cristina (2007), *Objeción de Conciencia, Alcance y limitaciones*. Conferencia presentada en el Seminario Nacional “Bioética y Aborto no Punible” Ciudad de La Plata, Argentina, 27 de junio de 2007.

- FLACSO Chile (2008), Boletín Informativo N° 2, Sobre Derechos Sexuales y Reproductivos. [En línea] <[www.issuu.com/flacso.chile](http://www.issuu.com/flacso.chile)> [Acceso: diciembre 2008]
- GONZÁLEZ RUIZ, Edgar (2005), *Cruces y Sombras Perfiles del Conservadurismo en América Latina*. [En línea] < [www.notiese.org](http://www.notiese.org) > [Acceso: julio 2007].
- HTUN, Mala (2003) *Sex and the State: Abortion, Divorce, and the Family Under Latin America Dictatorships and Democracies*. New York, EEUU, Cambridge University Press.
- INSTITUTO PANAMERICANO DE LA SEGURIDAD (2008), “Actualización clínica basada en la evidencia. No. 1: Anticoncepción de emergencia”. [En línea] < [www.ipas.org](http://www.ipas.org) > [Acceso: octubre 2008].
- Instituto Chileno de Medicina Reproductiva (ICMER) (2008), “Normas Nacionales sobre Regulación de la Fertilidad, Debate sobre su Constitucionalidad” [En línea] < [www.icmer.org](http://www.icmer.org) > [Acceso: octubre 2008].
- JUAN PABLO II (1990), *Constitución Apostólica, ex Corde Ecclesiae sobre las Universidades Católicas*. [En línea] < [www.vatican.va](http://www.vatican.va) > [Acceso: mayo 2008].
- JUAN PABLO II (1995), *Donum vitae, I, 1; Evangelium vital*. [En línea] < [www.vatican.va](http://www.vatican.va) > [Acceso: junio 2008].
- LLOVET Juan José y RAMOS, Silvina (1986), “La planificación familiar en Argentina: salud pública y derechos humanos”. Cuadernos Médico Sociales del *Centro de Estudios Sanitarios y Sociales (CESS), Asociación Médica de Rosario*, N° 38.
- MINISTERIO DE SALUD DE CHILE (2006), “Normas sobre regulación de la Fertilidad”. [En línea] < [www.flacso.cl](http://www.flacso.cl) > [Acceso: abril 2009].

- MINISTERIO DE SALUD DE LA NACIÓN ARGENTINA (2007), “Estadísticas Vitales”. [En línea] <www.msal.gov.ar> <www.deis.gov.ar> [Acceso: mayo 2008].
- SGRECCIA, Elio (Mons.) (2000), “El embrión signo de contradicción”. [En línea] < www.vatican.va > [Accesado: junio 2008].
- MORENO, Aluminé (2008). “La invisibilidad como injusticia. Estrategias del movimiento de la diversidad sexual” en PECHENY Mario; FIGARI Carlos; JONES Daniel (comps.) *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en argentina*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- MUJICA, Jaris (2007), *La Economía del Cuerpo, La Reestructuración de los Grupos Conservadores y el Biopoder*. Perú, Promsex.
- PETRACHI, Mónica y PECHENY, Mario (2007) *Argentina, Derechos Humanos y Sexualidad*. Buenos Aires, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos CLAM.
- PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA (2006), “Declaración Final de La XII Asamblea General” [En línea] < www.vatican.va > [Accesado: mayo 2008].
- SERRANO RUIZ CALDERÓN, José Miguel (2005), *Retos Jurídicos de la Bioética*. España, Ediciones Internacionales Universitarias.
- UNIVERSIDAD DE CHILE, Facultad de Medicina (2008), “Prohibición de la molécula levonorgestrel: más allá del Día Después”. [En línea] < www.uchile.cl > [Accesado: octubre 2008].
- VAGGIONE, Juan Marco (2005), “Dios y la Ley Influencias Religiosas en el Derecho” en *Anuario del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales*. No. 8. Argentina, Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 505-514

## Documentos judiciales

- “Mujeres por la vida Asociación sin fines de lucro c. Superior Gobierno de la Provincia de Córdoba” – amparo – Recurso de Apelación. Expediente N° 1270503/36.
- “Mujeres por la Vida Asociación Civil sin Fines de Lucro – Filial Córdoba- c/Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/amparo” Expediente. N°15-M-03
- “Mujeres por la Vida- Asociación Civil sin fines de lucro- Filial Córdoba- c/ E.N. -PEN-Ministerio de salud y Acción Social de la Nación s/ Amparo”. Expediente 316-M-02
- “Portal de Belén Asociación Civil sin fines de lucro c/Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/Amparo”, fallo de la Corte Suprema de Justicia de la República Argentina, del 5 de marzo de 2002

# SOBRE RUIDOS Y NUECES: DEBATES CHILENOS EN TORNO A LA SEXUALIDAD<sup>1</sup>

*KATHYA ARAUJO\**

Uno de los aspectos más destacados en las últimas décadas es la creciente presencia de las sexualidades como tópico de discusión pública política. La acentuación de este proceso que toca regiones culturales distintas, se refleja en que la sexualidad ha emergido y se ha perfilado crecientemente como un elemento relevante en el espacio público, entendido este último como un campo de contienda, intercambio y confrontación (Fraser, 1991; Laclau y Mouffe, 1987). Las problemáticas que se suponían del orden de lo privado comienzan a articularse en discursos que presionan por ingresar a lo público, de modo tal que, como señala

---

<sup>1</sup> Este artículo, con muy pequeñas variaciones, fue originalmente publicado en la Revista Iberoamericana, N° 18, Nueva época del Instituto Iberoamericano de Berlín, Instituto de Estudios Iberoamericanos de Hamburgo y Vervuert Verlag. Se basa en una parte de los resultados de la investigación “Discurso estatal y configuración de la sexualidad en la sociedad chilena actual. 1992 - 2002”. Proyecto financiado por el Fondo de Desarrollo de la Ciencia y Tecnología (Chile) N° 1030193, desarrollado entre 2003 y 2005.

\* Doctora en Estudios Americanos. Directora del Programa de Estudios de Género y Sociedad de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Weeks (1998), la sexualidad ha adquirido en el último tiempo una significación pública, crítica, simbólica y política.

Ahora bien, la disputa en torno a la sexualidad y su intensificación tiene ciertamente relación con cambios sociales y culturales más generales. En lo que a nuestra contemporaneidad se refiere, las transformaciones socioculturales que enfrentamos pueden ser interpretadas como orientadas de forma cada vez más acentuada hacia el quiebre de espacios referenciales simbólicos, discursos e instituciones que habían sido anclas indiscutidas a partir de las cuales enjuiciábamos y ordenábamos nuestras experiencias y prácticas. Lo anterior no simplemente resultado del quiebre de la legitimidad de determinados discursos o instituciones, como lo han subrayado, por ejemplo, Giddens (1992) o Wagner (1997) desde la perspectiva de las teorías de la modernidad tardía o segunda modernidad, sino que, yendo un poco más allá, como efecto de la desactivación del espacio de referencia sociosimbólico mismo, el lugar del Otro, como lo postula, entre otros autores, Žižek (1999) en sus análisis inspirados en los desarrollos psicoanalíticos lacanianos.

El impacto de estos procesos generales en el ámbito de las sexualidades se expresa, de manera fundamental, en la pluralización de posiciones. En la contienda por imponer visiones acerca de la sexualidad, participan distintas posiciones, intereses y marcos interpretativos, contando con recursos sociales desiguales, que pueden ser referidos a lugares ocupados en la estructura social, los que elaboran construcciones discursivas para la definición de la sexualidad y sus formas de tratamiento<sup>2</sup>. Así, el debate en torno a las sexualidades es solidario de la movilización política de propuestas significantes y semánticas respecto a este ámbito asociadas con la emergencia de nuevos sujetos políticos organizados, de manera distinguida el movimiento feminista y los movimientos gay y lésbicos, y con la actuación renovada de sec-

---

<sup>2</sup> Ver, Bonan (2003)

tores tradicionalmente vinculados a estos asuntos. La variedad de las propuestas en juego se dirigen hacia la configuración / reconfiguración de la experiencia socio sexual, es decir, a un ordenamiento / reordenamiento de los límites de lo legítimo y lo ilegítimo<sup>3</sup>. La lucha es, entonces, por generar un consenso social e institucional en torno a demandas de inclusión o de exclusión de ciertos tópicos o definiciones del campo de las sexualidades legítimas.

La pluralización y el objetivo político de intervenir en la definición transformativa de las sexualidades, pone en evidencia la puesta en cuestión del esencialismo normativo. En consonancia, lo que se pone en el tapete es, precisamente, la pregunta por quiénes, de qué manera y con qué argumentos definen los límites para lo legítimo y lo ilegítimo, lo incluido y lo excluido en el campo de las sexualidades.

Es en esta perspectiva que este artículo pretende abordar el campo de debate chileno sobre sexualidad a partir de 1990, momento del retorno de la democracia en el país. Dos aspectos principales serán contemplados en este desarrollo: 1) identificar la composición y las dinámicas del campo de debate sobre sexualidades en el espacio público mediático, subrayando la sobre representación de la iglesia católica y el estado<sup>4</sup> en él y 2) argumentar que las característi-

---

<sup>3</sup> Así mientras que ciertas orientaciones sexuales encuentran vías para su legitimación socio sexual, prácticas toleradas hasta hace muy poco relativas al contacto sexual entre mayores de edad y adolescentes con minoría de edad quedan bajo estricta vigilancia y sanción.

<sup>4</sup> La importancia descollante dada a la dimensión estatal en este texto es resultado de la propia conformación del campo de debate, pero es necesario apuntar que ésta, a su vez, es expresión de la magnitud efectiva de la presencia y peso simbólico del Estado en la sociedad chilena. Por otro lado, ese texto no es insensible al hecho de que la iglesia católica es una institución plural en cuyo seno se desenvuelven posiciones con matices claramente diferenciados. No obstante, también es cierto que en el debate público es posible identificar una posición oficial, la que responde a las orientaciones de los sectores actualmente hegemónicos dentro de esta institución que toman la representación de la totalidad institucional.



cas que éste adquiere se explican por a) el carácter restringido del espacio público vinculado a la extremada orientación consensual de las estrategias gubernamentales en el lapso estudiado y b) el hecho de que la subyacente confrontación por la reconstitución de la esfera moral<sup>5</sup> presente en los debates en torno a las sexualidades no ha resultado suficientemente atendida por buena parte de los sectores involucrados.

El análisis de dos momentos del debate chileno en torno a las sexualidades en el espacio mediático<sup>6</sup> en la última década - la discusión sobre educación sexual en 1996, y el debate sobre la llamada “Píldora del Día Después” en 2001 - servirán de apoyo para desarrollar, argumentar y ejemplificar las tesis planteada.

---

<sup>5</sup> Entiendo la pugna por la reconstitución de la esfera moral sexual, como la confrontación por la definición de los contenidos de lo moralmente aceptable en el campo de las sexualidades, pero de manera más radical aún, de las formas de concebir al sujeto y la esfera moral y, por lo tanto, de la determinación de las áreas de influencia institucionales en el campo de la moral, lo que tiene consecuencias directas en la recomposición de las relaciones de poder en el espacio público y político.

<sup>6</sup> Se restringe al análisis de la prensa escrita. Para el caso del debate sobre educación sexual, se analizaron cuatro diarios: *La Nación*, *La Tercera*, *El Mercurio* y *La Época*, el material encontrado relativo al debate objeto de estudio fue publicado entre el 8 de setiembre y el 30 de setiembre de 1996 principalmente, pero alcanza de manera aislada hasta enero del año siguiente. Para el caso del debate en torno a la “Píldora del Día Después”, se analizaron los mismos diarios excepto *La Época*, por no encontrarse más en circulación. El material recolectado se extiende principalmente entre el 13 de febrero y el 19 de marzo de 2001 y en agosto del mismo año. Adicionalmente, se ha usado información proveniente de las entrevistas realizadas a informantes calificados, así como del análisis de los documentos de las políticas y programas estatales en torno a educación sexual y regulación de la fecundidad en el período 1992 -2002.

## Posiciones y dinámicas en el debate chileno sobre sexualidades

El 8 de septiembre de 1996 un gran reportaje en las páginas interiores de *El Mercurio*, el diario de mayor circulación nacional vinculado con sectores conservadores de la derecha política y de la iglesia católica, discurría en torno a las JOCAS (Jornadas de Conversación sobre Afectividad y Sexualidad), una metodología para la educación sexual<sup>7</sup> propuesta por el gobierno en fase de evaluación en algunos establecimientos educacionales públicos de la capital. El reportaje se acompañaba de imágenes de estudiantes al inicio de la adolescencia mostrando condones en sus manos, los que supuestamente les habían sido entregados en la actividad, y de fotografías de carteles producidos por los estudiantes que esquematizaban los tipos de penetración (oral, vaginal y anal), entre otros. El texto en un tono pretendidamente neutro y meramente descriptivo, refería las jornadas como una invitación al uso de condones y anticonceptivos, una incitación a los escolares a acceder a ellos en los consultorios públicos sin autorización de los padres, un estímulo a las relaciones sexuales tempranas y un espacio de descalificación a las posiciones de la iglesia en relación con la regulación de fecundidad, la masturbación, la homosexualidad, el aborto, etc.

Las reacciones no se hicieron esperar. La iglesia católica, apoyada por la derecha política, rechazó vehementemen-

---

<sup>7</sup> Presentadas como una metodología para la educación sexual, fueron definidas como eventos pedagógicos culturales breves autogestionados por las propias comunidades educativas según su proyecto educativo institucional. Su finalidad fue concebida como: 1) satisfacer necesidades básicas de aprendizaje en materia de afectividad y sexualidad y 2) abrir un diálogo entre los alumnos, padres y profesores con participación de agentes educativos externos a la comunidad educativa (psicólogos, especialistas en salud, sacerdotes, etc.). En el momento en que las JOCAS se constituyeron en tema de debate público, estas consideraban tres días de trabajo dedicados cada cual a: 1) la problematización, 2) información y reflexión 3) discernimiento para la acción (MINEDUC, 1997; MINEDUC- SERNAM, 2000).

te lo que calificó de programa del gobierno en educación sexual y pidió su inmediato retiro y revisión por medio de su instancia máxima, la Conferencia Episcopal<sup>8</sup>. Las autoridades gubernamentales negaron la versión del reportaje, al que acusaron de tendencioso por haber intervenido las imágenes y descontextualizado la información, al mismo tiempo que desarrollaron una estrategia mixta de defensa a las JOCAS. Por un lado, insistieron enfáticamente en su no retiro y no revisión. El gobierno sostuvo repetidamente que el programa continuaría, defendiendo la necesidad de no esconder la cabeza ante la realidad social y las necesidades de los jóvenes en materias de educación sexual, como lo expresó el mismo presidente de la República<sup>9</sup>. Pero, por otro, conformaron sus argumentos de defensa a la metodología misma a partir de la afirmación de las aristas que permitían la conciliación con la iglesia católica.

El gobierno usó como argumentos para su posición la necesidad de abordar las problemáticas sociales del embarazo adolescente y la prevención del VIH-Sida, insistiendo en su deber de hacerse cargo de ellas. La iglesia acusó al gobierno de privilegiar una perspectiva biologicista (sanitaria), de atentar contra el debido derecho de las familias de decidir sobre la educación de sus hijos excediendo al mismo tiempo las funciones de mero facilitador previstas para el estado en materias educativas según la ley, pero de manera principal y relevante de haber despojado el abordaje de un punto de vista moral: de una reflexión sobre principios morales.

Mientras tanto, grupos de padres, estudiantes escolares y comunidades educativas se pronunciaron a favor de las JOCAS, incluso con movilizaciones callejeras. Encuestas de

---

<sup>8</sup> Cf. "Piden retirar programa sobre sexualidad. Conferencia Episcopal solicita revisión de Jocas", (1996, 11 de septiembre). *La Tercera*, entre otros

<sup>9</sup> "Presidente Frei, al rechazar críticas a las jornadas sobre educación sexual: "Esconder la cabeza es inmoral" (1996, 25 de septiembre) *La Tercera*. El Presidente Eduardo Frei es miembro del Partido Democracia Cristiana.

opinión publicadas en los diarios mostraron un masivo apoyo a los programas de educación sexual<sup>10</sup>. Asimismo, en varios medios de prensa escrita, periodistas, políticos e intelectuales se pronunciaron a favor de un reconocimiento de las transformaciones de la sociedad chilena, y en particular de la sexualidad de los jóvenes y, por lo tanto, de la obligación del estado de responder a ello. La crítica al desfase de la moral católica y a su carácter retrógrado fue la tónica de la mayor parte de estas intervenciones. En mucho menor medida, pero de manera significativa estuvo presente el argumento del carácter laico del Estado. De los cuatro medios analizados, tres publicaron, en más de una oportunidad, editoriales apoyando la necesidad de abordar el problema de la educación sexual, y en consecuencia a la posición del gobierno, y criticando las imposiciones morales unilaterales<sup>11</sup>.

No obstante este apoyo mediático y ciudadano, y aunque la iglesia católica suavizó su mensaje público reconociendo la importancia de la educación sexual, lo cierto es que el gobierno terminó admitiendo la necesidad de revisión de las JOCAS<sup>12</sup>. Al mismo tiempo, decidió bajarle el

---

<sup>10</sup> “Encuesta reveló apoyo del 90.5%. Educación sexual: un tema necesario” (1996, 27 de septiembre). *La Tercera*.

<sup>11</sup> Algunos títulos de las editoriales, cartas o columnas de opinión publicadas en los diarios *La Tercera*, *La Nación* y *La Época* son elocuentes de esta perspectiva: “A propósito de una mentalidad cavernaria disfrazada de moral” (1996, 15 de septiembre), *La Tercera* (columna de opinión); “¿Política del avestruz?” (1996, 14 de septiembre) *La Tercera*, (editorial); “Rumbos: contra el jomeinismo moral” (1996, 24 de septiembre) *La Nación*, (columna de opinión); “¿Jaguar o avestruz? Sociedad chilena esconde la cabeza en tema de la educación sexual” (1996, 30 de septiembre) *La Nación*, (reportaje); “Estado Laico” (1996, 19 de septiembre) *La Época*, (editorial), entre los muchos que podrían citarse.

<sup>12</sup> Una evidencia muy expresiva de la influencia que tuvo la interpelación eclesial lo da el siguiente dato: las JOCAS transformaron el tercer día concebido como de expresión libre de los y las estudiantes y comunidad educativa en general en un espacio reflexivo más regulado, al mismo tiempo se intensificó la presencia de las familias.

perfil público a éstas, y se retiró la responsabilidad de las mismas del equipo multisectorial de gobierno que estaba a cargo de esta iniciativa. De esta manera, las JOCAS fueron asumidas de manera independiente por las autoridades de educación, quedando fuera la participación del sector salud, del Servicio de la Mujer (SERNAM) y del Instituto Nacional de la Juventud (INJUV). Dos instancias, las primeras nombradas, directamente cuestionadas por las voces críticas a las JOCAS.

¿Por qué el gobierno concedió a la iglesia católica esta victoria, tanto simbólica como efectiva? ¿Qué lo impulsó a bajar el perfil a sus actividades y a responder a las exigencias de la iglesia católica en estos temas?

Una primera respuesta, la podemos encontrar en razones más bien vinculadas con la estructuración y dinámica de la esfera pública política.

La esfera política en reconstitución en la década del noventa<sup>13</sup>, hereda resabios autoritarios y sus dinámicas son impactadas por un imaginario actuante asociado con el temor a la reversión de los procesos democráticos así como por la concomitante necesidad de asegurar los cauces que permitieran la gobernabilidad de la nueva democracia. La “política de consenso” puede ser considerada una estrategia central en este escenario. Los gobiernos concertacionistas desde la década del noventa han hecho de este principio un elemento central en la perspectiva de garantizar la gobernabilidad del país<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> La década de los 90 en Chile marca principalmente el cierre de un régimen dictatorial militar y el progresivo restablecimiento del sistema democrático a cargo desde entonces de tres gobiernos consecutivos opositores al anterior régimen, agrupados en una coalición de centro izquierda: la Concertación de Partidos por la Democracia (Concertación), que agrupa los partidos: Partido Socialista (PS), Partido Democracia Cristiana (DC), Partido por la Democracia (PPD) y Partido Radical Social Demócrata (PRSD).

<sup>14</sup> Aunque la gobernabilidad supone por definición la capacidad del Estado

La política consensual con la oposición y con los poderes tradicionales, por otro lado, se ha vinculado con la restricción del espacio de debate público, orientado a la evitación de la emergencia del conflicto.

Lo anterior se expresa en la tendencia a poner límites para el reconocimiento público de nuevos sectores como agentes políticos legítimos, aun cuando el gobierno los reconozca fuera de la contienda política pública como interlocutores válidos, recurra a ellos y asuma sus aportes, o los convoque de manera reiterada y novedosa bajo un discurso que apela a la ciudadanía y a la participación activa de la sociedad civil, como fue en el caso del sector más institucionalizado e institucionalizante del movimiento de mujeres y feminista chileno (Guzmán, Mauro y Araujo, 2000)<sup>15</sup>. Este proceder, resulta en suma en que los gobiernos de la época estudiada inviste a estos actores de poder en cuanto agentes sociales mientras que los ha despotenciado en lo referente a su legitimidad y poder políticos.

De otro lado, la restricción del espacio de debate también se expresa en las características mismas de la actuación de la posición oficial gubernamental en la conformación del espacio dialógico público.

En el debate analizado las posiciones principales y de mayor peso efectivo en la confrontación fueron la iglesia (apoyada en los sectores políticos de derecha que se aunaron a esta posición) y el gobierno. El espacio efectivo de diálogo se restringió a estos dos sectores, en la medida en que se constituyeron en el otro relevante exclusivo el uno para el otro. A

---

para establecer consensos y conducir la acción colectiva (Calderón y Orellana, 2003), lo que se trata de subrayar en este caso es la desmedida centralidad que esta orientación consensual adquiere.

<sup>15</sup> De manera relevante esta posición directamente vinculada con las luchas por la sexualidad no estuvo representada en el debate. Aunque dos artículos de opinión provenían de personas vinculadas a ella, en ninguno de los dos casos aparecieron identificadas como miembros de estos movimientos, como si fue el caso de agrupaciones gremiales o de instituciones, por ejemplo.

pesar que de hecho otros sectores participaron, ellos no fueron considerados centralmente en la argumentación del gobierno ni interpelados como interlocutores. Los otros participantes fueron contabilizados en términos de fuerzas a favor o en contra, más que como posiciones legítimas y desarrolladas en sí mismas. El peso relativo de otros participantes en el debate (padres, medios de comunicación, jóvenes, organizaciones gremiales), por lo tanto, resultaba bastante menor que el que su presencia en el espacio mediático permitiría deducir. El espacio dialógico se vio limitado a la interlocución dual descrita.

Así, una primera razón para entender el curso y desenlace del debate revisado puede hacerse recaer en el hecho que en Chile, tal como ha sido discutido, la esfera pública política se ha caracterizado en el lapso estudiado por la preeminencia de criterios consensuales, el temor al conflicto, la restricción del debate y una representación desigual de los distintos sectores sociales, en el que priman los poderes fácticos los cuales influyen ostensiblemente en la orientación de las políticas públicas (*Cf.* Garretón, 2000; Jocelyn- Holt, 2000; Araujo, 2000a).

Son estos rasgos los que pueden explicar, parcialmente, el hecho de que, como el debate lo mostró, las evidencias de las transformaciones en las prácticas sociales y particularmente en el grupo atingido, los jóvenes (inicio de actividad sexual más temprana, exposición a contenidos sexuales constantes en los medios de comunicación, por ejemplo) o la definición de los contenidos de la agenda pública e incluso institucional (embarazo adolescente, HIV-SIDA), no resultaron suficientes para legitimar la acción del gobierno. Como tampoco, por otro lado, las evidencias del apoyo de la población (vía movilización u opinión pública) fueron evaluadas como sostén suficiente o como estímulo para animar una confrontación y defensa más activa de las posiciones propias.

Pero, la explicación dada todavía no alcanza para dar cuenta de las razones por las cuales la iglesia católica consigue tener el lugar que le es adjudicado y por las cuales el Estado hace tanto eco de sus opciones y despliega una observancia tan cuidadosa de no desafiar abiertamente su autoridad. Para acercarnos a ellas propongo que segundo hilo a seguir, es el peso y capacidad de influencia política de la iglesia católica en su relación con lo que Nugent (2004) ha llamado su función histórica de tutela moral de la población.

Como lo ha señalado Guillermo Nugent (2002), los Estados nacionales en América Latina, lo que incluye Chile, delegaron en la iglesia católica el ámbito de la orientación y control moral de la población. Esta dimensión histórica explicaría el carácter indiscutible y naturalizado de su presencia en la esfera pública e influencia en asuntos públicos en la actualidad. Se puede considerar, según este autor, entonces, que esta naturalización de la presencia e influencia de la iglesia en asuntos públicos se ancla y legitima en la función cumplida históricamente por ella en nuestras sociedades como uno de los dos actores principales (junto con los militares) del pacto tutelar que habría resuelto el problema del control y regulación social. De esta manera se entiende que aún cuando entrando al siglo XX estos Estados empiezan a dar los pasos necesarios para establecer de manera formal y oficial su carácter laico (Chile en 1925), ello no supusiera el fin de la influencia y participación eclesial en asuntos públicos (Mannarelli, 2001). No obstante, como señala el propio Nugent, esta influencia no se ha mantenido sin cambios. A lo largo del siglo el número y tipo de asuntos públicos en los que ha tenido injerencia la iglesia católica ha ido reduciéndose y/o transformándose, hasta concentrarse prioritariamente, en la década pasada, en los temas más vinculados con la intimidad de las personas, entre los cuales el de la familia y el de la sexualidad han sido aspectos privilegiados. Lo ante-



rior es una razón por la que en este lapso se ha densificado la participación de la iglesia católica en el debate sobre sexualidad y se ha tornado políticamente más activa y agresiva en torno a este tema.

El carácter históricamente determinado de la delegación estatal permitiría explicar el que aunque las posiciones de la iglesia no parecen tener una influencia muy relevante en las prácticas de la población<sup>16</sup>, su influencia ha sido significativa en el ámbito público y político: ha tenido éxito en definir límites de lo que puede o no entrar a debate, y en particular, en intervenir en las acciones del estado relativas a estas materias. De hecho, los gobiernos chilenos de la última década a pesar de haber recogido muchos de los principios representados por los emergentes sujetos políticos vinculados a las luchas por nuevos paradigmas en torno a la reproducción y la sexualidad en directa relación con los promovidos en esferas internacionales, han tendido a limitar su acción y el reconocimiento de sus propias posiciones en la esfera pública. Del mismo modo, políticas públicas, programas o medidas, tal como en el caso presentado, han sido detenidos o sensiblemente transformados como respuesta a la intervención de estos sectores eclesiales.

---

<sup>16</sup> Se observa una tendencia a una mayor liberalización de las prácticas sexuales en Chile, especialmente entre adolescentes (Ministerio de Salud, 2000). Esta liberalización se reflejaba ya en una investigación realizada en el año 1996. Los resultados de ésta indicaron que para comprender la experiencia de la sexualidad desde el punto de vista masculino y femenino, los patrones tradicionales ya no resultaban aplicables. Encontraron en ese momento que existía un cambio en los significados y las prácticas sexuales de mujeres y hombres, que no respondían al 'modelo' que formó parte por décadas del sentido común (Sharim *et al*, 1996) Una encuesta del Grupo Iniciativa, realizada tres años después reafirmaba algunas de estas tendencias: casi 6 de cada 10 de las mujeres entrevistadas tenían una opinión favorable sobre el inicio de la vida sexual antes del matrimonio, de éstas 1 de cada 4 mujeres opinaba que la mujer puede iniciar su vida sexual cuando lo desee, y la mayoría estaba de acuerdo con el derecho de todas las personas a usar anticonceptivos dentro o fuera del matrimonio (Grupo Iniciativa de Mujeres, 1999).

## La iglesia católica: sexualidad y esfera moral en la actualidad

La iglesia católica ha desarrollado posiciones que abogan activamente contra las propuestas de los sujetos políticos organizados que pugnan por una ampliación de la legitimidad de concepciones, prácticas y experiencias sexuales tradicionalmente excluidas del campo de lo admisible. Las respuestas desarrolladas por esta iglesia insisten en la relación indisoluble entre sexualidad y reproducción y en la heterosexualidad como carácter irremplazable de una sexualidad normal y moralmente aceptable. De este modo, la intervención de la iglesia se ha dirigido a oponerse, limitar e incluso intentar revertir la ampliación producida en el campo de la experiencia socio sexual en la que han intervenido de manera activa algunos sectores organizados políticamente. De un lado apuntan contra las demandas del feminismo y el movimiento de mujeres respecto a la libertad y derecho de las mujeres para decidir acerca de sus cuerpos en materias reproductivas pero también sexuales, las que pusieron y ponen en cuestión tanto la asociación sexualidad reproducción como el control masculino sobre la sexualidad femenina. Por otro lado, rechazan las demandas de reconocimiento de la libertad de opción sexual defendida especialmente por los movimientos gay y lésbicos, las que cuestionan el principio de la heterosexualidad a partir del cual instituciones tan centrales para la organización social como la familia fueron construidas y reproducidas.

Estas respuestas<sup>17</sup> han sido lideradas por los sectores hegemónicos de la iglesia católica actual, caracterizados por posiciones fuertemente conservadoras y aún fundamentalistas, en alianza con la derecha política, en un proceso que como se pondrá en evidencia más adelante se ha caracteriza-

---

<sup>17</sup> Respuestas que serían resultado de lo que Jeffrey Weeks (1998) ha llamado el "pánico moral y ansiedad social".

do por la transformación de estrategias políticas de influencia. En este contexto, la iglesia católica chilena se ha opuesto de manera sistemática a la promoción y uso del condón, promoviendo la abstinencia como medio de prevención del sida. Ha condenado enfáticamente el aborto en todas sus modalidades, incluyendo el aborto terapéutico, influyendo en impedir cualquier posibilidad incluso de abrir el diálogo sobre estos temas. Ha intervenido poniendo en cuestión programas de educación sexual e información sexual a jóvenes (Hurtado, Pérez y Dides, 2004). Solo para mencionar algunas de sus acciones.

Pero más allá de la intervención en la definición de los contenidos de lo moralmente aceptable en el ámbito de las sexualidades, lo que se ha jugado en su participación, vale la pena subrayar, es también una definición de la esfera y del sujeto moral.

Una consecuencia relevante de la delegación de la tutela moral de la población es que al estar colocada en el lugar de representar privilegiadamente en el espacio público a cada cual en la definición de lo bueno y lo malo, lo conveniente e inconveniente, la iglesia católica consigue hacer aparecer siendo como de suyo el derecho a hacer residir en sí y no en los sujetos la capacidad de elaboración moral y decisión. La suposición subyacente, se puede proponer, es que los sujetos no se encuentran ellos mismos en posición de tomar decisiones en el ámbito moral sin un código definido sobre cómo deben conducirse. La heteronomía moral es justificación de su propia función. En esta medida, la heteronomía que es fundamento de su influencia política es un aspecto central a defender. Esta posición tal como se desarrolla en la actualidad entra así en contraposición con el sujeto autónomo y autorreflexivo, que en el caso de las sexualidades, es sostenido y movilizado activamente por las nuevas discursividades de sujetos políticos nacionales e internacionales que han permeado los discursos oficiales estatales y supraestatales.

Las organizaciones vinculadas a la lucha por los derechos sexuales y reproductivos han defendido los principios de autonomía, expresados en la autodeterminación sexual o reproductiva. Las Conferencias Mundiales sobre Población y Desarrollo, El Cairo (1994) y la Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing (1995) han puesto especial énfasis en lo relativo al ámbito sexual y reproductivo en el derecho de hombres y mujeres a decidir libremente y tener opciones en cuestiones relativas a la reproducción, calidad de atención en salud, acceso a la información, entre otras. Los Estados nacionales, por su parte han establecido compromisos internacionales con estos principios al mismo tiempo que han sido impactados por las organizaciones sociales dedicadas a la acción política en estas materias a nivel nacional.

Ahora bien, como es evidente, los principios de autonomía, capacidad de elección y de decisión que se enarbolan suponen a un sujeto autorreflexivo que es capaz de sostener estas posiciones y acciones, pero al mismo tiempo, y de manera importante, suponen a un sujeto que es capaz de auto orientarse éticamente.

En el debate presentado es muy evidente de qué manera esta diferencia en las concepciones de sujeto moral se hace presente.

La metodología de las JOCAS, coloca como protagonista principal al sujeto. La suposición básica es que por medio de la conversación los y las estudiantes conseguirán satisfacer sus necesidades básicas de aprendizaje. En concreto ello supone que en la conversación se facilita en primer lugar la aparición de las preguntas, las que en una segunda jornada serán respondidas por agentes educativos externos a la comunidad educativa y el tercer día se da el espacio para la expresión de lo aprendido o vivido y se presenta a la comunidad<sup>18</sup>. La información entregada dependerá de las elec-

---

<sup>18</sup> Describimos la modalidad inicial de las JOCAS y no la reformada, porque fue la que estuvo en el centro del debate analizado.

ciones que haga la comunidad acerca de los agentes educativos externos, los que se espera sean varios. La expectativa es, entonces, que los y las jóvenes consigan construir sus propias posiciones a partir de las diferentes posturas presentadas e informaciones recibidas, el nombre de la tercera jornada es elocuente a este respecto: se trata de desarrollar el discernimiento para la acción. De esta manera, el modelo de sujeto que subyace a esta propuesta es el sujeto cognitivo, racional y autoreflexivo en capacidad de elaborar sus propios juicios y decisiones a partir de la articulación y elaboración de la información recibida. En efecto, la propuesta de esta metodología subraya la necesidad de no imponer visiones u opiniones sino dejar que las propias comunidades educativas y luego los propios sujetos puedan decidir sobre ellas. En ese sentido, este instrumento se propone como un mero facilitador de procesos, y se coloca él mismo fuera del campo de lo valórico y lo moral, es decir se exime de ser vehiculizador de principios morales. Esta posición coincide con las premisas que orientan la Política de Educación en Sexualidad del Ministerio de Educación dictada en 1993 (MINE-DUC, 1996), lo que se justifica en este documento debido a la pluralidad de las posiciones valóricas en la sociedad y el deber del Estado de respetarlas.

Las críticas de la iglesia católica apuntaron directamente a esta arista. El argumento más socorrido y exitoso fue la falta de una perspectiva moral en el abordaje del estado de temas tan delicados. Se fundaron, principalmente, en la actuación del sector salud. Esta posición interpretó la actuación de profesionales pertenecientes a los consultorios públicos de salud, cuyas explicaciones se limitaron a cuestiones anatómicas y funcionales, según la iglesia, como expresiva de la falta de importancia prestada a cuestiones morales por el gobierno. La Conferencia Episcopal declaró al solicitar el retiro del programa que la iglesia católica era partidaria de una educación que humanice la sexualidad, y su-

brayó que “reducir la educación sexual a un momento de pura información técnica es limitarla al buen o mal uso de los órganos genitales” al mismo tiempo que “centrarla en una libertad individualista sin capacidad de compromiso y en un hedonismo que preside la vida empobreciendo así la dignidad humana”<sup>19</sup>. La iglesia católica se opuso a la idea que los jóvenes podrían por sí mismos y sin un apoyo externo formativo y orientador en términos valóricos enfrentar el tema de la sexualidad. En esta perspectiva insistió en que, como subrayaron los argumentos utilizados, en lo relativo a la sexualidad no se trataba de un problema de información sino de formación moral, el que no se encontraba contemplado en el abordaje del gobierno.

El gobierno respondió las críticas subrayando las dimensiones problemáticas sociales relacionadas con el ámbito de la sexualidad: se afirmó argumentativamente de manera principal en los 40.000 embarazos adolescentes anuales, pero también en las enfermedades de transmisión sexual, así como, aunque en menor medida, en los estimados 150 a 200 mil abortos ilegales anuales en el país. Aunque personajes cercanos al gobierno y otros utilizaron el argumento de que las posiciones de la iglesia eran retardatarias y la acusaron de considerarse dueña de la moral, ninguno desarrolló una respuesta argumentativa en el orden ético y moral. También los argumentos fueron de tipo social (relación entre embarazo adolescente y pobreza, o ilegitimidad y paternidad ausente, entre otras). Es decir, en ningún caso se retomó la discusión de base sobre las propuestas acerca de la concepción de sujeto moral que se ponían en contraposición. Mientras que la iglesia católica hizo explícitos planteamientos sobre sujeto moral, las posiciones gubernamentales oficiales no se hicieron cargo de las consecuencias de sus propuestas en este aspecto.

---

<sup>19</sup> “Piden retirar programa de sexualidad” (1996, 11 de septiembre) Diario *La Tercera*.

Pero la iglesia católica no sólo puso implícitamente en cuestión el modelo de sujeto moral en juego, sino también cuestionó la propiedad de propender una discusión sobre temas de moral sexual más allá del ámbito privado de la familia.

Cuestionó lo que consideró una atribución excesiva del Estado sobre materias en las que era la familia la que debería decidir e intervenir. Es decir, que pugnó por retornar las cuestiones de la sexualidad al ámbito privado.

De este modo, el mantenimiento de la división público y privado y la insistencia en colocar la sexualidad en el ámbito de la moralidad privada por parte de la iglesia, reflejada en su insistencia en la responsabilidad de la familia, concebida como primordial e inalienable, se contraponen con la tendencia social, impulsada políticamente por algunos sectores, a una creciente incorporación de lo privado como un espacio legítimo de intervención y regulación pública y estatal.

No obstante ningún sector puso en cuestión en el debate la importancia central de la familia como espacio privilegiado para la educación sexual, pero se adujo que la familia no se encontraba en la actualidad en posición de responder de manera adecuada a sus responsabilidades debido a la complejización de la sociedad y al hecho de que se encontraban muy exigidas por el mundo productivo.

En este punto, las posiciones oficiales del gobierno no abordaron la perspectiva de estimular un debate público moral plural, sino que convinieron en el orden de la moralidad sexual como relativa a lo privado, colocando en la dimensión pública el debate en términos de problemas sociales, ya sea salud o pobreza. Disciplinadamente en la posición oficial gubernamental, no se recogió la efectiva discusión moral intrínseca al tema de las sexualidades y se la desestimó como parte de la esfera de discusión pública. Se insistió en que no se trataba de un problema moral sino social, con lo cual la esfera moral sexual quedó intocada.

Así, la imagen de homogeneidad y consistencia de la función moral de la iglesia católica en la población, que avala su hegemonía, no fue públicamente puesta en cuestión por las posiciones oficiales de gobierno en este debate. Por un lado, debido, como ya fue expuesto, al gesto público de retroceso del gobierno respecto a sus propias posiciones ante la intervención eclesial. Pero también como resultado de la sanción simbólica que se efectúa al colocar a la iglesia católica como interlocutor privilegiado en estos temas, obviando la presencia de otras posiciones. En tercer lugar, porque la decisión gubernamental de bajar el perfil al conflicto apresurando su salida del espacio público mediático<sup>20</sup>, restó la posibilidad de un debate público amplio en torno a la cuestión sexual que pudiera colocar en escena otras posiciones y relativizar la hegemonía de esta institución eclesial. Una cuarta razón de peso es el hecho de que en este debate la única posición que asumió un discurso que recogía cuestiones morales o éticas fue la iglesia católica, con lo cual los otros sectores permitieron que continuara la asociación exclusiva entre iglesia católica y dimensión moral. Vale la pena detenerse en este punto un poco más.

### **Sexualidad y moral: una relación ausente**

En efecto, las argumentaciones de otros sectores opositores a la posición eclesial involucrados en el debate consideraron básicamente la sexualidad como problema social y, en menor medida, al cuestionar la relación iglesia y Estado, como problema político. La ausencia de la dimensión moral o ética explícita en las discursividades encontradas, resulta

---

<sup>20</sup> Este es un ejemplo entre otros de la relación entre política de consenso y una temporalidad acelerada que desestimula un verdadero debate público y obstaculiza el necesario proceso de elaboración social. *Cf.* Whitehead (1999).



relevante. En una formulación simple del asunto se podría decir que aunque desde estas posiciones se denunció a la iglesia católica por intentar hacer hegemónica su postura moral, éstas no abordaron de manera explícita y pública la discusión de esta dimensión en relación con la sexualidad, una asociación histórica e intrínseca que ha hecho de ésta objeto permanente de preocupación moral (Foucault, 1986 t.II:13). La tendencia, entonces, fue a desestimar el debate en términos morales, lo que tuvo como efecto paradójico y perverso, como ya se sostuvo, dejar la dimensión moral asociada a la posición de la iglesia católica, la única que apareció reclamando, y con razón, la pertinencia de la preocupación moral en temas relativos a la sexualidad.

En el caso del Estado es claro que éste no tiene ni puede tener entre sus funciones definir la orientación moral de una sociedad, dotándola de un código instructor para las conductas. Plantear una posición como ésta sería reconocer la pertinencia de soluciones absolutistas o fundamentalistas. No intervenir en estos aspectos y no imponer visiones morales es precisamente lo que caracteriza a los estados modernos, secularizados e ilustrados.

No obstante, esta interpretación de las funciones del Estado no puede hacer desconocer que los Estados tienen una función primordial en la medida en que pueden facilitar u obstaculizar: 1) espacios públicos plurales en los que la diversidad de posiciones en el ámbito moral puedan ser representadas y 2) la tarea de posibilitar a los sujetos concebirse como sujetos morales y permitirles experiencias morales<sup>21</sup>.

No voy a detenerme en el primer punto porque me parece que han sido suficientemente argumentados los lími-

---

<sup>21</sup> Entiendo siguiendo a Foucault que lo que constituye a un sujeto como sujeto moral es el establecimiento de una relación singular con el código moral, pero también y de manera relevante el establecimiento de las prácticas que le permitan alcanzar el modo de ser que lo valida como cumpliendo moralmente.

tes del cumplimiento de esta función en el caso chileno<sup>22</sup>, por lo que voy a concentrarme especialmente en el segundo.

El ámbito de la moral resulta un campo relevante de preocupación del Estado, no en el sentido de definirla, entonces, sino de enfrentar su tarea de posibilitar sujetos y experiencias morales. La responsabilidad moral del estado se refiere a la dimensión ética de la actuación del propio estado, ciertamente, pero también, y a este punto se dirige principalmente esta argumentación, a su preocupación efectiva por sostener y hacer posible la percepción de los propios sujetos como sujetos morales o éticos así como el desarrollo de experiencias morales particulares (aunque no necesariamente individuales) múltiples y heterogéneas, en el marco mínimo definido que permita el mantenimiento de lo común, del lazo social.

El “sistema de doble discurso” como solución a las situaciones antagónicas en lo relativo a las sexualidades (Shepard, 2002), del que el debate analizado da cuenta, es un ejemplo de las consecuencias de la falta de observancia de la dimensión moral por parte del estado en el último sentido descrito. En éste aparece de manera evidente la disonancia entre posiciones discursivas y cursos de acción. Esta disonancia se encuentra en otros ámbitos también. En el ámbito de las sexualidades aparece de manera frecuente la contradicción entre la anuencia a las restricciones en la generación de políticas públicas relativas a sexualidad observadas públicamente por el gobierno, y, por otro, la tolerancia no oficial de ciertas prácticas y procedimientos. Lo anterior tiene como consecuencia que las personas accedan a opciones respecto a su vida sexual o sean empujadas por los modos mismos de funcionamiento institucional hacia acciones que son al mis-

---

<sup>22</sup> La evitación de los temas valóricos es un rasgo destacado en las estrategias políticas de los gobiernos concertacionistas vinculadas al marco de la política consensual. Para una discusión y argumentación más extendida. Ver: Araujo (2000a; 2000b, 2003).

mo tiempo sancionadas públicamente. En este sentido, los gobiernos chilenos de la última década tienen entre sus características destacadas haber preservado estas dimensiones contradictorias en las que es obligada a desarrollarse la experiencia moral y ética de las personas en torno a la sexualidad y de impulsar formas de proceder en los sujetos que, dada la contraposición entre la experiencia social y la ley, se ubican en “la paradójica situación de estar en un más allá de la ley, pero en el corazón mismo de la comunidad” (Araujo, 2003: 56).

Lo que además puede extraerse de lo anterior es la contradicción entre la propuesta de sujeto, autorreflexivo y autónomo, al que lógicamente subtiende un sujeto autoorientado éticamente, sobre la que se basan políticas públicas y programas, y los modelos de sujeto y esfera moral que sostiene de manera simultánea en su acción.

Un debate ocurrido cinco años después que el recién analizado confirma las dinámicas identificadas hasta ahora, aunque en el lapso transcurrido algunas diferencias importantes son observables.

Entre febrero y finales de marzo del 2001 una gran polémica se desató en torno a la llamada Píldora del Día Después, o anticoncepción de emergencia. En el mes de febrero tres organizaciones de defensa de la vida de los que están por nacer (pro vida) ligadas a la iglesia católica<sup>23</sup> interpusieron un recurso de protección en contra de la ministra de salud, del Instituto de Salud Pública y de un laboratorio privado, con el objeto de detener la aprobación del permiso de comercialización de una marca de este contraceptivo invocando las garantías constitucionales del derecho a la vida<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> IFEM (Investigación, Formación y Estudio sobre la Mujer), Movimiento Mundial por las Madres y Centro Internacional para el Estudio de la Vida.

<sup>24</sup> “Organizaciones Pro Vida: Recurso de Protección por “Píldora del Día Después” (2001, 13 de febrero) *El Mercurio*.

Las posiciones al interior de las coaliciones políticas se dividieron debido al argumento principal que expusieron estas organizaciones: que la píldora no era un anticonceptivo sino que era de carácter abortivo

Las transformaciones en las estrategias de la iglesia católica se hicieron evidentes en este debate. En primer lugar, y en concordancia con tendencias internacionales en las que el Vaticano se constituye como un actor político que desarrolla sus acciones a nivel global en la lucha en torno a las sexualidades (Sjorup, 2000; Nugent, 2004), la posición de la iglesia católica fue movilizada y representada por organizaciones sociales creadas ex profeso, quedando la jerarquía eclesiástica fuera de la confrontación directa. En segundo lugar, adoptaron como vía la judicialización, basándose en el argumento de los derechos, recogiendo de este modo las estrategias utilizadas por las organizaciones de mujeres y feministas con las que al mismo tiempo entran en directa confrontación. En tercer lugar, tomaron como apoyo argumentativo a la ciencia, estimulando la participación de médicos que sostenían su posición en la campaña comunicacional desarrollada, sancionando una novedosa y activa relación entre ciencia e iglesia. En cuarto lugar, retomaron paradigmas argumentativos de sectores más liberales y progresistas de la sociedad, como por ejemplo los derechos humanos. No obstante, y a pesar de estas diferencias, que revelan otro posicionamiento político, esta posición mantuvo una argumentación que se centró en tópicos morales, especialmente en torno al principio de la vida.

El gobierno<sup>25</sup> por su parte, intentó como primera reacción desactivar el debate, debido al interés prioritario por avanzar en el tema de derechos humanos y la necesidad de contar para ello con el apoyo político de la figura del recién elegido Cardenal. Es decir, nuevamente por razones políti-

---

<sup>25</sup> Presidencia de Ricardo Lagos, miembro del Partido Socialista.

cas intentó no entrar en este tipo de conflicto con la iglesia católica<sup>26</sup>. No obstante, ante la imposibilidad, tomó una posición activa de defensa del fármaco aduciendo que se trataba de un problema que debía resolverse con criterios técnicos desde una perspectiva sanitaria. Al mismo tiempo, aunque otros sectores y la propia posición oficial del gobierno defendieron el principio de libertad individual, también aquí se criticó que la discusión fuera puesta en términos morales. La consecuencia fue que las interpretaciones que hizo la iglesia respecto a cómo entender lo que significa el principio de respeto a la vida no fueron contestadas y se afianzó la negatividad del significante aborto<sup>27</sup>.

A pesar de la enérgica reacción gubernamental y la insistencia en firmar el decreto que autorizó la venta de la pastilla, aunque con restricciones, la inclusión de la tal pastilla en las políticas de salud fue postergada. De manera paradójica, se decidió postergar la decisión de si será entregada en consultorios públicos a pesar de la afirmación decidida acerca de su cualidad no abortiva y de su pertinencia sanitaria. El defendido carácter técnico de la discusión se contradujo con el carácter político de la decisión. También aquí, la actitud pública de defensa deviene finalmente en posiciones que evitan la definición clara y definida de las políticas públicas en relación con este tema, debido a la observancia de las opiniones de la iglesia católica y de los sectores políticos que la apoyan.

De esta manera, aunque las modalidades de intervención e influencia de la iglesia católica se transformaron, no parece posible leer lo anterior como una evidencia de la pér-

---

<sup>26</sup> “<La Píldora del día Después> Complicaciones políticas en los días previos” (2001, 11 de marzo) *El Mercurio*. “Documento demuestra postergación de la píldora por factor político” (2001, 6 de marzo) *La Tercera*.

<sup>27</sup> En Chile el aborto en todas sus modalidades está considerado como delito y por lo tanto es penalizado. No está permitido el aborto terapéutico.

dida de su poder político, sino más bien como una respuesta de ésta a lo que percibe como una reestructuración de las modalidades eficientes de poblar el espacio público y de influir en la opinión pública. Por otro lado, la tendencia a desestimar temáticas morales o “valóricas”, basados ahora en el principio de libertad individual, continuó siendo una característica central en el abordaje del debate sobre sexualidades por los sectores más liberales, así como de la posición del gobierno en la definición del carácter de lo discutido.

Por último, el desenlace fue que el gobierno consiguió defender el acceso comercial al fármaco aun cuando con restricciones, pero las mujeres de menores recursos al final de este debate no podían acceder todavía a él en los consultorios públicos. Las modalidades informales que alimentan el “sistema de doble discurso” continuaron siendo la tónica<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Finalmente, la Corte Suprema determinó en octubre del 2001 que el producto sometido a litigio no podría ser comercializado en Chile. No obstante, en diciembre del mismo año dictaminó que esta restricción no se aplicaría a un nuevo producto de otra marca comercial que había solicitado permiso para su comercialización. El producto en la actualidad se comercializa pero con receta médica y está indicado para un número restringido de situaciones. En el 2005, las polémicas en torno a la “Píldora del Día Después” continuaban. Un alto funcionario de salud fue destituido por anunciar la entrega libre de estos productos en los consultorios públicos. Se adujo para la destitución el que habría sido realizada de manera inconulta, asimismo, se afirmó que existían razones técnicas que desaconsejaban esta decisión. La lectura mediática del caso, vinculó la decisión a evaluaciones políticas vinculadas a que se encuentra en camino la campaña electoral presidencial y se privilegia la necesidad de evitar temas complejos y conflictivos. En el 2008 el Tribunal de Garantías Constitucionales falló a favor de un requerimiento a favor de la prohibición de su distribución en Consultorios Públicos (no incluyendo los privados). Este requerimiento fue presentado por 31 diputados de derecha (RN y UDI) e impulsado por la iglesia católica por intermediación de ONGs vinculadas a ésta. Es probablemente el más expresivo y exitoso ejemplo de la estrategia de juridización de la disputa política sobre sexualidades a la que adhieren estos sectores desde comienzos de la década del 2000.

## A modo de conclusión

En síntesis, el análisis realizado ha permitido mostrar que el debate sobre sexualidades en Chile se da en el contexto de una restricción del espacio público y de la sobre representación de dos sectores, la iglesia católica y el estado, los que se constituyen en interlocutores privilegiados conformando un espacio dialógico dual. Esta restricción afecta la pluralidad de representación necesaria y correlativa a la libertad individual y al modelo de sujeto autorreflexivo y autónomo que, por otro lado, los gobiernos han sostenido de manera creciente tanto en la presentación pública de los principios que lo orientan como en sus propuestas de políticas públicas y programas relativos a la sexualidad, pero no solamente relativas a ésta.

Dada la importancia del Estado y su acentuada presencia en el caso chileno, ha sido discutido de qué manera, la tendencia desmedidamente consensual que ha caracterizado a los gobiernos en la época estudiada, ha devenido en el mantenimiento de atribuciones a sectores políticos tradicionalmente investidos de poder político, de los que, para el caso de las sexualidades hemos destacado a la iglesia católica. Desde esta perspectiva, hemos argumentado que la permanencia y naturalización de la influencia de la iglesia católica en asuntos públicos está asociada con la función histórica de tutela moral de la población que le fue delegada por el propio Estado, pero, todavía más, que esta función, aún cuando puesta en cuestión por sectores importantes de la población se mantiene, no sólo por la ya mencionada actitud consensual de los gobiernos, sino también porque la dimensión efectivamente moral de las sexualidades no se ha desplegado en un debate que permita la pluralización efectiva de propuestas y posiciones en el espacio público.

En relación con lo anterior se ha discutido que ninguna de las otras discursividades presentes en el debate ha

sostenido un discurso que aborde de manera explícita la sexualidad como una dimensión que efectivamente requiera un tratamiento moral, y que la discusión sobre estos temas ha tendido a ser reducida a sus aristas sociales o políticas. El efecto de este tratamiento de las sexualidades ha sido paradójicamente que la dimensión moral ha continuado en asociación con la posición de la iglesia católica. Por otro lado, aun cuando en el caso del Estado es claro que no es su función participar en los debates morales con una posición propia, se ha sugerido la necesidad de reconocer que lo que sí se pueden considerar sus tareas en este campo, permitir el debate público plural desde esta perspectiva y facilitar un marco que permita el desarrollo de sujetos y experiencias morales, no han sido cumplidas. Se ha subrayado, más bien, su responsabilidad en aparecer como un contra modelo de acción ética consistente y de promover en el campo de la sexualidad experiencias contradictorias moralmente para los sujetos, relacionadas con el mantenimiento de la política de doble standard.

Finalmente, el debate sobre sexualidades en el caso chileno revela que la confrontación en este campo no puede ser reducida a una mera disputa por el contenido de lo legítimo. Se ha puesto en relieve que esta disputa sobre sexualidades apunta al corazón de las formas de configuración de la esfera moral en esta región: no sólo a sus contenidos, sino de manera relevante a las formas de concebir al sujeto moral y la dimensión de la moralidad.

Ahora bien, una conclusión que es posible extraer de lo presentado y argumentado en este texto es que la atención a la esfera moral y su recomposición es una tarea pendiente en los procesos de modernización que afectan la esfera social y política en el caso de Chile. En este mismo sentido, que la sexualidad es una vía privilegiada para mostrar las contradicciones entre las propuestas que son incorporadas en procesos de modernización social y también estatal con



fuerte influencia de las esferas internacionales desarrollados en la última década, y las formas de comprensión tradicionales sobre la dimensión moral de la experiencia social y personal así como con la actuación de estas interpretaciones para el funcionamiento de la esfera pública y política.

El modelo de sujeto reflexivo, autónomo,<sup>29</sup> moralmente autoorientado, por tanto, y participativo, el que aparece como sustrato de las demandas de ciertos sectores sociales organizados y que ha sido absorbido por el estado en el contexto de los procesos de modernización, no resulta consistente con las formas en que lo relativo a la esfera moral es tratado en el ámbito público y político. Se contradice con la herencia resultado de la delegación histórica de la tutela moral en la iglesia, es decir en la afirmación histórica de una moral orientada por un código. Al mismo tiempo, resulta disonante en un marco de experiencias sociales estructuradas en referencia a un “sistema de doble discurso”. Finalmente, parece irrelevante en un contexto en que la reflexión y discusión pública sobre las dimensiones morales, de la sexualidad en el caso analizado, es restringida.

Quizás la permanencia de estas contradicciones se pueda explicar por el hecho que los sectores involucrados en la promoción de este sujeto, no han percibido de manera

---

<sup>29</sup> No es el objeto de este artículo discutir la propiedad o no de este modelo de sujeto, pues el análisis se concentra en los términos de los propios debates sobre sexualidades. No obstante me gustaría sugerir que es necesario considerar que este modelo entra en tensión con modelos ideales de sujeto sostenes del lazo social en América Latina que tradicionalmente parecen haberse constituido de manera principal en cuanto heterónomos, es decir en referencia estrecha al otro, como estrategia de integración específica cultural y social, lo que no parece haber desaparecido si se presta atención, solo por ejemplo, a la continuidad de la importancia de los lazos familiares en la región. No se trata de negar la existencia de procesos de reconfiguración de los sujetos por los efectos de las transformaciones sociales y culturales de las últimas décadas, pero quizás resulta aconsejable reconocer que entre el modelo y los sujetos encarnados median procesos de recepción elaborados, complejos e históricamente determinados.

suficientemente clara que no es lo mismo un modelo de sujeto utópico y los sujetos encarnados que se configuran en el contexto de las propias experiencias sociales. Es decir, que han tendido a convertir el modelo utópico en un recurso con el que ya se cuenta.

Sólo es posible un sujeto autónomo moralmente si hay una preocupación por permitir e impulsar las condiciones sociales para el desarrollo de experiencias morales y éticas que lo conduzcan y performen en esa dirección. El modelo de sujeto propuesto no puede advenir de manera automática. Si como lo ha planteado Žižek (1999) en su crítica a las teorías de la segunda modernidad o la modernidad reflexiva, no se puede conceder que existan transformaciones sociales sin al mismo tiempo reconocer los efectos para la concepción de sujeto, de la misma manera se puede sostener que la encarnación de los modelos de sujeto no aparecen por generación espontánea, sino que son resultado de procesos de larga data y que están vinculados con las experiencias más cotidianas de relación con otros, con las modalidades en que se es apelado y convocado por el Otro, y con las matrices semánticas en que los actos son interpretados y enjuiciados.

## Referencias bibliográficas

ARAUJO, Kathya (2000a) “Oportunidades y desafíos en el espacio público político. La campaña presidencial de Chile”, en *Silencios y Susurros Ciudadanía y género en las campañas presidenciales de Argentina, Chile y Uruguay*. Santiago de Chile, Programa Mujer y Democracia en el MERCOSUR. pp 75-109.

ARAUJO, Kathya (2000b) *Discursos, estrategias y agendas. Elecciones presidenciales 1999-2000*. Santiago, Fundación Instituto de la Mujer.

ARAUJO, Kathya (2003) “Discurso público sobre la moral

- sexual” en *Revista de Crítica Cultural* N° 27. pp 54-57.
- BONAN, Claudia (2003) “Sexualidad, reproducción y reflexividad: en busca de una modernidad distinta” en ARAUJO, Kathya, IBARRA, Carolina (eds). *Sexualidades y Sociedades Contemporáneas*. Santiago de Chile, Colección Seminarios. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- CALDERÓN, Carmen; ORELLANA, Renato (2003) “Gobernanza y Participación Ciudadana en la Reforma de Salud en Chile”. En: *Serie de Estudios Socioeconómicos N°17*, CIEPLAN.
- FOUCAULT, Michel (1986) *Historia de la sexualidad*. Tomo I y II. Madrid, Siglo XXI.
- FRASER, Nancy (1991) “La lucha por las necesidades: esbozo de una crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío”. En: *Debate Feminista*, Año 2, Vol. 3.
- GARRETÓN, Manuel Antonio (2000) *La sociedad en que vivi(re)mos*. Santiago, Chile. LOM Ediciones.
- GIDDENS, Anthony (1992) *La Transformación de la Intimidad. Sexualidad, Amor y Erotismo en las Sociedades Modernas*. Madrid, Editorial Cátedra.
- GRUPO INICIATIVA DE MUJERES (1999) *Encuesta nacional: Opinión y actitudes de las mujeres chilenas sobre las condiciones de género*. Santiago, Grupo Iniciativa.
- GUZMÁN, Virginia; MAURO, Amalia; ARAUJO, Kathya (2000) *La Violencia Doméstica como Problema Público y Objeto de Políticas*. Documento de Trabajo, Santiago de Chile, CEM.
- HURTADO, Josefina; PÉREZ, Soledad; DIDES, Claudia (2004) “El debate sobre derechos sexuales y reproductivos en Chile ¿separación iglesia – estado?”. En: DIDES, Claudia (comp.) *Diálogos Sur-Sur sobre Reli-*

*gión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú.* Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano- PRO-GENERO.

JOCELYN- HOLT, Alfredo (2000) *Espejo Retrovisor. Ensayos Históricos Políticos 1992-2000.* Santiago de Chile, Planeta-Ariel.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantall (1987) *Hegemonía y Estrategia Socialista.* México, Siglo XXI.

MANNARELLI, María Emma (2001) “Sexualidad y Cultura Pública. Los poderes domésticos y el desarrollo de la ciudadanía” en LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago (y otros) *Estudios Culturales. Discursos. Poderes. Pulsiones.* Lima, red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. pp. 189-209.

MANNARELLI, María Emma (1999) *Limpias y Modernas. Género, higiene y cultura en la Lima del novecientos.* Lima, Ediciones Flora Tristán.

MINEDUC, SERNAM (2000) *Una Mirada a Experiencias Escolares de Educación en Afectividad y Sexualidad.* Santiago, Gobierno de Chile.

MINEDUC (1997) *Jornadas de Conversación sobre afectividad y sexualidad.* Santiago, Gobierno de Chile.

MINEDUC (1996) *Política de Educación en Sexualidad. Para el mejoramiento de la calidad de la Educación.* Santiago, Gobierno de Chile.

MINISTERIO DE SALUD (2000) *Estudio Nacional de Comportamiento Sexual.* Santiago, Gobierno de Chile.

NUGENT, Guillermo (2004) “De la sociedad doméstica a la sociedad civil: una narración de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú” en DIDES, Claudia (comp.) *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú.* Santiago, Universidad Acade-

- nia de Humanismo Cristiano- PROGENERO.
- NUGENT, Guillermo (2002) “El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina”. Lima. (Manuscrito).
- SJORUP, Lene. (2000) “Religión y reproducción: el Vaticano como actor en el campo global” en Revista *Conspirando* n° 32.
- SHARIM, Dariella (*et al.*) (1996) *Los discursos contradictorios de la sexualidad*. Santiago, Colección Estudios Sociales, Ediciones Sur.
- SHEPARD, Bonnie (2000) “El Doble Discurso sobre los Derechos Sexuales y Reproductivos en América Latina: el Abismo entre las Políticas Públicas y los Actos Privados” en *Revista Conciencia Latinoamericana*. N° 3. Córdoba, Argentina, Católicas por el Derecho a Decidir.
- WAGNER, Peter (1997) *Sociología de la Modernidad*. Barcelona, Editorial Herder.
- WEEKS, Jeffrey (1998) *Sexualidad*. México, Paidós.
- WHITEHEAD, Lawrence (1999) “El lugar de Chile en los estudios comparados de la democratización” en MENÉNDEZ CARRIÓN, Amparo; JOIGNANT, Alfredo *La caja de Pandora el retorno de la transición chilena*. Santiago, Planeta /Ariel.
- ZIZEK, Slavoj (1999) *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*. London, Verso.

Diarios consultados:

*La Tercera*

*La Nación*

*El Mercurio*

*La Época*

# VOCES POLIFÓNICAS: SEXUALIDADES E IDENTIDADES DE GÉNERO

DEBATE CON EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

*MARÍA ALICIA GUTIÉRREZ\**

A partir de los años 90 en la región latinoamericana, irrumpen nuevas subjetividades colectivas, influenciadas por los discursos feministas sobre autonomía, reconocimiento, participación e igualdad de derechos.

Esa nueva etapa global y heterogénea con modos de vida diversos estimula una mayor reflexividad en los sujetos, organizaciones, movimientos e instituciones.

El presente artículo propone analizar el modo en que las dimensiones de la sexualidad y las identidades de género ponen en tensión los discursos y las narrativas dominantes que atraviesan y/o estructuran las instituciones y la construcción de subjetividades, poniendo especial énfasis en el debate con la Iglesia Católica y sus principios fundamentalistas. Tomar este eje de análisis no impide desconocer que, dentro de la institución religiosa se anida la diversidad res-

---

\* Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Directora del Proyecto UBACYT S409 "Voces polifónicas: sexualidades e identidades de género", Carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, período 2008-2010. mariagut27@yahoo.com.ar

pecto de la sexualidad estableciendo contradicciones con el orden jerárquico (Vaggione, 2008). Sin embargo consideramos que la posición refractaria de la Iglesia Católica frente a la autonomía de las mujeres así como al reconocimiento de la diversidad sexual con estatuto de ciudadanía, sigue siendo mayoritaria.

## II. De qué género hablamos

En la década del 90 aparece en la escena académica norteamericana un sustantivo cuestionamiento a la categoría “mujer” como un universal que conformó parte de las categorías lógicas binarias. Las teorías posmodernas y postestructuralistas plantearon una interrogación e interpelación al feminismo respecto de ciertas dimensiones, como el esencialismo estratégico, la exclusiones de clase y dentro de la misma categoría de género. Las feministas negras y lesbianas pondrán en escena la importancia de pensar el género atravesado por otras dimensiones de la opresión y la discriminación.

Estas nuevas conceptualizaciones tienen una larga historia: desde los principios de la igualdad de la primera ola y algunas corrientes de la segunda ola, se comienza a explorar la “diferencia” en el intento de encontrar las especificidades que hacían a una particularidad diferenciada de los varones.<sup>1</sup> Ello volvía a reinstalar un criterio binario y esencializa-

---

<sup>1</sup> Con feminismo de la primera ola me refiero al que esta centrado fundamentalmente en las luchas civiles y políticas, especialmente el derecho al voto, que llega hasta la aparición de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir en el año 1949. A partir de la década del 60, irrumpe un feminismo que se denomina de “la segunda ola” caracterizado por las feministas de la igualdad y las feministas de la diferencia entre otros grupos. Las primeras planteaban la importancia de la igualdad con los varones y por ello las estrategias de las políticas de derecho y acción afirmativa. Las de la diferencia planteaban la importancia de encontrar un lugar y una voz específicamente femenina.

do (Pierucci, 1999), solo “dos” géneros, del mismo modo que el sistema “sexo-género”<sup>2</sup> profundamente heurístico para entender la organización estructural del género, planteaba un sistema donde la oposición naturaleza/cultura continuaba teniendo un significativo estatuto. Será la propia Gayle Rubin (1986) quien, influenciada por las nuevas teorías posestructuralistas, en un intento de “deconstruir” sus propios conceptos arribará a nuevas conceptualizaciones del género que permitirán la entrada a sujetos sociales cuyas “vidas valgan la pena” al decir de Judith Butler (2006).

Estos planteos acompañaban el debate entre particularismo/universalismo en el conjunto de la teoría social, como las disquisiciones en la construcción de las identidades. Así las mujeres negras ponen el acento en otras opresiones (raza/clase) desamarrando como único rasgo de la discriminación la relacionada con lo sexual. Conjuntamente con las lesbianas fueron sindicadas como subversivas y disruptoras de la unidad del feminismo.

Con estos antecedentes irrumpe la teoría queer emparentada con el feminismo inicialmente y con los estudios gay lésbicos, repensando las políticas de identidad.

Así como la categoría “mujer” es cuestionada también lo será el género como concepto que establece una oposición con el sexo. Las teorizaciones sobre el sexo/género se producen tanto desde las feministas materialistas como de las teóricas del discurso, especialmente, Judith Butler.

Butler, en su texto *El género en disputa* (2001) refiere a la estructura sexo/género/deseo que organiza una matriz heterosexual normativa. La autora deconstruye (apoyada en Derrida) la conformación cultural del género y la noción de naturaleza para el sexo. Tanto uno como otro son construcciones que se instituyen a través de prácticas discursivas y no

---

<sup>2</sup> Para este tema es relevante el texto de Gayle Rubin “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” en Carol S. Vance (comp.) (1989)



discursivas. En ese sentido resiente de la biología como la definición del sexo, por lo tanto el cuerpo (la materialidad) no poseería un sexo ontológico (aquí rompe con el esencialismo de la diferencia sexual).

Entonces “los cuerpos devienen generizados a través de la continua representación (performance) del género” (Fernández, 2008: 18). Lo que habría es una “actuación” de género que por su repetición (performance) se constituye como tal, sin original posible. “La performatividad es efectiva porque es citacional, dice Butler, se citan prácticas del pasado, convenciones existentes, normas conocidas. En este sentido, la declaración “es una niña” hace de ese infante recién nacido una niña. Y allí comienza el proceso de dar existencia a una niña. Y esto tiene que ver con las convenciones que han establecido lo que es una niña. En nombre del sexo se citan las normas del sexo. El sexo es materializado a través de un complejo de prácticas citacionales que son normativas y regulatorias y también coercitivas” (citado en Fernández, 2008: 19). Butler cuestiona la idea de un sujeto estable de la política en tanto ello cierra un determinado campo y, consecuentemente, excluye otros. A juicio de esta filósofa, el sujeto está constituido por una exclusión y diferenciación que es ocultada, revestida por el efecto de autonomía. Esta autonomía no es más que una dependencia no declarada. Las críticas sobre la muerte del sujeto serán rebatidas por Butler, diciendo que lo que muere es el sujeto prefigurado, constituido previamente a la articulación entre política y poder que es donde se constituye el sujeto de la lucha política.

Sin embargo la propia Butler revisa su conceptualización a varios años de *El género en disputa* cuando formula frente a las críticas de la desmaterialización que la materialización se refleja como efecto del poder y que la construcción del sexo se inscribe en una norma cultural que constriñe el modo de la materialización de los cuerpos. (Butler, 2006 a)

todo ello dentro de una matriz heterosexual que privilegia ciertas identificaciones sexuales y repudia, silencia o excluye otras (Butler, 2006 b). De esa exclusión también formó parte el pensamiento social hegemónico, marcando la subalteridad de la sexualidad como tema académico y político. Entrado el siglo XXI se pone en cuestión la noción naturalizada del cuerpo y con ello la importancia de redefinir la noción de sexo, género, sexualidad, identidades. El pensamiento religioso, específicamente, el católico se hace eco de esta circunstancia e intentará redoblar la apuesta en la noción de naturaleza del cuerpo y la sexualidad (Fígari, 2009).

### III. De qué iglesia católica hablamos

El 2 de abril del 2005 falleció, en sus aposentos romanos, Karol Woytila, cuyo papado duró 28 años, uno de los más largos de la historia. Había asumido el 16 de octubre de 1978 la conducción de la Iglesia Católica como Juan Pablo II. Era el primer Pontífice católico no italiano en 450 años. De origen polaco, el “Papa de la globalización” tomó como eje de su gestión la inmensa tarea de “restauración” de la iglesia y un intenso proceso de evangelización<sup>3</sup>. Para la instrumentación de su proyecto se valió de una alianza con el OPUS DEI quienes gozaron de un lugar privilegiado en la estructura y la toma de decisiones del Vaticano.

Al interior de la institución estableció estrategias de “restauración” en diversos planos: teológica y organizativa-

---

<sup>3</sup> Llamado el Papa itinerante por sus innumerables viajes a diversos lugares del planeta, su proyecto se situó en un intenso debate con el comunismo y el laicismo propio de las sociedades capitalistas occidentales, en un intento de reforzar el posicionamiento de la iglesia católica en la sociedad. Críticas insistentes al socialismo pero también a los efectos no deseados del neoliberalismo, atacando sus consecuencias pero no las causas de la explotación capitalista.

mente se enfrentó a los postulados de la Teología de la Liberación, detuvo el proceso de descentralización del poder jerárquico de Roma, concentrando aun mas el poder verticalista que caracteriza a la institución, y estableció una cruzada de recuperación moral respecto de la familia, sexualidad y lugar de la mujer. En ese proceso de “restauración” de la religión católica post caída del Muro de Berlín, hubo especiales consideraciones con América Latina y el Caribe, identificado como el continente católico por excelencia.

Una de las dimensiones históricas de las acciones políticas de las religiones está centrada en la relación entre género y sexualidad y las conceptualizaciones que las distintas religiones poseen sobre ese binomio.

Para la Iglesia Católica, la figura de la mujer aparece en el imaginario como el símbolo de la desobediencia, la sexualidad, la libertad. El mito de Adán y Eva, con su expulsión del paraíso, marcó el destino fallado de los hombres producto de la tentación ejercida por la mujer (Gutiérrez, 1997). La Iglesia, una institución masculina y patriarcal, ha buscado limitar la autonomía de la mujer confinándola al espacio “sagrado” de la maternidad. En dicho imaginario las mujeres son representadas, no como sujetos autónomos, capaces de tomar decisiones, sino como simples instrumentos de la voluntad de Dios: aparece cuestionada, cercenada y negada la capacidad de las mujeres en tanto sujetos adultos capaces de tomar decisiones libres y autónomas. Son convocadas para preservar el “valor moral” de la familia y la salud.

La Iglesia enseña que cualquier acto que disocia la unión sexual de la procreación es pecaminoso. Si bien desde el Concilio Vaticano II esta formulación es modificada, dejando abierta la opción para la anticoncepción por métodos naturales, lo cierto es que la Iglesia Católica condena las prácticas de hombres y mujeres concretos que hacen posible un consciente y responsable ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos. Aceptar y respetar el ejercicio de los derechos

sexuales y reproductivos, incluyendo el aborto, implica una inversión en la lógica patriarcal de la institución.

En relación a los derechos de las mujeres, particularmente a los derechos sexuales y reproductivos, la intromisión de la Iglesia Católica, en la mayoría de los países de la región, en las decisiones políticas en muchos casos ha cercenado la posibilidad de avanzar hacia legislaciones y políticas públicas que habiliten esos derechos<sup>4</sup>.

Género y sexualidad son dos temas cruciales en la reconversión de la Iglesia Católica y la mayoría de sus acciones políticas. En las últimas décadas del Siglo XX y principios del XXI, han estado centradas en fortalecer la preeminencia de la familia y la heteronorma. En ese sentido los ataques a la homosexualidad y las posiciones claramente adversas como lo ha declarado el Papa Benedicto XVI, son otros de sus ejes políticos. Las acciones políticas en las Conferencias de Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo en El Cairo, 1994 y la de la Mujer en Beijing, 1995, son una muestra acabada de la intromisión de la Iglesia Católica en la elaboración de las Plataformas de Acción en relación a sexualidad y derechos.

Tanto las luchas feministas como las de las minorías sexuales por la reivindicación de los derechos son los “enemigos” principales en el intento de restaurar el papel de la familia, la heterosexualidad y el rol de la mujer. En el documento papal *Mulieris Dignitatem* (1988) de Juan Pablo II, queda explicitada la “visión” de la mujer para la iglesia del mismo modo que la prohibición de la ordenación para las mujeres. En esta cosmovisión las mujeres tienen sólo dos

---

<sup>4</sup> La Iglesia tolera la hipocresía de conocer la existencia de las prácticas de aborto y de anticoncepción en el ámbito de lo privado, pero lo importante es que no trascienda al ámbito de lo público. Legitimar una práctica cotidiana dejaría en evidencia la contradicción que existe entre el ejercicio de la autonomía y la libre decisión, y el poder, la autoridad y el control social propio de la estructura eclesial.

destinos, signados por la biología: “ser vírgenes o madres”, condenando a las mujeres a la posibilidad de la procreación o a la negación de la sexualidad por fuera del matrimonio y de la familia<sup>5</sup>.

A la muerte de Juan Pablo II el proceso de reconversión conservadora se profundiza con la elección del nuevo papa. De origen alemán el Cardenal Ratzinger, abanderado de la Doctrina de la Fé, se convirtió en el Papa Benedicto XVI luego de un Conclave sin sobresaltos y cuyos candidatos eran bastante previsibles. Comunione y Liberazione y el Opus Dei habían operado de manera efectiva para desarticular la escasa resistencia de los grupos más progresistas.

Como colaborador estrecho de Juan Pablo II, no ahorró intervenciones y escritos que promovieran la restitución de la fe católica y el proceso de reconversión que caracterizó a su antecesor. En 1981, fue convocado al Vaticano para acompañar a Juan Pablo II, con el cargo de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, estrechamente relacionado con las antiguas tareas de la Inquisición. Sus esfuerzos mas notables estuvieron centrados en la lucha anticomunista así como en desarticular la Teología de la Liberación, dos situaciones que ponían en serio riesgo el avance neoconservador de la Iglesia Católica, no sólo en términos doctrinarios sino políticos. Diría con énfasis que “...se nos ha pedido estar en vela, para que no se nos introduzca subrepticamente un Evangelio distinto del que nos ha entregado el Señor -la piedra en lugar del pan” (Ratzinger, 1996).

Para Benedicto XVI la fe aun tiene una oportunidad porque en el “hombre anida un anhelo inextinguible hacia lo infinito. Ninguna de las respuestas intentadas es suficien-

---

<sup>5</sup> Al interior de la institución han habido respuestas al embate: entre ellas la teología feminista católica y la organización Católicas por el Derecho a Decidir que ponen de manifiesto una nueva interpretación del lugar de las mujeres y una acción política que reivindique la libertad, tanto para mujeres como para las minorías sexuales, de decidir sobre el propio cuerpo.

te; sólo el Dios que se hizo Él mismo finito para abrir nuestra finitud y conducirnos a la amplitud de su infinitud, responde a la pregunta de nuestro ser. Por eso, también hoy la fe cristiana encontrará al hombre. Nuestra tarea es servirla con ánimo humilde y con todas las fuerzas de nuestro corazón y de nuestro entendimiento” (Ratzinger, 1996).

¿Cuáles eran esos “enemigos” tan potentes de la fe en los tiempos de Juan Pablo II? El comunismo, el marxismo, la teología de la liberación, el relativismo, la sexualidad y las nuevas expresiones tipo New Age. En un debate frontal con ellos dedicará sus energías intelectuales y sus acciones desde el Vaticano el nuevo Papa. La lucha anticomunista de Juan Pablo II, inscrita en la recuperación para la “libertad” de su Polonia natal, lo llevó a aliarse con los EEUU de Ronald Reagan y con ello a apoyar la acción norteamericana frente a la lucha en Centroamérica, donde, por otra parte, la Teología de la Liberación había desarrollado su acción pastoral y política con mayor énfasis. Su ataque a la Teología de la Liberación, planteando además una profunda desconfianza hacia las democracias que sustentaban la idea de relativismo que pasaría a ser el nuevo “enemigo” de la restitución de la fe única y verdadera. La idea de tolerancia, conocimiento dialógico y libertad son conceptos que abonan al relativismo y a la aceptación que no existe una única verdad posible “Debemos esforzarnos hacia un nuevo diálogo de este tipo entre fe y filosofía, porque ambas se necesitan recíprocamente. La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana” (Ratzinger, 1996).

El relativismo, propio de las democracias políticas en su concepción, también tendría su incidencia en la estructura eclesial. La necesidad de democratizar las decisiones Vaticanas, la importancia de descentralizar el manejo del poder y tantas otras demandas, serán visualizadas por Ratzinger como un intento de imponer las posiciones sobre la base de la idea de la “mayoría” concepto fuertemente ataca-

do por el nuevo Papa. "...existe en diversos grados de intensidad el intento de extender a la fe y a las costumbres el principio de la mayoría, para así 'democratizar', por fin, decididamente la Iglesia. Lo que no parece evidente a la mayoría no puede ser obligatorio; eso parece. Pero propiamente, ¿a qué mayoría? ¿Habrà mañana una mayoría como la de hoy? Una fe que nosotros mismos podemos determinar no es en absoluto una fe. Y ninguna minoría tiene por qué dejarse imponer la fe por una mayoría. La fe, junto con su praxis, o nos llega del Señor a través de su Iglesia y la vida sacramental, o no existe en absoluto" (Ratzinger, 1996).

Otro modo de expresión del relativismo, que llevará su condena, se expresa en la denominada New Age y la libertad sexual que en sus palabras no sería más que "la redención está en el desenfreno del yo, en la inmersión en la exuberancia de lo vital, en el retorno al Todo. Se busca el éxtasis, la embriaguez de lo infinito, que puede acaecer en la música embriagadora, en el ritmo, en la danza, en el frenesí de luces y sombras, en la masa humana. De este modo, no sólo se vuelca el camino de la época moderna hacia el dominio absoluto del sujeto; aun más, el hombre mismo, para ser liberado, debe deshacerse en el 'Todo'. Los dioses retornan. Ellos aparecen más creíbles que Dios. Hay que renovar los ritos primitivos en los que el yo se inicia en el misterio del Todo y se libera de sí mismo" (Ratzinger, 1996).

Todos estos "males" finalmente son adjudicados al impacto y extensión de la teología de la liberación pues "había intentado dar al cristianismo, cansado de los dogmas, una nueva praxis mediante la cual finalmente tendría lugar la redención. Pero esa praxis ha dejado tras de sí ruina en lugar de libertad. Queda el relativismo y el intento de conformarnos con él. Pero lo que así se nos ofrece es tan vacío que las teorías relativistas buscan ayuda en la teología de la liberación, para, desde ella, poder ser llevadas a la práctica. El New Age dice finalmente: dejemos el fracasado experi-

mento del cristianismo; volvamos mejor de nuevo a los dioses, que así se vive mejor. Se presentan muchas preguntas. Tomemos la más práctica: ¿por qué se ha mostrado tan indefensa la teología clásica ante estos acontecimientos? ¿Dónde se encuentran los puntos débiles que la han vuelto ineficaz?” (Ratzinger, 1996).

En develar esos interrogantes y hacer de ello acción “política” va a dedicar toda su actividad y su despliegue intelectual.

En ese camino continuarán las acciones desde el nuevo papado quien ya tenía las “riendas del poder” desde su posición en el Papado de Juan Pablo II. La primer gran preocupación fué realizar una acción contundente en la Europa descristianizada y desde allí los pedidos junto con su predecesor para que la Constitución europea considerara en su preámbulo el reconocimiento a las raíces cristianas del continente.

Muchas fueron las estrategias desplegadas por Benedicto XVI durante su funcionariado junto a Juan Pablo II: ataques a los principios de la Teología de la Liberación, negación a los derechos de las minorías sexuales, estrategias contra los derechos sexuales y reproductivos especialmente la anticoncepción, el aborto y el uso de preservativos para prevenir el SIDA; oídos sordos a las demandas de descentralización del poder de Roma y la Curia, reforzamiento del celibato de los sacerdotes y negación al ordenamiento de las mujeres, retroceso en relación a los cambios litúrgicos del Concilio Vaticano II; y sobre todo una significativa negativa al ecumenismo que implica la tolerancia de otras religiones y creencias descentradas de la supremacía de la Iglesia de Roma.

Las teorías deconstructivas del género y la aparición de sujetos sociales demandando por sus derechos, produjo perplejidad en las reflexiones y las acciones políticas de la Iglesia Católica Jerárquica.



Respecto del lugar de la mujer y de la diversidad sexual mantenían sus posiciones, mas allá de vislumbrar los cambios que se habían producido en el mundo, con el surgimiento de sujetos políticos generizados y su demanda por ampliación de derechos de ciudadanía. Todo ello en el marco de innumerables denuncias de homosexualidad al interior de la propia Iglesia y mucho más aún de situaciones de abuso sexual (Padre Grassi, en Argentina, como ejemplo paradigmático). El reconocer la existencia de las situaciones descritas no implicó en ningún momento una revisión doctrinaria sino más bien reforzar los principios conservadores que atacaban la incipiente liberalización del Concilio Vaticano II. Desatan polémica las declaraciones de Benedicto XVI<sup>6</sup> sobre la homosexualidad cuando refiere que “salvar a la humanidad de las conductas homosexuales o transexuales es igual de importante que evitar la destrucción de las selvas”. Reiteró que la enseñanza católica sobre el matrimonio debe entenderse como unión entre el hombre y la mujer y abogó por proteger “la ecología humana”. “Este orden en la creación debe ser respetado”, sostuvo. El Papa destacó que “lo que a menudo viene expresado y entendido como ‘género’ se resuelve en definitiva en la autoemancipación del hombre de la creación y del Creador”. El Papa aseveró que la humanidad tiene que “escuchar el lenguaje de la creación” para entender los roles del hombre y la mujer. Luego comparó las conductas alejadas de las tradicionales relaciones heterosexuales como “una destrucción del trabajo de Dios”<sup>7</sup>. Todo esto en el marco de una propuesta del gobierno de Francia hacia

---

<sup>6</sup> “Papa llama a protegerse de lo gay” (2008, 23 de diciembre) en *BBCMundo*. [En línea]  
<[http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid\\_7796000/7796711.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid_7796000/7796711.stm)>  
[Consulta: marzo 2010]

<sup>7</sup> “Papa llama a protegerse de lo gay” (2008, 23 de diciembre) en *BBCMundo*. [En línea]  
<[http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid\\_7796000/7796711.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid_7796000/7796711.stm)>  
[Consulta: marzo 2010]

la ONU para la despenalización universal de la homosexualidad. El catecismo de la Iglesia católica dice, y no desde hoy, en lo que respecta a las personas homosexuales se debe evitar cualquier muestra de injusta discriminación. Pero “con una declaración de valor político, suscrita por un grupo de países, se pide a los Estados y a los mecanismos internacionales de actuación y control de los derechos humanos que añadan nuevas categorías protegidas de la discriminación, sin tener en cuenta que, si se adoptan, éstas mismas crearán nuevas e implacables discriminaciones”, añade. El representante del Vaticano ante la ONU plantea que dicha demanda permitirá ejercer presión sobre aquellos Estados que no reconocen la unión entre personas del mismo sexo. Del mismo modo resuena desde los pasillos del Vaticano que las organizaciones gay lésbicas “comienzan pidiendo la abolición de la pena de muerte para terminar reclamando libertad de acción para los homosexuales, el reconocimiento del ‘matrimonio gay’, la adopción de niños, la despenalización de la perversión de menores, o el cupo gay entre los profesores y alumnos de colegios y universidades”<sup>8</sup>. No es la primera vez que la Iglesia Católica resignifica los términos con los cuales intenta revertir la posición evidente en contra de la homosexualidad: aceptar la diversidad es planteada como discriminación dado que serían objeto de la misma los países que la condenan y hasta aplican la pena de muerte. Sin lugar a dudas los principios del Vaticano no comulgan con las teorías de género formuladas tanto desde la perspectiva de la diferencia sexual como de las corrientes postestructuralistas. Si bien desde el Vaticano puede plantearse que las personas homosexuales no deben ser objeto de discriminación, en el campo de la acción política, haciendo uso del discurso de los derechos humanos propio de los organismos

---

<sup>8</sup> Sanahujam, Juan Carlos (2008) “El lobby gay lincha mediáticamente al nuevo presidente de la Asamblea General de la ONU” [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Consulta marzo 2010]

internacionales, reivindican su posición de no reconocimiento a los derechos ciudadanos de los homosexuales que las nuevas conceptualizaciones teóricas sobre el género reconocen a sujetos sociales, denominados GLTTBI<sup>9</sup>, que proponen una irrupción en la vida social ya no sólo reclamando derechos sobre la libertad de decidir sobre su propio cuerpo sino también en su condición de ciudadano pleno.

#### IV. Las luchas por la libertad de decidir sobre el propio cuerpo y los principios de la Iglesia Católica

Ser ciudadano implica ser portador de derechos, reconocerse titular de derechos, tener la posibilidad de reconocimiento, participar en forma directa o a través de representantes en la defensa de sus intereses, conociendo a quién lo representa y tener posibilidad de ejercer contralor de los actos de gobierno.

Una primera cuestión entonces se refiere a la “reivindicación de los derechos frente al poder”. Los cambios que adopta el capitalismo en los últimos años inciden en la redefinición de las formas de poder tradicionales, en el rol del Estado, de la política y consecuentemente de la ciudadanía. Al declinar el Estado su papel ordenador de lo social el ciudadano/ciudadana pierde en ciudadanía social y en igualdad abstracta de derechos y gana en libertad y respeto abstracto por las diferencias.

Esta es la “tensión” que recorre la noción de ciudadanía: igualdad/libertad; igualdad abstracta de derechos y respeto abstracto de las diferencias.

##### *a) El derecho y el género*

Un tema importante para pensar la constitución de la ciudadanía es analizar las interpretaciones que lleva a cabo la

---

<sup>9</sup> Gays, Lesbianas, Travestis, Transexuales, Bisexuales, Intersex.

teoría jurídica en relación con el género. El derecho es un discurso así como el conjunto de instituciones formales que regulan la vida en sociedad, por lo tanto no puede dejar de ser un terreno de la crítica del género del mismo modo que una importante herramienta para la transformación. Así las leyes, y por ende la ciudadanía, escrita, interpretada y actuada en clave masculina, deja por fuera de la discursividad a las mujeres en primer lugar y a la diversidad genérica en segundo lugar.

El derecho no establece la distinción ente sexo y género, por ello la noción de “ciudadano” se inscribe en una lógica universal que da por supuesto criterios de igualdad que no se condicen con la vida real y cotidiana de los sujetos. Al decir de Enrique Marí *“el discurso jurídico debe comprenderse y evaluarse no solo por lo que descarta de sí, sino por lo que atestigua con esa exclusión”* (Citado en Viturro, 2004). Ese debate lo ha dado el feminismo con el desmontaje de la noción de contrato social que funda no solo a las sociedades sino a la misma proto- noción de ciudadanía. Por otro lado, las feministas han deconstruido en el interior del movimiento y del núcleo teórico la propia noción de universalidad, como fue anteriormente detallado. El feminismo ha hecho algunos aportes importantes a la crítica del derecho y por ende como se piensa la ciudadanía. Por un lado en la construcción del sujeto femenino y por el otro en la manera en que se apropian las instituciones de ese derecho y esa construcción

En relación al sujeto, plantean que dado que el derecho es construido, pensado y elaborado desde sociedades patriarcales no puede menos que reproducir esas relaciones desiguales de poder y se instituye en la defensa de los valores, necesidades e intereses de los varones. Las feministas radicales han planteado que los puntos de vista masculinos y sus intereses se expresan en un interés de apropiarse de la sexualidad femenina y a la modelación del *ser* femenino, en tanto las feministas culturales o de la diferencia plantean

que la visión masculina del derecho supone la comprensión del sujeto en tanto aislado que reivindica la autonomía y por lo tanto no comprende la lógica femenina inscrita en lo que denominamos, la ética del cuidado.

En relación a la aplicación por parte de las instituciones dado que están moldeadas y ejercidas por sujetos atravesados por la ideología patriarcal, refieren que no defienden los derechos de las mujeres. Un ejemplo de ello es en relación a las violaciones que aunque exista norma jurídica la aplicación que hacen los jueces y abogados dista mucho del espíritu de la ley dado que sus sentencias están atravesadas por su propia concepción de la violación, sobre cómo se prueba una violación y cuáles fueron las acciones que llevaron a una violación. Lo mismo ocurre con los abortos no punibles cuyas excepciones establecidas en el Código Penal, en Argentina, son pasibles de múltiples interpretaciones.

La crítica de las feministas culturales o de la diferencia se establece en relación al derecho de familia. Plantean la necesidad de construir, desde sus premisas epistemológicas, un derecho diferente (realizan una crítica a las feministas liberales que demandan la igualdad de derechos con los varones). Por ello proponen leyes jurídicas que se constituyan sobre la base de derechos especiales en los cuales se reconozcan y valoren la visión y las prácticas específicas de las mujeres.

Las feministas radicales, llevan a cabo su crítica especialmente en el campo de los derechos sexuales planteando que la legislación da pie a un “derecho de acceso” de los hombres a la sexualidad de las mujeres. Han trabajado en las legislaciones y su aplicación en las instituciones en relación al tema de la violación (incluyendo también la que se produce entre conocidos o por citas establecidas previamente), la violación entre cónyuges, regulación del acoso sexual, etc. Han planteado con mayor o menor éxito el debate sobre la pornografía y la trata y tráfico de personas, específicamente de las mujeres.

Las feministas posmodernas que, como detallamos previamente, proponen concepciones antiesencialistas consideran al sujeto como efecto de la construcción social, por lo tanto su “ser” individual es producto de interacciones sociales que se reflejan y crean dentro del lenguaje, llevan a cabo una crítica radical al derecho. Cuestionan básicamente las categorías “mujer” “hombre” “sexo”, entre otras, como construcciones discursivas que instituyen una matriz social heterosexual dado que la formulación abstracta de la teoría jurídica presupone y construye un sujeto de acuerdo a la normativa hegemónica, naturalizándolo. Ello produce la invisibilidad de nuevos sujetos no nominados por el derecho, que no responden a la diferencia sexual varón y/o mujer, por lo cual se produce una explícita nueva exclusión del campo discursivo del derecho, de las prácticas institucionales y de la noción de ciudadanía.

*b) Ciudadanía, género y derechos humanos*

La noción de ciudadanía remite a la dimensión público/privado y la ciudadanía de las mujeres se va a articular alrededor de la idea “lo personal es político”. Lo público y lo privado se constituyen en la modernidad y van a delimitar dos espacios escindidos donde opera de manera diferencial, al decir de Nancy Fraser, (1997) la redistribución y el reconocimiento. En el espacio público es posible el acceso al reconocimiento (que es reservado a los varones). El espacio privado está impedido del reconocimiento dado que es el escenario de las relaciones afectivas, rigen las leyes del parentesco y los individuos no aparecen perteneciendo a una comunidad, que es lo propio del espacio público/político. La noción moderna de ciudadanía presupone un individuo con capacidad de acción y discurso (de lo que están restringidas las mujeres en el mundo privado) así como la acción e interacción con los otros sujetos en condición de igualdad.

Entonces ¿cómo se produce el acceso de las mujeres a la ciudadanía si desde su concepción están excluidas?

El concepto de “ciudadanía plural” (invocado por Chantal Mouffe, 1993) ofrece una alternativa en el campo teórico y en la acción política permitiendo que las mujeres “trasciendan el hecho de ser portadoras de derechos políticos ( principio de inclusión excluyente) a ciudadanas plurales ( principio de inclusión incluyente), pasaje que permitiría salir de la encrucijada en que la democracia ubica a las mujeres, es decir en lógicas de ser sin otras (concepción tradicional de la ciudadanía), en lógicas de ser para los otros (concepción materialista) y/o en lógicas de ciudadanía sexualmente diferenciada (politización biológica, específicamente la maternidad como lo plantea Carole Pateman)” (Citado en Gómez, 1995). Ello permitiría una lógica ciudadana de “ser con los otros”.

En el desarrollo político del movimiento de mujeres y los grupos de diversidad sexual, la noción de “ciudadanía inclusiva” se va a sustentar estrechamente ligada a la noción de derechos humanos. La dimensión del cuerpo alojando construcciones genéricas diversas, lejos de la concepción cartesiana de unidad natural, será el punto de intersección de demandas que propondrán tanto las mujeres como los grupos de diversidad sexual para la inclusión ciudadana plena.

Para finalizar diríamos junto a Francine Masiello (1998) que “no debe sorprendernos que un gran número de movimientos sociales latinoamericanos insistan en el cuerpo como punto de partida para defender los derechos humanos y las mejoras económicas; muchos activistas se congregan hoy alrededor de temas vinculados con la elección sexual”.

### *c) Ciudadanía sexual*

El tema de la ciudadanía sexual tiene su origen en el rescate de la sexualidad constitutiva de la condición humana frente a las exclusiones y omisiones de la ciudadanía liberal que no interpela ni articula su función política en relación ni a la diferencia sexual ni a la diversidad sexual (Ríos, 1993).

La estrategia de inclusión de la sexualidad como eje articulador de la ciudadanía en tanto no interpela solo al orden privado sino que se arraiga como un sistema que permea el Estado, las instituciones, las prácticas políticas, económicas, culturales, la construcción de las subjetividades va a comenzar con la demanda de los grupos feministas por la autonomía y la libertad de decidir.

La reproducción y el control de los cuerpos han sido, desde la modernidad, el espacio del control social y sobre los que se articulan políticas estatales, con mayor o menor ingerencia de otros actores sociales (por ejemplo las instituciones religiosas).

El paradigma “política de población” significaba las estrategias que los Estados articulaban para establecer las políticas de crecimiento poblacional y en el caso de América Latina, la cuestión del desarrollo y la pobreza. Surgen así las llamadas políticas de control poblacional cuyo fundamento ético se sustentaba en la peligrosidad que implicaba el crecimiento poblacional en relación a las estrategias de desarrollo.

El camino de las políticas de control poblacional a las políticas de derecho, es el derrotero que han seguido los Estados, conjuntamente con las conferencias internacionales de Naciones Unidas y las acciones del movimiento de mujeres.

Las demandas por los derechos sexuales y reproductivos instala el problema en una triple dimensión: se trata de una cuestión de salud pública, pues es el Estado quien debe garantizar con el absoluto respeto por la decisión privada (libertad negativa) que la misma tenga las condiciones materiales para ser desarrollada. Se trata de una cuestión de inequidad social porque la carencia de estos derechos, si bien incide sobre todas las mujeres, tiene efectos mortíferos en las mujeres pobres. Por último, se trata de la consideración de un derecho legítimo y ejercicio de la ciudadanía. El cuer-



po de la mujer, espacio de intersección de múltiples dispositivos de poder, debe ser recuperado para la decisión autónoma de las propias mujeres (Durand; Gutiérrez, 1998).<sup>10</sup>

En ese sentido los derechos sexuales y reproductivos y la legalización del aborto implican el derecho al ejercicio de la libertad y la autonomía requiriendo la existencia de derechos económicos y sociales.<sup>11</sup>

Un hecho paradigmático de todo tipo de exclusión y discriminación es la que se deriva de la práctica del aborto inducido en condiciones de clandestinidad, quizás uno de los indicadores más significativos de la inequidad social.

La influencia de la Iglesia Católica en directa connivencia con los poderes políticos de turno, han imposibilitado un debate serio e informado sobre esta grave situación. Las fuerzas conservadoras que, se alinean para restringir la libertad de las mujeres y no sólo de ellas en relación a la sexualidad, tienen un peso significativo en la cultura política latinoamericana que es necesario desterrar para ingresar, de ser posible, en el ejercicio de una soberanía plena.

---

<sup>10</sup> En palabras de Avila (1996:69) “el fundamento de esos derechos implica la libertad de elección en el campo reproductivo, lo que significa que los eventos como el embarazo, parto, anticoncepción, aborto, adopción deben ser vistos como interrelacionados dialécticamente, en donde cualquier restricción a la libertad y las garantías de cada uno de esos eventos remite a la persona y sobre todo a las mujeres a un lugar de opresión y dominación”.

<sup>11</sup> Para definir el terreno de dichos derechos es necesario tomar en cuenta dos elementos clave (Correa y Petchesky, 1994): poder y recursos. Poder para tomar decisiones informadas acerca de la propia fecundidad (si tener o no un hijo/a), crianza de los/as hijas, salud ginecológica y sexualidad. Recursos para llevar adelante estas decisiones en condiciones seguras y efectivas. Se refiere a poseer y ejercer el derecho a abortos seguros, métodos anticonceptivos seguros y eficaces, embarazo y partos seguros, prevención y tratamiento de enfermedades de transmisión sexual y SIDA donde la opción sexual no sea una barrera cultural que impida acceder a la atención, de infertilidad y cáncer genito-mamario, servicio de salud integrales y de calidad, libertad de elecciones o decisiones sexuales y reproductivas, libre de coacción y violencia.

La lucha por los derechos sexuales y reproductivos como la legalización del aborto son componentes necesarios en la construcción de un espacio de ciudadanía inclusiva que atañe a hombres y mujeres y que puede, potencialmente al menos, crear para todos/as las condiciones necesarias aunque no suficientes para una vida más digna y justa.

Al mismo tiempo, en la década del 90 en la región, comienzan a tomar forma las demandas por la inclusión ciudadana de los grupos de diversidad sexual. Las luchas políticas de dichos grupos van a estar centrada en la ampliación de derechos constituyendo lo que algunos autores denominan “ciudadanía sexual”. Las luchas feministas desde los años 60 fueron un basamento teórico y político muy importante para la “salida del closet” de los grupos gay y lésbico en el mundo desarrollado.

Debatir la cuestión de la diversidad sexual supone redefinir el concepto de identidad y de género. Dicho concepto puede ser abordado desde diferentes perspectivas teóricas pero, en el desarrollo de la teoría de género planteada en el presente artículo, supone sujetos cuya identidad no es fija, ni establecida, ni coagulada sino que se articula dentro de la matriz de la construcción hegemónica, deconstruyéndola, en el marco de determinadas coordenadas políticas, sociales y culturales y las construcciones de sentido puestas en evidencia a través de las conformaciones discursivas de un determinado ethos cultural y político.

Por ello de la hegemónica idea de heterosexualidad como única expresión posible del género y la sexualidad, actualmente se reconocen otras identidades que reclaman legítimos derechos de ciudadanía, en principio la libertad de decidir sobre su propio cuerpo. Ellos conforman los llamadas grupos GLTTBI que incluyen una diversidad de expresiones de la sexualidad que se instalan en el campo político reclamando sus derechos para el ejercicio de ciudadanía.

Dichas identidades, nunca coaguladas o cristalizadas sino en permanente mutación, ponen en cuestionamiento la heteronorma como único modo de relacionamiento entre los sujetos. Ello cuestiona, además la conformación de la familia clásica como única unidad de producción/reproducción y proponen otros modos de vinculación social donde la “pareja” pueda estar constituida también por personas del mismo sexo, entre otras opciones.

La cuestión de la diversidad sexual puede ser abordada, al menos, desde dos perspectivas: por un lado, el modo en que se fueron desarrollando en el mundo académico los estudios, investigaciones y trabajos que permitían dar cuenta de estas expresiones de la sexualidad por fuera de la normativa hegemónica. Los estudios gay-lésbicos así como los estudios queer, fueron dando cuenta y deconstruyendo el imaginario de una única sexualidad posible y “normal”. Para ello fueron abordados desde distintas perspectivas (históricas, sociales, ciencias médicas y científicas, etc) que dieran cuenta que las identidades sexuales son, mayoritariamente, construcciones sociales que responden a cierto modelo de organización social y que surgen históricamente aunque persistan en el tiempo. Por otro lado, los modos de organización política que estas nuevas identidades adoptaron para la lucha por la demanda de sus derechos ciudadanos. Desde grupos que se articulan sobre la base de la identidad sexual exclusivamente hasta aquellos que entendieron que la identidad sexual se construye en correlación a otros modos de la subordinación como la clase social, la etnia, la raza, las generaciones y desde allí demandar en el campo político más amplio y global por la emancipación de los sujetos.

## V. Demandas por “ampliación de ciudadanía” en Argentina y la posición de la Iglesia Católica en el debate de los derechos.

### a) *Ley de Unión Civil: el derecho a compartir.*

La Ley de Unión Civil, promulgada por la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires en diciembre del año 2002, produjo una virulenta reacción en la Iglesia Católica. Esta ley fue impulsada por la Comunidad Homosexual Argentina y establece la apertura de un “registro público” para uniones civiles con independencia de su sexo u orientación sexual. Las parejas convivientes de por lo menos dos años pueden acceder a los beneficios de obra social, licencias laborales por enfermedad de la pareja y subsidios o pensiones que otorgue el gobierno porteño.

La Iglesia Católica se caracteriza por una profunda condena a las prácticas sexuales por fuera del casamiento y a las prácticas homosexuales. Esta posición es compartida por muchos de los grupos así como por la Jerarquía. Los grupos carismáticos católicos plantean que la homosexualidad es una dolencia que se proponen curar, que es anormal y pecaminosa y responsabilizan a los homosexuales por el surgimiento del sida. Con esa concepción actuaron ante los legisladores enviándoles un “dossier” realizado por expertos de la Universidad Católica Argentina. En el mismo desdénaban el concepto de género y reflexionaban acerca de los males que le acarrearía a la sociedad la promulgación de la ley. El argumento central se refería a la disolución de la familia y a la constitución de familias “anormales”. A pesar de que la Ley no autoriza la adopción, la preocupación iba más allá involucrando la gravedad que podría significar para la sociedad la existencia de niños que pudieran ser socializados en familias donde se diluyen los roles sexuales.

En un claro gesto intimidatorio el Cardenal Jorge Bergoglio se comunicó con el presidente Fernando de la Rúa

para intentar frenar la promulgación de la Ley. Al no lograr su objetivo el día del debate en el recinto, manifestaron grupos de colegios católicos con insultantes agravios, desde las tribunas, a los legisladores que apoyaban la propuesta

Siguiendo a Renata Hiller (2008:164) en su artículo “Lazos en torno a la unión civil. Notas sobre el discurso opositor” podríamos decir que “el discurso opositor entiende el concepto de familia asociado al de reproducción (discurso 2) (*esto ligaría a las demandas feministas que han intentado, con la lucha por la legalización del aborto, separar la reproducción del ejercicio de la sexualidad. El agregado es nuestro*), con ello todo tipo de sexualidad no reproductiva como superflua-errónea-artificial (discurso 3) y por lo tanto, no merecedora de ser tratada en el espacio público (discurso 4)”.

En el debate legislativo tomaron forma discursos diversos. Por un lado los sectores que favorecían la ley en tanto derechos humanos básicos de las personas, por el otro los sectores más conservadores que se oponían al proyecto en tanto destruía las bases de la institución familiar. La Iglesia Católica planteó que la unión civil legisla y legitima estilos de vida que revierten el orden natural negando la importancia de un derecho que instituía a sujetos, que como hemos visto, muchos de ellos están en los límites de la discursividad. El “menage a trois” queda expresado en estas acciones: la política, la religión y la medicina. El camino histórico desde la perversión hasta enfermos mentales que ha recorrido las múltiples interpretaciones acerca de la homosexualidad, se ponen de manifiesto en el pensamiento, en tanto “anormalidad” que aun hoy, aloja la doctrina de la iglesia católica (Roudinesco, 2009).

b) *Aborto legal, gratuito y seguro: por una ciudadanía radical.*

En la Encíclica, *Evangelium Vitae* (1995), Juan Pablo II reitera su condena al aborto, la anticoncepción y la eutanasia. Respecto del aborto plantea: “El aborto procurado es la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va desde la concepción hasta el nacimiento”(…) “el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave, en cuanto a eliminación deliberada de un ser humano inocente”. Hace referencia, por otro lado, a la responsabilidad que tienen los legisladores y a los profesionales de la salud que promovieron leyes y realizaron abortos. La calificación de “desorden moral grave” respecto de las mujeres que abortan no es demasiado diferente del mundo que hay que preservar, cual deterioro del medio ambiente, de la “contaminación” de la homosexualidad. En ambos casos toma forma la concepción doctrina de la Iglesia Católica sobre la sexualidad y la libre decisión de las personas con respecto a su cuerpo. Del mismo modo, y como vimos en la expresión del actual Papa, la “democracia” no goza del mayor beneplácito en la doctrina eclesial dado que la advertencia va dirigida hacia quienes legislan.

La posición actual de la Iglesia jerárquica argentina respecto del aborto no es novedosa. Atacó la sanción de la Ley de Salud Sexual y Reproductiva y Procreación Responsable con innumerables argumentos que cercenaban la libertad de las mujeres.

En el año 1996, luego de los debates sobre la Ley de Salud Reproductiva y la constitución porteña la Conferencia Episcopal emite un documento donde nuevamente plantean su posición respecto al tema del aborto. Expresan: “Nuestro pueblo siempre ha valorado la vida como un don y la ha conservado con el cuidado de sus leyes y la delicadeza de su mejor atención. Sin embargo, advertimos con preocu-

pación que, bajo el pretexto de una legítima paternidad responsable, se introducen en diversas sedes legislativas planteos y técnicas antinatalistas, e incluso abortivas, que destruyen el don de la vida y ofenden la dignidad e intimidad de las personas<sup>12</sup>”

El 2 de agosto del año 2000 la CEA (Conferencia Episcopal Argentina) emite un documento titulado “La buena noticia de la vida humana y el valor de la sexualidad” donde formula su concepción acerca de la sexualidad y qué condiciones deberían ser necesarias dentro del marco legal. Refiere, entre otras cosas, al matrimonio como unidad indisoluble, a la sexualidad como procreación, a la tutela de los padres sobre la sexualidad de sus hijos. Se definen los lineamientos que luego se transformarán en estrategias en contra de la legislación vigente.

En la concepción de la Iglesia Católica la educación sexual (que imparten en los colegios confesionales) debe estar basada en la educación para el amor que asegure a la familia como su núcleo esencial promoviendo su rol social (CEA, 2000). La sexualidad ha de ser integrada como una fuerza de comunión. Se realiza de modo verdaderamente humano cuando es parte integral del amor entre el hombre y la mujer. Este amor que expresa y fomenta a la vez la unión del varón y la mujer está llamado al mismo tiempo a ser fecundo. El matrimonio es el lugar propio y adecuado de la relación sexual (CEA, 2000). En este documento de la Conferencia Episcopal se explicita en pocas palabras el rechazo contundente a los derechos sexuales y reproductivos y al proyecto de Ley de Unión civil.

La movilización popular que se produjo en el país hacia fines del año 2001 dio lugar a la emergencia de nuevas for-

---

<sup>12</sup> Declaración del Episcopado Argentino (115ª Comisión Permanente) (1996, 30 de julio). [En línea] [http://www.episcopado.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=39&Itemid=33](http://www.episcopado.org/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=39&Itemid=33) [Consulta: Abril 2010]

mas de organización social y nuevas formas de participación. Esos espacios que se caracterizaron por un cruce de diversas dimensiones de la opresión (trabajadoras, desocupados/as, profesionales pauperizadas, ahorristas, etc.) crearon las asambleas barriales como una nueva instancia de discusión y participación de los diversos sectores. Si el eje central era plantear las nuevas formas de pensar el poder y la participación, allí se hicieron eco reclamos diversos que hasta entonces eran un terreno exclusivo de espacios más o menos circunscriptos.

Esta fue la situación de las cuestiones de género y entre ellas los derechos sexuales y reproductivos. En diversos espacios asamblearios y en las organizaciones de piqueteros tomaron forma estas cuestiones desde distintas perspectivas, como problemas de salud pública, como una cuestión de desigualdad social y como un cercenamiento a los derechos democráticos. Estos temas habían sido razón de debates, discusiones de leyes y acciones en los años 90, ocupando un cierto espacio de la agenda pública y de los medios masivos de comunicación.

El tema del aborto, sin embargo, siempre había resultado difícil de ser introducido en espacios ajenos al movimiento de mujeres. Era una reivindicación que unía o diferenciaba al movimiento de mujeres, especialmente a las mujeres feministas. Estos nuevos espacios de participación, donde transitaban muchas de las feministas, introdujeron reclamos por el derecho al aborto, corriéndolo de la exclusividad del movimiento feminista.

El tema tomó estado público y asambleario durante todo el año 2002, en tanto que paralelamente se desarrollaban investigaciones y actividades en el ámbito académico cuyas expresiones se circunscribían a analizar las condiciones de posibilidad de la despenalización. De este entorno favorable surgió en Buenos Aires la Asamblea por el Derecho al aborto que se reunió durante el año 2002, con asistencia de feministas, asambleístas, etc.



Entre tanto en diciembre de 2002 la Comisión Ejecutiva del Episcopado advirtió por intermedio de una carta dirigida al Ministro de Salud de la Nación, Dr. Ginés González García, que la implementación de la Ley de Salud Sexual y Procreación Responsable “avanza peligrosamente en acentuar los aspectos negativos” de la normativa recientemente promulgada. El cuerpo colegiado de la Iglesia detalló algunas cuestiones que deberían ser tenidas en cuenta para “salvaguardar aspectos importantes del derecho y la moral natural”. Entre otras citó el necesario consentimiento de los padres en los casos de menores de edad; que se explicita que “abortivo” es todo medicamento o dispositivo que provoque la muerte de un ser humano por nacer “desde el instante que el óvulo es fecundado, incluyendo los mecanismos que actúan impidiendo la anidación”, que se respete la objeción de conciencia de los profesionales médicos y sanitarios y que la ligadura de trompas y la vasectomía constituyen abiertas mutilaciones del organismo humano contrarias a la moral que exige la preservación de la persona en su integridad total. La carta – con copia al presidente de la Nación Dr. Eduardo Duhalde – está firmada por el secretario general de la Conferencia Episcopal Argentina, monseñor Guillermo Rodríguez-Melgarejo.

El Encuentro Nacional de Mujeres en Rosario del 2003 fue un punto de inflexión. Allí no sólo se realizó el Taller de Estrategias del cual surgieron diversas actividades sino que se transversalizó la problemática con una intensiva campaña por todos los talleres de temas diversos. Fue la primera vez que la marcha final del Encuentro cerró con la bandera verde que demandaba por el aborto legal, seguro y gratuito. Esta primera acción se replicó en todos los encuentros de mujeres, actividad que se realiza todos los años en distintas provincias. La importante acción desplegada en Rosario fue un indicador de la maduración de la demanda no sólo en las mujeres feministas sino también en el conjunto de mujeres que no se definen como tales pero que partici-

pan en los encuentros. Esta acción mancomunada de un número significativo de mujeres fue una respuesta organizada, por otro lado, a una intensiva campaña de la Iglesia Católica a desplegar en Rosario, acciones que sigue llevando a cabo en todos los encuentros.

Los espacios de debate se multiplicaron pero quizás la acción más importante a destacar fue el Lanzamiento en el año 2005 de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto. Esta campaña que se inicia en Buenos Aires rápidamente va a expandirse a nivel nacional logrando una acción inédita hasta entonces. La Campaña se transforma entonces en un espacio importante de grupos de diferentes espacios y provincias y en un interlocutor válido y reconocido de los espacios políticos, básicamente la Cámara de Diputados. En palabras de Marta Alanis, de Católicas por el Derecho a Decidir organización perteneciente a la campaña: “todo el trabajo de acumulación histórica que venimos realizando, con las distintas acciones de cada sector involucrado, lo hemos articulado bajo una campaña que nos ha dado fuerza, visibilidad y concreción de objetivos, para posicionarnos en el debate como interlocutoras válidas y dialogar con el poder legislativo, judicial y ejecutivo, los movimientos sociales, los partidos políticos, los efectores de salud, las universidades”<sup>13</sup>(Artemisa Noticias, 2007). Fue elegido el Día de la No Violencia contra la Mujer como el momento preciso para organizar una marcha hacia el Congreso Nacional y hacer entrega del petitorio a favor de la despenalización y legalización del aborto de las 100.000 firmas recogidas. La marcha tenía la consigna “educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar y aborto legal para no morir”, lo cual implica la correspondiente “atención gratui-

---

<sup>13</sup> “En la campaña por el Derecho al Aborto, “La defensa de este derecho es una causa justa” (2007, 22 de Mayo). [En línea] <<http://www.artemisnoticias.com.ar/site/notas.asp?id=22&idnota=4305>> [Consulta: Marzo 2010]

ta en los hospitales y obras sociales” y “el cumplimiento de la resolución ministerial sobre la atención humanizada del pos-aborto”. “El aspecto de la múltiple concurrencia, los colores de pelo y de piel, las edades, las ropas, venían a reproducir la diversidad que, siendo característica de la sociedad argentina, rara vez se hace presente en sus manifestaciones demostrando la diversidad de los apoyos a una acción que, en las encuestas de opinión pública, mostraba un amplio apoyo<sup>14</sup>” Con esta acción culminaba la primera etapa de la Campaña Nacional.

El impacto de la Campaña va a producir presentaciones en el Congreso de proyectos para despenalizar, un debate importante dentro del Ministerio de Justicia sobre Reforma del Código Penal sobre si entraba la cuestión del aborto o no, declaraciones de los dirigentes políticos y la presentación en el Congreso de la necesidad de organizar una comisión tripartita entre el gobierno, la legislatura y la sociedad civil para discutir la despenalización.

Con respecto a la segunda etapa de la Campaña, se siguen desarrollando actividades en diversos ámbitos pero quizás la más importante fue la presentación en el presente año de una propuesta de proyecto de Ley consensuada hacia fines del año 2006 luego de un intenso trabajo de debates, consultas, asesoramientos, análisis de legislaciones comparadas, etc. El proyecto establece “la despenalización del aborto, salvo que se realice contra la voluntad de la mujer y la legalización del aborto voluntario, lo que significa que se realice por decisión de la mujer hasta las 12 semanas de gestación y sin límite de tiempo en los casos de violación, peligro de salud o vida y malformaciones fetales graves”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Lipcovich, Pedro (2005, 26 de noviembre) “Multitudinaria marcha en reclamo de la despenalización del aborto” Diario *Página 12*. Argentina. [En línea] <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-59683-2005-11-26.html> [Consulta: Abril 2010]

<sup>15</sup> Ver, <<http://www.derechoalaborto.com.ar>>

Dicho proyecto fue entregado a los diputados en el marco del Día Internacional de Acción por la Salud de las Mujeres (2007) bajo la consigna “Ni una muerta más por abortos clandestinos”. En Buenos Aires organizaciones integrantes de la Campaña, a las que se sumaron otras en señal de apoyo a la propuesta, se concentraron en el Congreso Nacional para presentar el proyecto. Similares actividades se realizaron en todo el país con la exigencia del aborto legal, libre y gratuito (Córdoba, La Plata, Santa Fé, Rosario, Santiago del Estero, Mendoza, Villa Constitución, Neuquén, Paraná, Puerto Madryn, Tucumán y Resistencia).

Se exigió el derecho de las mujeres a decidir sobre sus propios cuerpos y su derecho a la autonomía. La discusión y elaboración del mismo llevó varios años y aunque no se espera que tome estado parlamentario este año, las promotoras de la campaña estiman que el tema ya está instalado en la sociedad como una causa justa, una cuestión de derechos humanos. Opinan que, si bien la jerarquía católica y sus grupos “provida” continúan ejerciendo una fuerte presión, ya no cuentan, ni siquiera, con el apoyo pleno de la propia feligresía<sup>16</sup>.

El proyecto fue presentado nuevamente en el año 2009, por un grupo de legisladores/as y se espera que el presente año sea debatido en ambas cámaras.

El eje del debate, entre el movimiento de mujeres y los grupos católicos, se centró entre quienes consideran que no se puede intervenir artificialmente para poner fin a una vida embrionaria y quienes consideran que en determinadas circunstancias esta intervención está plenamente justificada. Por otro lado, la interpretación del feto como un sujeto moral desde el mismo momento de la concepción o la idea de que un sujeto es una “construcción” que incluye lo biológico, lo social, lo moral y la decisión acerca de cómo, cuándo

---

<sup>16</sup> Ver proyecto completo en [www.derechoalaborto.com.ar](http://www.derechoalaborto.com.ar)

y en qué condiciones (subjetivas y materiales) tener un hijo. La denominación “hijo/a” implica un acto de decisión voluntaria y de adopción por parte de una mujer que decide transformarse en madre. La interpretación del movimiento de mujeres localiza el debate en el “cuerpo de la mujer”, tradicional espacio de ejercicio del poder patriarcal, privilegiando su condición de personas (sobre la carencia de la misma en el feto) y reinstalando la autonomía de aquéllas al plantear el derecho fundamental a decidir sobre su propio cuerpo.

En eso consiste la diferencia en la interpretación del “Derecho a la vida”, todos están a favor de la vida, la cuestión reside en debatir acerca de qué “vida” se está hablando. Estas diferencias, de neto corte fundamentalista en el caso de la Iglesia Católica, han llevado a debates virulentos y en muchos contextos culturales a enfrentamientos violentos.

Este punto instala un debate crucial con la Iglesia Católica, que es la pregunta de cómo es posible pasar, aceptando el argumento católico, del reconocimiento de la vitalidad del feto, en tanto que embrión de persona, a la tesis que el feto es, efectivamente una persona. “la cualidad de persona es una afirmación moral, una prescripción, un juicio de valor que no se sigue del reconocimiento de la vida del por nacer.” (Tooley, M. citado en Fernández Buey, 2000: 53). Esta cuestión es muy difícil decidirlo por mayoría, dado que entra en el terreno de las valoraciones y por lo tanto cuestión opinable. De aquí se deriva uno de los argumentos fuertes del movimiento de mujeres no se puede imponer “jurídicamente a todos su propia ley moral” (Fernández Buey, 2000: 53). En el contexto actual, y en presencia del gobierno de los Kirchner cuya relación con la Iglesia no es especialmente fluída, han reforzado sus actividades los grupos de acción militante pro-vida a través de gestiones directas con los legisladores, medios de comunicación masiva y el uso intensivo de medios digitales para la propagación de sus ideas, atacando las propuestas de la Campaña.

## VI. Conclusiones

La conceptualización de género nos permite situar el marco desde donde planteamos las políticas sexuales dentro del sistema global y desde allí observar las críticas que la embestida conservadora de la iglesia católica pone de manifiesto para impedir el acceso a un número de ciudadanos que no encuadran, en su visión, como sujetos merecedores de la vida.

Por otro lado el análisis del discurso de la iglesia católica, a través de sus autoridades máximas, permite observar sus concepciones acerca de las mujeres y la diversidad sexual, así como las acciones políticas que realizan en relación con los “estados tutelares” como denomina Guillermo Nugent (1995) a muchas de las organizaciones políticas de América Latina.

Dadas las distintas experiencias detalladas, es importante reflexionar como lo hace Rosalind Petchesky (1997) acerca de la inescindibilidad de los derechos, sabiendo que al hablar de ciudadanía, tanto global como particular, se hace referencia a un modo de participación que demanda y reclama frente al poder instituido por un cambio en el orden jurídico. Las limitaciones de la propia estructura de la ley requieren de un cambio discursivo para nombrar e instituir a los sujetos que la propia legislación excluye.

Ello nos llevaría a pensar algunas cuestiones: en primer lugar el peso del significante “ciudadanía” que coloca la cuestión en el esquema estadocéntrico y en las concepciones liberales. Esto es un problema dado que el lenguaje no es ingenuo y refiere a esa matriz lo que plantea cambios en el lenguaje que implican cambios en la filosofía, la economía, la política, las subjetividades y la vida cotidiana, entre otros.

La lucha por los derechos es también una lucha por el sentido, entonces, la práctica cotidiana requiere enfrentar todos los modos de opresión y discriminación.

La Iglesia Católica, no sin contradicciones dentro de sus propias filas, defiende el discurso de la heteronormatividad, calificando como sujetos “no dignos de vida” a aquellos que siguiendo la ley del deseo se instalan por fuera de la matriz hegemónica. También cercena la libertad de decidir sobre el propio cuerpo a las mujeres, cuando por su autonomía deciden quebrar la relación entre sexualidad/procreación. Lo controversial del debate sobre el aborto y los derechos sobre los grupos de diversidad sexual (para este caso la Ley de Unión Civil) remite a un cuestionamiento radical del modo en que es pensado el orden social y el poder dado que pone en escena la problemática de la discusión moral (y religiosa) y su deslizamiento hacia lo jurídico (Fernández Buey, 2000) interpela al orden patriarcal, remite a la inequidad de género, desnuda las problemáticas de la salud pública; reformula la dimensión de lo público y lo privado, explicita la escisión placer/ reproducción, pone entre paréntesis el modelo de familia hegemónico, redefine la libertad de las mujeres para decidir sobre su destino y elecciones y sobre todo revierte la lógica de una sexualidad normativa y “natural”. Estas luchas han obligado a reformular la categoría de ciudadanía no sólo para las mujeres sino también para los varones (Gutiérrez, 2003).

Los derechos son expresión de las prácticas sociales y a su vez las prácticas van delineando identidades que se transforman en quienes demandan titularidad de derechos al Estado. Es un conjunto discursivo que marca los límites de lo bueno y lo malo, lo que hace a una sociedad “justa” o no, lo que respeta o viola la dignidad y la integridad de las personas. Es en última instancia el discurso que “regula” las relaciones sociedad civil y Estado.

Por ello y de acuerdo con Leo Bersani (Citado en Viturro, 2004:142) no es que “unas relaciones son mas naturales que otras, dado que las relaciones interpersonales son siempre construidas sino a que intereses sirve cada construc-

ción, pues ello muestra como se instituye al ‘otro-diferente’ en una posición inferior, que tiene como último refugio el cuerpo humano”. Esto último es primordialmente construido por el lenguaje estrechamente relacionado con las condiciones materiales y “así la jerarquización sexual del cuerpo por el lenguaje es la precondition de todas las diferencias sexuales y por lo tanto la heterosexualidad propicia el gran mito, la gran ficción transformada en verdad, como dijera Enrique Marí (Citado en Viturro, 2004:142) que existe una diferencia de ‘sexos’ verdadera.”

## VII. Bibliografía consultada

- AVILA, Maria Betânia y GOUVEIA, Taciana (1996) “Notas sobre direitos reprodutivos e direitos sexuais” en PARKER, Richard y BARBOSA, María Regina (eds.) *Sexualidades Brasileiras*. Río de Janeiro, Relumê-Dumaré Editores.
- BELL, David y BINIE, Jon (2000), *The sexual citizen. Queer politics and beyond*. Cambridge, Polity Press.
- BELLUCCI, Mabel (1997) “Women’s Struggle to Decide about their Own Bodies: Abortion and Sexual Rights in Argentina”. *Reproductive Health Matters*, 10.
- BERKINS, Lohana y FERNÁNDEZ, Josefina (coords.) (2006), *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires, Madres de Plaza de Mayo.
- BUTLER, Judith (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires, Paidós.
- BUTLER, Judith (2006 a) *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- BUTLER, Judith (2006 b) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.



- BUTLER, Judith (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós.
- CORRÊA, Sonia y PETCHESKY, Rosalind (1994) "Reproductive and Sexual Rights: A Feminist Perspective" en SEN, Gita; GERMAIN, Adrienne. y CHEN, Lincoln. (eds.) *Population Policies Reconsidered. Health, Empowerment, and Rights*. Boston, Harvard University Press.
- CORRÊA, Sonia (1997) "From Reproductive Health to Sexual Rights: Achievements and Future Challenges". *Reproductive Health Matters*, 10.
- CEA (Conferencia Episcopal Argentina) (2000) "La buena noticia de la vida humana y el valor de la sexualidad".
- CHÁNETON, July (1994) "El aborto como objeto de discusión pública" en *Congreso Internacional "Literatura y Crítica Cultural"*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CHÁNETON, July (2007) *Género, poder y discursos sociales*. Buenos Aires, EUDEBA.
- DIÁLOGO RELIGIOSO (2005) [En línea] [www.dialogoreligioso.org](http://www.dialogoreligioso.org),
- DURAND Teresa, GUTIÉRREZ M. Alicia (1997) "Cuerpo de mujer" en *Mujeres sanas, ciudadanas libres*, Buenos Aires, CLADEM; FEIM; FORO por los DERECHOS REPRODUCTIVOS.
- DURAND Teresa y GUTIÉRREZ M. Alicia (1998) "Tras las huellas de un provenir incierto: del aborto a los derechos sexuales y reproductivos" en *Avances en la investigación social en salud reproductiva y sexualidad*. Buenos Aires, AEPA, CEDES, CENEP.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2000) *Ética y Filosofía política*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

- FERNANDEZ, Josefina (2008) Clase 3: “Género, mujer y procesos emancipatorios en jaque” del Curso Virtual Premio Cátedra Florestan Fernandez 2008, *La dimensión pública de la vida privada*, CLACSO, mimeo.
- FÍGARI, Carlos (2009) *Eróticas de la disidencia en América Latina: Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires, Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad, CICCUS, CLACSO.
- FRASER, Nancy (1997) *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Colombia, Universidad de los Andes y Siglo del Hombre Editores.
- GÓMEZ, Patricia (1995) “Pensar la ciudadanía para el siglo XXI”, Ponencia presentada en las *IIº Jornadas de Aportes de la Universidad a los estudios de la Mujer*, realizados en la Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.
- GUTIÉRREZ, María Alicia (1997) “Parirás con dolor: una mirada a los derechos sexuales y reproductivos desde la cosmovisión eclesiástica” en: *Nuestros cuerpos, nuestras vidas: Propuestas para la promoción de los Derechos Sexuales y Reproductivos*. Buenos Aires, Foro por los Derechos reproductivos.
- GUTIÉRREZ, María Alicia (2003) “Silencios y susurros: la cuestión de la anticoncepción y el aborto” en *Revista Jurídica Universidad Interamericana de Puerto Rico. Facultad de Derecho*, San Juan de Puerto Rico, Vol. XXXVIII, Número 1, Septiembre/Diciembre,
- GUTIÉRREZ, María Alicia (2004) “Iglesia Católica y política en Argentina: el impacto del fundamentalismo en las políticas públicas sobre sexualidad” en *Diálogos Sur- Sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*, Santiago de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

- GUTIÉRREZ, María Alicia (2005) “La imagen del cuerpo. Una aproximación a las representaciones y practicas en el cuidado y la atención de la salud” en *La gesta del nombre propio*, Buenos Aires, Ed. Madres de Plaza de Mayo.
- HILLER, Renata (2008) “Lazos en torno a la Unión Civil. Notas sobre el discurso opositor” en PECHENY, Mario; FIGARI, Carlos y JONES, Daniel (comps.) *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- JELÍN, Elizabeth (1996) “Mujeres, género y derechos humanos” en JELÍN, Elizabeth y HERSHBERG, Eric (coords.) *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Buenos Aires, Nueva Sociedad.
- KORNBLIT, Ana Lía; PECHENY, Mario y VUJOSEVICH, Jorge (1998) *Gays y lesbianas: Formación de la identidad y derechos humanos*. Buenos Aires, La Colmena.
- MASSIELO Francine (1998) “Género, vestido y mercado: el comercio de la ciudadanía en América Latina” en BALDERSTON, Daniel y GUY, Donna, *Sexo y Sexualidades en América Latina*. Buenos Aires, Paidós.
- MOUFFE, Chantal, (1993). “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, en *Debate Feminista*, 7.
- Mulieris Dignitatem* (1988) Juan Pablo II. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Consulta: Marzo 2010]
- Evangelium Vitae* (1995), Juan Pablo II. [En línea] <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> [Consulta: Marzo 2010]
- NUGENT, Guillermo (2004) “El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina” en *Diálogos Sur-Sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de*

- Argentina, Colombia, Chile y Perú*, Santiago de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- PECHENY Mario, FIGARI Carlos y JONES, Daniel (2008) *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- PETCHESKY, Rosalind (1997) "Power and Pleasure Go Together-Brazen Proposals for a New Millenium". *Reproductive Health Matters*, 10.
- PIERUCCI, Flavio (1999) *Ciladas da Diferentia*. San Pablo, Brasil, Editora 34.
- RATZINGER, Joseph (1996, Noviembre) *Conferencia en el encuentro de presidentes de comisiones episcopales de América Latina para la doctrina de la fe*. Guadalajara, México.
- RÍOS, Roger (2004) "Apuntes para un derecho democrático de la sexualidad" en CÁCERES, Carlos; FRASCA, Timothy; PECHENY, Mario y TERTO, Veriano (eds.), *Ciudadanía sexual en América Latina: Abriendo el debate*. Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- ROUDINESCO, Elizabeth (2009) *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, Buenos Aires, Anagrama. Colección Argumentos.
- RUBIN, Gayle, (1986) "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo" en *Revista Nueva Antropología*, Volúmen VIII, N° 30, México.
- RUBIN, Gayle, (1989) "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" en VANCE, Carol S. (comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Editorial Revolución. pp. 113-190
- SABSAY, Leticia (2002) "Representaciones culturales de la diferencia sexual: figuraciones contemporáneas" en

- ARFUCH, L.(Comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires, Prometeo.
- VAGGIONE, Juan Marco (2008) *Diversidad sexual y religión*. Córdoba, Argentina. *Católicas por el Derecho a Decidir, Hivos*, CEA/CONICET/UNC.
- VITURRO, Paula (2004) “Ficciones de hembras” en FERNÁNDEZ, D’UVA, VITURRO *Cuerpos ineludibles. Un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*. Buenos Aires, Global Found for Women, Hivos, UBA/Centro Cultural Ricardo Rojas.

### **Diarios consultados**

Clarín, La Nación, Página 12.

Agencia de Noticias Católica AICA.

### **Páginas Web consultadas**

[www.vatican.va](http://www.vatican.va)

[www.aciprensa.com](http://www.aciprensa.com)

[www.derechoalaborto.com.ar](http://www.derechoalaborto.com.ar)

[www.artemisa.noticias.com.ar](http://www.artemisa.noticias.com.ar)

<http://www.bbc.co.uk/mundo/>

# DISPUTAS SOBRE EL CONTROL DE LA SEXUALIDAD: ACTIVISMO RELIGIOSO CONSERVADOR Y DOMINACIÓN MASCULINA

*SUSANA ROSTAGNOL\**

## El control de las sexualidades

La Modernidad ha albergado un amplio abanico de experiencias socio-políticas dispares y hasta opuestas (liberalismo, imperialismo, estado de bienestar, comunismo, entre muchos); sin embargo, la preocupación por el control de las sexualidades –plasmada en combinaciones variadas de racionalidad médica, higienista, estatal-nacional y moral-religiosa– no presenta cambios importantes hasta las últimas décadas del siglo XX. El control de las sexualidades y la reproducción se subsume en los procesos políticos, culturales e institucionales propios de la modernidad, que en la vida social se entrecruzan con los procesos de construcción y consolidación de la división público/privado y de estructuración de las jerarquías de género. Bonan (2003:22) advierte sobre el “rol de la regulación social de la sexualidad y la reproducción como un eje estructurador de la vida social moderna (...) [y por lo tanto] la lucha político-discursiva

---

\* Antropóloga uruguaya, Universidad de la República.

por derechos sexuales y reproductivos dinamiza algunos de los más centrales procesos y cambios institucionales y culturales...”

En el caso de los derechos humanos de las mujeres, la sexualidad ha sido —y continúa siéndolo— un núcleo central de tensión y confrontación de poderes. Estas luchas reiteradamente intentan restringir la sexualidad al ámbito doméstico-privado, excluyéndola de la arena pública y política. En el proceso de construcción y consolidación de la separación en las esferas pública —reservada a los hombres— y la privada —reservada a las mujeres— la familia se convirtió en una institución central no sólo para el mantenimiento de esta división, sino también del orden social general. En términos generales, el proceso de consolidación de la jerarquía de géneros en la Modernidad se apoyó en la separación público-privado. A la mujer se le reservaba la reproducción biológica y social, pero no las decisiones sobre las mismas; a los hombres se les reservaba la producción de bienes y servicios, así como de ideas y políticas. El poder les pertenecía; las mujeres, como mucho, podían ser sus aliadas o sus cómplices. De acuerdo a Zincone (1992, citado por Bonan, 2003:27) “el imaginario público/privado moderno tiene su fundamento central en la institución de dos poderes diferentes: el poder político, ejercido entre ‘iguales’ que implica negociación, consenso y reconocimiento recíproco de las capacidades políticas y morales, y el poder familiar, ejercido sobre no iguales, basado en la idea de orden natural y jerárquico del poder decisorio, en el principio de la autoridad y, en la idea de desigualdad natural de las capacidades políticas y vocaciones sociales”. El ejercicio de la sexualidad queda pues a merced de esta autoridad entre desiguales que caracteriza el ámbito doméstico; el cual también será el recinto de la religión.

Desde las ciencias sociales se sobreimpresionó la dicotomía religioso/ secular sobre privado/público “clausurando

la legitimidad de las religiones como dimensión política” (Vaggione, 2007: 7). De esta forma es posible entender el asombro de las ciencias sociales ante la irrupción de un activismo conservador católico “con pretensiones de convertir en ley de los Estados, sus preceptos morales y creencias religiosas” (Mejía, 2002:5)

En las últimas décadas del siglo XX, la estructura del control de las sexualidades es erosionada por el pensamiento crítico feminista y su lucha por los derechos sexuales y los derechos reproductivos, al que luego se suma el pensamiento *queer* y el activismo de los grupos LGTTB<sup>1</sup>. El feminismo puso en cuestión la base natural del orden jerárquico familiar, mostrando por el contrario, que las relaciones sociales se estructuran en procesos socio-históricos, a igual que la división público-privado tan preciada por la Modernidad. El activismo de los grupos LGTTB cuestionó la heteronormatividad en todas sus manifestaciones. Como respuesta al avance de los discursos feministas y otros de carácter también liberador de las sexualidades, hacia fines del siglo XX los grupos conservadores se concentraron en el control de las sexualidades como elemento disciplinador de la sociedad, es decir en las relaciones de género y de reproducción.

## El escenario regional

América Latina se caracteriza por ser el continente con mayores inequidades, donde existe mayor distancia entre los muy ricos y los muy pobres; al mismo tiempo es el continente que alberga el mayor número de católicos. Las multitudes católicas pertenecen a todos los estratos socio-económicos, son dispares entre sí; hacen procesiones, trabajos parroquiales, conforman grupos de jóvenes, integran el Sodali-

---

<sup>1</sup> Grupos de activistas por la diversidad sexual, significa Lésbico-Gay-Tansgénero-Transex-Bisexual.



cio de la Vida Cristiana, van a misa de la renovación carismática, fueron seguidores de la teología de la liberación, forman comunidades ligadas al Opus Dei, integran Católicas por el Derecho a Decidir. Pero la iglesia es una: uno el dogma, una la jerarquía.

La Modernidad se caracterizó por privilegiar un orden y cohesión basado en la racionalidad y en aspectos ideológicos, prescindiendo de lo sagrado y de la religión para todo aquello relacionado con lo social y lo político. Esto tuvo como consecuencia cierto agotamiento del poder de la fe en las esferas políticas, por lo que el Vaticano se vio obligado, de acuerdo a la interpretación de Nugent (2005), a desplegar su fuerza política en aquellos lugares donde tiene más poder de influencia, esto es en América Latina. La fuerza de la fe ya no le redituó poder político. De modo que en las últimas décadas, la Iglesia Católica se volvió vaticano-céntrica (Vuola, 2002); todas las órdenes provienen del poder central: nombramiento de obispos conservadores contra la preferencia de las iglesias locales latinoamericanas, silenciamiento y expulsión de los teólogos de la liberación, presión política directa sobre los gobiernos en asuntos relativos a la ética sexual. Esta centralización, iniciada con Juan Pablo II y reforzada con Benedicto XVI, se acompaña por el hecho muy significativo de la expansión de la obediencia política (ya no sólo la religiosa) al Vaticano.

El avance estrictamente político del Catolicismo se apoya entonces en un Estado secular que pierde legitimidad frente al mercado —regido por sus propias leyes— a lo que se agrega un tiempo-espacio comprimido (Harvey en Chauí, 2003) signado por la incertidumbre, pauta en parte por la crisis de las ideologías. Los individuos que otrora conocían el camino para llevar una vida tranquila o avanzaban en pos de una utopía, quedaron desnudos, rodeados de inseguridades y miedos derivados de la ausencia de certezas. Así las ‘religiones’ ganan terreno: dan respuestas certeras, muestran el camino.

“..la contingencia, la inseguridad, la incertidumbre y la violencia son las marcas de la condición postmoderna o de la barbarie neoliberal y del decisionismo de la ‘razón de Estado’, y que éstas son responsables por la despolitización (bajo la hegemonía de la ideología de la competencia y del achicamiento del espacio público) y el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos, no solamente en la esfera moral, sino también en la esfera de la acción política” (Chauí, 2003:131).

Por otra parte cabe recordar que tradicionalmente los grupos conservadores en América Latina han mantenido una estrecha relación con la Iglesia Católica, con los grupos de poder económico y con las élites gobernantes. A lo largo del siglo XX ha habido momentos y lugares donde esta relación estuvo debilitada, a modo de ejemplo podría citarse el período del Uruguay batllista. Pero en el Cono Sur fue definitivamente con las dictaduras de los ’70 y ’80, y la posterior re-estructuración democrática e instauración de gobiernos progresistas que se desarticuló dramáticamente esa relación. La reacción no se dejó esperar. El activismo conservador católico se alejó de los textos sagrados y sus posibles interpretaciones locales para fortalecer el liderazgo de los Papas. Concomitantemente no progresó ninguna actitud dialogante sobre los principios de la fe o la interpretación de los textos sagrados. En este período, las fuerzas católicas progresistas, entre ellas la Teología de la Liberación, como señala Vuola (2002) no pudieron desarrollar una propuesta de ética sexual alternativa a la del Vaticano en América Latina, a pesar de ser el continente más católico<sup>2</sup>.

Los grupos conservadores, religiosos o no, siempre fueron partidarios de mantener el *status quo*, caracterizado

---

<sup>2</sup> Sin embargo es preciso señalar los esfuerzos desarrollados por los grupos católicos *pro-choice* (como Católicas por el Derecho a Decidir), así como grupos ecuménicos pro diversidad sexual. Estos constituyen los espacios donde se compatibiliza la fe con las demandas feministas y de respeto a la diversidad sexual.

en nuestro continente por las profundas desigualdades sociales y económicas. En el período de las post-dictaduras, la noción de democracia adquiere un peso y significado diferente en la región, y se la asocia a relaciones más equitativas –al menos discursivamente–, con lo cual algunas nociones tradicionales del conservadurismo que reforzaba las inequidades sociales ya no pudieron sustentarse. Es el período de la post-guerra fría, y el Vaticano se ve obligado a desplegar una fuerza política que le permita negociar nuevas formas de reconocimiento político en la región. Esto tiene como finalidad “medir fuerzas con el estado laico secular” (Nugent, 2004:109). Como se trata de un Estado con legitimidad en baja, también éste se encuentra necesitado de negociar ciertos espacios de poder. “Se trata más bien de una nueva figura: una solidaridad selectiva que en la secuencia temporal es una factura moral; algo así como ‘ahora apoyamos tal o cual tema de la agenda, pero a cambio nos dejan libres las prerrogativas tutelares’” (Nugent, 2005:9). Esta negociación benefició a ambas partes y así crecientemente los Estados laicos fueron permitiendo que el Vaticano interviniera en ciertas áreas, a cambio del apoyo en otras.

### **El Vaticano como poder secular**

Nugent sostiene que frente a una situación donde desde el punto de vista de la fe y de la influencia directa en el devenir cultural, el Vaticano tenía una incidencia decreciente “la opción ha sido abandonar el terreno de la cultura moderna y concentrarse en la capacidad de influencia directamente política” (Nugent, 2004:106). Juan Pablo II fue un Papa viajero pero poco dialogante, y Benedicto XVI lo es aún menos; las interpretaciones de los textos sagrados no admiten discusión. En esta línea debe entenderse la condena a la Teología de la Liberación como un asunto más políti-

co que teológico. Desde el inicio del Papado de Juan Pablo II no hubo discusiones sobre los Libros Sagrados, sin embargo, sí apareció un nuevo catecismo “como instrumento regulador de conductas” (Nugent, 2004:108). El desarrollo de este centralismo autoritario –en tanto no dialogante– coincide con el comienzo del conservadurismo neoliberal (Thatcher, Reagan, Bush).

Todo hace pensar que el Vaticano ha estado más interesado en influir en las conductas y prácticas de los individuos que en su fe. En las últimas décadas del siglo XX, el Vaticano parece haber estado disputando su propia batalla, medir sus fuerzas con el Estado laico secular. Prueba de ello la “Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política”, emitida por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el Oficio de la Inquisición, el 21 de noviembre de 2002, documento dedicado a los políticos católicos, en el cual se les conmina a seguir las enseñanzas de la jerarquía en temas relacionados con el aborto, la eutanasia y la clonación, dejando de lado los dictados de su conciencia (Mejía, 2003). Ni siquiera menciona el aspecto de representatividad, llevar adelante aquello que sus electores pretenden. Estas medidas hacen caso omiso al Estado secular, por sobre todo se subraya el ‘poder del Vaticano’.

Durante el Papado de Juan Pablo II primero y ahora con Benedicto XVI, el Vaticano cargó sus baterías contra la anticoncepción, el uso del condón como método para prevenir el contagio de ITS (VIH/SIDA especialmente), la educación sexual y la despenalización del aborto.

El documento “Verdad y significado de la sexualidad humana. Guía para la educación en familia” emitido por el Consejo Pontificio para la Familia, contiene las normas de la política sexual de la Iglesia Católica. Fue emitido en octubre de 1995, es decir inmediatamente después de la IV Conferencia Mundial de la Mujer. El cardenal Alfonso López Tru-

jillo, colaborador de Pro-Vida es el presidente del mencionado consejo.

La hostilidad militante de la Iglesia Católica a los derechos sexuales y reproductivos debe ser vista a la luz de un proyecto político y no como una voluntad de instauración de valores morales, aunque discursivamente se aluda constantemente a la moral. Las prácticas sexuales son por un lado ‘un mensaje’ a través del cual se muestra y se ejerce poder. La sexualidad o mejor dicho, el control de las sexualidades no constituyen una meta *per se*, sino que la meta es obtener una cuota apreciable de poder político. El Vaticano se asemeja a un jugador de ajedrez donde derechos sexuales y reproductivos son una ficha más, no un fin. No es para ganar almas, es para ganar poder secular terrenal. Tomando en cuenta las actitudes y prácticas llevadas adelante por los grupos Pro-Vida, que tienen una relación financiera con el Vaticano, parece claro que el objetivo de éste no es la persuasión de sus fieles, sino la presión sobre quienes detentan el poder. En este marco el Vaticano como estado presenta rasgos de sociedad cortesana, sin transparencia, donde desde las declaraciones del Papa hasta las encíclicas son inapelables. El Vaticano promueve una sociedad doméstica – en oposición a la sociedad moderna –. En la sociedad doméstica, “todo transcurre dentro de un espacio idealmente jerárquico donde el modelo de la familia nuclear es esencial como espacio de socialización y modelo de autoridad para el conjunto de la vida social. (...) Un aspecto muy importante en este modelo es que la autoridad no está sujeta a ningún tipo de consenso sino que es una especie de natural emanación de la función parental” (Nugent, 2004: 112).

### **Los conservadores**

Se asocia a los conservadores religiosos con los fundamentalistas<sup>3</sup>. En Uruguay están encarnados principalmente

en personas pertenecientes a grupos católicos vinculados al Opus Dei<sup>4</sup> y grupos evangelistas. El fundamentalismo se caracteriza como una reacción frente a determinados aspectos de la Modernidad, tales como la secularización, la separación entre religión y ciencia, y la pluralidad de modalidades de familia. Los aspectos característicos incluyen el reforzamiento del patriarcado, en su intento por controlar no sólo la vida familiar sino también el orden moral general (Vaggione, 2004). Estos aspectos moldean la forma de actuar. En su análisis sobre la presencia internacional del Estado del Vaticano, Ordorica Robles (2008:217) advierte que “las intervenciones que hizo Wojtyla en asuntos del interés de la comunidad de naciones está orientados por criterios de derecho natural, y por una idea de la moral internacional, de la cual la Iglesia se autodesigna como depositaria y principal promotora.” A la centralidad del Vaticano hay que agregar el carácter no dialogante resultante de la ausencia de tolerancia hacia las alteridades morales.

Al activismo conservador católico, muy cercano a posturas fundamentalistas o francamente fundamentalista en algunos casos, se le agrega un ‘activismo’ conservador secular que se sirve de los argumentos del activismo religioso conservador porque sus propuestas no parecen ser ‘políticamen-

---

<sup>3</sup>“Fundamentalista se refiere a los movimientos dentro de las religiones más extendidas del mundo en este momento, que comparten algunos elementos: es un fenómeno moderno, más allá de sus precursores históricos; apela de modo directo a las Escrituras; es oposicional; unifica a un grupo cuyos miembros se ven a sí mismos como el sagrado remanente de un pasado y como la vanguardia de un futuro por revelar. Sus militantes son luchadores activos e instrumentan campañas concretas”, (Tarducci y Tagliaferro, 2004:192)

<sup>4</sup>El comienzo de su acción apostólica en Uruguay se define en el Congreso General de la Prelatura celebrado en 1956 en Suiza, apenas seis años después de sus primeras acciones en América. Está relacionado a varios emprendimientos educativos, entre ellos la Escuela de Hotelería y Gastronomía del Plata, la Universidad de Montevideo, los colegios Monte VI y Los Pilares.

te correctas', pero que decididamente persiguen finalidades extra-religiosas. Nugent (2005) analiza el tutelaje religioso, el cual podría ampliarse al tutelaje patriarcal. La jerarquía de género se sustenta en la dominación masculina, con la concomitante infantilización de la mujer —lo cual está presente en algunas legislaciones— como forma de mantener la tutela. Mientras haya tutelaje no hay reconocimiento de derechos.

En el contexto de las democracias latinoamericanas, con discursos centrados en la justicia social, los conservadores, tanto católicos como no católicos debieron modificar sus discursos. Sin embargo, advierte Mujica (2007:38-39) que “las lógicas de los grupos conservadores se han modificado para continuar construyendo sistemas de control del otro, y el cuerpo sigue siendo uno de los núcleos de acción (...) el terreno que se ha convertido en un ámbito propicio para seguir ejerciendo mecanismos de control y vigilancia del otro se encuentra en el campo de la sexualidad y el cuerpo reproductivo del otro. Se ha creado un criterio diferente de otredad y se ha reubicado la acción estratégica”.

En la actualidad los grupos conservadores han centrado su atención en cuestiones referidas al control de las sexualidades, tanto en lo relativo a la anticoncepción y el aborto, como a prácticas homosexuales en su diversidad, como elemento disciplinador. Coinciden tanto los activistas religiosos como los no religiosos. Los grupos conservadores en general, y los religiosos en particular, tuvieron un discurso sobre el control de la sexualidad basado en argumentos que enfatizaban la tradición, donde la familia ocupaba un lugar destacado, la agrupación Tradición, Familia, Propiedad<sup>5</sup> vin-

---

<sup>5</sup> Fundada en 1960 en Brasil, se extendió por los países de la región, con una propuesta que se oponía radicalmente a la Teología de la Liberación; contrarios al comunismo. Defendían la propiedad privada, las tradiciones, especialmente las de raigambre hispana, y la familia como base de la vida social.

culada a las alas más conservadoras de la Iglesia Católica es una de las mayores expresiones de esta postura. Actualmente las argumentaciones basadas en la tradición ya no alcanzan sus objetivos, con lo que el foco se ha trasladado a la 'vida'. Así por ejemplo los grupos antiderechos se autodenominan pro-vida.

### **La vida: tema central para los conservadores**

Los grupos 'pro-vida' son los abanderados del activismo religioso conservador. Mujica sostiene la importancia de mantener la noción de vida ligada a estos grupos "para comprender la configuración del biopoder y de los sistemas de símbolos que ligan a la familia como vector de organización, punición y control, unido a su vez al triedro Ciencia-Iglesia-Estado" (Mujica, 2007:18)

'Vida' se ha convertido en un concepto lábil, un 'signo inestable' (Bajktin) donde a la sombra de una correspondencia biunívoca entre el significante y el significado, se encuentran múltiples significados. Sólo el contexto y el enunciador otorgan sentido al término. Sin embargo, la lucha por la 'hegemonía' de un significado sobre otro, o de la legitimidad de quien es el enunciador adecuado, provoca contradicciones y ambigüedades dentro de una misma pieza discursiva. Aparentemente, la 'vida' tal como aparece en los discursos de los activistas conservadores religiosos implica la reproducción biológica a través de la familia monogámica heterosexual, y a partir de allí se construye el edificio moral que permitirá la perpetuación de este orden social. Existe una serie de mecanismos de control y regulación de los cuerpos mediante el cual se constriñe la capacidad de acción de los sujetos.

Advierte Vuola (2002) sobre la contradicción entre la defensa que hacen los sectores fundamentalistas sobre la sa-



cralidad de la vida desde la concepción, al mismo tiempo que sostienen que las mujeres no tienen el mismo grado de humanidad que los hombres. “Toda la construcción de ética sexual del Vaticano es, en último término, fundada en el entendimiento que las mujeres son humanas diferentes a los hombres –donde diferencia siempre implica jerarquía.” (Vuola, 2002:185).

Los grupos conservadores, religiosos y no religiosos, al fundamentar sus discursos en la ‘vida’, acceden a argumentos religiosos, científicos y bioéticos a favor del control de las sexualidades y de la reproducción. Los cuerpos continúan siendo sobre quienes recaen los controles. La diferencia es que tradicionalmente, cuando se apelaba al cuerpo en sí mismo, se lo relacionaba con vigilancia, disciplina, punición y familia; mientras que al apelar a la vida –situada en un cuerpo– se asocia al biopoder, en tanto “sistema de control sobre los mecanismos y técnicas para regular y producir la vida” (Mujica, 2007:84). En las discusiones parlamentarias que tuvieron lugar en Uruguay en oportunidad del proceso de aprobación de la ley de salud sexual y reproductiva, se hizo evidente la correlación de fuerzas conservadoras que sostenían sus argumentaciones en contra del aborto a partir del campo religioso y científico, aludiendo a la vida, al derecho a la vida, de manera abstracta, sin anclajes en personas concretas, titulares de derechos.

## La Ley de Defensa de la Salud Sexual y Reproductiva

Estos primeros años del siglo XXI encuentran una fragmentación en la opinión pública, que es algo bien distinto a pluralidad de opiniones. La fragmentación no permite la negociación ni el debate. Es funcional al orden tutelar (Nugent, 2005) sobre todo porque la fragmentación no permite que la tolerancia sea considerada una virtud moral y

como tal se coloca el perdón y la reconciliación. Mediante la asunción del orden tutelar, los sistemas religiosos, especialmente el Católico, quedan a cargo del espacio de la moral, definen lo que está bien y lo que está mal, así como la imagen del ser humano, y en esa línea definen cuáles son los derechos que les corresponden a las mujeres y a los hombres.

Para los nuevos grupos conservadores, la forma de alcanzar sus objetivos es penetrar la estructura del Estado, mediante el ejercicio de presión en distintos niveles. Se trata de lograr que se promulguen leyes que deberán ser acatadas por toda la población porque éstas establecen los límites y alcances de las acciones de los sujetos. Entienden como propios los temas de Estado, la división entre espacios seculares y religiosos se vuelve difusa. Cuando el Presidente uruguayo vetó la ley que despenalizaba el aborto, el Arzobispo de Montevideo, Mons. Nicolás Cotugno, manifestó su apoyo sin reservas a los argumentos ofrecidos por el Presidente Tabaré Vázquez. Por su parte, el Obispo de Salto, monseñor Pablo Galimberti, manifestó en una columna publicada en el diario El Pueblo que “el gesto de nuestro Presidente es esperanzador. Es un sí a la vida humana desde sus primeros latidos. Un sí a los futuros niños y niñas que nacerán alentados por este gesto. Un sí a las madres que sentirán mejor la responsabilidad que les cabe en llevar a buen término su embarazo. Cuando la vida humana se devalúa, manipula y mercantiliza, la reafirmación del derecho innato a nacer, es profética. Y que las razones alegadas sean de carácter biológico, científico y filosófico, es algo admirable en tiempos de confusión”, valoró el Obispo.

El Instituto Tomás Moro de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción en Paraguay otorgó uno de los “Premios Tomás Moro 2008” al Presidente de Uruguay, “por su valiente defensa de la vida humana a través del veto a la Ley de Salud Sexual y Reproductiva”. Por su parte el

“Premio Testimonio Político por la Vida y la Familia” se otorga también a Vázquez por ser “testimonio de un gobernante por el respeto del primer derecho fundamental de todas las personas: el vivir”<sup>6</sup>.

Con anterioridad a esto, durante las discusiones en las Cámaras tanto de Senadores como de Representantes, las barras albergaban activistas pro-derechos y pro-vida, estos últimos orando en la barras, así como integrantes de iglesias evangélicas frente al Palacio Legislativo<sup>7</sup> habían armado un estrado desde donde el pastor se dirigía a sus fieles, al tiempo que éstos subían a ‘dar testimonio’, los cuales eran escuchados a varias cuadras a la redonda gracias al sistema de parlantes.

Puertas adentro, los legisladores conservadores apelaban a la ‘vida’, como concepto central desde el cual elaboraban su discurso de oposición al proyecto de ley que habilitaba el aborto por solicitud de la mujer embarazada: “(...) el valor de la vida es un concepto demasiado caro e importante” decía un senador uruguayo. Y luego agrega, “En base a una meditada decisión, consideramos que la jerarquía del derecho a la vida está por encima de otras consideraciones [...]”.<sup>8</sup>

Otro argumentaba: “[...] desde nuestra óptica, existe vida desde la concepción. A medida que han ido pasando los años, la evidencia científica avala cada vez más esa posición [...] Está científicamente comprobado y demostrado que con la unión de los 23 cromosomas paternos y los 23 cromosomas maternos, producida en el acto de penetración del óvulo por el espermatozoide, o sea en la fecundación, se genera

---

<sup>6</sup> Aciprensa, <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=23586> [Consulta: marzo2010]

<sup>7</sup> En Uruguay, el Palacio Legislativo es el edificio donde sesionan los Representantes y los Senadores; también llamado Palacio de las Leyes.

<sup>8</sup> Senador Da Rosa, Partido Nacional Diario de Sesiones, 39º Sesión Ordinaria. 16 de octubre de 2007.

un individuo único e irreplicable [...] El embrión es ‘otro’ con relación a la madre – está en la madre, aunque podría no estarlo, pero no es de ella”. Y más adelante, el mismo legislador cita a Juan Pablo II: “La vida es un bien absoluto y no relativo”.<sup>9</sup>

Este último fragmento une los fundamentos de la biomedicina con los de la religión católica, específicamente a partir de los discursos que emanan del Vaticano. Esto es un punto a subrayar, la ciencia –tal como es utilizada en los discursos conservadores– y el catolicismo se unen para fortalecer una postura que dificulta a las mujeres actuar como sujetos titulares de derechos.

## Educación sexual

En el 2000 se edita el libro “Escucha, aprende, vive!”<sup>10</sup>, el cual es retirado de los centros de enseñanza apenas unas pocas semanas luego de su distribución. Como afirma Darré, (2005:144) “entre los meses de mayo y octubre del año 2000, queda en evidencia a través de la polémica social suscitada, que un avance ilusorio puede generar retrocesos evidentes, cuando se desconocen las tramas políticas que se tejen en torno a la sexualidad”. La Iglesia Católica ocupa un lugar destacado en las discusiones, sus argumentos no distan de los expuestos a principios del siglo XX. Uno de los tópicos de la discusión se anclaba en la definición de público y privado y en el espacio adecuado para la educación sexual. Las posiciones de conservadores junto con el Vaticano promovían la idea que la educación sexual es un tema

---

<sup>9</sup> Senador Long, Partido Nacional. Diario de Sesiones, 39º Sesión Ordinaria, 16 de octubre de 2007.

<sup>10</sup> El libro fue elaborado y publicado por ANEP (Administración Nacional de Educación Pública), ONUSIDA-Programa Nacional de SIDA y MSP (Ministerio de Salud Pública).

privado. El documento católico “Verdad y significado de la sexualidad” sostiene que la madre y el padre son los únicos que pueden educar “en todos los asuntos relacionados con la sexualidad” (Mejía, 2003:53). Este argumento fue esgrimido tanto por conservadores religiosos como no religiosos.

Esto acompaña la propuesta de Nugent (2004) sobre la opción por lo “doméstico” por parte de la Iglesia Católica tal como mencionáramos anteriormente. La voz del Vaticano señala que los problemas sociales que según algunos sectores se abatirían con una adecuada educación sexual (infecciones de VIH entre menores de 24 años – 50% del total–, embarazo y maternidad de mujeres adolescentes, –17% de los partos–) son consecuencia de la ausencia de una formación moral. En “Verdad y significado de la sexualidad” se establece que los padres deben explicar los puntos centrales de la moral cristiana, tales como “la indisolubilidad del matrimonio y la relación entre amor y procreación, así como la inmoralidad de las relaciones prematrimoniales, el aborto, la anticoncepción y la masturbación” (Mejía, 2003:52)

“Los obispos católicos recomiendan no usar el libro de sexualidad que distribuye la ANEP”<sup>11</sup>. Un obispo afirmaba ‘Nos preocupa que el Estado que se supone que es laico y por lo tanto respetuoso y neutral, opte por una posición filosófica. Ese texto no es neutro’.

En un país donde Iglesia y Estado están separados desde 1918 y por lo tanto no existe enseñanza religiosa en las escuelas, resulta sorprendente esta ‘intromisión’ de la Iglesia en aspectos que hacen a la educación. La sociedad secular tomó los argumentos esgrimidos por los representantes del Vaticano. El orden tutelar parece haber quedado establecido.

---

<sup>11</sup> Semanario *Búsqueda* (2000, 6 de julio). Titular de Tapa, Montevideo

## Las disputas y el control sobre los cuerpos y las sexualidades

Cuando los conservadores hablan de la vida, deben situarla, y el núcleo receptor de la vida es el cuerpo, cuyo valor deriva justamente por ser donde reside la vida. El cuerpo de las mujeres es clave para el dominio de la reproducción. La familia, instituida en base de la sociedad, aparece como una extensión de la mujer. A través del control de las mujeres se articula el modelo de familia heterosexual monogámico. “Los conservadores utilizan estos cuerpos dóciles, juegan con ellos y construyen la maquinaria de control a través de estas instancias. Una dominación instalada en el cuerpo mismo” (Mujica, 2007:77).

La dominación sobre las mujeres es el camino seguido para poder mantener su poder patriarcal. Tar ducci y Tagliaferro (2004:193) sostienen que “la Iglesia católica ha utilizado históricamente todo su poder y todos sus recursos para obstaculizar el logro y el ejercicio de los derechos de las mujeres”. Resulta paradójico que siendo mujeres la mayor parte de sus fieles, sean justamente ellas a quienes la Iglesia Católica mantiene en la sumisión.

### **¿Por qué los activistas conservadores no católicos asumen su discurso?**

El Vaticano busca auto-sustentarse como poder político, juega más fuerte en el plano político que en el religioso. No parece tan preocupado en ‘ganar fieles’ como en ganar prerrogativas de Estado. Las estrategias seguidas combinan una fuerte centralidad con el fortalecimiento de una sociedad doméstica (donde el Estado no tiene injerencia).

Pero, ¿por qué los activistas conservadores no católicos asumen su discurso? Revisar las nociones de género como eje de organización social contribuirá a avanzar hipótesis que

procuren responder el interrogante. La situación de dominación /subordinación refiere a una construcción cultural, a un orden social que va más allá de las experiencias interpersonales. Al respecto señala Pierre Bourdieu (2000:22) que este orden “funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya”. De modo que las características derivadas de lo femenino-masculino instauran formas de organizar el mundo social, así como mecanismos para su reproducción. Las clasificaciones de la realidad circundante resultantes privilegian lo público sobre lo privado, la razón sobre la emotividad, la fuerza física sobre la resistencia. Consideradas todas ellas en el plano simbólico de sentido, configuran la dominación de lo masculino sobre lo femenino. Esta dominación se encarna en algunos hombres concretos, pero sobre todo en Instituciones (el Estado, la familia) que refuerzan las asimetrías; en las normas y reglas que definen y regulan la vida social (desde los modos en la mesa a las leyes laborales y obviamente la regulación de la sexualidad) de modo que la sociedad, en su totalidad, está impregnada y atravesada por las relaciones de género.

Esta dominación ha tomado el cuerpo de la mujer como eje de accionar. La categoría género también es un sistema que expresa un conflicto social en torno al dominio de la capacidad reproductiva del cuerpo de la mujer (De Barbieri, 1991). Como parte de ese sistema los hombres (ellos mismos o las instituciones que los representan como el Estado) ejercen relaciones de poder para controlar tal capacidad. Reconocer el derecho al propio cuerpo de las mujeres implica establecer límites a la acción patrimonial sobre la sexualidad y la reproducción (Tamayo, 2000), por lo tanto es una acción subversiva. Y esto, justamente es lo que está en juego cuando se habla de aborto, pero también de prácticas sexuales no procreativas. La agenda del fundamentalismo católico incluye la condena a la homosexualidad, al abor-

to, al sexo escindido de la reproducción; en una palabra a todo aquello que coloque o dé cuenta del ejercicio de la sexualidad con fines no procreativos. Es decir que sus argumentos fundamentan el orden social caracterizado por la jerarquía de género. Mantener el control patrimonial sobre los cuerpos de las mujeres garantiza mantener el *status quo*, no alterar la distribución de poder.

Los conservadores no religiosos carecen de argumentos lo suficientemente sólidos como para enfrentar los discursos que proclaman relaciones equitativas e igualitarias entre los géneros tendientes a crear un orden social alternativo. Se nutren de los discursos religiosos.

Se trata de una situación que recuerda la reflexión de Cornelius Castoriadis sobre el ‘mayo francés’. Decía el autor que ellos creían ser muchísimos porque no se levantaban voces en contra. Reflexiona luego, lo que sucedía era que “nuestras demandas y propuestas tenían tal peso moral que no era posible levantar voces en contra” (Castoriadis, 1997:35-47)

Acá sucede lo mismo, desde aquellos sectores cuyas prácticas cotidianas no están guiadas por la moral católica y que ni siquiera profesan su fe, pero que no están dispuestos a ceder la parcela de poder que poseen, toman como suya o ceden al Vaticano las argumentaciones, porque es la única voz que la ‘moral popular’ legitima para hablar a favor del control de las sexualidades. De modo que el pensamiento conservador saca sus ventajas en ceder el tutelaje al Vaticano.

## Bibliografía

BONAN, Claudia (2003) “Sexualidad, reproducción y reflexividad: en busca de una modernidad distinta” en ARAUJO, Kathya, IBARRA, Carolina (eds.) *Sexuali-*



- dades y sociedades contemporáneas*. Santiago de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Pp. 21-44.
- BOURDIEU, Pierre (2000) *La Dominación Masculina*. Barcelona, Anagrama.
- CASTORIADIS, Cornelius (1997) *El Avance de la Insignificancia*. Buenos Aires, EUDEBA.
- CHAUÍ, Marilena (2003) “Fundamentalismo religioso: la cuestión del poder teológico-político” en BORÓN, Atilio A. (ed.) *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires, CLACSO. Pp. 117-134
- DARRÉ, Silvana (2005) *Políticas de género y discurso pedagógico. La educación sexual en el Uruguay del siglo XX*. Montevideo, Trilce
- DE BARBIERI, Teresita (1991) “Sobre la categoría de género: una introducción teórico-metodológica” en AZEREDO, S. et al. (Coord.) *Directos reproductivos*. San Pablo, Fundación Carlos Chagas (PRODIR). pp. 26-46
- INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS (2008) *La anticoncepción oral de emergencia. El debate legal en América Latina*. Costa Rica, IIDH.
- MAHMOOD, Saba; HIRSCHKIND, Charles (2004) “Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia” en *Iconos*, Num. 20. Ecuador, FLACSO. Pp. 128-135.
- MEJÍA, María Consuelo (2002) “La defensa del laicismo desde una perspectiva ética católica y feminista” en *Conciencia Latinoamericana*, Vol. XIII, Núm. 5. [En línea] <<http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/diciembre2002-5.php>>

- MEJÍA, María Consuelo (2003) “Sexualidad y derechos sexuales: el discurso de la Iglesia Católica”, *Debate Feministas*, Num. 27. México. Pp. 45-56
- MUJICA, Jaris (2007) *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima, Promsex.
- NUGENT, Guillermo (2004) “De la sociedad doméstica a la sociedad civil: una narración de la situación de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú” en DI-DES, Claudia (comp.) *Diálogos Sur-Sur, sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano/Progénero. Pp105-124
- NUGENT, Guillermo (2005) “El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina” en *La trampa de la moral única, argumentos para una democracia laica*. Lima. pp. 6-35.
- ROSTAGNOL, Susana (2009) “El conflicto mujer-embrión en el debate parlamentario sobre el aborto” *Revista de estudios feministas*, UFSC, Florianópolis, vol. 16, Núm. 2. Pp. 667-674.
- TAMAYO, Giulia (2000) *Bajo la Piel. Derechos Sexuales, Derechos Reproductivos*, Lima, Centro de la Mujer Peruana “Flora Tristán”.
- TARDUCCI, Mónica; TAGLIAFERRO, Bárbara (2004) “Iglesia Católica: Argentina, ni diversa ni laica”. *Política y cultura*, Num. 21. Pp191-200. [En línea] <<http://scielo.unam.mx/pdf/polcul/n21/n21a13.pdf>>
- TODOROV, Tzvetan (1981) *M. Bakhtine, le principe dialogique*. París, Le Seuil.

- VAGGIONE, Juan Marco (2004) "Reactive politicization: Redefining the frontiers between the religious and the secular". *Congreso de LASA* (Latin American Studies Association). Las Vegas, Nevada, October 7-9.
- VAGGIONE, Juan Marco (2007) "Prólogo" en FIGARI, Carlos, *Sexualidad, religión y ciencia: discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*. Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- VUOLA, Elina (2002) "Remaking universals? Transnational feminism(s) challenging fundamentalist ecumenism." *Theory, culture and society* . Num.19. Pp. 175-195.
- VUOLA, Elina (2006) "Gravemente perjudicial para su salud? Religión, feminismo y sexualidad en América Latina y el Caribe" *Revista Pasos*. Num 127. San José, Costa Rica. DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

# LA TRADICIÓN Y LA VIDA.

SOBRE LOS GRUPOS CONSERVADORES Y  
LA DEMOCRACIA CONTEMPORÁNEA<sup>1</sup>

JARIS MUJICA\*

Los grupos conservadores han estado presentes en muchos de los procesos políticos e históricos del Perú, así como en los de diferentes países de la región. Estos grupos se han encargado de promover y reproducir discursos clásicos sobre la tradición familiar, se han opuesto directamente a la ampliación y apertura de derechos sexuales y reproduc-

---

<sup>1</sup> Las ideas expuestas aquí son desarrolladas en los primeros capítulos de *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder* (Mujica 2007).

La versión electrónica:

[www.promsex.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=813:economia-politica-del-cuerpo-la-restrukturacion-de-los-grupos-conservadores-y-el-biopoder&catid=36:publicaciones&Itemid=68](http://www.promsex.org/index.php?option=com_content&view=article&id=813:economia-politica-del-cuerpo-la-restrukturacion-de-los-grupos-conservadores-y-el-biopoder&catid=36:publicaciones&Itemid=68)

\* Doctorando en Ciencia Política, Máster en Ciencia Política y Licenciado en Antropología por la Universidad Católica del Perú (PUCP). Ganador de numerosos premios y becas de investigación: Premio ANR, Premio del Congreso de la República, Premio DAI, Beca IFEA, Beca del Colegio Mexiquense, Beca DIRSI-IDRC Canadá, entre otros. Autor de *De la bioética a la biopolítica* (2009), *El mercado negro* (2008), *Economía política del cuerpo* (2007) y editor de *Después de Michel Foucault* (2006). Es profesor de la Universidad Católica e Investigador Asociado del Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

tivos, han construido argumentos para evitar la promoción y difusión de métodos anticonceptivos, se han manifestado en contra de la despenalización del aborto y de la posibilidad de matrimonio entre individuos del mismo sexo, etcétera.

Los conservadores tienen una estrecha relación con la Iglesia Católica (aunque también con otras iglesias), así como con las élites de poder económico. De igual modo, han estado directamente relacionados con las estructuras de gobierno. Los conservadores latinoamericanos, ligados en sus primeras etapas a las formas occidentales clásicas del conservadurismo (vinculadas con la exclusión étnica, racial, económica y de género), han movilizado sus discursos ante el filtro de la modernidad de fines del siglo XX. Actualmente, han reconstruido discursos que se adecuan a las nuevas luces políticas y a las formas que “impone” la democracia.

¿Cómo *eran* entonces los conservadores y cuáles *eran* las temáticas, objetivos y preocupaciones centrales de sus grupos y sus actores en el continente? ¿Qué es lo que ha *cambiado* en ellos? En el periodo clásico del conservadurismo (hasta la mitad del siglo XX, el tiempo del poder de la oligarquía en muchos de los países de la región), la cuestión de género no era una preocupación central. Ni siquiera era un tema de discusión. Los imaginarios sociales y los discursos normativos comunes daban por sentada habitualmente la exclusión de las mujeres y otros actores de los procesos políticos y de las estructuras de poder. La preocupación central de los conservadores radicaba en la difusión de la religión católica y de la separación de clases sociales (que en el Perú ha estado asociada a la separación de grupos étnicos). Distinguimos así un posible eje en el periodo clásico del conservadurismo latinoamericano: la iglesia y la religiosidad como núcleo de salvación y la captación a través de una labor de purificación “pastoral”; todo ello, reproducido en discursos que ligaban las lógicas de discriminación étnica,

de género, de clase (tanto en formas de exclusión como en formas paternalistas y tutelares). Se trataba entonces de un esfuerzo claro y directo por separar, diferenciar al “otro”. Y para alcanzar dicho objetivo, sus mecanismos y lógicas funcionaron en correlación a las políticas de Estado y a las prácticas culturales en que estas maneras de separación, exclusión y discriminación eran naturalizadas por el discurso y los dispositivos formales o de uso cotidiano.

La idea central entonces es que existió una correlación efectiva entre los discursos de los conservadores y los discursos científicos y religiosos comunes. La correlación funcionaba en el marco de las prácticas y estructuras políticas y del Estado, en donde la posibilidad de acción de las “minorías” o de las “diferencias” era institucionalmente prohibitiva. Como consecuencia de ello, la posibilidad de acción o reacción política, de demanda de derechos o de acción civil era reducida (salvo por algunos movimientos aislados). Esto ocurría por dos razones centrales: de un lado, debido a la inexistencia de estructuras políticas de derechos que avalaran dichas demandas; y por otro -y sustancialmente-, debido a que los *habitus* no lo permitían. Lo que hoy llamamos “conservador”, por tanto, parecía ser lo normal hace algunas décadas.

El panorama, sin embargo, cambió considerablemente en las dos últimas décadas del siglo XX. Esto se debe en particular a tres procesos paralelos: primero, la reconstrucción de la democracia institucional, que implica la apertura de derechos. Segundo, la irrupción de la economía neoliberal y el proceso de globalización, es decir un periodo de intercambio fluido de información en el que la *demanda* social de derechos y libertades se hace patente. Llegado a este punto, ya no prevalece una correlación directa entre las estructuras de los conservadores y el Estado, (pero tampoco existe una disociación total). Tercero, la reconstrucción de la sociedad civil, debido a la re-disposición de la democra-

cia, es decir, a la demanda de derechos, pero también -y junto a esto-, a nuevos movimientos que ven en sus rostros cotidianos la idea de la democracia ampliada al ámbito de derechos sociales, civiles y ciudadanos. Aquí es donde la movilización en torno a las libertades sexuales y reproductivas se hace patente y se fortalece. Además tenemos un proceso en el que la demanda y ampliación de derechos se ve reforzada por el financiamiento internacional y otras fuentes de apoyo.

Estos procesos contribuyeron a agrietar la correlación entre los conservadores, el Estado y los imaginarios culturales. Los grupos de activistas pro-derechos sexuales y reproductivos se convierten en actores centrales en este proceso de separación y en la crítica a dicha correlación de los conservadores con el poder formal.

Si en el primer periodo de los conservadores la acción estaba dispuesta sobre una estructura de clases diferenciada, en la cual la exclusión parecía ser una manera de relación social, en el nuevo terreno de la democratización del capitalismo tardío se tiende políticamente a la inclusión de los actores y a la prohibición sistemática de formas diversas de discriminación. Se supone que ya no hay posibilidad (legítima, “formal” o “legal”) de excluir al otro por cuestiones de orígenes étnicos o raciales, tampoco por sexo o género: la disposición de las leyes deja de legitimar y permitir estas maneras de discriminación y dominación del otro, aunque ello no quiere decir que dichas maneras hayan desaparecido. Como resultado, las lógicas de los grupos conservadores se han modificado para continuar construyendo sistemas de control del otro, y el cuerpo sigue siendo uno de los núcleos de acción. El cuerpo reproductivo, o la formación de una familia a través del matrimonio, es un tema central relacionado a las lógicas demográficas, sistemas de control poblacional y, sustancialmente, al tema de la *vida*. Es este el nuevo eje de acción de los grupos conservadores, la nueva estrategia discursiva.

Lo que se hace evidente es la apertura pública de los grupos conservadores y su interés de integrarse en la política formal. Esto corresponde a un giro importante en los objetivos e intereses de los grupos conservadores pro-vida: si en el periodo clásico estos grupos pertenecían directamente a la estructura formal del Estado y a las élites que lo controlaban, y tenían además el control de los mecanismos de poder y las formas de producción, tras los procesos dictatoriales, y el devenir incierto de los gobiernos del continente durante la segunda mitad del siglo XX y el proceso de democratización de los últimos treinta años se ha producido aquel notorio agrietamiento de correlación de poder que antes mencionábamos y por ello se han visto obligados a idear nuevas maneras de penetrar el campo de la política.

Ya no es suficiente pertenecer a una determinada clase social o a un grupo étnico, sino que además hay que insertarse en los campos de discusión política y construir una agenda y leyes según los temas de interés. Los grupos conservadores han comprendido este cambio de la estructura y han optado por integrarse a las agendas de debate sobre políticas públicas: el objetivo es modificar las leyes y no tanto colonizar la actividad política. Esto resulta central dentro de una estructura de acción formal altamente burocratizada, con deficiencias severas y alta inestabilidad de sus funcionarios.

Resta señalar finalmente otro cambio vinculado a su conformación interna. Si anteriormente los grupos conservadores eran principalmente grupos religiosos, o estaban íntimamente relacionados con la iglesia (Opus Dei, Sodalidad de la Vida Cristiana, Movimiento de Vida cristiana y grupos similares), la misma disposición de la estructura política actual los ha obligado a desarrollar agrupaciones “civiles”, con referencias a la iglesia, pero con intereses ligados también a la ciencia y a la política de Estado.

Una suerte de activismo conservador, lo que se evidencia en grupos como el Population Research Institut (PRI),



la Alianza Latinoamericana Para la Familia (Alafa), o el Centro de Promoción Familiar y Regulación Natural de la Natalidad (Ceprofarena) y otros muchos (Mujica, 2007). Se trata de una ampliación y aprendizaje de las nuevas circunstancias para idear nuevas y diferentes maneras de penetrar el poder (lo mismo han llevado a cabo los grupos de feministas, activistas homosexuales y diferentes movimientos *pro-derechos*). Los conservadores, si bien siguen teniendo una relación estrecha con la Iglesia, han comprendido que esta no es la única vía y no necesariamente la más eficiente de acción política, y por tanto han empezado a utilizar estructuras paralelas de lobby institucional, presión política y difusión, que complementan su labor.

Los grupos conservadores pro-vida han intentado penetrar el campo político pasando por diferentes transformaciones. Sin embargo, un eje del discurso común se mantiene invariable: formas de separación y exclusión de lo *diferente*. Los juegos de significantes: bueno-malo, normal-anormal, correcto-desviado, etcétera, construyen un rostro muchas veces maniqueo del mundo de la vida que se asemeja a aquello que Foucault (1999) ha llamado una sociedad pastoral, es decir, de la obediencia sistemática a las reglas exteriores, de una guía que dispone las interioridades y delimita la subjetividad. En este punto aparecen varios ejes que integran el aparato discursivo de los conservadores y que, a su vez, delimitan los juegos de la normalidad y del desvío, aquello que constituye el núcleo normativo y, en este caso, los límites de la *otredad*.

Por un lado, la estrategia se concentra en la naturalización del discurso religioso en una demanda de totalidad: “*esto es así porque así lo dice Dios y porque así lo dice la iglesia*”. La estrategia posterior inmediata, cuya base se encuentra en la reconstitución del discurso científico ilustrado y su difusión entre los *saberes* sociales, obligó a estos grupos a reelaborar los discursos y a reestructurar las formas conservado-

ras de pensar la ciencia. Estos grupos están preocupados por aquello que corresponde al campo de la argumentación científica y han trazado mecanismos complejos para hacer una superposición y conexión entre las disposiciones clásicas de la normatividad religiosa y las nuevas pautas del discurso científico. Han construido maquinarias para la elaboración de sus *discursos sobre la verdad*.

La *familia* es otro articulador común de los discursos de estos grupos. Su defensa constituye la actividad central de sus acciones. Sin embargo, la naturaleza de la familia está directamente asociada al discurso clásico de la iglesia católica (familia heterosexual, monogámica y con mandato reproductivo). En este proceso, el diálogo familia-iglesia no se ha remitido únicamente a construir mecanismos de acción en la sociedad civil, sino que ha penetrado la esfera pública y política de diversos modos. Por un lado, construyendo un canal de activismo en contra de la apertura de los derechos sexuales y reproductivos. Y por otro, insertando personajes y miembros de sus agrupaciones en los aparatos políticos y formales y otras instituciones poderosas e influyentes del terreno social. Es allí donde el trinomio converge: la Familia, la Iglesia y el Estado empiezan a corresponderse y articularse desde sus disposiciones interiores, en términos de los sujetos que las integran. Pero también en términos de los planteamientos de la legalidad exterior, que es lo que estos sujetos pretenden construir desde estas posiciones estratégicas.

El resultado es un aparato organizado que articula el discurso habitual de la familia con la disposición de un mandato divino, primigenio e indubitable. Es a partir de esta disposición y del discurso de la defensa de la vida que plantean un mecanismo de penetración del Estado y sus instituciones: la inserción de sus miembros y la generación de políticas, leyes y normas para la defensa de sus principios.

¿Qué es entonces lo que ha cambiado de los grupos conservadores pro-vida? Por un lado, ha cambiado su estrategia para relacionarse con los actores sociales de la vida cotidiana. De funcionar como sistemas con lógicas herméticas y sectarias, en donde los sistemas de exclusión eran radicales, han pasado a adecuarse a las “herramientas” y “formas” de la democracia. Por otro lado, ya no sólo se dirigen a las esferas privadas y de las clases altas y de poder económico, sino que buscan integrarse en el campo de las políticas públicas y de la labor de cabildeo en el Estado y organizaciones internacionales. La búsqueda de financiación, el interés en pertenecer a los sistemas formales es ahora una tarea fundamental: *se trata de reconstruir las correlaciones entre el poder del Estado y las esferas de poder económico con las ideas de los conservadores.*

Asimismo, los conservadores pro-vida se han integrado en un sistema de acción que moviliza poderes internacionales y redes globalizadas. Se han convertido en articuladores de estas lógicas y parte de la acción política. Como en otros campos sociales, sus intereses han dejado de ser exclusivamente locales y ahora se relacionan con órdenes de acción en diferentes campos políticos, económicos e ideológicos. Sin embargo, no son simples intereses importados. En este lado del continente existen grupos que se relacionan con los centros de acción internacional pro-vida (principalmente estadounidenses) pero que son reconfigurados según los contextos nacionales y locales dentro de los propios países.

¿Qué es entonces lo que conservan los conservadores? La modificación de las diferentes estructuras sociales y políticas revelan el punto de rearticulación de su discurso: el significativo central es ahora la *vida*. De ahí el mismo nombre que estos actores utilizan para autodenominarse: son grupos *pro-vida* y su tarea es esta “defensa” de la vida.

La vida se ha convertido en el centro del discurso de los grupos conservadores, pues es el referente primordial en

la estructura de derechos de las sociedades democráticas. La vida es el derecho fundamental de todos los sujetos sociales. Es el principio sobre el que se han construido la apertura de derechos y las miradas de la democracia. Sin la vida, no hay posibilidad de diálogo. A su vez, sin embargo, la utilización del discurso de la vida ha mostrado variantes discursivas muy importantes. Lo que han logrado estos grupos con estas variantes es apropiarse de un nuevo término que, al mismo tiempo que los reinventa, ellos a su vez también han reinventado. Lo utilizan con un sentido particular que implica un axioma inicial: la vida es algo que no se puede negar, no se puede ir en contra de la vida. El problema es que al utilizar este significante central, este principio indubitable de las relaciones sociales defendido por toda acción política, lo hacen con un sentido particular, en el que muchas veces la propia autonomía del sujeto queda en entredicho o limitada.

Se crea así un conflicto: aquello que ha permitido la construcción de la apertura de derechos es lo que estos grupos utilizan para evitar la apertura de algunos y promover el cierre de otros. La *vida* se muestra como un significante asociado al cuerpo y desde aquí se erige una relación con los modos clásicos de la estructura discursiva de los conservadores: la vida queda *re-unida* a la familia, a la heterosexualidad y a la “normalidad” de la tradición mediante esa disposición discursiva y se reinventa la maquinaria de acción y de discursos. El resultado es un campo severo en el que los *pro-derechos* quedan relegados a alentar “la muerte” como significante opuesto. Y en muchas situaciones se pretende descalificarlos de la agenda política o al menos se les hace más difícil plantear sus demandas frente a un imaginario que estigmatiza estas posiciones debido a la polarización de los discursos.

Esta elección de la vida es el motor de la nueva acción discursiva de los conservadores. Hace que se integren

de modo directo al debate democrático al anunciarse como sus defensores. Al mismo tiempo, crean una oposición ante aquellos a quienes acusan de “incitar la muerte” (los *pro-choice*, feministas, activistas homosexuales a los que se les llama: aborteras, pecadores o enfermos). Sin embargo, la vida puesta en discusión *no es solamente la vida biológica*, sino algo más complejo. Una mezcla entre juicios morales y la asunción de una posición radical de la ciencia. Es el significativo matriz de la religión: la vida dada por Dios, la divinidad de la vida, la no pertenencia al hombre de su propia vida. Pero es también una vida con significado en el campo científico: la vida como núcleo de la acción de la ciencia, de la biología, de la medicina. Dicha vida es defendida a su vez por la política y por el Estado, que debe respetar y proteger los Derechos Humanos. Ciencia-Iglesia-Estado forman así un triedro que sostiene y es sostenido por la vida a la que se refieren los conservadores.

Sin embargo, antes de la *vida* existía ya una serie de significantes utilizados como eje de los discursos de los conservadores en lo que hemos denominado su periodo clásico. Muchos de estos grupos se habían construido siguiendo la línea de la *familia* clásica, la familia heterosexual, monogámica, con mandato reproductivo propuesta por ciertas alas de la *Iglesia* católica (defensora de la moral y castigadora del mal, de los pecados y de los desvíos). Ambos espacios, la *familia* y la *Iglesia*, estaban ligados indefectiblemente en los discursos que gestaban estos grupos. Un tercer elemento se ligaba a este binomio, pero no yuxtapuesto o adherido formando un trinomio, sino como un punto central de articulación, defendido por ambas partes y que, al mismo tiempo, las sostiene: la *Tradición*. Esta se constituye en tanto ambos núcleos del binomio se mantengan unidos y subsume a los núcleos de dicho binomio. Se asocia a estos de modo inmediato. Cuando los conservadores hablan de la *Tradición* se están refiriendo entonces al diálogo del bino-

mio familia-Iglesia; ese es el referente construido en los dos últimos siglos.

El término Tradición (*familia-Iglesia*) era un referente central del periodo clásico de los conservadores, periodo representado por los grupos que tenían el poder político y las posiciones de prestigio social y económico. Sin embargo, en la actualidad, este ha dejado de ser la referencia directa de los conservadores más ligados a las esferas públicas y a la política institucional. El discurso parece haber envejecido y los nuevos tiempos ya no se sostienen (de modo formal) en la idea de una sociedad determinada por el dominio de las familias y la Iglesia de la aristocracia. La idea es que *el concepto de Tradición ha tenido que movilizarse, mas no necesariamente modificar su estructura inicial.*

¿Qué significa esta movilización del discurso? ¿Por qué se produce? Los cambios generados por los procesos políticos y económicos del capitalismo tardío, el neoliberalismo y la globalización producen una expansión de la democracia y un discurso común de *igualdad*. La idea de una Tradición que conserve los estamentos sociales y el dominio de unos pocos se torna inviable. Igualmente, un mundo que separa las instituciones religiosas de la organización del Estado no puede mantener la estructura de correlación radical con la Iglesia Católica. Lo mismo sucede con la modificación de las costumbres de conformación de la familia, el cambio en los patrones y estrategias de matrimonio, etcétera. Se trata de un mundo cambiante que muestra la apertura de una modernidad volátil, de intercambios fluidos, de nuevas modas, ideas, prácticas sociales, sexuales, comerciales. En ese complejo contexto, el discurso de la Tradición no tiene una gran recepción en los discursos masivos, sobre todo si este proviene de los sectores “acomodados”. Esto inscribe un punto más en la lista: nuevos actores sociales (migrantes, mujeres, etcétera) que se integran a la práctica política y a la democracia electoral en los últimos veinticinco años, y que

no se adaptan al discurso de la Tradición de los conservadores oligarcas.

Los grupos conservadores en los que ha sobrevivido el elemento de la Tradición como primera línea de discurso son los que mantienen lógicas herméticas, sistemas sectarios o logias secretas. Un ejemplo interesante es el de “Tradición, familia y propiedad” grupo de ultraderecha conservador fundado en los años cincuenta y que posee representantes y filiales en diversos países de América latina, incluyendo el Perú (González Ruiz 2005: 122). Este grupo no muestra una intensa presencia pública. Por el contrario, se mantiene dentro de las actividades locales y en grupos cerrados. Se trata de un espacio hermético para antiguos aristócratas y actores de altas esferas del poder político y económico. No manifiestan un discurso abierto de acción, ni lógicas de argumentación pública o debate con otras agrupaciones de la sociedad civil (no son *activistas*). En este tipo de agrupaciones, la referencia a la Tradición demarca aún la pauta discursiva de primera línea. Al mismo tiempo, dicha disposición evita que el discurso de estos grupos salga a la esfera pública. La Tradición ya no es más un referente de utilidad mediática.

Otros grupos conservadores que aún se manejan dentro de esta lógica son, por ejemplo, algunas alas del Opus Dei, los Legionarios de Cristo, los Caballeros de Colón, los Caballeros de Malta, la Fundación Domino y otras organizaciones que se mantienen dentro de los sistemas de acción clásicos, defendiendo la Tradición desde posiciones de alto poder económico y desde las élites.

Lo que encontramos, en ese sentido, es una movilización del significante público: si antes era el de la Tradición, ahora es la *vida*. Sin embargo, esto no quiere decir que se haya descartado el significante clásico (tradición-familia-Iglesia), sino que se ha modificado la estructura del discurso: la Tradición se ha desplazado en el discurso exterior de los

conservadores para dar paso a la *vida* y su defensa como eje comunicador público-político. No obstante, esta forma particular de pensar la *vida* se conecta aún con los referentes clásicos y con el nuevo discurso al mismo tiempo. Es un articulador, un engranaje de dos tiempos y de dos líneas de acción estratégica que *funcionan ahora en conjunto y de manera complementaria*.

¿Qué significa la *vida* de la que hablan los conservadores? Lo que les permite a los conservadores relacionar el término con múltiples nexos es el hecho de que la vida implica una referencia desde los imaginarios sociales a la *naturalidad natural*, pre-dada. Veamos esta característica en cada una de sus partes: de un lado, la vida implica una naturalidad biológica y, por ende, se corresponde con el discurso que fundamenta la medicina y las *ciencias*. Al mismo tiempo, para los conservadores la vida depende de Dios. La *Iglesia* dispone entonces de un discurso de soporte, porque no sólo se trata de una forma biológica, sino sustancialmente de una disposición teológica, divina. Finalmente, esta vida, que la ciencia determina y la Iglesia sostiene, es asegurada políticamente por el *Estado*. La defiende y es el soporte de su estructura de derechos, sobre todo en las democracias modernas.

Estas características se dan en el nivel de las relaciones que el significante provee en el mundo social. Sin embargo, su utilidad consiste en el posicionamiento del discurso dentro de la discusión de la esfera pública local e internacional. Y es por esas razones (científicas, religiosas y políticas) que resulta un significante central en este nuevo tiempo. Es el punto de partida simbólico de todo aquello que se pretende construir en el mundo social cotidiano. La centralidad de la *vida* en los discursos de los conservadores obliga a la *Tradición* a movilizarse a un segundo plano narrativo, pero no a un segundo plano de importancia.

¿Cuál es entonces el fundamento de la vida que defienden los conservadores? No se trata de la vida como dere-



cho de elección. Tampoco de la vida responsable y autónoma. Se trata, más bien, de un mandato de constrictión de la vida, un mandato que desde el periodo clásico ha puesto la mira en el sistema de *reproducción (naturalizado)*. La *vida* que los conservadores defienden encierra sustancialmente un discurso reproductivo: la reproducción biológica a través de la familia monogámica heterosexual; la reproducción de la moral católica a través de la educación y la Iglesia; la reproducción de las divisiones sociales de clase, económicas, desde la política. Se trata de un sistema complejo de reproducciones sociales. Es aquí donde se construyen espacios de confrontación, pues los conservadores pro-vida deben estar en contra de todo aquello que no-se-reproduce, que no reproduce-vida (desde la moral de la Tradición).

La vida aparece como un principio de supervivencia y continuidad de la Tradición. Sin embargo, el término *vida* lleva consigo una carga semántica muy fuerte que tiende a un sentido positivo. Los grupos conservadores entienden la vida como un recurso central de construcción de lo *Mismo*, de mantenimiento no solo de la vida biológica, sino de las disposiciones políticas y las estructuras de poder. Vale la pena insistir: no se trata *solamente* de conservar la vida-biológica, sino todo lo que con ella se significa. En este caso, una situación política, un mecanismo de poder y una manera de pensar las relaciones con el otro. Esta constituye el enclave más fuerte de estos discursos, porque la vida, como principio indubitable, se convierte en el soporte no-criticable de sus discursos: “*el que está en contra de la vida tiene que ser un anormal, un asesino*”.

En este punto, los conservadores encuentran inmediatamente opositores, pues los *pro-derechos* proponen la posibilidad de utilizar mecanismos que, por ejemplo, eviten la concepción. Algunas de las disputas más comunes se dan en este terreno. Una de ellas es la del anticonceptivo oral de emergencia (AOE), que se dio durante los últimos

años. La utilización de este método fue severamente criticada por los conservadores pro-vida que veían en él una manera de evitar la reproducción y al mismo tiempo de acabar con una vida humana. La estrategia conservadora radicaba en mostrar que se trataba de una píldora que asesinaba al “niño por nacer”. Lo mismo sucede con otros anticonceptivos: los conservadores se oponen a ellos básicamente porque atenta contra un *mandato natural* que hace que los seres humanos se reproduzcan biológicamente. Al mismo tiempo, violenta el *mandato divino* que sostiene que el acto sexual lleva a la construcción de una familia a través de la reproducción.

En este sentido, la prohibición de los anticonceptivos, que en primera instancia parece ubicarse en un marco aséptico como el de la *naturalidad de la vida biológica*, se liga a un aparato de control del cuerpo de las mujeres, a un sistema de regulación y un dispositivo de control de género, y de reproducción de la dominación. Lo curioso es que se pretende *naturalizar* este aparato de dominación y este sistema de control indicando que se trata de una determinación divina, pero también de una determinación de la biología.

Otra de las luchas de los conservadores pro-vida se ha entablado en contra de las campañas de despenalización del aborto en diversas partes de América Latina. La posibilidad de practicar el aborto en caso de peligro de salud de la madre, en casos de violación o de embarazos no deseados, resulta un campo de discusión muy intenso, tanto para los conservadores pro-vida, como para los activistas *pro-derechos*. Un punto interesante de la discusión se centra en que estos últimos indican que se trataría de un derecho de las mujeres sobre su propio cuerpo, de una decisión del propio sujeto. Los pro-vida, sin embargo, indican que se trata de un atentado a la vida humana, de un asesinato y, por ende, debe prohibirse (se indica incluso que si hay peligro de la vida de

la madre, el embarazo debe seguir, pues hay que respetar el mandato de la vida y la labor de la madre de engendrar al hijo).

La discusión sobre el derecho al aborto muestra también una dimensión compleja de los conservadores pro-vida. La dicotomización ha sido recurrente, pues los grupos conservadores acusan de asesinos a los grupos que pretenden ceder este como un derecho y despenalizarlo. La mujer que rechaza la posibilidad de engendrar un hijo contraviene la disposición clásica de la familia, que implica la idea del sacrificio de la mujer en pos de la defensa del núcleo familiar y la reproducción (a su supuesta *naturaleza natural*).

En este punto observamos la fuerza de las estrategias de los conservadores: polarizar, dividir, dicotomizar el mundo, crear dos categorías en la que lo diferente debe ser rechazado. Así, la estrategia se torna muy sofisticada, pues al tener la vida como el bastión discursivo de su defensa, garantizan para sí la imagen de defensores de la humanidad y de la Tradición que llevan consigo, defensores ante la desarticulación de lo sagrado. De este modo, la vida se torna el campo fuerte, el soporte de todo, porque *no es solo vida biológica, sino vida sacralizada*, mandato divino, y ellos los garantes de su situación y su futuro.

En suma, lo que observamos es un conjunto de criterios de conservación que se articulan alrededor de la *vida*. Ellos superan la carga semántica de la primera acepción de esta palabra. La *vida* implica la categoría de biopolítica, pues además incluye formas institucionalizadas de pensarla que intentan ser naturalizadas por estos grupos. El peligro recae precisamente en este terreno, cuando los criterios de la formación *moral* y de los juegos de la *episteme* se asumen como principios *naturales incontrovertibles*. Este hecho se ve más claramente cuando notamos que estos grupos y sus ideas no se limitan a un activismo civil, sino que superan ese ámbito y penetran las instituciones políticas formales y las redes de poder económico.

En este punto, el tema de género se vuelve central. Es a partir de este que se construye una maquinaria de control y dominio sobre los cuerpos. Este interés por controlar y ordenar los cuerpos de los sujetos ha dirigido gran parte de sus fuerzas a regular el cuerpo de las mujeres, capaz de la reproducción. Se le ha considerado como un ser dirigido sustancialmente a la reproducción. Su rol, adscrito de ese modo a su cuerpo, queda estancado y configura un encierro del cuerpo por sí mismo. Está condenado a servir como espacio para la reproducción de la dominación, de su propia dominación ideológica.

De ese modo, el sometimiento que se ejerce sobre su cuerpo, el control exterior y la anulación de la capacidad de decisión sobre sí, condena a la mujer a la reclusión en una aparente naturalidad. Este control sobre la mujer implica una doble maquinaria: por un lado, se trata de la mujer reproductora constreñida a su rol materno y determinada por los avatares de su cuerpo. Por otro lado, se trata de la perpetuación de la reproducción como centro de las relaciones sociales y las relaciones humanas. La reproducción será entonces el centro de las actividades: reproducción biológica, reproducción de las costumbres, reproducción de las familias y reproducción de los patrones de conducta.

A través del cuerpo de la mujer, constreñida en este dominio, se traza un método de control sobre la familia. Se articula el modelo heterosexual monogámico clásico y la Tradición. Este proceso se basa en la restricción de la autonomía e independencia del cuerpo de la mujer, que no puede tomar decisiones y actuar sobre sí. La paradoja se traslada a otros campos. El sujeto ya no puede dirigirse a sí mismo, pensarse y decidirse a sí, sino que debe estar regulado por la fuerza de las constricciones exteriores, que funcionan como leyes y presionan a los sujetos a cumplirlas. “Lo que no es como en el mandato está fuera de lo normal” y representa el mundo del desvío. Así, las lógicas de los conserva-

dores utilizan estos cuerpos dóciles, juegan con ellos y construyen la maquinaria de control a través de estas instancias. Una dominación instalada en el cuerpo mismo.

La vida, como hemos indicado, se ha convertido en un *asunto sagrado*. Para la iglesia, para la ciencia, para la política. La defensa de la vida es fundamental al final de la modernidad y en la democracia de sociedades de derecho. Igualmente, la producción y reproducción de la vida se convierten en el centro de los últimos debates, en la discusión más importante de este periodo (clonación, bioingeniería, armas biológicas, mutaciones, enfermedades, control de la natalidad, demografía, ecología, etcétera). Esta vida, que debe ser defendida y creada por los conservadores, se instala en un sujeto moderno particular: un *homo sacer* (Agamben, 2003: 93-97), y lo que le corresponde es la *nuda vida* (Agamben, 2003: 9-25): una vida biologizada-naturalizada-sacralizada a tal punto que se vuelve la carga del sujeto que decide. Una vida que es-sí-misma, que se instala en el cuerpo de alguien y que ese alguien lleva por mandato, una vida tan sagrada que el propio sujeto no puede decidir sobre ella.

Ese *homo sacer* es el sujeto en el que se establece la vida naturalizada, una vida sobre la que no hay decisión, sino solo mandato. Al mismo tiempo, se convierte en un cuerpo que no es fundamental, sino solo útil para el cuidado del alma (de lo sagrado), es decir, se transforma en un cuerpo receptor en donde el sujeto no puede decidir, porque la vida lo excede, no le pertenece. Hemos visto esta situación en los casos indicados: la vida es tan sagrada y tan importante que no se puede usar métodos anticonceptivos. La vida es tan sagrada, es tan natural por sí misma, que “aquello que no la reproduzca es una aberración”.

¿Qué poder tan radical somete a esta *nuda vida*? ¿Cómo se comporta sobre este cuerpo centrado en lo sagrado-natural, en su cuidado vigilante? Este poder sobre la vida, este poder que se ejerce sobre los modos de producirla, so-

bre sus técnicas, sobre sus instrumentos, es el *biopoder* (Foucault 2000; Mujica 2007). Si en el periodo clásico la maquinaria social estaba dirigida a recrear y construir las técnicas de la muerte, del suplicio, la tortura, el castigo, las técnicas de este nuevo tiempo buscan controlar los modos de la producción de la vida (una de las formas es la de los conservadores, pero no la única). Este es el biopoder, un poder que tiene una dirección ambigua y particular, y que al mismo tiempo que se integra en las formas políticas de las democracias de los Estados de la modernidad tardía, articula las tecnologías del control clásico. A este biopoder le corresponden las biopolíticas, las formas institucionales, sus sistemas de control formal, sus aparatos de regulación prácticos.

La demografía y el control de la natalidad son algunas de las manifestaciones de la regulación estatal, del control formalizado del biopoder. Pero al mismo tiempo, su otro rostro (no estudiado y quizás no previsto) es el de los conservadores. Estos utilizan los mismos aparatos políticos sobre la vida. Su sacralidad formalizada es utilizada como un centro de acción. En esta lógica, al controlar los instrumentos con los que los sujetos pueden actuar sobre la producción de la vida (al evitar la posibilidad de decisión de los sujetos sociales), ejercen un sistema de dominación complejo. Es frente a este sistema, a esta forma del biopoder, que la vida *-la nuda vida-* muestra su estructura.

La vida es el significante de un horizonte que se abrió a mediados del siglo XX y que recién empieza a debatirse. Y los grupos conservadores clásicos, reinventados a la luz de la modernidad tardía lo han asumido para resituar sus estrategias. Insertados de ese modo en los discursos formales de la democracia reconstruyen sus agendas, movilizan los debates y buscan mecanismos para disponer de los cuerpos a través de las bisagras de la ley. La paradoja del asunto es que es justamente a través de los instrumentos de la democracia,

a través del discurso de la vida, que los grupos conservadores construyen mecanismos para regular los cuerpos, cuestionar derechos y ejercer mecanismos de control pastoral.

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2003) *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-textos.
- ANTONIAZZI, Alberto (1990) *Iglesia, Estado, democracia en América Latina*. Santiago de Chile, Salesianos.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (1996) *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia*. Madrid, Palabra.
- CORBIERE, Emilio (2002) *Opus Dei: el totalitarismo católico: acerca del integrismo y del progresismo cristiano*. Buenos Aires, Sudamericana.
- CHAVEZ, Susana (2004) *Cuando los fundamentalismos se apoderan de las políticas públicas*. Lima, Flora Tristán.
- DIDES, Claudia (Comp.). (2004) *Diálogos Sur-Sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- FIGARI, Luis Fernando (1995) *Una espiritualidad para nuestro tiempo*. Lima, Vida y Espiritualidad.
- FOUCAULT, Michel (1999) "Omnes et singulatum. Para una crítica de la razón política" en *Tecnologías del yo*. Madrid, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2000) *Los Anormales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GONZALES RUIZ, Edgar (2005) *Cruces y sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*. México, sin referencia.

- KISSLING, Frances (2001) *El vaticano y las políticas de salud reproductiva*. Londres, Catholics for a free choice.
- VAGGIONE, Juan Marco; ROSADO NUNES, María José y KÜNG Hans (2005) *En nombre de la vida*. Córdoba, Católicas por el derecho a decidir.
- LOWY, Michael (1998) *La guerre de Dieux: religion et politique en Amérique Latine*. Paris, Édition du Felín.
- MUJICA, Jaris (2007) *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima, Promsex.
- NAVARRO-VALLS, Rafael (2003) *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica*. Barcelona, Ariel.
- NUNGENT, Guillermo (2005) “El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina” en *La trampa de la moral única. Argumentos para una democracia laica*. Lima, Fundación Ford, UNIFEM.





# 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)<sup>1</sup>

*DANIEL JONES\**, *ANA LAURA AZPAREN Y*  
*LUCIANA POLISCHUK\*\**

## Introducción

¿Qué temas motivan a instituciones religiosas a intervenir en debates públicos en la Argentina contemporánea? La igualdad religiosa o, más precisamente, el reconocimiento legal igualitario a los distintos credos ha sido motivo de organización y movilización para diversos sectores religiosos no católicos.<sup>2</sup> La sexualidad, cuando es materia de legisla-

---

<sup>1</sup> Este artículo fue realizado en el marco de una beca posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Daniel Jones, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (Universidad de Buenos Aires). Una versión preliminar fue presentada en las V Jornadas de Jóvenes Investigadores (IIGG-UBA), en noviembre de 2009. La presente versión fue revisada al 31 de marzo de 2010.

\* Doctor en Ciencias Sociales (UBA)

\*\* Estudiantes de Sociología y Ciencia Política (UBA)

<sup>2</sup> Por ejemplo, en 2002 un grupo de personas de distintas confesiones religiosas conforma el Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR), para promover dicha libertad y la cooperación entre iglesias e instituciones públicas. Sus fundadores habían sido convocados en mayo de 2000

ción y políticas públicas, también ha sido un foco privilegiado de atención y posicionamientos de las iglesias cristianas, instituciones religiosas mayoritarias en nuestro país.

El supuesto monopolio del catolicismo y la unidimensionalidad de la mirada cristiana sobre la sexualidad que proyecta la Conferencia Episcopal Argentina (máxima autoridad de la Iglesia Católica Romana en nuestro país) contrastan con el pluralismo religioso contemporáneo y la diversidad de posiciones cristianas sobre estas temáticas. “La Iglesia Católica, que históricamente marcó los límites de lo creíble, (...) ha perdido este lugar central para dar paso a un paisaje en el que otros actores religiosos reclaman sus espacios de poder y de definición de lo legítimo y lo creíble” (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007). En la pérdida de este monopolio (incluso al interior del cristianismo) han jugado un papel central las iglesias evangélicas, primera minoría religiosa en la Argentina con un 9% de la población (Mallimaci *et al.*, 2008). Aunque lejos de la mayoría nominalmente católica (76,5%), se trata del grupo religioso con mayor crecimiento numérico en los últimos 30 años y cuyos miembros mantienen mayor intensidad de participación en sus instituciones eclesiales y cultos.<sup>3</sup>

Este artículo analiza las intervenciones en debates públicos sobre sexualidad de instituciones evangélicas de la Argentina contemporánea. Se centra en sus discursos sobre la Ley de Unión Civil, aprobada en 2002, y los proyectos de ley de educación sexual, discutidos en 2004, en ambos casos en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). El

---

por la Secretaría de Culto de la Nación para asesorarla sobre la libertad religiosa; finalizada su tarea, desde el ámbito no estatal los integrantes de este grupo constituyeron el CALIR (Página web del CALIR, 06/07/2009).

<sup>3</sup> Del total de la población creyente, un 23,1% dice relacionarse con Dios a través de las instituciones eclesiales y, de ese porcentaje, 44,9% son evangélicos. Del 23,8% de los creyentes que dice asistir a las ceremonias de su culto muy frecuentemente, el 60,6% son evangélicos (Mallimaci *et al.*, 2008).

análisis de los posicionamientos diferenciados y la polémica que se produce entre instituciones evangélicas permitirá dar cuenta de la configuración política y de definiciones de dicho campo en torno a la sexualidad, sus estrategias de intervención, y su potencial proyección hacia otras leyes y políticas sobre estos tópicos.

Dentro del espectro político religioso en la Argentina, las posiciones de la Iglesia Católica Romana son las más conocidas por la población y con mayor influencia en los tomadores de decisiones del Estado, por tratarse de la iglesia con mayor cantidad de miembros, gozar de un reconocimiento estatal privilegiado, poseer una cúpula que concentra poder de decisión y visibilidad y, particularmente en cuestiones de sexualidad, dedicar cuantiosos recursos para sostener públicamente sus posturas. El peso simbólico-político de la institución católica ha motivado indagaciones sobre sus estrategias en contra de diversos derechos sexuales y reproductivos (Brown, 2008) y, específicamente, sus discursos sobre la Ley de Unión Civil (Hiller y Martínez, 2009). En este sentido, nuestro estudio realiza un aporte en dos direcciones. Por un lado, busca reflejar la diversidad de miradas sobre la sexualidad al interior del cristianismo en la Argentina, rompiendo con la posición monolítica que pretenden proyectar la jerarquía de la Iglesia Católica Romana (ICR) y otros sectores religiosos que coinciden con sus posturas. Por otro lado, de modo más general, aportamos a la discusión sobre la relación entre religión y política al profundizar en los posicionamientos y estrategias de las iglesias evangélicas ante iniciativas legislativas sobre sexualidad, cuyo análisis no es frecuente en América latina (López, 2004; Dias Duarte *et al.*, 2009).

¿Por qué estudiar estas intervenciones en dicho período? Porque se trata del punto de partida del activismo de sectores evangélicos en debates públicos sobre sexualidad en la Argentina, un tema que desde ese momento pasó a ocu-

par un lugar central en la agenda política de algunas federaciones e iglesias evangélicas, como reflejan sus frecuentes declaraciones a los medios de comunicación (Cfr. *Pulso cristiano*, por ejemplo, las notas citadas en este artículo) y el lugar que ocupan los pronunciamientos sobre sexualidad en sus páginas oficiales.<sup>4</sup>

Comenzamos el artículo describiendo brevemente el campo evangélico en la Argentina y luego presentamos la estrategia metodológica. En tercer lugar, reconstruimos el cruce de declaraciones entre instituciones evangélicas alrededor de la unión civil entre personas del mismo sexo y la educación sexual escolar en la CABA, de julio de 2003 a diciembre de 2004. Por último, analizamos las definiciones, argumentos y estrategias que presentan en dichos debates.

## Composición del campo evangélico

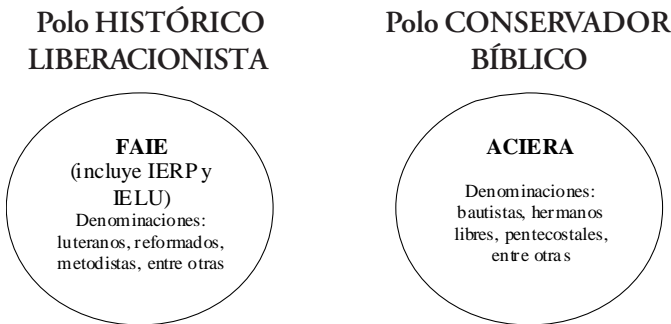
El término “evangélico” engloba a iglesias y creyentes herederos de la tradición cristiana instituida por la reforma protestante del siglo XVI o sus posteriores avivamientos. Siguiendo a Wyncarczyk (2006: 12-14), entendemos al con-

---

<sup>4</sup> La importancia dada a las temáticas de sexualidad por estas instituciones se refleja en la gran cantidad de documentos sobre dichos temas que se encuentran en sus páginas web oficiales. A agosto de 2009, en la página de la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) había disponibles cinco declaraciones sobre sexualidad: una sobre homosexualidad (agosto de 2003), otra sobre aborto (sin fecha) y tres referentes a educación sexual (noviembre de 2004). En la de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) aparecen pronunciamientos sobre la Ley de Unión Civil de la CABA (julio de 2003), educación sexual (noviembre de 2004) y salud reproductiva (mayo de 2005), y un documento sobre homosexualidad (abril de 2000), único artículo de la sección “Qué pensamos sobre...”. En la página de la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU) hay un comunicado de prensa sobre la Ley de Unión Civil (julio de 2003) y una declaración conjunta de la IERP y la IELU sobre educación sexual (noviembre de 2004), además de numerosas traducciones al español de documentos sobre sexualidad.

junto de iglesias evangélicas en la Argentina como un campo de fuerzas en el sentido sociológico, es decir, que sus elementos forman un sistema pero mantienen disputas por el predominio dentro del mismo: este campo es un espacio de conflictos donde son identificables un polo histórico liberacionista y un polo conservador bíblico.<sup>5</sup> De las instituciones a analizar en este artículo, la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) y la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU) se ubican en el primer polo, mientras que la Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) se encuentra en el segundo. Si bien en otras circunstancias el mundo evangélico actúa cohesionadamente (por ejemplo, reclamando igualdad religiosa frente al Estado), la toma de posiciones sobre moral sexual tiende a radicalizar las antípodas entre las organizaciones que se ubican en uno u otro polo (Wynarczyk, 2006).

### Gráfico 1: Ubicación político-ideológica de las Federaciones dentro del campo evangélico



<sup>5</sup> A falta de una clasificación más adecuada, tomamos ésta propuesta por Wynarczyk (2006), aunque se nos plantean dudas sobre su pertinencia para nuestros fines analíticos y sobre los propios términos utilizados: si un polo es “histórico”, ¿qué implica para las iglesias del otro polo?, ¿que no tienen historia o tienen menos historia?; si un polo es “bíblico”, ¿significa que las

El polo histórico liberacionista comprende a aquellas iglesias protestantes que se establecieron en la Argentina entre 1825 y 1850 para asistir espiritualmente a los inmigrantes europeos. Por su débil tendencia a la predicación pública y su confinamiento a la comunidad étnica con que llegaron, se las denominaba “iglesias de transplante” (Wynarczyk *et al.*, 1995). Estas iglesias se encuentran principalmente asociadas a la FAIE, la federación evangélica más antigua de la Argentina, fundada en 1957. Entre sus instituciones asociadas se encuentran iglesias luteranas, menonitas, presbiterianas, reformadas, pentecostales, valdense y metodista. En su mayoría son iglesias denominacionales, conformadas por numerosas parroquias y con diversa cobertura territorial<sup>6</sup>. Si bien la página web de la FAIE (1 de junio de 2009)<sup>7</sup> no especifica la cantidad de miembros adheridos o instituciones afiliadas, de una revisión de la misma se desprende que cuenta con alrededor de 24 instituciones afiliadas. En el ámbito internacional, la FAIE forma parte del Consejo Mundial de Iglesias.

Las iglesias afiliadas a la FAIE se han caracterizado históricamente por su apertura a la racionalidad de la cultura secular,<sup>8</sup> su actividad en la defensa de los derechos huma-

---

iglesias del otro no siguen a la Biblia en sus pronunciamientos o lo hacen en menor medida?

<sup>6</sup> Llamamos iglesias “denominacionales” a las que reconocen una autoridad común que decide en cuestiones de doctrina, estrategias pastorales y cualquier asunto que haga a la política general de la iglesia, mediante sínodos o asambleas. Con iglesias “congregacionales” nos referimos a aquellas en las que toda la autoridad reside en la comunidad local, generalmente dirigida por un Consejo Parroquial; si bien suelen reconocer cierta tradición común y un lineamiento doctrinal compartido, y reunirse en convenciones, éstas no tienen autoridad doctrinal ni capacidad de imponer esquemas de funcionamiento al orden local.

<sup>7</sup> Las fechas consignadas luego de una página web son aquéllas en las que consultamos las mismas.

<sup>8</sup> En Europa, el protestantismo ha estado estrechamente vinculado con el ideario iluminista y la racionalidad occidental moderna, con su fuerte énfasis en el sujeto, como reflejan teólogos como Troelsch y Von Harnack.

nos y su compromiso ecuménico (Wynarczyk *et al.*, 1995). Dichos rasgos se destacan en la última dictadura militar, cuando dirigentes de estas iglesias participan de la fundación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) en 1975 y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) en 1976 (Bianchi, 2004). La trayectoria en la escena pública de la FAIE y las iglesias que la componen, reconocida sobre todo por su papel en la defensa de los derechos humanos y en el movimiento ecuménico, han otorgado a esta federación un valioso capital político al interior y fuera del campo evangélico<sup>9</sup>, al que la FAIE eventualmente apelará para contrarrestar el peso de la mayoría numérica que ostenta la ACIERA.

Dentro de la FAIE se encuentran la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) y la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU), que se pronunciaron sobre temas de sexualidad en el período indagado. La IERP es una iglesia de tradición luterana y calvinista, dirigida en sus orígenes a los inmigrantes de Alemania (Bianchi, 2004). Actualmente abarca unas 42 congregaciones entre Argentina, Paraguay y Uruguay, con un total de 25 mil miembros (el 70% se encuentran en la Argentina) (página web de la IERP, 4 de junio de 2009). La IELU se formó en la Argentina en 1908, con la llegada de misioneros provenientes del Sínodo<sup>10</sup> General de la Iglesia Luterana en Estados Unidos, que se dirigieron ha-

---

<sup>9</sup> Algo que se refleja, por ejemplo, en la elección de dos de los referentes de este sector para instancias públicas muy relevantes en la consolidación de la democracia: en 1984 el obispo metodista emérito Carlos Gattinoni fue designado por el Presidente Raúl Alfonsín como miembro de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) para investigar los crímenes de la dictadura militar y en 1994 el teólogo y pastor metodista José Míguez Bonino fue electo, a través del Frente País Solidario (FREPA-SO), para la Convención para la Reforma de la Constitución Nacional.

<sup>10</sup> Un sínodo es una asamblea regional eclesial (representa una parte de una iglesia) para definir temas doctrinales y pastorales; en cambio, los concilios son universales, pues representan a la totalidad de una iglesia.



cia el grupo de inmigrantes de tradición luterana no alemanes (letones, eslovacos, húngaros y rumanos). La componen cerca de 30 congregaciones entre Argentina y Uruguay, con un total de 7 mil miembros activos (Forni *et al.*, 2003: 158-159). La IERP y la IELU son parte de la Federación Luterana Mundial, donde se agrupan las iglesias luteranas más liberales y ecuménicas.

Las iglesias que componen el polo conservador bíblico son parte del segundo movimiento evangélico en llegar a la Argentina, estableciéndose en su mayoría entre 1880 y 1925. Este protestantismo se centró en la expansión evangelística y misionera, muchas veces desde sínodos norteamericanos. En 1982 se agrupan en una confederación interdenominacional, la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), a la que pueden afiliarse denominaciones, congregaciones locales y otras entidades con fines específicos. Según sus datos en 2004, tiene 10.500 organizaciones afiliadas y agrupa tres millones y medio de creyentes evangélicos (ACIERA; 2004, 16 de noviembre). En el ámbito internacional, forma parte de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), que nace en 1982 como resultado de la reunión de iglesias que se diferenciaban de las llamadas “históricas” en sus posicionamientos sobre la situación política nacional e internacional. Mientras que estas últimas se habían acercado a un “evangelio social” (Bianchi, 2004: 244) cercano a las demandas de justicia de las clases oprimidas (en consonancia con el Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo y la teología de la liberación dentro del catolicismo), la CONELA aglutinó a quienes expresaban una línea de pensamiento más conservadora, “de un fundamentalismo fuertemente marcado por la Guerra Fría y fortalecido por el avance de la ‘nueva derecha religiosa’ en los Estados Unidos” (Bianchi, 2004: 245), que veía en el “evangelio social” una aproximación al marxismo y al socialismo.

Este escenario muestra la heterogeneidad del campo evangélico, pero no implica una ruptura total entre sus organizaciones. De hecho, a comienzos de la década de 1990 se perfila un movimiento de coalición que reivindica la común identidad como evangélicos y se plasma en 1996 en una Comisión Tripartita, integrada por la FAIE, la ACIERA y la FeCEP (Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal), para reclamar al Estado una nueva ley de cultos que reconozca la personería religiosa o eclesiástica de las entidades no católicas e incentive mayor igualdad entre los diferentes credos (Wynarczyk, 2003). En 2000 dicha comisión se configura como Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE), que engloba a las principales tendencias de este campo, convirtiéndose en un interlocutor identificable en la escena pública para el gobierno y la Conferencia Episcopal Argentina de la ICR, alrededor de temas de libertad e igualdad de culto, paz social y justicia. Este trabajo en unidad entre evangélicos se vio gravemente afectado en 2003 y 2004 por los pronunciamientos de algunos de sus miembros sobre la Ley de Unión Civil y los proyectos de ley de educación sexual en la CABA.

## Metodología

Este artículo se basa en un estudio exploratorio acerca de las posiciones y acciones de las instituciones evangélicas sobre moral sexual en la Argentina entre 1994 y 2009. Como parte de una estrategia metodológica cualitativa más amplia, realizamos un relevamiento y sistematización de fuentes secundarias. Primero, en junio y julio de 2009 exploramos las páginas en Internet de seis instituciones seleccionadas por representar el amplio espectro ideológico del mundo evangélico en la Argentina: las federaciones ACIERA y FAIE, y dos iglesias adheridas a cada una de ellas, la IERP y

la IELU (en la FAIE), y la Convención Evangélica Bautista Argentina (CEBA) y Unión de Asambleas de Dios (UAD), de cuyas congregaciones muchas forman parte de la ACIERA. Buscamos documentos que refiriesen a temáticas de sexualidad, algo que apareció en las páginas de ACIERA, FAIE, IERP y IELU, y seleccionamos los que estuvieran firmados por dichas instituciones o representantes de las mismas.

Segundo, revisamos periódicos evangélicos para reconstruir la trama de las intervenciones públicas de las federaciones e iglesias en la Argentina. Exploramos las publicaciones digitales de la Argentina *Prensa ecuménica* y *Pulso cristiano* y de España *Protestante digital*, desde enero de 2002 a julio de 2009 inclusive, buscando las notas de nuestro interés mediante las palabras clave: “sexual”, “civil” y “matrimonio”. Sistematizamos en un cuadro comparativo sólo aquellos artículos que refiriesen a la Argentina. Al analizar este corpus, registramos referencias a un intercambio epistolar en diciembre de 2004 entre el presidente de la FAIE y un grupo de pastores cercanos a la ACIERA, que no estaba disponible en las páginas de estas instituciones al momento de nuestra búsqueda; obtuvimos su transcripción literal en *Prensa Ecu-ménica*. Se trata de cartas abiertas que retoman declaraciones previas sobre educación sexual y unión civil de dichas instituciones, por lo que decidimos incluirlas para este artículo. El corpus documental quedó compuesto por todos los pronunciamientos públicos sobre unión civil y educación sexual de las federaciones e iglesias seleccionadas, entre julio de 2003 y diciembre de 2004, período delimitado por las primeras declaraciones que registramos de la ACIERA, en vísperas de la primera unión civil en Buenos Aires, y la carta que le envían a Monti los “Amigos de ACIERA” sobre educación sexual.

Tercero, exploramos las ediciones digitales de los diarios *Clarín*, *La Nación* y *Página 12*, desde enero de 2002

(año donde empieza el debate sobre unión civil) hasta junio de 2009, para tener un panorama actualizado de las intervenciones evangélicas en debates públicos sobre sexualidad. Utilizamos como buscadores las palabras “homosexualidad”, “homosexual”, “homosexuales”, “gay”, “unión civil”, “educación sexual”, “evangélicos”, “evangélicas” e “iglesias”. Sistematizamos en un cuadro sólo las notas que refiriesen a la Argentina.

A partir de este conjunto de documentos reconstruimos y analizamos el debate público sobre unión civil y educación sexual entre instituciones evangélicas en 2003 y 2004.<sup>11</sup>

## **El cruce de declaraciones: posicionamientos y conflictos**

Entre julio de 2003 y diciembre de 2004 se produce una suerte de guerra de declaraciones entre instituciones evangélicas en torno a la unión civil entre personas del mismo sexo y la educación sexual escolar en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). No se trata sólo de posicionamientos alternativos frente a leyes o proyectos de ley, sino también de una intensa secuencia de declaraciones públicas que contraponen visiones político-religiosas y trastocan la unidad organizativa del campo evangélico recientemente alcanzada, lo que refleja la importancia de estos temas para dichas instituciones.

¿Cómo se desarrolló esta polémica? La primera normativa en América latina que reconoce a las parejas conformadas por personas del mismo sexo fue la Ley de Unión Civil (en adelante, LUC) en la Ciudad Autónoma de Bue-

---

<sup>11</sup> A fines de actualizar el artículo para su publicación, en marzo de 2010 hicimos una revisión de estas fuentes entre agosto de 2009 y marzo de 2010, en vista de los acontecimientos políticos sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en dicho período.

nos Aires, aprobada el 12 diciembre de 2002. Si bien los derechos obtenidos por estas parejas continúan siendo muy inferiores a los de las heterosexuales unidas en matrimonio<sup>12</sup>, esta normativa constituye un hito significativo para las luchas del movimiento Lésbico, Gay, Bisexual y Trans (LGBT) y un avance de la ciudadanía de estos grupos (Hiller y Martínez, 2009).

El 19 de mayo de 2003 el Poder Ejecutivo de la CABA reglamenta la Ley de Unión Civil. El 16 de julio, dos días antes de la primera unión civil<sup>13</sup>, la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina da a conocer el documento “Aborto y homosexualidad, la postura de las Iglesias Cristianas Evangélicas afiliadas a ACIERA”, complementado con una declaración del 20 de julio, “Preocupación frente a la Ley de Unión Civil”, donde rechaza a la homosexualidad y a la LUC. El 24 de julio la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU) difunde el comunicado de prensa “Diálogo abierto: Ley N° 1004 de Unión Civil del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires” y un día después la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) da a conocer “Por un país donde ‘quepan todos y todas’: A raíz de la promulgación de la Ley de Unión Civil (Ley N° 1004) por el Gobierno de la CABA”. Ambas declaraciones aprecian positivamente dicha ley, basándose en valores como la inclusividad, el respeto a la dignidad de las personas, el reconocimiento de derechos de ciudadanía y la autonomía del Estado para legislar. La IERP inicia su comunicado diferenciándose fuer-

---

<sup>12</sup> La Ley N° 1004 de Unión Civil permite incorporar a la pareja a la obra social, recibir una pensión, solicitar vacaciones en el mismo período, pedir créditos bancarios conjuntos y obtener el mismo trato que los esposos en caso de enfermedad del concubino. Ni la posibilidad de adopción como pareja, ni la herencia del patrimonio al cónyuge son contempladas, por lo que los nuevos proyectos del movimiento LGBT incluyen a estos derechos como parte del reconocimiento legal a las parejas del mismo sexo.

<sup>13</sup> Realizada entre dos activistas gays de la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), César Ciglutti y Marcelo Suntheim, presidente y secretario de dicha organización LGBT.

temente del supuesto repudio de los evangélicos a la unión civil homosexual manifestado por la ACIERA, en referencia tácita a que ésta pretendió monopolizar la voz evangélica. El 29 de agosto, la ACIERA ratifica su posición contra la homosexualidad y cualquier legislación que reconozca derechos (como la adopción) para los homosexuales. En su documento “Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos”, sostiene que la doctrina cristiana fundamentada bíblicamente condena la homosexualidad, y considera “falsas enseñanzas” a las interpretaciones alternativas de la Biblia.

Durante esos meses, simultáneamente, está preparándose la tercera concentración evangélica, “Obelisco 2004”. Es un evento organizado por el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE), del que forman parte tanto la ACIERA como la IELU y la IERP (éstas a través de la FAIE), para “compartir el mensaje del Evangelio” (CNCE; 2004, 3 de abril) y plantear ciertas demandas políticas. Las ediciones previas del evento, en 1999 y 2001, habían logrado una notable articulación entre diversos sectores evangélicos, gran éxito de convocatoria y amplia repercusión mediática<sup>14</sup>. Días antes del evento, la IELU y la IERP hacen pública una carta al presidente de la FAIE explicando que no participarán por considerar que no debían utilizarse como temas convocantes la LUC y cuestiones relativas a homosexualidad, entre otras<sup>15</sup>,

---

<sup>14</sup> La primera concentración en el Obelisco fue el 11 de septiembre de 1999 y se convocó a trabajar por una ley igualitaria de personería religiosa. Según la prensa, el acto reunió entre 100 mil (*La Nación*, 12 de septiembre de 1999) y 160 mil personas (*Clarín*, 12 de septiembre de 1999), y fue tapa del diario *Clarín*. La segunda concentración fue el 15 de septiembre de 2001, para denunciar la desigualdad e injusticia en la Argentina, con una convocatoria que “habría superado los 200.000 fieles” (*La Nación*, 15 de septiembre de 2001).

<sup>15</sup> La IERP y la IELU sostienen “que no debían utilizarse asuntos tales como: la Ley de Cultos, personería religiosa, igualdad religiosa, Código de Convivencia, Ley de Unión Civil, sexualidad humana, salud reproductiva, homosexualidad, aborto, etcétera, como temas convocantes del encuentro” (*El Estandarte Evangélico*, julio-agosto de 2004, p. 11).

ni usar el encuentro para reclamar al gobierno por el desacuerdo con algunas leyes vigentes (como la LUC) y futuras leyes sobre aborto, educación sexual en las escuelas y adopción. Dichas cuestiones se incluyen en la convocatoria y en el mensaje, y estas iglesias no se suman al evento:

La IELU y la IERP no aceptan el autoritarismo y la demagogia que implica guiar a miles de personas a esta concentración, utilizando frases hechas sobre las que la mayoría no ha tomado conciencia verdadera; así como también rechazan el no respeto de la diversidad de posiciones, que sobre los asuntos en cuestión, tienen las distintas iglesias evangélicas. (IELU-IERP, Fragmento de la carta enviada a la FAIE, extraída de *El Estandarte Evangélico*, julio-agosto de 2004, p. 11)

La concentración se realiza el 3 de abril de 2004, con una convocatoria y repercusión mediática mucho menor que las dos ediciones previas<sup>16</sup>. A diferencia de 1999 y 2001, esta vez gran parte del mensaje leído se centra en temas de sexualidad y, específicamente, homosexualidad<sup>17</sup>. La decla-

---

<sup>16</sup> “La asistencia a la concentración fue muy inferior a las expectativas de los organizadores nucleados en el Consejo Nacional Cristiano Evangélico, que agrupa a las tres federaciones (ACIERA, FAIE, Fecep) que reúnen a la mayoría de las iglesias. Mientras la Policía Federal informó a *Pulso cristiano* que apenas hubo 3.500 personas, el CNCE aseguró en un comunicado de prensa que la asistencia llegó a 80 mil. Observadores evangélicos independientes coincidieron en señalar a *Pulso cristiano* que la asistencia osciló entre 15 mil y 20 mil personas. La asistencia fue notablemente menor a las convocatorias realizadas por el CNCE en el mismo lugar en 1999, cuando hubo 200 mil personas, y en 2001, cuando asistieron unas 350 mil personas” (*Pulso cristiano*, 7 de abril de 2004).

<sup>17</sup> La homosexualidad no aparece en los mensajes de 1999 y 2001. Las únicas referencias a la sexualidad, en 1999, surgen al delinear una moral familiar (donde debe primar el amor, la fidelidad, la pureza sexual y la responsabilidad mutua) y al advertir sobre la amenaza de “desintegración de la familia”: “Invitamos a no dejarse seducir por las falsas bondades de un amor sin compromiso y de una sexualidad sin responsabilidad ni amor” (CNCE, 11 de septiembre de 1999).

ración, titulada “Jesucristo nuestra esperanza”, plantea la premisa de que “Todos los derechos humanos deben estar subordinados al Derecho Divino” y, entre sus principales puntos, se opone al aborto, señala que Dios aborrece a la homosexualidad, afirma la santidad del matrimonio heterosexual y rechaza la unión civil entre personas del mismo sexo como matrimonio.

Un par de meses más tarde, en junio de 2004, los legisladores Ana Suppa, Diego Kravetz y Florencia Polimeni presentan en la Comisión de Educación de la Legislatura porteña el proyecto de ley “Directrices de Educación Sexual Integral” (en adelante, “Directrices”), que propone implementar dicha educación en el sistema escolar formal de la CABA desde el nivel inicial, que la Secretaría de Educación seleccione los contenidos y que se aborden temas como orientación sexual, masturbación, género y diversidad (Proyecto de ley N° 2081/2003). En septiembre dicha comisión abre una ronda de consultas y el proyecto es rechazado públicamente por la ACIERA, “en especial por el poder casi exclusivo que pone en manos del Estado para decidir contenidos y juzgar conductas” (ACIERA, 04 de noviembre de 2004). Esta federación afirma que una ley de educación sexual debe ser respetuosa de las creencias religiosas de la familia y crear espacios para la participación de padres. Ese día la oposición al proyecto “Directrices” en la Legislatura se unifica y presenta uno alternativo, elaborado por Santiago De Estrada, Jorge Enríquez y Juan Carlos Lynch (*Clarín*, 05 de noviembre de 2004). Éste plantea la educación sexual recién desde la escuela secundaria y, en consonancia con las demandas de la ACIERA, otorga un papel primordial a los padres (quienes deben manifestar su conformidad sobre las modalidades y contenidos) y establece un Programa de Talleres de Educación Sexual para padres de alumnos:

La educación sexual debe contemplar y respetar los valores, las convicciones, la diversidad cultural y las creen-



cias religiosas de la familia, como agente natural, primario y miembro insustituible de la comunidad educativa; así como la libertad de conciencia de todos los agentes educativos. (Proyecto de ley N° 2720/2004, art. 2°)

El 10 de noviembre la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas publica una “Declaración sobre educación sexual” que no toma partido por ninguno de estos proyectos e insiste en convocar al diálogo para “la resolución de este dilema entre la necesidad de valores en la educación y su no imposición, [que] requiere la permanente búsqueda de consensos y acuerdos básicos”. Al día siguiente la IELU y la IERP apoyan el proyecto “Directrices” mediante el documento “Aportes para el diálogo con relación a la Educación Sexual Integral en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”, en el que sostienen que “por causa de la Reforma [protestante] surgió la convicción de la importancia de que sea el Estado, a través de la escuela, que asuma el rol decisivo en la formación/educación de nuestros hijos”, en oposición a lo afirmado por la ACIERA una semana antes (y a la histórica postura de la ICR). El 16 y el 25 de noviembre la ACIERA hace públicos dos documentos. El primero, “Educación Sexual: reafirmación de la postura de ACIERA presentada recientemente en la legislatura”, relata su intervención en la audiencia pública con legisladores el 11 de noviembre cuestionando el proyecto “Directrices”. Frente al uso de una de sus autoras, la legisladora Suppa, del apoyo brindado por IELU-IERP, la ACIERA las define (sin mencionarlas) como “una pequeña minoría de iglesias evangélicas” y agrega: “La diputada Suppa ha utilizado el nombre EVANGÉLICO con fines espurios, apoyándose en alguna de estas denominaciones que representan el sentir de una minoría y no el bíblico reclamo de la mayoría” (ACIERA, 16 de noviembre de

---

<sup>18</sup> Todos los destacados en las citas (mayúsculas, bastardillas) son de los documentos originales.

2004)<sup>18</sup>. La ACIERA repite que agrupa y representa la posición de 10.500 iglesias y 3.5 millones de fieles evangélicos. En su siguiente documento, “Educación Sexual: se dispuso el próximo tratamiento en el Recinto del Cuerpo legislativo”, apoya el proyecto de los legisladores De Estrada, Enríquez y Lynch, llama “a nuestros hermanos a cerrar filas en profundo clamor y oración, para que la mano de Nuestro Señor obre e impida cualquier legislación que se aparte de la moral y la ética cristiana” y concluye alertando: “Hoy tratan de hacer pie en la Capital para luego extender la misma ideología en todo el territorio del país”, por el proyecto “Directrices”, del que subraya que fue “ideado e impulsado por diversas asociaciones homosexuales”, en referencia a la participación en su elaboración de Rafael Freda, asesor de Suppa y presidente de la organización LGBT Sociedad de Integración Gay Lésbica Argentina (SIGLA).

El 14 de diciembre ambos proyectos son tratados en el recinto legislativo y ninguno alcanza los votos necesarios para su aprobación, concluyendo así el debate sobre educación sexual en la Legislatura en 2004. Pero la discusión continúa al interior del campo evangélico. El 16 de diciembre se da a conocer una “Carta a los hermanos de ACIERA” del presidente de la FAIE, Emilio Monti, como respuesta a la declaración del 16 de noviembre de la ACIERA. Comienza señalando su preocupación de “que las opiniones referidas a una cuestión particular [la educación sexual] sean vistas como una señal para toda la nación de fidelidad a Dios y a su Palabra, descalificando a quienes no piensan de la misma manera en todo”, en alusión a las afirmaciones de la ACIERA sobre denominaciones que representarían a una minoría del pueblo evangélico. La carta no entra en la discusión de los proyectos de ley, sino que se centra en la representatividad, las mayorías y las minorías en el campo evangélico, ofreciendo argumentos alternativos a los de la ACIERA. Si bien valora el trabajo en unidad del CNCE (que el propio

Monti preside) para las concentraciones de 1999 y 2001, esboza una autocrítica sobre el evento en 2004 y concluye: “Creo que el Señor nos llama a un diálogo más amplio, y el diálogo implica aceptar al que piensa diferente. Las posiciones cerradas al diálogo llevan a que los fundamentalismos sean cada vez más reaccionarios y violentos” (Presidente de la FAIE, 16 de diciembre de 2004).

Dos semanas más tarde llega la respuesta: el 31 de diciembre de 2004 se hace pública una carta “De Amigos de ACIERA al Pastor Emilio Monti” firmada por pastores presidentes de iglesias y federaciones en la Argentina (muchas de ellas pentecostales). Si bien declara que la ACIERA siempre ha luchado por la unidad evangélica y llama a trabajar juntos en el CNCE, la carta ratifica todos los puntos que dieron origen al malestar entre sectores evangélicos, que motivó la carta de Monti en tanto presidente de la FAIE. Tal como enuncian sus “amigos”, la ACIERA resalta no comparar el apoyo de algunas iglesias a la LUC y al proyecto “Directrices”, en referencia a la IERP y la IELU, y del apoyo a dichas leyes deriva que estas iglesias “se manifestaron en favor de la homosexualidad y del aborto”, cuestiones que rechaza la ACIERA. Gran parte del texto vuelve a centrarse en la cuestión de la representación del pueblo evangélico, y califica a las mencionadas iglesias como “una minoría” que “no expresan el sentir mayoritario del pueblo evangélico en la Argentina”. Aclara que no pretende usar “el hecho de la gran mayoría que representa como factor de poder”, para concluir repitiendo la cantidad de congregaciones y creyentes que representa.

Hasta aquí el debate entre actores evangélicos que vamos a analizar. Si bien la discusión pública sobre estos temas sigue con gran intensidad, desde enero de 2005 y hasta marzo de 2010 (cuando concluimos este artículo), de estas cuatro instituciones evangélicas sólo se escucha la voz de la ACIERA: ni la FAIE, ni la IERP ni la IELU se han vuelto a pronunciar en los debates sobre educación sexual (que si-

guieron en la legislatura de la CABA y en el Congreso Nacional en 2005 y 2006)<sup>19</sup>, y tampoco en las discusiones sobre matrimonio entre personas del mismo sexo (a fines de 2009 e inicios de 2010, a raíz de proyectos presentados al Congreso Nacional y el casamiento de dos parejas gays a partir de recursos de amparo)<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> La ACIERA sí interviene: cuando vuelve a debatirse la educación sexual en la CABA a partir de un proyecto similar a “Directrices” presentado por Suppa, Kravetz y Polimeni en marzo de 2005 (*Clarín*, 16 de marzo 2005), entre agosto y octubre la ACIERA intenta evitar que se apruebe juntando firmas para que la Legislatura abra una audiencia pública para tratar un proyecto propio preparado por especialistas evangélicos (*Pulso cristiano*, 18 de agosto 2005) y organizando un foro sobre el tema en la Legislatura (*Pulso cristiano*, 1 de septiembre de 2005). En paralelo, en noviembre la discusión sobre educación sexual se instala en la Comisión de Educación de la Cámara de Diputados de la Nación, donde la ACIERA también se opone al proyecto en tratamiento (ACIERA, 15 de noviembre de 2005), en el único comunicado oficial de la institución sobre el tema en 2005. Casi un año más tarde, el 12 de octubre de 2006 es aprobada por unanimidad la Ley N° 2.110 de Educación Sexual Integral de la CABA, con un proyecto consensuado entre los diversos bloques de la Legislatura porteña (*Clarín*, 12 de octubre de 2006), una semana más tarde de la aprobación de la Ley Nacional N° 26.150 de Educación Sexual Integral.

<sup>20</sup> El 29 de octubre de 2009 comenzaron a discutirse en las Comisiones de Legislación General y de Familia, Mujer, Niñez y Adolescencia de la Cámara de Diputados de la Nación dos proyectos de ley, presentados por las diputadas Silvia Augsburguer y Vilma Ibarra, para modificar el Código Civil autorizando el matrimonio entre personas del mismo sexo (*La Nación*, 27 de octubre de 2009; *Página 12*, 27 de octubre de 2009; *Clarín*, 29 de octubre de 2009; *Crítica de la Argentina*, 29 de octubre de 2009). El 29 de octubre de 2009, la ACIERA emite un documento en el que rechaza los proyectos de ley sobre “matrimonio homosexual” (*Pulso cristiano*, 05 de noviembre de 2009) y en noviembre convoca a orar por “los valores en la Cámara de Diputados” (*Pulso cristiano*, 19/ de noviembre de 2009). La falta de quórum en las comisiones imposibilitó que dichos proyectos llegasen a tratarse en el recinto en 2009 (*Clarín*, 13 de noviembre de 2009; *Crítica de la Argentina*, 20 de noviembre de 2009). Iniciadas las sesiones legislativas del año 2010, el 16 de marzo la Comunidad Homosexual Argentina (CHA) y la diputada Diana Conti presentaron un proyecto similar que será tratado en dichas comisiones junto a los discutidos el año anterior (*La Nación*, 17 de marzo de 2010; *Página 12*, 18 de marzo de 2010; *Clarín*, 19 marzo de 2010; *Crítica de la Argentina*, 19 marzo de 2010).

## Definiciones, argumentos y estrategias

### *La polémica sobre la Ley de Unión Civil*

¿Cuáles son los registros y valores rectores de sus documentos en torno a la Ley de Unión Civil? ¿Qué definiciones de homosexualidad presentan? La IELU y la IERP se posicionan a favor de la LUC argumentando en un doble registro: un discurso de derechos de ciudadanía, en cuanto a la política secular, y uno de respeto a la dignidad de las personas y promoción de comunidades inclusivas, en lo doctrinal cristiano. Los valores que justifican su apreciación positiva de la LUC son la inclusividad, la diversidad y el pluralismo, en la sociedad en general y en las comunidades de fe, valores sostenidos tanto por la Constitución Nacional y las

---

Simultáneamente, el recurso a una instancia judicial permitió que entre fines de 2009 y principios de 2010 tuvieran lugar los dos primeros casamientos entre personas del mismo sexo en Argentina. El primero se realizó en Ushuaia el 28 de diciembre de 2009, uniendo a Alex Freyre y José María Di Bello, a quienes se les concedió el turno para casarse mediante un decreto de la gobernadora de Tierra del Fuego, Fabiana Ríos (*La Nación*, 28 de diciembre de 2009; *Clarín*, 28 diciembre de 2009; *Crítica de la Argentina*, 28 diciembre de 2009). Este decreto considera el fallo de la jueza de Primera Instancia en lo Contencioso Administrativo de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires Gabriela Seijas que declaró inconstitucionales los artículos 172 y 188 del Código Civil, referentes al matrimonio, en respuesta al recurso de amparo presentado por dicha pareja (*Crítica de la Argentina*, 13 de noviembre de 2009). Este fallo no había sido apelado por el Jefe de Gobierno porteño, Mauricio Macri (*Clarín*, 14 de noviembre 2009; *La Nación*, 16 de noviembre de 2009), dando lugar a un rechazo público de la ACIERA a su decisión (*Pulso cristiano*, 19 de noviembre 2009). El segundo matrimonio se celebró entre Damián Bernath y Jorge Salazar el 3 de marzo de 2010 en la CABA, quienes también presentaron un recurso de amparo y fue aceptado, pero el dictámen de la jueza de Primera Instancia en lo Contencioso Administrativo y Tributario Elena Liberatori no utilizó argumentos de inconstitucionalidad, sino de falta de impedimentos legales presentes en el Código Civil que inhabilitaran el casamiento entre personas del mismo sexo (*La Nación*, 3 de marzo de 2010; *Página 12*, 3 de marzo de 2010; *Clarín*, 4 de marzo de 2010; *Crítica de la Argentina*, 7 de marzo de 2010).

Convenciones Internacionales suscriptas como por los mandamientos bíblicos de amor a Dios y al prójimo:

Nuestro compromiso está a favor de la vida, como don de Amor que proviene de Dios, y de favorecer nuevos espacios de convivencia plural como comunidad inclusiva. (...) Sabemos que ésa es la más saludable teología que nos permite juntos crecer y construir una comunidad de fe y una sociedad cada vez más inclusiva. (IELU, 24 de julio de 2003)

(...) un aspecto que no ha sido olvidado por quienes tienen la responsabilidad de legislar en el marco de la Constitución Nacional y los Acuerdos, Pactos y Convenciones Internacionales en materia de Derechos Humanos: el derecho a la existencia que tiene lo diverso en nuestra sociedad, tomando distancia de cualquier tutelaje que pretenda imponer criterios de convivencia basados en la discriminación. (IERP, 25 de julio de 2003)

Por el contrario, la ACIERA se enmarca en *la* moral cristiana (en singular) fundamentada bíblicamente y, simultáneamente, declara aprender de las ciencias humanas sobre la homosexualidad, a la que define como un problema:

Hemos formado equipos interdisciplinarios para el estudio y la investigación exhaustiva de un problema tan complejo. Deseamos compartir con la opinión pública el presente documento, cuyo enfoque se concentra en un contexto específico desde la perspectiva de la moral cristiana. Nuestra postura (...) se fundamenta en la Palabra de Dios, las Sagradas Escrituras, y se encuentra guiada por el ferviente deseo de hacer la voluntad de Nuestro Señor Jesucristo. (ACIERA, 29 de agosto de 2003)

El argumento de ACIERA para fundamentar su rechazo a la LUC es la fidelidad a la Biblia y a la voluntad de Jesucristo, al plantear que se basa en las Sagradas Escrituras (y no en una interpretación posible de ellas) y desacreditar exégesis alternativas que indican que la Biblia no condena la homosexualidad, a las que define como “falsas enseñanzas”.

Esta estrategia discursiva se enmarca en un literalismo y un fundamentalismo bíblicos, que consideran a la lectura literal y atemporal de la Biblia fuente de verdades absolutas, desestimando otras interpretaciones posibles, en este caso, como las de la IELU y la IERP<sup>21</sup>. Precisamente una de estas iglesias llama, en este debate, “a ser cuidadosos en imponer a otros nuestras costumbres, e interpretación de la religión, como absolutos” (IELU, 24 de julio de 2003). Los documentos de la IELU y la IERP a favor de la LUC no mencionan los términos “homosexual” u “homosexualidad” (ni gay u otro equivalente), y tampoco dan definiciones de sexualidad. En cambio, la ACIERA justifica su oposición a la LUC a partir de su concepción de los actos homosexuales y, por extensión, su noción de sexualidad:

Es irreductible la sólida postura bíblica en la que las Sagradas Escrituras presentan los actos homosexuales como graves desviaciones (Gn 19:1-29; Rm 1: 24-27; 1º Cor 6: 9; 1º Tim 1:10). Dichos actos son intrínsecamente desordenados. Son contrarios a la ley natural. Impiden que la unión sexual alcance el don de la vida convirtiéndolo en un acto estéril. Por todo esto no puede recibir aprobación, en ningún caso, por parte de la Iglesia. (ACIERA, 29 de agosto de 2003)

Los argumentos para justificar sus definiciones negativas de los actos homosexuales son dos: por un lado, que se

---

<sup>21</sup> Esquemáticamente, en el mundo evangélico cabe distinguir entre el literalismo (como lectura bíblica que se centra en las afirmaciones y los hechos narrados por la Biblia, una escuela hermenéutica presente ya desde el medioevo), el fundamentalismo (surgido a fines del siglo XIX con la Escuela Teológica de Princeton, que plantea la inerrancia del texto bíblico –que no puede errar– y que sólo puede ser leído literalmente) y el conservadurismo político religioso, que a lo largo del siglo XX se apropió del fundamentalismo teológico. En este último caso, el literalismo bíblico suele ser selectivo: así como justifica la condena a la homosexualidad, no se esgrime para promover el apedreamiento de las mujeres adúlteras.

trata de actos contrarios al orden de la creación de Dios<sup>22</sup>; por el otro, el de la esterilidad, es decir, la imposibilidad de procreación mediante dichas uniones sexuales. Esta posición es justificada con pasajes bíblicos que condenarían a la homosexualidad (pero que no aluden a la esterilidad), habitualmente usados para este fin en las iglesias cristianas. Estas definiciones sobre la homosexualidad abren un horizonte de potenciales críticas a la ACIERA, por el extendido discurso de la no discriminación y el mandato del amor al prójimo. ¿Cómo enfrenta esta tensión la ACIERA? Repudia la discriminación a personas homosexuales, pero, simultáneamente, afirma que esto no implica considerar normal a la homosexualidad. Sostiene esta tensión discursiva mediante la distinción entre la homosexualidad (como condición) y los homosexuales (como personas)<sup>23</sup>, rechazando la primera y su puesta en práctica a través de los actos (sexuales) homosexuales, y ofreciendo orientación (pastoral y psicológica) para los segundos<sup>24</sup>:

Reafirmando lo que la doctrina cristiana enseña por medio de la Palabra de Dios, [que] los hombres y las mujeres homosexuales reciban aquella atención que necesitan y a la que tienen derecho por el amor filial que nuestro Señor manifestó, manifiesta, y manifestará a todo ser

---

<sup>22</sup> Un argumento de la teología luterana, que distingue los órdenes del Estado, la familia, el trabajo y la amistad. Por el contrario, la expresión “ley natural” utilizada por la ACIERA se acerca más a la teología y el lenguaje católico que del protestantismo, pues tanto Lutero como Calvino rechazaron la idea de “lo natural” como no corrompido por el pecado.

<sup>23</sup> La distinción entre el pecado y el pecador excede esta temática, al ser nodal del cristianismo en sus diversas vertientes y aplicable para cualquier “conducta desordenada”.

<sup>24</sup> Lejos de ser propuestas abstractas, esta “orientación” y “atención” pueden plasmarse en “terapias de cura” de la homosexualidad, como las ofrecidas por “Retorno a la vida”, una fundación dirigida por la psicóloga evangélica Mabel Borghetti, de la Asociación Cristiana Argentina de Profesionales de la Salud, entidad adherida a la ACIERA (*Perfil*, 28 de septiembre de 2008; *Soy*, 5 de junio de 2009; Página web de ACAPS, 20 de junio de 2009).



humano como fruto de su creación. (ACIERA, 29 de agosto de 2003)

Ahora bien, no sólo la ACIERA utiliza el discurso bíblico para fundamentar sus posiciones en el debate político. Mientras que dicha federación justifica su rechazo a la LUC en la condena a la homosexualidad en una serie de pasajes bíblicos, las iglesias luteranas apoyan dicha ley mediante principios doctrinales cristianos más amplios y reconocibles sin necesidad de referir a fragmentos específicos de la Biblia: “Manifestamos nuestro compromiso de continuar, sin otro mandamiento que el del doble amor y en fidelidad al Evangelio y a las Enseñanzas de nuestro Señor Jesucristo, en la promoción de comunidades de fe abiertas a lo diverso e inclusivas en su misión” (IERP, 25 de julio de 2003). Estas posturas contrapuestas sobre la homosexualidad –que se visibilizan por el debate de la LUC, pero que la exceden temporalmente<sup>25</sup>–, están en la base del desacuerdo sobre la convocatoria y el mensaje para la concentración “Obelisco 2004”, que concluyó con la decisión de la IELU y la IERP de no participar. En dicho evento, el mensaje leído exhorta:

Afirmemos el pacto del matrimonio en el que un hombre y una mujer deciden libremente unir sus vidas por amor. (...) Para el Evangelio esta unión entre el hombre y la mujer es tan santa y profunda que es imagen de la unión de Cristo con Su iglesia. No hay lugar aquí para aceptar como matrimonio la unión de personas del mismo sexo. (CNCE, 3 de abril de 2004)

Esta definición legitima teológicamente la heterosexualidad legalmente obligatoria del matrimonio (al que

---

<sup>25</sup> Ya en abril de 2000 la IERP publica un extenso documento, “Hacia una comunidad de fe inclusiva: enfoque interdisciplinario sobre la homosexualidad”, en el que una comisión ecuménica e interdisciplinaria aborda el tema de la homosexualidad y, entre otras cosas, promueve la bendición de parejas homosexuales.

sólo puede acceder una pareja de un varón y una mujer), reafirmada luego mediante el rechazo explícito de la unión de personas del mismo sexo como matrimonio. Dicha posición se justifica en el siguiente párrafo del mensaje, al definir a la homosexualidad como un pecado que Dios aborrece, con la mencionada distinción entre rechazar el pecado y amar a los pecadores:

Una Argentina próspera y bendecida es posible si como Nación nos volvemos a Dios, (...) si dejamos de aceptar como natural la injusticia, la mentira, el robo, el adulterio, la homosexualidad, la idolatría, la estafa y cosas semejantes, las cuales Dios rechaza. Seamos en todo esto instrumentos del amor de Dios que aborrece al pecado pero ama a los pecadores, de los cuales nosotros somos los primeros. (CNCE, 3 de abril de 2004)

Luego de su apoyo a la LUC en base a valores como la inclusividad, la diversidad y el pluralismo, ¿cómo podían la IERP y la IELU participar de una concentración con este posicionamiento? La convocatoria y la declaración del “Obelisco 2004” sobre la homosexualidad no les dan margen para ser parte de la misma sin contradecir abiertamente lo que sostuvieron 8 meses atrás.

### *La discusión sobre la educación sexual*

¿Qué definiciones de sexualidad ofrecen estas instituciones en sus declaraciones sobre educación sexual? ¿Cómo justifican la educación sexual y quién debería ser responsable? En noviembre de 2004, a partir de la discusión del proyecto de ley “Directrices de Educación Sexual Integral” en la CABA, en una semana se publican documentos de la ACIERA, la FAIE, la IERP y la IELU (las dos últimas de manera conjunta). Éstos establecen un diagnóstico sobre los problemas relativos a la sexualidad (cuáles son, qué los cau-

san y qué consecuencias tienen) y los derechos ciudadanos y responsabilidades estatales que justificarían la educación sexual, posicionándose sobre el papel de los progenitores y el Estado. El documento de la ACIERA, motivado por su rechazo al proyecto “Directrices”, sostiene:

*La sexualidad es una dimensión central de la persona. Es un don de Dios no solo para la procreación sino también para su disfrute. A través de ella expresamos los sentimientos más profundos en un marco de amor y respeto. (...) La sexualidad es mucho más que genitalidad o comportamiento biológico. En la sexualidad humana lo genital y biológico se encuadra en el marco de posturas éticas, principios morales, pautas culturales y valores religiosos. (ACIERA, 4 de noviembre de 2004)*

Por un lado, se produce un significativo desplazamiento en la definición de sexualidad: la ACIERA pasa de rechazar los actos homosexuales porque “impiden que la unión sexual alcance el don de la vida convirtiéndolo en un acto estéril” (ACIERA, 29 de agosto de 2003) —replicando la visión católica de la actividad sexual exclusivamente orientada a la procreación—, a apuntar que la sexualidad “es un don de Dios no sólo para la procreación sino también para su disfrute [y expresa] los sentimientos más profundos”, la posición doctrinalmente más extendida en el protestantismo. Así, de manera tácita, se reconoce positivamente la actividad sexual no reproductiva, pero sin aclarar por qué esta definición de sexualidad no alcanzaría a los actos homosexuales. Por otro lado, al enmarcar la dimensión genital en principios morales y religiosos da pie a su diagnóstico sobre la crisis de valores tradicionales que afectaría a la sexualidad, con consecuencias negativas visibles:

Lamentablemente, la sociedad con su énfasis en un *sexo deshumanizado y carente de valores* ha pervertido lo que graciosamente Dios nos ha dado. Además, la crisis de los

modelos tradicionales de familia, la redefinición de roles en su seno, la circulación de nuevos valores ha debilitado lo que debería ser el contexto natural y óptimo para el desarrollo de una sexualidad sana. Se suma a lo anterior el efecto devastador de la ignorancia y tabúes sobre temas sexuales. *Las consecuencias son bien conocidas*: embarazos no deseados, maternidad precoz, enfermedades de transmisión sexual, desajustes profundos de la personalidad, discriminación, etc. (ACIERA, 4 de noviembre de 2004)

Pocos días después, la FAIE emite una declaración que no toma partido sobre el proyecto “Directrices”. Si bien no ofrece una definición sustantiva de sexualidad, al igual que la ACIERA la considera una dimensión central de la persona (“cuya forma de resolución condiciona necesariamente la totalidad de la vida”) y destaca “la necesidad e importancia de una adecuada educación sexual, que provea una concepción positiva y responsable de la sexualidad, sobre la base de una información adecuada y científicamente rigurosa, con una visión humanista, para superar errores y deformaciones” (FAIE, 10 de noviembre de 2004), énfasis que reflejan una mirada iluminista sobre el enfoque y el fin de dicha educación. Coincide con la ACIERA en cuáles son los principales problemas relativos a la sexualidad (las consecuencias reproductivas y de salud negativas), con la significativa mención del aborto clandestino como causa de muertes, algo que omite la otra federación, en un silencio congruente con su rechazo incondicional a la despenalización del aborto (ACIERA, 16 de julio de 2003). La FAIE no explica las causas de dichos problemas, ni habla de una crisis de valores. La IERP y la IELU, por su parte, apoyan el proyecto “Directrices”, del que retoman la definición de sexualidad como fenómeno multidimensional:

Además de los aspectos psicológicos y físicos, el tratamiento de este tema debe contemplar los aspectos de la

vida de relación, la responsabilidad con que se viven todos los actos de la vida privada y pública, los elementos culturales y religiosos que construyen el concepto de sexualidad. Es por esta razón que apoyamos, además, la metodología de género para una adecuada comprensión de la vivencia del ser varón y mujer en nuestra ciudad. (IERP-IELU, 11 de noviembre de 2004)

Para las instituciones cristianas, adherir a una perspectiva de género supone exponerse a críticas de otros actores cristianos, ya que es uno de los puntos más cuestionados por las jerarquías eclesíásticas de América latina, por considerarlo contrario a los roles y valores tradicionales prescritos por las doctrinas cristianas hegemónicas<sup>26</sup>. Si bien el documento menciona como objetivo reducir los problemas de los embarazos no deseados y las Enfermedades de Transmisión Sexual (IERP-IELU, 11 de noviembre de 2004), esto no ocupa un lugar central para justificar la educación sexual en las escuelas. Por un lado, dicha educación se fundamenta en términos de la responsabilidad estatal en la formación y protección de los ciudadanos. Por el otro, el documento vincula estas potenciales consecuencias negativas de la actividad sexual a “falsos conceptos, tabúes y prejuicios”, a ser eliminados mediante “información científicamente fundada” (IERP-IELU, 11 de noviembre de 2004) –también aquí bajo una mirada iluminista de la educación–, y no a una crisis de valores familiares tradicionales.

Estas definiciones y diagnósticos diferentes preanuncian sus posicionamientos sobre quién debería ser responsable de la educación sexual de niños, niñas y adolescentes. Del énfasis en los principios morales y valores religiosos que

---

<sup>26</sup> “Entre los presupuestos que debilitan y menoscaban la vida familiar, encontramos la ideología de género, según la cual cada uno puede escoger su orientación sexual, sin tomar en cuenta las diferencias dadas por la naturaleza humana. Esto ha provocado modificaciones legales que hieren gravemente la dignidad del matrimonio, el respeto al derecho a la vida y la identidad de la familia” (CELAM, 2007: 56).

enmarcan la sexualidad y su presunta crisis, la ACIERA deriva que son los padres los primeros responsables en educar sobre sexualidad: “*Son las familias*, y en especial los padres, los primeros responsables de transmitir la educación sexual de acuerdo a sus *propios valores*. Esta responsabilidad es *inalienable e indelegable*” (ACIERA, 4 de noviembre de 2004). ¿Cuál debería ser el papel del Estado en esta educación? “Crear los mecanismos educativos y sanitarios que permitan que cada habitante tenga el derecho de recibir la educación necesaria para una sexualidad plena y responsable, respetando los principios y valores de quien la recibe” (ACIERA, 4 de noviembre de 2004), en el caso de los menores, de sus padres. La preponderancia de los padres también se refleja en la propuesta de que la ley de educación sexual cree “espacios para que los padres participen activamente del proceso, ya sea en la generación y supervisión de los contenidos, como así también en la educación que ellos mismos necesiten” (ACIERA, 4 de noviembre de 2004).

La FAIE recorre un camino argumentativamente distinto a la ACIERA, para terminar sosteniendo algo similar en sus implicancias políticas. En lugar de rechazar el proyecto en discusión, comienza por reconocer “la atribución y obligación del Estado de legislar sobre todo lo que atañe al bienestar del pueblo en su jurisdicción”, afirma que “la educación sexual no puede faltar en la educación escolar”, y que “la labor de la escuela debe estar respaldada por la ‘acción cultural’ de madres y padres, (...) y de la acción gubernamental reforzada legalmente” (FAIE, 10 de noviembre de 2004). Agrega que “es necesaria una orientación dirigida a los propios progenitores para ayudarles a cumplir con la responsabilidad de guiar y proteger a sus hijos adecuadamente” (FAIE, 10 de noviembre de 2004), una propuesta similar a la de la ACIERA. Hasta aquí, la FAIE sostiene la obligación estatal de proveer educación sexual a través de las escuelas, articulada con la familia. Pero en el siguiente pá-

rrafo subraya el poder de veto de los progenitores sobre el tipo de educación que pueden recibir sus hijos, algo no contemplado por el proyecto “Directrices”:

Reconocemos, asimismo, el derecho “individual de los educandos, de los padres o tutores, a la elección de la orientación educativa según sus convicciones y preferencias” (Constitución del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, art. 23º). Por lo cual consideramos que este derecho debe ser protegido, dando a los progenitores la posibilidad de no permitir la participación de sus hijas o hijos cuando consideren que se pueden ver afectados los principios sostenidos en el seno familiar. (FAIE, 10 de noviembre de 2004)

La FAIE va un paso más allá de la ACIERA en la reafirmación de la prioridad de los padres en la educación sexual, al justificarla bajo un paradigma de derechos, el mismo que utilizan las iniciativas políticas para argumentar a favor de la educación sexual escolar frente a actores que quieren impedir o restringir sus alcances. ¿Por qué la federación que agrupa a las iglesias teológicamente más liberales y políticamente más progresistas expresa un posicionamiento que, en sus efectos prácticos, coincide con el de los sectores más conservadores del campo evangélico? Una posible interpretación es que dicha reacción refleje una memoria política de cuando en la Argentina existía educación religiosa católica obligatoria en las escuelas públicas y los evangélicos apelaban a la objeción de conciencia para no participar, un derecho defendido públicamente por varias iglesias de la FAIE, según recuerda su presidente un mes más tarde (Presidente de la FAIE, 16 de diciembre de 2004).

En cambio, la IERP y la IELU sostienen un fuerte reconocimiento al papel primordial del Estado en la educación:

Nuestras Iglesias surgidas de la Reforma protestante (...) siempre hemos tenido una profunda estima y valoración por la educación pública como herramienta para la construcción de la sociedad civil en la formación de buenos ciudadanos y de buenos cristianos. Ha sido precisamente por causa de la Reforma que surgió la convicción de la importancia de que sea el Estado, (...) a través de la escuela [el] que asume el rol decisivo en la formación/educación de nuestros hijos (IERP-IELU, 11 de noviembre de 2004)

La posición a favor de la educación pública estatal ha sido históricamente un rasgo distintivo de las iglesias evangélicas respecto de la Iglesia Católica Romana (ICR) en la Argentina, desde fines del XIX, que permite fundamentar que para éstas sea el Estado el responsable de la educación sexual. Su apoyo a la idea de una educación sexual escolar donde el Estado tendría relativa autonomía para definir los contenidos y específicamente al proyecto “Directrices”, se completa en dos párrafos que tácitamente responden a las declaraciones previas tanto de la ACIERA como de la FAIE. En el primero subraya el carácter complementario (y no competitivo) de la escuela con la familia y/o iglesia, frente a la posición de la ACIERA que destaca la prioridad de los padres en la responsabilidad y el derecho de dar educación sexual a sus hijos. En el segundo, reafirma el pluralismo y la diversidad como valores que debe garantizar el Estado mediante esta enseñanza, lo que supone no privilegiar a priori los valores de la familia del educando, como sostienen la ACIERA y la FAIE:

Para alcanzar esos objetivos los temas a tratar deben ser de tal amplitud y profundidad que abarquen el amplio abanico de posiciones sociales, culturales y religiosas que conviven armónicamente en nuestra Ciudad. (...) Nuestras iglesias, basadas en un responsable y profundo compromiso democrático, consideramos que es tarea del



Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires garantizar y proteger la diversidad ciudadana también en el marco de la educación que promueve y sostiene. Finalmente manifestamos, por lo dicho, que en esta ciudad nadie puede ni debe ser excluido, ni estigmatizado o marginado en el pleno ejercicio de sus derechos como persona. (IERP-IELU, 11 de noviembre de 2004)

La última frase enlaza el debate acerca de la educación sexual con aquél sobre la unión civil y, en general, con las discusiones sobre derechos sexuales y reproductivos. Estos posicionamientos alternativos, y por momentos contrapuestos, dan lugar a una polémica cuyo principal eje ya no son temas sexuales, sino la representación política del pueblo evangélico.

*¿Quién puede hablar en nombre de los evangélicos?: representación, mayorías e historia*

A diferencia de la ACIERA, que se opone al proyecto “Directrices”, y la FAIE, que no toma partido (aunque plantea una limitación parental sobre la capacidad estatal de establecer los contenidos), la IERP y la IELU retoman algunas definiciones del mismo. Su apoyo es mencionado por una de las autoras en la audiencia pública para discutir el proyecto, motivando una reacción de la ACIERA:

Tratando de diluir la firme postura cristiana evangélica presentada por las 10.500 iglesias que integran ACIERA, la diputada Suppa se aferró a declaraciones de una pequeña minoría de iglesias evangélicas que supuestamente apoyarían el proyecto propuesto por la diputada y cuya factura ideológica, como es de público conocimiento, está en manos de integrantes de distintas asociaciones homosexuales. (...) La diputada Suppa ha utilizado el nombre EVANGÉLICO con fines espurios, apoyándose en alguna de estas denominaciones que representan el sentir de una minoría y no el bíblico reclamo

de la mayoría. (...) Querer hacer creer a la opinión pública que TODOS los evangélicos apoyan el proyecto de ley “Directrices de Educación Sexual Integral” es un despropósito. Recordamos una vez más que ACIERA agrupa a 10.500 iglesias, con un número de fieles que supera los 3,5 millones. ACIERA afirma una vez más que las iglesias que la integran, la gran mayoría de evangélicos de la Argentina, se oponen al proyecto de ley denominado “Directrices de Educación Sexual Integral”. (ACIERA, 16 de noviembre de 2004)

Este documento introduce un nuevo tópico en el debate político entre instituciones evangélicas iniciado a mediados de 2003. Ya no se trata principalmente de posicionamientos alternativos sobre proyectos de ley referentes a sexualidad: lo que está en juego es quién representa a los evangélicos en el espacio público, y para la ACIERA eso supone distinguir mayorías y minorías en este campo. El punto de partida tácito de su estrategia discursiva es que, si bien en la Argentina son históricamente una minoría frente al catolicismo, los evangélicos constituyen el grupo religioso que –hipotéticamente– más creció en las últimas tres décadas y actualmente son la primera minoría. Bajo este escenario, por un lado, la ACIERA se posiciona como la institución representativa del sector ampliamente mayoritario del creciente campo evangélico –reiterando la cantidad de instituciones y fieles que agrupa– e identifica a las posturas disidentes con “denominaciones que representan el sentir de una minoría”. Por otro lado, la ACIERA sugiere que su posición sobre temas de sexualidad expresaría el sentir de la mayoría del pueblo argentino (“los legisladores (...) deberán optar por aquella futura ley que (...) interprete la mayoría del sentir y reclamo del pueblo”), al ser “la moral y la ética cristiana pilares fundamentales de la existencia de la sociedad moderna” (ACIERA, 25 de noviembre de 2004), dicho sea, un argumento propio de la ICR. El planteo de representar la postura mayoritaria en este debate –posiblemente bajo el supues-

to de que el cristianismo es hegemónico en la Argentina, por la larga hegemonía católica— también se refuerza mediante la caracterización de sus adversarios políticos como “minoritarios”, al referirse a las “asociaciones homosexuales” que habrían ideado e impulsado la LUC y el proyecto “Directrices” (ACIERA, 29 de agosto de 2003; ACIERA, 16 de noviembre de 2004; ACIERA, 25 de noviembre de 2004; Amigos de ACIERA, 31 de diciembre de 2004). Al posicionarse como representante mayoritaria del campo evangélico y adversaria de las organizaciones LGBT, la ACIERA abre un espacio para la coincidencia estratégica y una eventual alianza con la ICR y sus representantes políticos, en pos de rechazar este tipo de iniciativas, dándose una suerte de “ecumenismo patriarcal” (Elina Vuola, citada en Vaggione, 2005)<sup>27</sup>. En este contexto se entiende que la ACIERA apoye el proyecto de educación sexual de Enríquez, de Estrada y Lynch —legisladores cercanos a la jerarquía católica—, cuyos lineamientos coinciden con los de dicha federación evangélica.

Una vez que fracasa el tratamiento parlamentario de ambos proyectos, el 16 de diciembre el presidente de la FAIE, Emilio Monti<sup>28</sup>, hace pública una carta abierta “Con referencia a la Reafirmación de la postura de ACIERA” del 16 de noviembre. Explica que llegaron a la FAIE reclamos de una respuesta a la ACIERA, pero para evitar “una discusión

---

<sup>27</sup> “...el antagonismo [de las instituciones religiosas] con los movimientos feministas y de minorías sexuales no sólo ha radicalizado sus agendas sino también les ha provisto de nuevas estrategias políticas. (...) permite que sectores opuestos se alíen en el enfrentamiento de un enemigo común. El rechazo a las demandas feministas y de diferencias sexuales es más fuerte que las diferencias existentes entre diversas tradiciones religiosas” (Vaggione, 2005: 165).

<sup>28</sup> Monti es miembro de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA), que mantuvo silencio en el debate sobre la LUC y en la discusión sobre educación sexual se manifestó a favor de su dictado en las escuelas, pero sin tomar partido por ninguno de los proyectos (*El Estandarte Evangélico*, mayo-junio de 2005, pp. 4-6).

institucional estéril”, la mesa ejecutiva ha decidido que él “la contestara personalmente, aunque como presidente de la FAIE” (Presidente de la FAIE, 16 de diciembre de 2004). La carta se centra en críticas y argumentos alternativos en torno a la representación, las cantidades de congregaciones y fieles y las mayorías y minorías en el campo evangélico. Monti se pregunta “¿quién puede hablar en nombre de ‘todos los evangélicos?’” para cuestionar “a la representación que ustedes asumen en desmedro de las y los cientos de miles que se reconocen evangélicos”, ofreciendo datos diferentes a los de la ACIERA: “Si tres millones y medio es el universo evangélico en la Argentina y ese mismo número es el que ‘agrupa’ ACIERA, tengo que llegar a la lógica conclusión de que las iglesias que están en FAIE y en FeCEP (...) no son ‘una minoría’, simplemente no existen” (Presidente de la FAIE, 16 de diciembre de 2004). Luego cuestiona de diversos modos la insistencia de la ACIERA sobre “ser mayoría”. Primero, porque conlleva una “lógica del poder”, según la cual lo importante es “ser muchos”, que rige y valida ciertas posiciones en el mundo de la política, pero no en el campo de la fe y de la ética, donde “la ‘verdad bíblica’ se valida por sí misma” (Presidente de la FAIE, 16 de diciembre de 2004). Segundo, apela a la experiencia de ser minoría religiosa de los propios evangélicos en la Argentina (ante el catolicismo) y al rechazo a cualquier imposición de valores:

Si aceptara que la mayoría tiene derecho a “imponer” su fe o su ética, sin diálogo alguno, estaría reafirmando el argumento que quienes nos precedieron nunca aceptaron de la iglesia mayoritaria en nuestro país, como por ejemplo en el caso de la enseñanza religiosa en las escuelas. Porque aun todos los evangélicos juntos somos la “segunda minoría”. (Presidente de la FAIE, 16 de diciembre de 2004)

Y tercero, sostiene que los cristianos en su conjunto son una minoría frente “a la corriente mayoritaria del mun-

do en que vivimos”, en contraposición a la estrategia de la ACIERA de sugerir que representa el sentir de la mayoría del pueblo argentino, donde la moral y la ética cristianas serían pilares fundamentales de nuestra sociedad. Luego de marcar esta distancia, la FAIE destaca el mayor capital político de las iglesias que la componen, con el que no cuentan las agrupadas en la ACIERA: su reconocido protagonismo en la historia argentina en las primeras luchas por los derechos de los grupos religiosos no católicos (desde el siglo XIX) y, sobre todo, en la defensa de los derechos humanos ante la represión de la dictadura militar entre 1976 y 1983. Parte de resaltar el trabajo a favor del pueblo evangélico y de otras minorías religiosas de las iglesias calificadas de “minoritarias” por la ACIERA, en referencia tácita a la IERP y la IELU:

Desde el principio mismo de la presencia evangélica en nuestro país (y las iglesias que para ustedes no cuentan porque supuestamente son parte de la “minoría”, son dos de las preexistentes a la organización de la Nación Argentina) lucharon por el reconocimiento y los derechos de los evangélicos (y de todos los no católicos), (...) [obteniendo] grandes logros no solo para los evangélicos sino para todos los que profesaban una religión distinta de la mayoritaria y de los que no profesaban ninguna. No porque fueran muchos, ni porque tuvieran poder para imponerse (Presidente de la FAIE, 16 de diciembre de 2004).

Luego, la carta destaca la resistencia y el testimonio de una minoría evangélica (iglesias, casi en su totalidad, agrupadas en la FAIE) ante la última dictadura militar, y critica el apoyo y/o complicidad silenciosa de una mayoría que, tácitamente, incluye a muchos sectores evangélicos hoy aglutinados en la ACIERA (Cfr. Andíñach y Bruno, 2001: 26-28). En síntesis, mediante la reivindicación de su histórico compromiso político en la defensa de grupos perseguidos, la FAIE defiende a dos de sus iglesias-miembro y cuestiona

afirmaciones de la ACIERA, esgrimiendo un capital político alternativo al de las mayorías numéricas. A su vez, critica a la ACIERA (sin mencionarla) por el uso del término “bíblico”, pues es dicha federación la que invoca su fidelidad a la Biblia como estrategia privilegiada para autorizar su palabra y descalificar a otros sectores evangélicos:

Quienes nos precedieron (...) tenían claro que no se es “bíblico” simplemente por repetir hasta el cansancio que se sostiene la verdad bíblica, en oposición a los demás; sino que, en el campo político y jurídico, se es bíblico transmitiendo su espíritu y sus valores en las leyes y costumbres, en términos adecuados para una ley. (Presidente de la FAIE, 16 de diciembre de 2004)

Cabe recordar que tan sólo 8 meses antes la IERP y la IELU habían hecho pública su decisión de no participar de la concentración “Obelisco 2004” organizada por el CNCE, por la crítica a la unión civil y la condena a la homosexualidad en un mensaje que no logró consensuarse entre todas las iglesias participantes, pese a lo cual la FAIE permaneció en la organización del evento y mantuvo silencio en público al respecto. La FAIE recién toma distancia de la ACIERA luego del cruce de ésta con la IERP y la IELU sobre los proyectos de ley de educación sexual e, interpretamos, sobre todo por sus argumentos sobre quién representa al pueblo evangélico.

El 31 de diciembre de 2004 se da a conocer una carta “De Amigos de ACIERA al Pastor Emilio Monti”, que destaca que la ACIERA no comparte el apoyo de algunas iglesias evangélicas a la LUC y al proyecto “Directrices” (una vez más, sin mencionarlas, pero refiriendo a la IERP y la IELU), del que deriva que dichas iglesias “se manifestaron en favor de la homosexualidad y del aborto”. El resto de la carta reafirma su representatividad de la mayoría evangélica e identifica a quienes tienen una posición diferente como una “minoría”:

- 5) ACIERA considera que estas iglesias son una minoría (sin que este calificativo implique ningún grado de descalificación), y no expresan el sentir mayoritario del pueblo evangélico en la Argentina.
- 6) ACIERA se vio en la necesidad de expresar, en esta única oportunidad, que representaba a la “mayoría” del pueblo evangélico, frente a las expresiones de algunos legisladores y de ciertos medios informativos que con suspicacia, aprovecharon algunas voces aisladas, para afirmar que los evangélicos apoyaban estas leyes promovidas por la comunidad homosexual, haciendo confundir a la opinión pública y utilizando el nombre EVANGÉLICO con fines espurios.
- 7) ACIERA no pretende utilizar el hecho de la gran mayoría que representa como factor de poder, pero tampoco puede ocultar lo que piensa y cree la inmensa mayoría del pueblo evangélico de Argentina. (...)
- 9) ACIERA seguirá trabajando por la unidad del pueblo evangélico, aceptando al que piensa diferente, pero dejando en claro ante la sociedad el pensamiento de las 10.500 congregaciones y 3,5 millones de creyentes que representa. Estas cifras tienen como base los datos expresados por el CNCE que Ud. preside. (Amigos de ACIERA, 31 de diciembre de 2004)

Al repetir los argumentos que originaron la polémica, esta carta clausura el intercambio de declaraciones entre federaciones. Más allá del llamado mutuo a continuar el diálogo y el trabajo en unidad, la articulación entre actores evangélicos en el marco del CNCE se ve debilitada<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> “La crisis abierta en el CNCE, de la cual *Pulso cristiano* viene informando desde hace casi un año, se profundizó en diciembre [de 2004], luego del fracaso del debate legislativo sobre la educación sexual en las escuelas de Buenos Aires” (*Pulso cristiano*, 6 de enero de 2005).

## Recapitulación y reflexiones finales

En tan sólo 18 meses dos iniciativas legales sobre sexualidad suscitaron un debate político-religioso entre instituciones evangélicas en Argentina, que hasta ese momento casi no se habían pronunciado públicamente sobre el reconocimiento a las parejas del mismo sexo y la educación sexual escolar. Si bien las tradiciones doctrinales e historias políticas de estas instituciones tornaban previsibles ciertos contrastes, la LUC y un proyecto de ley de educación sexual en la CABA actuaron como piedras de toque de un proceso de creciente diferenciación en los posicionamientos públicos, agudizado por la propia polémica al interior del campo evangélico. Así como el reclamo de igualdad religiosa frente al Estado había actuado, pocos años atrás, como eje aglutinante de sectores evangélicos muy diversos, las leyes sobre sexualidad tuvieron el efecto contrario.

Las trayectorias posteriores de estas instituciones nos sugieren que las batallas en torno a la unión civil y la educación sexual porteñas en 2003 y 2004 fueron el bautismo de los sectores evangélicos conservadores en un intenso activismo político-religioso frente a iniciativas legales o políticas públicas que efectivicen o amplíen derechos sexuales y reproductivos. Si de la falta de declaraciones oficiales y de presencia mediática de estos sectores durante 2002 puede interpretarse que la Ley de Unión Civil los sorprendió desorganizados para pronunciarse públicamente y ejercer un lobby efectivo en contra de su aprobación,<sup>30</sup> en cambio, el

---

<sup>30</sup> La autocrítica por dicha desorganización se refleja en la editorial con que comienza el N° 1 del periódico evangélico *Pulso cristiano*: “Ya es tarde, David, la ley se votó y los evangélicos no hemos hecho nada”, me dijo hace un tiempo la psicóloga Mabel Borghetti, especialista en temas de sexualidad y homosexualidad. Se refería a la aprobación en la Legislatura porteña de la ley que autoriza la unión matrimonial de homosexuales en Buenos Aires. Habitados como estamos a rasgarnos las vestiduras, los evangélicos comenzamos a protestar por una ley impulsada por una minoría especialis-



triumfo momentáneo que supuso la no aprobación del proyecto de ley “Directrices” potenció el activismo alrededor de estas temáticas, como evidencian sus recurrentes intervenciones desde ese momento hasta la actualidad<sup>31</sup>.

¿Qué fenómenos permiten entender el surgimiento de este activismo político-religioso sobre sexualidad a comienzos del siglo XXI? Al histórico interés de las religiones por regular la moral sexual y al estatuto de la sexualidad como punto teológicamente sensible, en Argentina se suman una tradición evangélica de participación política, la conciencia del creciente peso numérico de su feligresía en los últimos 30 años (especialmente de los grupos pentecostales) y la aprobación de legislación y políticas de derechos sexuales y reproductivos desde mediados de la década de 1990.

---

ta en hacer lobby. Puertas adentro levantamos la voz contra la sanción de esta ley ya promulgada. (...) Pero la sociedad argentina no se dio por enterada de nuestra preocupación. Como siempre en estos casos, la oposición quedó en manos de la Iglesia Católica Romana” (*Pulso cristiano*, 21 de septiembre de 2003). Nótese que la autora de la frase inicial, Mabel Borghetti, es una de las promotoras de la “terapia de cura” de la homosexualidad que mencionamos previamente.

<sup>31</sup> Como parte de este activismo, en enero de 2006 la ACIERA rechaza un proyecto de unión civil de la CHA ingresado al Congreso Nacional, que permitiría a parejas del mismo sexo adoptar hijos, y los dirigentes de la ACIERA se reúnen con el Ministro del Interior para tratar “la preocupación por el avance del aborto, la homosexualidad, la adopción de niños por parte de homosexuales y demás tópicos relacionados” (*Pulso cristiano*, 16 de marzo de 2006). En septiembre de 2008, la ACIERA firma un comunicado contra la inclusión de la unión civil en la Constitución de Entre Ríos, que finalmente no es aprobada. En junio de 2009 alerta en su boletín oficial sobre el avance en todo el país de “la legislación pro homosexualidad” (*Pulso cristiano*, 18 de junio de 2009), en octubre emite un documento contra los proyectos de ley sobre “matrimonio homosexual” (*Pulso cristiano*, 5 de noviembre de 2009) y en noviembre rechaza públicamente la decisión del Jefe de Gobierno porteño Mauricio Macri de no apelar el fallo judicial que autoriza el matrimonio entre dos personas del mismo sexo (*Pulso cristiano*, 19 de noviembre de 2009). La ACIERA concluye 2009 convocando en diciembre a una campaña de firmas contra el aborto (*Pulso cristiano*, 29 de diciembre de 2009)

En el debate abordado se jugaron estrategias y definiciones diferenciadas y eventualmente contrapuestas, que sintetizamos en el siguiente cuadro.

**Cuadro 1: Estrategias discursivas y definiciones de instituciones evangélicas en debates sobre sexualidad**

INSTITUCIÓN	ACIERA	FAIE	IERP-IELU
<b>Estrategias discursivas</b>			
Capital político	"Ser misionero": -representar al mundo evangélico por ser misionero -representar el sentir de la mayoría del pueblo argentino (que es cristiano)	Reconocido compromiso en la defensa de grupos perseguidos -minorías religiosas (siglos XIX y XX) -víctimas de la dictadura ('76-'83)	
Valores rectores	Fidelidad a la Biblia ya la voluntad de Jesucristo; existe <i>una</i> moral cristiana		Inclusividad, diversidad y pluralismo como valores cívicos y democráticos
Uso de la Biblia	Apealación a pasajes puntuales		Apealación a principios doctrinales extendidos
Hacia la homosexualidad	-Distinción entre actos (condenables) y personas (no condenables) -Orientación pastoral y psicológica		No mencionarla explícitamente
<b>Definiciones</b>			
Sexualidad	-Dimensión central de la persona -Enmarcada en valores religiosos -1°Sexualidad es para procreación; luego -2°Sexualidad como donde Dios para procreación y disfrute	-Dimensión central de la persona -No ofrece una definición sustantiva	-Fenómeno multidimensional (elementos psicológicos, físicos, culturales, religiosos, de género)
Justificación de la educación sexual (ES)	Crisis de valores tradicionales, con las consecuencias de embarazos no deseados, maternidad precoz y enfermedades		Responsabilidad estatal en la formación y protección de ciudadanos
Responsabilidades en la educación sexual (ES)	-Padres: primeros responsables de ES y participantes en la generación y supervisión de contenidos de ES escolar -Estado: crea mecanismos para que cada habitante reciba la educación sexual necesaria, respetando sus valores	-Padres: poder de veto sobre el tipo de ES que pueden recibir sus hijos -Estado: orienta a padres para ayudarles a cumplir con la responsabilidad de guiar a sus hijos	-Estado: papel primordial en la ES; asume el rol decisivo en la educación de niños y adolescentes -Padres: no explicita su rol; complementación en escuela, familia e iglesia -¿Relativa a autonomía estatal en la definición de contenidos de ES?
Enfoque y objetivo de la educación sexual (ES)	-ES basada en valores cristianos -Ofrece la educación necesaria para una sexualidad plena y responsable	-ES científica y humanista -Proveer una concepción positiva y responsable de la sexualidad	-ES integral: información científica y metodológica de género -Garantizar el pluralismo y la diversidad

En cuanto a la dinámica del debate, la primera declaración de la ACIERA se origina por un avance legal (la LUC) contrario a sus valores y promovido por adversarios en esta arena – como son las organizaciones LGBT –, y puede interpretarse como parte de una *politización reactiva de lo religioso*

(Vaggione, 2005). Este concepto refiere a las mutaciones de las instituciones religiosas en los modos de defender las concepciones tradicionales de familia:

Estas mutaciones son reactivas porque surgen como respuesta a la crisis de la familia, de la cual se culpa a los movimientos feministas y de minorías sexuales, (...) cuyo accionar justifica que sectores religiosos se movilicen públicamente y construyan alianzas que años atrás hubieran sido impensables. (...) son políticas ya que tienen como objetivo principal influenciar las regulaciones jurídicas sobre género y sexualidad. (Vaggione, 2005:148)

La ACIERA hace públicas sus definiciones de homosexualidad para justificar el rechazo a la legislación que amplía los derechos familiares de las personas homosexuales, tanto la LUC aprobada como aquellas iniciativas que puedan presentarse a futuro (como efectivamente sucede a nivel nacional entre 2006 y 2010). A partir de dicha intervención, se inicia una dinámica en la que las declaraciones de las instituciones evangélicas no sólo apuntan a posicionarse frente a leyes o proyectos de ley (enviando mensajes a los legisladores y a la dirigencia política), sino a responder a los pronunciamientos de otros actores evangélicos y a disputar la representación de este campo en el espacio público, en un intento de diferenciarse políticamente entre sectores con distintas tradiciones doctrinales y orientaciones ideológicas<sup>32</sup>.

En cuanto a los estilos de intervención pública, interpretamos que las diferencias entre ambas federaciones reflejan distintos grados de cohesión interna frente a estas temáticas. El punto de partida es que las federaciones son organismos en los que las iglesias evangélicas delegan parcialmente su representación ante el gobierno nacional, la diri-

---

<sup>32</sup> Esta disputa entre ambos polos del campo evangélico tenía como antecedente sus posturas enfrentadas en cuanto a la dictadura militar y la defensa de los derechos humanos entre 1976 y 1983.

gencia política y, en cierta medida, la opinión pública, pues se supone que –por su nivel de agregación– sus posicionamientos tienen mayor repercusión. Ahora bien, mientras que la ACIERA es categórica y constante en su rechazo a cualquier avance en términos de derechos sexuales y reproductivos (desde 2003 a la fecha), la FAIE no se pronuncia sobre la LUC, no toma partido por un proyecto en la discusión de educación sexual, y desde 2004 no vuelve a pronunciarse oficialmente sobre cuestiones de sexualidad. Como la postura de la ACIERA es consistente con la de sus instituciones-miembro, que compartirían cierta unidad ideológico-doctrinal conservadora alrededor de la sexualidad, éstas no precisan salir a pronunciarse ante cada iniciativa política en estas temáticas, pues (de estar interesadas y al tanto del tema) saben que su posición estará representada en el espacio público. Esta lógica se ve reforzada por la tradición congregacionalista de dichas instituciones, que no las convoca a intervenir en los debates que exceden al ámbito local, por lo que dejan que la ACIERA se haga cargo.

Para la FAIE resultaría más difícil consensuar entre sus iglesias una mirada en este campo, y por eso prácticamente no se pronuncia al respecto o cuando lo hace es muy moderada. Dos hechos abonan esta interpretación. El primero es que la Iglesia Comunidad Cristiana se desafilia de la FAIE en 2003 porque otras dos iglesias-miembro, la IELU y la IERP, se habían manifestado a favor de la LUC (algo que, recordemos, no hizo la FAIE como federación). El segundo es la publicación en la página web oficial de la FAIE de una nota sobre las distintas posturas evangélicas frente a la homosexualidad y al matrimonio entre personas del mismo sexo, retirada pocos días después por orden del presidente de la federación, en diciembre de 2009<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> La nota (disponible en *Ecos del día*, 25 de diciembre de 2009) está firmada por Sebastián Barthes, de la Comisión de Comunicaciones de la FAIE, a cargo del vicepresidente primero de la federación, Lisandro Orlov,

El silencio y la moderación de la FAIE son sus estrategias políticas para esquivar temas potencialmente divisores de aguas en el mundo evangélico y, sobre todo, en el seno de la propia federación. Así, opta por priorizar cuestiones donde sí existen acuerdos entre sus instituciones-miembro y puede constituir un bloque ideológicamente más homogéneo para pronunciarse, como por ejemplo el rechazo a la baja de la edad de imputabilidad en adolescentes y a la pena de muerte (FAIE, 10 de noviembre de 2008; FAIE, 11 de marzo de 2009), dicho sea, posiciones que permiten que la FAIE continúe situándose en un campo políticamente progresista, acorde a la historia de muchas de las iglesias que la conforman. A sabiendas de que no existe una postura común entre sus iglesias-miembro frente a la legislación que reconozca o expanda derechos de las personas homosexuales (entre otros temas de sexualidad que resultan polémicos), la FAIE omitiría intencionalmente pronunciarse por temor a escisiones. Dicho de otro modo, no se trata de una indiferencia o desinterés por estos asuntos, sino de una estrategia deliberada y no exenta de costos políticos.

¿Cuáles son estos costos para la FAIE? En primer lugar, su dificultad para consensuar posicionamientos en el campo de la sexualidad es lo que llevaría a que la IERP y la IELU “se corten solas” para intervenir en el espacio público, ya sea a través de declaraciones oficiales de dichas iglesias o

---

de la IELU. Cuando fue retirada de la página de la FAIE, en su lugar quedó consignado: “Texto Removido: El área de Comunicaciones ha cumplido la orden expresa del Presidente de la FAIE, Pastor Julio López, de retirar la nota seleccionada por Usted. Quienes hacemos FAIE Comunicaciones lamentamos profundamente tal decisión por cercenar la libre expresión y difusión de posturas de iglesias, incluso, miembros de la Federación. Mientras se debate el tema, la nota informativa ‘Derechos Humanos, Teología, Género y Matrimonio’ permanecerá retirada de este sitio. Disculpe las molestias ocasionadas”. Julio López, pastor de la Iglesia Presbiteriana San Andrés, fue elegido en la presidencia de la FAIE en 2009 (*Pulso cristiano*, 29 de diciembre de 2009).

incluso dando a conocer su malestar y disidencia con el CNCE mediante una carta pública a la FAIE (que compone dicho consejo). Este “desborde de las bases”, en cierta medida, debilita la representatividad de la FAIE respecto a sus miembros. En segundo lugar, ante el silencio oficial de la FAIE, comienzan a aparecer declaraciones de grupos de miembros de las iglesias que la componen y a visibilizarse la disconformidad de algunos sectores de la federación, ambas cuestiones reflejadas de modo paradigmático en la nota publicada en la página web de la FAIE que desató un conflicto interno (*Ecos del día*, 25 de diciembre de 2009). Estos fenómenos de disidencia se explican a la luz de los intentos de la ACIERA de monopolizar la voz evangélica sobre estos temas en el espacio público, lo que nos lleva al último costo de la estrategia de silencio de la FAIE. La cohesión interna y la coherencia temporal de la ACIERA en sus pronunciamientos conservadores sobre moral sexual suponen una ventaja política para dicha organización y para los sectores evangélicos que representa que, sumada a su primacía numérica, la posicionaría como un interlocutor privilegiado tanto de la dirigencia política en general como de la jerarquía de la Iglesia Católica Romana, con la que coincide estratégicamente en los últimos años en materia de sexualidad<sup>34</sup> y de la que retoma argumentos doctrinales (a veces desde cierto sentido común religioso dominante en la sociedad argentina influenciada por el catolicismo vernáculo). Ambas instituciones religiosas, la ACIERA y la ICR, han visto en la unión civil o el matrimonio entre personas del mismo sexo y la educación sexual integral amenazas a su forma de entender la vida familiar y sexual, tornándose una prioridad política la defensa de sus valores en este campo.

---

<sup>34</sup> No es casual que la agencia de noticias de la Conferencia Episcopal Argentina dé a conocer las intervenciones de la ACIERA contra este tipo de leyes (AICA, 30 de julio de 2003).

## Referencias bibliográficas

- ANDIÑACH, Pablo y BRUNO, Daniel (2001) *Iglesias Evangélicas y derechos humanos en la Argentina* (1976-1998). Buenos Aires: La Aurora.
- BIANCHI, Susana (2004) *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BROWN, Josefina (2008) “El aborto como bisagra entre los derechos reproductivos y los sexuales” en PECHENY, Mario; FIGARI, Carlos y JONES, Daniel (comps.) *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires, Del Zorzal. pp. 277-301.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM) (2007) *Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. [En línea] <<http://www.celam.org/celam.info/#>> [Consulta: 18/06/2009]
- DIAS DUARTE, Luiz Fernando; GOMES, Edlaine de Campos; AISENGART MENEZES, Rachel; NATIVIDADE, Marcelo (comps.) (2009) *Valores religiosos e legislação no Brasil*. Río de Janeiro: Garamond.
- FORNI, Floreal; MALLIMACI, Fortunato y CÁRDENAS, Luis (coords.) (2003) *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- HILLER, Renata y MARTÍNEZ MINICUCCI, Lucila (2009) “La oposición a la Unión Civil: persistencias y fisuras del discurso de la Iglesia Católica en el debate legislativo”. Buenos Aires. Trabajo presentado al XXVIII Congreso Internacional LASA, Río de Janeiro.
- LÓPEZ, Moisés Alessandro de Souza (2004) “Homossexualidade é Pecado: Sentido Religiosos no Debate/Embate da Parceria Civil” en LÓPEZ *et al.*, *Imagem e Di-*

*versidade Sexual: Estudos da Homocultura*. San Pablo: Nojosa.

- MALLIMACI, Fortunato y GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (2007) “Creencias e increencias en el Cono Sur de América: entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”. En *Revista Argentina de Sociología*, V. 5, N° 9, Buenos Aires, pp. 44-63.
- MALLIMACI, Fortunato.; ESQUIVEL, Juan Cruz e IRRAZÁBAL, Gabriela (2008) “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas”. Informe de investigación. Buenos Aires: CEIL-PIETTE/CONICET.
- VAGGIONE, Juan Marco (2005) “Los Roles Políticos de la Religión. Género y Sexualidad más allá del secularismo” en VASSALLO, Marta (comp.) *En Nombre de la Vida*. Córdoba: CDD. pp.137-167
- WYNARCZYK, Hilario; SEMÁN, Pablo y DE MAJO, Mercedes (1995) *Panorama Actual del Campo Evangélico en Argentina: Un Estudio Sociológico*. Buenos Aires: FIET.
- WYNARCZYK, Hilario (2003) “Los evangélicos en la sociedad argentina, la libertad de cultos y la igualdad. Dilemas de una modernidad tardía” en BOSCA, Roberto (comp.), *La libertad religiosa en la Argentina: aportes para una legislación* Buenos Aires: Consejo Argentino para la Libertad Religiosa y Konrad Adenauer Stiftung. pp. 135-158
- WYNARCZYK, Hilario (2006) “Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001”. En *Civitas*, Porto Alegre, V. 6, N° 2, pp. 11-41.



## Declaraciones y documentos evangélicos

ACIERA (2003, 16 de julio) *Aborto y homosexualidad, la postura de las Iglesias Cristianas Evangélicas afiliadas a ACIERA*. Citado en ACIERA (2003, 29 de agosto) *Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos*, ob. cit.

ACIERA (2003, 20 de julio) *Preocupación frente a la Ley de Unión Civil*. Citado en ACIERA (2003, 29 de agosto) *Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos*, ob. cit. ACIERA (2003, 29 de agosto) *Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos*. [En línea] <<http://www.aciera.org/declaraciones.html>> [Consulta: 02/06/2009]

ACIERA (2004, 25 de noviembre) *Educación Sexual. Se dispuso el próximo tratamiento en el Recinto del Cuerpo legislativo*. [En línea] <<http://www.aciera.org/declaraciones.html>> [Consulta: 02/06/2009]

ACIERA (2004, 16 de noviembre) *Educación Sexual*. [En línea] <<http://www.aciera.org/declaraciones.html>> [Consulta: 02/06/2009]

ACIERA (2004, 4 de noviembre) *Ley de Educación Sexual. Reafirmación de la postura de ACIERA presentada recientemente en la legislatura*. [En línea] <<http://www.aciera.org/declaraciones.html>> [Consulta: 02/06/2009]

ACIERA (2005, 15 de noviembre) *Proyecto de ley de educación sexual en las escuelas*. Comunicación electrónica desde la Oficina de Prensa de ACIERA.

Amigos de ACIERA (2004, 31 de diciembre) *De Amigos de ACIERA al Pastor Emilio Monti*. [En línea] <[http://www.ecupres.com.ar/noticias.asp?Articulos\\_id=952](http://www.ecupres.com.ar/noticias.asp?Articulos_id=952)> [Consulta: 14/07/2009]

CNCE (1999, 11 de septiembre) *Mensaje a la nación argen-*

- tina*. [En línea] <<http://www.aciera.org/declaraciones.html>> [Consulta: 02/06/2009]
- CNCE (2004, 3 de abril) *Jesucristo nuestra esperanza*. [En línea] <<http://www.aciera.org/declaraciones.html>> [Consulta: 02/06/2009]
- FAIE (2004, 10 de noviembre) *Declaración sobre educación sexual*. [En línea] <<http://www.faie.org.ar/noticias.html>> [Consulta: 12/06/2009]
- FAIE (2008, 10 de noviembre) *Declaración Pública de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas sobre bajar la edad de imputabilidad en adolescentes*. [En línea] <[http://www.faie.org.ar/Declaracion\\_FAIE10-11-08.pdf](http://www.faie.org.ar/Declaracion_FAIE10-11-08.pdf)> [Consulta: 23/03/2010]
- FAIE (2009, 11 de marzo) *Declaración social de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas sobre la pena de muerte*. [En línea] <[http://www.faie.org.ar/Declaracion\\_PenaDeMuerte.pdf](http://www.faie.org.ar/Declaracion_PenaDeMuerte.pdf)> [Consulta: 23/03/2010]
- IELU (2003, 24 de julio) *Diálogo abierto: Ley N° 1004 de Unión Civil del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Comunicado de Prensa de IELU*. [En línea] <<http://www.ielu.org/>> [Consulta: 12/06/2009]
- IERP (2000, abril) *Hacia una comunidad de fe inclusiva: enfoque interdisciplinario sobre la homosexualidad*. [En línea] <[http://www.iglesiaevangelica.org/men\\_quepensamos.htm](http://www.iglesiaevangelica.org/men_quepensamos.htm)> [Consulta: 12/06/2009]
- IERP (2003, 25 de julio) *“Por un país donde ‘quepan todos y todas’”. A ratz de la promulgación de la Ley de Unión Civil (Ley N° 1004) por el Gobierno de la CABA*. [En línea] <[http://www.iglesiaevangelica.org/men\\_hemosdicho.htm#civil](http://www.iglesiaevangelica.org/men_hemosdicho.htm#civil)> [Consulta: 12/06/2009]
- IERP-IELU (2004, 11 de noviembre) *Aportes para el diálogo con relación a la Educación Sexual Integral en la Ciu-*

*dad Autónoma de Buenos Aires*. [En línea] <[http://www.iglesiaevangelica.org/men\\_hemosdicho.htm#n4](http://www.iglesiaevangelica.org/men_hemosdicho.htm#n4)> [Consulta: 12/06/2009]

Presidente de FAIE, Emilio Monti (2004, 16 de diciembre) *Carta a los hermanos de ACIERA*. [En línea] <[http://www.ecupres.com.ar/noticias.asp?Articulos\\_id=945](http://www.ecupres.com.ar/noticias.asp?Articulos_id=945)> [Consulta: 14/07/2009]

### **Leyes y proyectos de ley**

Ley N° 1004 de Unión Civil de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Aprobado en diciembre de 2002.

Ley Nacional N° 26.150 de Educación Sexual Integral. Aprobada en octubre de 2006.

Ley N° 2.110 de Educación Sexual Integral de la CABA. Aprobada en octubre de 2006.

Proyecto de ley N° 2081/2003 Directrices de Educación Sexual Integral de la CABA.

Proyecto de ley N° 2720/2004 de Educación Sexual de la CABA.

### **Notas periodísticas**

*AICA* (2003, 30 de julio) “Los Evangélicos repudian la unión civil homosexual”. [En línea] <[http://www.aica.org.ar/aica/noticias/not\\_2003/not\\_sumarios\\_2003/not\\_sumario\\_030730.htm](http://www.aica.org.ar/aica/noticias/not_2003/not_sumarios_2003/not_sumario_030730.htm)> [Consulta: 30/06/2009]

*Clarín* (1999, 12 de septiembre) “Una multitud de evangélicos llevó todo su fervor al Obelisco”. [En línea] <<http://www.clarin.com/diario/1999/09/12/e-04201d.htm>> [Consulta: 17/06/2009]

*Clarín* (2004, 5 de noviembre) “Educación sexual: ahora suman la ‘espiritualidad’”. [En línea] <<http://>

[www.clarin.com/diario/2004/11/05/laciudad/h-04701.htm](http://www.clarin.com/diario/2004/11/05/laciudad/h-04701.htm)> [Consulta: 18/06/2009]

*Clarín* (2005, 16 de marzo) “Educación sexual: vuelve el debate”. [En línea] <<http://www.clarin.com/diario/2005/03/16/laciudad/h-04003.htm>> [Consulta: 18/06/2009]

*Clarín* (2006, 12 de octubre) “La Legislatura aprobó la ley de educación sexual de la Ciudad”. [En línea] <<http://www.clarin.com/diario/2006/10/12/um/m-01288863.htm>> [Consulta: 19/06/2009].

*Clarín* (2009, 29 de octubre) “Avanza en el Congreso un proyecto de Ley de matrimonio gay”. [En línea] <<http://www.clarin.com/diario/2009/10/29/um/m-02029491.htm>> [Consulta: 25/03/2010]

*Clarín* (2009, 13 de noviembre) “El matrimonio homosexual, sin quórum”. [En línea] <<http://www.clarin.com/diario/2009/11/13/sociedad/s-02039848.htm>> [Consulta: 25/03/2010]

*Clarín* (2009, 14 de noviembre) “Macri dio un fuerte respaldo al matrimonio entre homosexuales”. [En línea] <<http://www.clarin.com/diario/2009/11/14/sociedad/s-02040554.htm>> [Consulta: 26/03/2010]

*Clarín* (2009, 28 de diciembre) “El primer casamiento gay en el país se concretó finalmente en Ushuaia”. [En línea] <<http://www.clarin.com/diario/2009/12/28/um/m-02109327.htm>> [Consulta: 26/03/2010]

*Clarín* (2010, 19 de marzo) “Otro paso por el matrimonio gay en el Congreso”. [En línea] <<http://www.clarin.com/diario/2010/03/19/sociedad/s-02162792.htm>> [Consulta: 26/03/2010]

*Clarín* (2010, 4 de marzo) “Por primera vez se casó en la Ciudad una pareja gay”. [En línea] <<http://www.clarin.com/diario/2010/03/04/sociedad/s-02151876.htm>> [Consulta: 27/03/2010]

- Crítica de la Argentina* (2009, 29 de octubre) “Más avales a la ley del matrimonio gay”. [En línea] <<http://criticadigital.com/index.php?secc=nota&nid=32008>> [Consulta: 27/03/2010]
- Crítica de la Argentina* (2009, 13 de noviembre) “Histórico fallo de la Justicia porteña a favor del matrimonio homosexual”. [En línea] <<http://criticadigital.com/index.php?secc=nota&nid=32798>> [Consulta: 27/03/2010]
- Crítica de la Argentina* (2009, 20 de noviembre) “Diputados no tratarán el proyecto de matrimonio gay”. [En línea] <<http://criticadigital.com/index.php?secc=nota&nid=33234>> [Consulta: 27/03/2010]
- Crítica de la Argentina* (2009, 28 de diciembre) “Alex y José María cumplieron el gran sueño de casarse”. [En línea] <<http://criticadigital.com/index.php?secc=nota&nid=35150>> [Consulta: 27/03/2010]
- Crítica de la Argentina* (2010, 7 de marzo) “Siempre tuvimos una vida normal”. [En línea] <<http://www2.criticadigital.com/impres/index.php?secc=nota&nid=39602>> [Consulta: 27/03/2010]
- Crítica de la Argentina* (2010, 19 de marzo) “Suma votos el matrimonio gay”. [En línea] <<http://criticadigital.com/index.php?secc=nota&nid=39424>> [Consulta: 27/03/2010]
- Ecos del día* (2009, 25 de diciembre) “¿Santa censura?”. [En línea] <<http://www.ecosdeldia.com.ar/InfCensuraEnFAIE.htm>> [Consulta: 23/03/2010]
- El Estandarte Evangélico* (2004, julio-agosto) “Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata no participaron del encuentro de las Iglesias Evangélicas ‘Obelisco 2004’” (p. 11).
- El Estandarte Evangélico* (2005, mayo-junio) “Proyecto de educación sexual en las escuelas, un debate pendiente”

te” (nota firmada por la obispo de la IEMA, Nelly Ritchie) (pp. 4-6).

*La Nación* (1999, 12 de septiembre) “Cien mil evangélicos en el Obelisco”. [En línea] <[http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=153156](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=153156)> [Consulta: 12/06/2009]

*La Nación* (2001, 15 de septiembre) “Una multitud de evangelistas se reunió en el Obelisco”. [En línea] <[http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=335573](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=335573)> [Consulta: 14/06/2009]

*La Nación* (2009, 27 de octubre) “Debate el Congreso el matrimonio gay”. [En línea] <[http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=1191079](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1191079)> [Consulta: 25/03/2010]

*La Nación* (2009, 16 de noviembre) “Macri: ‘El mundo va hacia la libertad respetuosa del otro’”. [En línea] <[http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=1200623](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1200623)> [Consulta: 25/03/2010]

*La Nación* (2009, 28 de diciembre) “La pareja gay pudo casarse finalmente en un registro civil de Tierra del Fuego”. [En línea] <[http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=1216312](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1216312)> [Consulta: 25/03/2010]

*La Nación* (2010, 03 de marzo) “Se realizó el primer casamiento de una pareja gay en la ciudad”. [En línea] <[http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=1239304](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1239304)> [Consulta: 26/03/2010]

*La Nación* (2010, 17 de marzo) “Aborto y matrimonio gay, en el Congreso”. [En línea] <[http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=1244223](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1244223)> [Consulta: 26/03/2010]

*Página 12* (2009, 27 de octubre) “El matrimonio gay es debate parlamentario”. [En línea] <<http://>

www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-134183-2009-10-27.html> [Consulta: 26/03/2010]

*Página 12* (2010, 03 de marzo) “Primer casamiento gay en Buenos Aires”. [En línea] <<http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-141333-2010-03-03.html>> [Consulta: 26/03/2010]

*Página 12* (2010, 18 de marzo) “El matrimonio gay vuelve al Congreso”. [En línea] <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-142227-2010-03-18.html>> [Consulta: 26/03/2010]

*Perfil* (2008, 28 de septiembre) “La homosexualidad ‘es una conducta y se cura’, dicen desde la comunidad cristiana”. [En línea] <[http://www.perfil.com/contenidos/2008/09/28/noticia\\_0019.html](http://www.perfil.com/contenidos/2008/09/28/noticia_0019.html)> [Consulta: 23/06/2009]

*Pulso cristiano* (2003, 21 de septiembre) “Rasgarse las vestiduras no sirve”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/>> [Consulta: 01/07/2009]

*Pulso cristiano* (2004, 7 de abril) “Iglesias reclaman “igualdad religiosa” en actos en Buenos Aires y el resto del país”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/news/pulso13.html>> [Consulta: 02/07/2009]

*Pulso cristiano* (2005, 6 de enero) “Se profundiza la crisis del CNCE”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/news/pulso30.html>> [Consulta: 04/07/2009]

*Pulso cristiano* (2005, 18 de agosto) “Educación sexual: ACIERA junta firmas para respaldar proyecto evangélico”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/news/pulso45.html>> [Consulta: 04/07/2009]

*Pulso cristiano* (2005, 1º de septiembre) “ACIERA sigue juntando firmas para proyecto de educación sexual”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/news/pulso46.html>> [Consulta: 04/07/2009]

- Pulso cristiano* (2006, 16 de marzo) “Dirigentes de ACIERA se reunieron con el ministro del Interior”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso59.htm>> [Consulta: 05/07/2009]
- Pulso cristiano* (2009, 18 de junio) “ACIERA advierte sobre avance de la ‘legislación pro homosexualidad’”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso137.html>> [Consulta: 08/07/2009]
- Pulso cristiano* (2009, 05 de noviembre) “Rechazo de ACIERA contra proyectos de ley de ‘matrimonio homosexual’”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso146.html>> [Consulta: 26/03/2010]
- Pulso cristiano* (2009, 19 de noviembre) “ACIERA pide oración por ‘los valores en la Cámara de Diputados’”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso147.html>> [Consulta: 26/03/2010]
- Pulso cristiano* (2009, 19 de noviembre) “Una puñalada por la espalda”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso147.html>> [Consulta: 26/03/2010]
- Pulso cristiano* (2009, 29 de diciembre) “ACIERA convoca a una campaña de firmas contra el aborto”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso150.html>> [Consulta: 27/03/2010]
- Pulso cristiano* (2009, 29 de diciembre) “Polémica en la FAIE por el ‘matrimonio homosexual’”. [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso150.html>> [Consulta: 27/03/2010]
- Soy*, suplemento de *Página/12* (2009, 5 de junio) “Las técnicas del miedo”. [En línea] <<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-792-2009-06-05.html>> [Consulta: 24/06/2009]



## Otras fuentes consultadas

- Página web de la Asociación Cristiana Argentina de Profesionales de la Salud (ACAPS). [En línea] <<http://www.acaps.com.ar/nosotros.htm>> [Consulta: 20/06/2009]
- Página web de la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA). [En línea] <<http://www.aciera.org/>> [Consulta: 03/06/2009]
- Página web del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR). [En línea] <<http://www.calir.org.ar/home.htm>> [Consulta: 06/07/2009]
- Página web de la Convención Evangélica Bautista Argentina (CEBA) [En línea] <<http://www.ceba.sion.com/>> [Consulta: 04/06/2009]
- Página web de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE). [En línea] <<http://www.faie.org.ar/>> [Consulta: 01/06/2009]
- Página web de la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU). [En línea] <<http://www.ielu.org/>> [Consulta: 04/06/2009]
- Página web de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP). [En línea] <<http://www.iglesiaevangelica.org/>> [Consulta: 04/06/2009]
- Página web de la Unión de Asambleas de Dios (UAD) [En línea] <<http://uad.org.ar/>> [Consulta: 05/06/2009]
- Prensa ecuménica*, agencia de noticias. [En línea] <<http://www.ecupres.com.ar/>> [Consulta: 06/06/2009]
- Protestante Digital*, periódico. [En línea] <<http://www.protestantedigital.com/new/nowindex.php>> [Consulta: 10/06/2009]

# LA OPOSICIÓN A LA UNIÓN CIVIL: PERSISTENCIAS Y FISURAS DEL DISCURSO DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL DEBATE LEGISLATIVO<sup>1</sup>

*RENATA HILLER\** Y *LUCILA MARTÍNEZ MINICUCCI\*\**

Cuando se recurre a La Biblia en un orden político secular, es una expresión de sectarismo, no de ciudadanía.

Andrew Sullivan

En los últimos años América latina asiste a nuevos fenómenos sociopolíticos en los que la politización de la in-

---

<sup>1</sup> Versiones preliminares de este trabajo fueron leídas atenta y críticamente por el equipo dirigido por Daniel Jones "Sexualidad y evangélicos. Posiciones, prácticas y estrategias de las iglesias evangélicas sobre moral sexual en la Argentina" (PICT 2008-0183). También agradecemos a quienes discutieron con nosotras en el Panel "Sexualidades, Política y Derechos" durante el XXVIII Congreso Internacional de la Latin American Studies Association 2009 (Rio de Janeiro, Brasil). Finalmente, a Libertad por su silenciosa compañía en las tardes de trabajo.

\* Renata Hiller es politóloga y Magíster en Investigación en Ciencias Sociales, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente continúa sus estudios de doctorado en la misma facultad como becaria doctoral de CONICET y es docente en la materia de Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires. Pertenecer al Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES) del Instituto Gino Germani de la UBA.

\*\* Lucila Martínez Minicucci es socióloga. Cursó sus estudios en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es parte del equipo Ubacyt "Apropiación subjetiva de derechos en salud, sexualidad y reproducción en la Argentina contemporánea", dirigido por Mario Pecheny. Pertenecer al Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES) del Instituto Gino Germani de la UBA.

timidad y la búsqueda de pleno reconocimiento de lesbianas, gays, bisexuales y trans encuentran algunas respuestas por parte de los gobiernos de la región. Políticas públicas como el plan de desarrollo “Medellín Solidaria y competitiva”, que contempla la creación de espacios de articulación entre el Estado y los movimientos sociales como el LGBT (Lésbico, Gay, Bisexual y Trans) o legislaciones novedosas como la Ley de Identidad de Género de Uruguay, señalan un mapa diferente para el activismo de la diversidad sexual y para todos aquellos interesados e interesadas en la democratización y ciudadanía del subcontinente. El diagnóstico dista de ser plenamente positivo, por cuanto persisten violaciones a los derechos humanos de personas LGBT, la plena equidad jurídica no ha sido alcanzada y, si trasladamos la mirada hacia los derechos reproductivos, la persistente penalización del aborto nos recuerda que sexualidad y reproducción siguen enlazadas en la región. Precisamente porque aún quedan muchas cuentas pendientes, es que se vuelve imperioso reflexionar sobre estos cambios y observar qué actores participan, qué estrategias se ponen en juego y qué discursos prevalecen en los debates referidos a los derechos sexuales.

Una de las áreas que ha mostrado mayor dinamismo en el último lustro es el del reconocimiento legal de parejas conformadas por personas del mismo sexo. Desde la sanción de la Ley de Unión Civil en Buenos Aires a fines del 2002, otras tantas se han sucedido: en el 2004 en Río Grande do Sul, en el 2006 en Ciudad de México y poco después en Coahuila, al norte del mismo país. Después llegaría Villa Carlos Paz, en la provincia de Córdoba, en Argentina y a fines del 2007 se sanciona la primera Ley de alcance nacional, en Uruguay, con las “Uniones Concubinarias”. En septiembre del 2008 los ecuatorianos refrendaron una reforma constitucional que contempla derechos para las parejas de hecho, sean conformadas por personas del mismo o distinto

sexo. En enero del 2009 la Corte colombiana amplió la gama de derechos para estas parejas reconocidas dos años antes. El 2009 se cerró con la sanción de la primera ley de matrimonio que contempla parejas homosexuales en el Distrito Federal mexicano. Otros Estados de Brasil, como Río de Janeiro o San Pablo, avanzan con normativas parciales y varios países, como Chile, esperan el tratamiento de sus proyectos de ley. Todas estas políticas permiten afirmar que el reconocimiento legal de las parejas conformadas por personas del mismo sexo es una de las arenas en que se disputa la ciudadanía sexual en nuestros días en la región. Si bien existe numerosa bibliografía sobre procesos similares en el resto del mundo, América latina tiene particularidades que convocan a una crítica teórico política situada e historizada desde el subcontinente.

Uno de los elementos comunes en diferentes debates sobre asuntos vinculados a los derechos sexuales es la presencia de la Iglesia Católica como un actor central. Si bien esta participación no es exclusiva de la región, el peso de la institución católica en nuestras latitudes es motivo suficiente para profundizar en estudios empíricos que indaguen sobre los vínculos entre religión, diversidad sexual y política en América latina.

El propósito de este artículo es analizar comparativamente las posiciones públicas de la Iglesia Católica en torno al matrimonio entre homosexuales y el discurso opositor a la Ley de Unión Civil sancionada en la Ciudad de Buenos Aires en el 2002. Atenderemos a sus posibles imbricaciones, similitudes y diferencias. Motiva este trabajo la inquietud acerca de los modos específicos en que el discurso de la Iglesia Católica es retomado en el espacio público político. Si los pronunciamientos de la Iglesia Católica tienen un peso particular en la región, ¿qué de lo dicho se reitera en las instituciones de la república? ¿qué diferencias se suceden en las posturas de corte religioso en el pasaje al discurso políti-

co formal, y qué articulaciones pueden trazarse entre discursos aparentemente disímiles? Nos concentramos esta vez en el discurso opositor a la Ley de Unión Civil porque es allí donde se presentan mayores vinculaciones, sin embargo quedan pendientes estudios que analicen las relaciones entre discursos de corte religioso y las posturas favorables a este tipo de iniciativas.

Para intentar responder algunas de aquellas preguntas abordamos los pronunciamientos de la Iglesia Católica y los debates parlamentarios en torno al caso de la Ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires. Esta ley tiene la particularidad de haber sido el primer reconocimiento legal para parejas conformadas por personas del mismo sexo en América latina. Se sancionó a fines del año 2002 en la Legislatura porteña y otorga a las parejas de hecho, sean entre personas de igual o distinto sexo, los mismos derechos que los de los cónyuges. La Ley de Unión Civil, si bien no equipara los derechos y responsabilidades derivados del matrimonio, sí permite incorporar a la pareja a la obra social, recibir una pensión, solicitar vacaciones en el mismo período, pedir créditos bancarios conjuntos y obtener el mismo trato que los esposos en caso de enfermedad del concubino.

Atender a los discursos circulantes en el espacio de la Legislatura no supone que éste sea el ámbito en que se agota la discusión sobre la Unión Civil. La instancia institucional formal de la sesión parlamentaria funciona como una esfera pública en el sentido que le otorga Geoff Eley: “el escenario estructurado en donde tiene lugar la competencia o la negociación cultural e ideológica entre una variedad de públicos” (citado en Fraser, 1997:117). Esto significa que en el espacio de la Legislatura se manifiesta la multiplicidad de públicos existentes en la sociedad (cada uno de ellos muchas veces con lógicas o “juegos del lenguaje” propios). Dicha manifestación se plasma de manera asimétrica, por cuanto la estructuración del espacio privilegia a ciertos públicos y coloca a otros en desventaja.

Dada la pluralidad de discursos y públicos, la puesta en escena de negociaciones y controversias en el espacio de la Legislatura permite aproximarse analíticamente a disputas hegemónicas en torno a los sentidos de ciudadanía, diversidad sexual y el vínculo entre ambos. A la vez, el estudio comparativo de dicho espacio con otros públicos,<sup>2</sup> posibilita atender a las imbricaciones de discursos diversos. En este trabajo nos interesa comparar las posiciones de la Iglesia Católica y del discurso opositor a la Ley de Unión Civil a partir de dos puertas de entrada. Por un lado, las definiciones en torno a la institución familiar y el rol atribuido al Estado en asuntos vinculados a la sexualidad; y por el otro, la caracterización de la homosexualidad, que si bien no es el principal objeto de debate, permite comprender posiciones en torno a la cuestión.

## Documentos de trabajo y perspectiva de análisis

En este estudio tanto la sexualidad como la ciudadanía son abordadas como dispositivos sociales conformados por prácticas, discursos e instituciones que a la vez son terreno de disputa y redefinición por parte de agentes sociales. Entendemos que tanto la familia como la ciudadanía (los elementos morales que las rodean, los modos legítimos e ilegítimos de conformarlas, los anudamientos con otros conceptos) son términos cuyos significados varían histórica y culturalmente. No pretendemos por lo tanto contrastar los discursos de los actores analizados en este trabajo con algún

---

<sup>2</sup> Tomamos la noción de “públicos” de Fraser (1997). En su crítica a la teorización habermasiana sobre la esfera pública, la autora señala la existencia de múltiples públicos alternativos al espacio público burgués. Desde esta perspectiva, los espacios parlamentarios soberanos son públicos “fuertes” donde pueden entrar en debate posiciones elaboradas y discutidas previamente en aquellos espacios públicos alternativos.

tipo de verdad acerca de la familia y la ciudadanía, sino comprender cómo se conforman las respectivas construcciones discursivas.

Trabajamos con los discursos de la Universidad Católica Argentina (UCA), de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), del Consejo Pontificio para la Familia (CPF) y de las y los legisladores opositores a la sanción de la ley. Para eso utilizamos los siguientes documentos: la publicación de la Jornada Interdisciplinaria sobre el Proyecto de Ley de Uniones Civiles, documentos de la Conferencia Episcopal Argentina y la transcripción tipográfica del debate legislativo donde se sanciona la ley.

La pauta de análisis que elaboramos explora las siguientes dimensiones: la relación familia-Estado, el lugar de la diferencia sexual en la familia y el origen atribuido a la institución familiar (naturaleza, religión, sociedad); los alcances de la categoría homosexualidad, las “causas” de la orientación homosexual en las personas y sus efectos sociales, su prospectiva social y tratamiento, así como el origen atribuido a la sexualidad y a la heterosexualidad. Desde la mirada centrada en el Estado analizamos su relación con la familia, con los valores personales, la regulación estatal de las diferencias y el rol estatal ante la persona. Trabajamos los documentos a partir de la pauta elaborada previamente e incorporamos elementos emergentes del análisis inductivo.

Del mismo modo, fue fundamental considerar el contexto de producción de dichos documentos para conocer las condiciones locales y nacionales que rodearon la sanción de la Ley de Unión Civil. Los discursos sociales se presentan materializados en soportes significantes que determinan las condiciones de su circulación. Si entendemos al discurso opositor a la Ley de Unión Civil, a la UCA y a la CEA como enunciadores, tomaremos los respectivos documentos como actos de enunciación, es decir, los acontecimientos singulares de producción de los enunciados.

En el discurso político encontramos enfrentamiento, una lucha entre enunciadores que supone la construcción de un adversario. La enunciación política es “a la vez una réplica y supone (o anticipa) una réplica” (Verón, 1987: 16). El discurso político construye así un Otro negativo y un Otro positivo que es al cual va dirigido el discurso. El nosotros inclusivo es el colectivo de identificación: es la entidad que adhiere a los valores y objetivos del enunciador. Por el contrario, el Otro negativo está excluido de aquel colectivo en tanto se supone su oposición. A él también va dirigido el mensaje. Por último, la figura del paradesinatario es aquel público que se supone indiferente o indeciso y se intentará persuadir.

Durante el proceso legislativo que concluyó en la sanción de la Ley, distintas voces “expertas” fueron consultadas: colegios de abogados, cátedras de derecho de familia, representantes de organismos públicos vinculados a los derechos humanos. La participación de profesionales de distintas disciplinas convocados como voces expertas puede ser un motivo explicativo del modo en que el discurso religioso se articuló en esta oportunidad.

El documento de la UCA es producto de una jornada interdisciplinaria que la misma realizó el 19 de junio de 2002 para tratar el Proyecto de Ley de Uniones Civiles. Allí se desarrollaron diversas ponencias, agrupadas en un panel médico (PM), un panel jurídico (PJ) y uno sociológico (PS). El primero estuvo compuesto por el Dr. César Bergadá, el Dr. Carlos Velazco Suárez y el Dr. Carlos Abel Ray; el segundo por los Dres. Alberto Jorge Gowland Mitre, César Pedro Astigueta, Eduardo A. Sambrizzi, Orlando J. Gallo y Daniel Alejandro Herrera; y el último por la Dra. Patricia Ruiz Moreno de Ceballos, el Dr. José Luis de Imaz y el Dr. Atilio Álvarez.

Esta actividad se enmarca en el Instituto de Bioética de la Universidad el cual tiene entre sus principales preocu-



paciones temas como el aborto, la donación de órganos, la educación sexual, la eutanasia y la homosexualidad. La premisa del instituto es que

El desarrollo de la ciencia y la técnica (...) no exime a la humanidad de plantearse los interrogantes religiosos fundamentales, sino que más bien estimula a afrontar las luchas más dolorosas y decisivas, como son las del corazón y de la conciencia moral (Juan Pablo II, citado en sitio web oficial Instituto de Bioética, UCA)<sup>3</sup>.

Monseñor Dr. Alfredo Zecca, Rector de la UCA, abrió la jornada planteando la necesidad de “un enfoque no religioso sino científico e interdisciplinario, en el que la Universidad estudiase el proyecto como comunidad académica” y se posicionase respecto del mismo. Esta pretensión científica señala un primer corrimiento en los modos de intervención de la Iglesia Católica respecto de otras formas que pudieran pensarse como más tradicionales. A la vez, consolida los planteos que critican la hipótesis de una “secularización irreversible” por fuerza de la modernidad. Así se expresa por ejemplo Ana Güezmes (2004:193):

La idea de la privatización de lo religioso en forma progresiva, inevitable y universal está obsoleta. Caetano y Geymonat (1997) describen para el Uruguay, emergentes múltiples y contradictorios: desinstitucionalización y diseminación de “lo religioso” en la sociedad, irrupción de una “nebulosa místico esotérica” que se consagra en una suerte de “religión a la carta” fuertemente individual y móvil; crecimiento en diferentes partes del mundo de movimientos extremistas e integristas con fondo religioso; reformulación de las modalidades de relación entre religión y política; etc.

---

<sup>3</sup> Ver: <<http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/universidad/facultades/buenos-aires/bioetica/nuestro-instituto/>>

Este tipo de intervenciones de instituciones religiosas bajo formatos novedosos obligan a repensar las relaciones entre religión y política, aunque las mismas se vayan modificando. Para el caso de la Ley de Unión Civil, dicho documento producto de la “jornada académica” fue distribuido posteriormente entre las y los legisladores involucrados en el debate, y fue recurrentemente citado en discursos opositores como fundamentación científica de su decisión. En esta línea, más allá de toda pretensión académica, su objetivo se extiende al ámbito de la intervención política. Refuerza las posiciones de los legisladores que pueden apoyarse en él (prodestinatarios), polemiza con las de quienes se oponen (contradestinatarios), y es especialmente su presentación como discurso académico y no eminentemente religioso ni político, el que abre el campo al orden de la persuasión de los paradesinatarios.

Los documentos de la Conferencia Episcopal Argentina tienden a mantener implícita su vocación de intervención política para sustentarse en argumentos estrictamente teológicos. Quizás por eso mismo el *colectivo de identificación* al que apunta se reduce al ámbito de los miembros de la Iglesia Católica, aunque deslice la apelación a la dirigencia política en sentido amplio. Estos documentos se encuentran cargados de un fuerte componente prescriptivo: se sustenta en el orden de la necesidad deontológica y del imperativo universal (Verón, 1987).

Para el caso del discurso legislativo, la definición es más compleja puesto que se articula una instancia de debate y argumentación con un juego reglado y previsto de enunciaciones sucesivas. En su desarrollo pueden encontrarse momentos donde se apela a creencias compartidas, otros donde se apela al orden de la persuasión, pero predomina un tono polémico propio del discurso político.

## Definiciones en torno a la familia y el matrimonio

Los motivos esgrimidos por la Iglesia Católica para oponerse a la iniciativa de Unión Civil son variados y combinan justificaciones de corte religioso junto a argumentos legales, propios de lo que Vaggione (2005) denomina “secularismo estratégico”. En lo que sigue veremos las posturas que presenta la Iglesia Católica tanto cuando se dirige a las y los legisladores como en los documentos de circulación general. Asimismo, veremos puntos coincidentes y algunas diferencias en los discursos planteados en el recinto legislativo.

El eje de las críticas presentadas por el panel jurídico de la UCA fue la oposición al reconocimiento de las parejas de hecho, más allá del signo homo u heterosexual de la unión. En este sentido, dicho panel fue coherente con lo planteado por el Consejo Pontificio para la Familia en su documento del año 2000, “Familia, matrimonio y ‘uniones de hecho’”. En dicho documento las uniones de hecho son caracterizadas como “puramente fácticas” y no comparten derechos ni responsabilidades, lo que las hace más inestables y faltas de compromiso. En oposición, el matrimonio es considerado una “institución natural, completamente vital, básica y necesaria para todo el cuerpo social” (CPE, 2000: 3). En las parejas que deciden convivir sin casarse...

Subyace una mentalidad que valora poco la sexualidad. Está influida, más o menos, por el pragmatismo y el hedonismo, así como por una concepción del amor desligada de la responsabilidad (CPE, 2000: 5).

Por el contrario, el matrimonio anuda el interés privado e individual de los miembros contrayentes, a la vez que resulta en un beneficio para los hijos, para demás miembros de la familia y responde al interés público. Donde existe un interés público, el Estado debe protegerlo e incentivarlo. Y esto no sería así en el caso de las uniones de hecho. Incluso

la equiparación de derechos entre una y otra institución es considerada perjudicial porque “la extensión al concubinato o a la convivencia homosexual de las ventajas que la sociedad concede a los cónyuges, constituye una estimulación que incita a su mantenimiento” (UCA, PJ, Dr. Sambrizzi). Esto lleva a que tanto el documento citado como los panelistas de la mesa jurídica planteen una relación inversamente proporcional entre la promoción de una y otra institución: “La regulación del concubinato y la desregulación del matrimonio parecen ser fenómenos legislativos paralelos” (UCA, PJ, Dr. Astigueta).

En la discusión parlamentaria, sin embargo, estos argumentos no fueron retomados. Si bien se citó a la CPF, señalando que “reconocer este otro tipo de uniones y equipararlas a la familia es discriminarla y atentar contra ella” (Dip. Enríquez: 402),<sup>4</sup> las referencias fueron dirigidas exclusivamente a las uniones homosexuales (aun cuando el proyecto de ley contemplaba también las uniones entre personas de distinto sexo). De manera similar, en los diversos documentos de la CEA se insiste sobre el carácter “estable”, “perdurable” e “indisoluble” del vínculo matrimonial (anudado a su estatuto sacramental), asunto omitido en los discursos de las y los legisladores. La creciente legitimidad de distintos tipos de arreglos conyugales (donde se cuenta la Unión Civil, pero también la convivencia sin papeles o el concubinato), quizás inclinó a las y los detractores del proyecto a centrar sus críticas en las uniones homosexuales. Otro tanto puede señalarse respecto del divorcio que, sancionado

---

<sup>4</sup> Todas las transcripciones son citas textuales del ACTA de la 33ª SESION ORDINARIA de la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Versión Taquigráfica Nro. 55. 12 de Diciembre de 2002. Entre paréntesis se indican el o la Diputada autora de la frase y el número de la página en que se encuentra en dicha versión. Los fragmentos tienen carácter ilustrativo y no pretenden agotar los discursos de los mencionados ni tampoco dar a entender que estos diputados sean los únicos que se pronunciaron en dichos sentidos.

en 1987 luego de extensos debates, parece constituir un punto de no retorno en la cultura política de nuestro país.

Tal vez las mayores imbricaciones entre el discurso de la Iglesia Católica y el discurso opositor a la Ley de Unión Civil puedan encontrarse en la definición de familia y en el lugar atribuido a la diferencia sexual dentro del matrimonio. La primera es caracterizada como “célula básica de la sociedad” (UCA, PJ, Dr. Gowland Mitre), “institución fundamental de la sociedad y la garantía de su estabilidad y de su carácter humano” (UCA, PM, Dr. Velazco Suárez) y como “escuela de humanidad, sociabilidad y amor” (CEA, 2003). Surge del matrimonio que es definido como la unión entre varón y mujer, cuya función primordial es “la transmisión de la vida” (Dip. López de Castro: 470). A partir de este vínculo entre matrimonio y filiación (entendida como reproducción biológica), la existencia de dos sexos excluyentes y complementarios se considera un presupuesto de la institución matrimonial.

No hay equivalencia entre la relación entre dos personas del mismo sexo y aquella formada por un hombre y una mujer. Sólo esta última puede ser calificada de pareja, porque implica la diferencia sexual, la dimensión conyugal, la capacidad de ejercicio de la paternidad y la maternidad (UCA, PJ, Dr. Astigueta).

Estos argumentos pueden resultar ya conocidos y largamente escuchados por quienes trabajamos asuntos vinculados a los derechos sexuales. En este sentido, no podemos decir que haya habido en este debate concepciones novedosas. Lo más interesante aparece al momento de analizar cuáles son los fundamentos y argumentos de autoridad esgrimidos. En ellos, consideramos, pueden encontrarse algunas de las claves de la transformación del discurso religioso:

### 1) Pasaje de la “justificación cristiana” a la “razón autoevidente”

Esquemáticamente, pueden reconocerse tres momentos diferentes en las narraciones sobre el origen de la familia: primero, los documentos de CEA/CPF donde prevalecen las alusiones al origen divino y el carácter sacramental de la institución. Las fuentes de autoridad apeladas son generalmente de carácter religioso. Se citan otros documentos elaborados por la Iglesia Católica o la palabra de Obispos y Papas.

Segundo, el resultado de las jornadas de la UCA, donde conviven justificaciones religiosas a la par de la que llamamos “razón autoevidente”. Ésta se nutre de la clave de lectura que Santo Tomás hiciera de Aristóteles. Allí, la “recta razón” encuentra principios o fundamentos autoevidentes, que no proceden de Dios o religión alguna, sino que se imponen a partir de la experiencia. Así por ejemplo, la familia de origen matrimonial tendría, desde esta perspectiva, un carácter ontológico que la hace evidente a esta razón recta. Por ello, las uniones homosexuales serían (antes que pecaminosas) “contrarias al sentido común” (CPF, 2000: 23). Esto permite secularizar los argumentos ya que

El problema de las uniones de hecho, consiguientemente, puede y debe ser afrontado desde la recta razón. No es cuestión, primariamente, de fe cristiana, sino de racionalidad. La tendencia a contraponer en este punto un “pensamiento católico” confesional a un “pensamiento laico” es errónea (CPF, 2000: 13, citado en UCA, PJ, Dr. Astigueta).

Por lo tanto, en los discursos de las y los legisladores las referencias religiosas ya no están presentes ni son necesarias. Sólo gracias a aquella recta razón...

La humanidad siempre entendió el matrimonio como lo que aparece naturalmente: la unión de un hombre y una

mujer. Las normas reconocieron un dato de la realidad, y no lo crearon (Dip. Enríquez: 417).

Finalmente, si bien en el espacio público político las fuentes de autoridad pertenecientes a la Iglesia Católica no desaparecen, son presentadas como “preocupaciones a tomar en consideración” (Despacho de Minoría del Dip. Enríquez). La fuerza de la autoevidencia se sustenta, en cambio, en el poder de la nominación: la referencia citada será directamente el Diccionario de la Real Academia.

Desde este discurso el matrimonio y la familia fueron “siempre ya/antes de la ley” el nombre que describe unas determinadas prácticas. En este caso, el matrimonio es asociado a la reproducción de la vida humana. Esta asociación se sustrae de los conflictos por la nominación (“¿a qué llamamos matrimonio?”) y se plantea como un vínculo intrínseco entre un cúmulo de rasgos descriptivos (pareja de hombre y mujer, fin procreativo) y objetos del mundo real (en este caso, la institución matrimonial) que exhiben esos rasgos. Al respecto, resultan ilustrativas las advertencias que señalara Laclau (1992:17),

Si la perspectiva descriptivista fuera correcta, entonces el significado del nombre y los rasgos descriptivos de los objetos estarían dados de antemano, desestimando la posibilidad de cualquier variación discursiva hegemónica que pudiera abrir el espacio a una construcción política.

En este caso, la negación del carácter performativo de la nominación (esto es, de la construcción discursiva de los objetos) invalida cualquier intento de reformulación.

## 2) Reapropiación de discursos progresistas

El análisis de los discursos religiosos en torno a la Ley de Unión Civil y el reconocimiento de parejas del mismo

sexo permite también hacer un diagnóstico de sus transformaciones a un nivel más global. Específicamente, es posible reconocer una reapropiación discursiva del lenguaje de los derechos y de elementos tradicionalmente argüidos por discursos opuestos al de la Iglesia Católica, como el movimiento feminista y de la diversidad sexual.

En primer lugar, el discurso de los derechos y, particularmente, de los llamados “derechos de cuarta generación”, como el derecho al medio ambiente:

...El Art. 41 de la Constitución dice: “Todos los habitantes tienen el derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano”. Este ambiente se logra respetando y promoviendo a las familias y no creando figuras legislativas que las rebajan de categoría y las analogan con uniones unisexuales (UCA, PM, Dr. Ray).

En segundo lugar, la reapropiación de demandas del feminismo o la diversidad sexual. Así, tal como en los debates en torno al aborto son frecuentes las alusiones a los “derechos humanos del niño por nacer”; en este caso el derecho a la identidad que forma parte de las agendas LGBT es reutilizado para rechazar el reconocimiento de arreglos familiares diversos.

Creemos firmemente, con Juan Pablo II, que la familia es una comunidad de personas, la célula social más pequeña y, como tal, es una institución fundamental para la vida de toda sociedad. *¿Qué espera de la sociedad? Ante todo que sea reconocida su identidad y aceptada su naturaleza de sujeto social (CEA, 2004: pro. 6, el destacado es nuestro).*

Finalmente, en los discursos religiosos existe una cierta interlocución con el feminismo y algunas de sus teorizaciones. En las críticas a la llamada “ideología del gender”, la Iglesia Católica reconoce la existencia de algo así como el género:



En la dinámica integrativa de la personalidad humana un factor muy importante es el de la identidad. La persona adquiere progresivamente durante la infancia y la adolescencia conciencia de ser “sí mismo”, adquiere conciencia de su identidad. (...) Los expertos suelen distinguir entre identidad sexual (es decir, conciencia de identidad psico-biológica del propio sexo, y de diferencia respecto al otro sexo) e identidad genérica (es decir, conciencia de identidad psico-social y cultural del papel que las personas de un determinado sexo desempeñan en la sociedad). En un correcto y armónico proceso de integración, la identidad sexual y genérica se complementan, puesto que las personas viven en sociedad de acuerdo con los aspectos culturales correspondientes a su propio sexo. La categoría de identidad genérica sexual (“gender”) es, por tanto, de orden psico-social y cultural. Es correspondiente y armónica con la identidad sexual, de orden psico-biológico, cuando la integración de la personalidad se realiza como reconocimiento de la plenitud de la verdad interior de la persona, unidad de alma y cuerpo (CPF, 2000: 8).

Durante las jornadas, esta apropiación teórica fue completada con los atributos asignados a cada una de estas identidades genéricas, en consonancia con la apariencia externa de los órganos genitales.

El varón, para dar la vida, acto trascendente de la existencia humana, tiene indefectiblemente que salir de sí. Sus órganos reproductores son exteriores en su anatomía. En cambio, la mujer da la vida a otro ser humano desde la intimidad de su cuerpo en virtud de todas las condiciones de cobijamiento y calor necesarias para la concepción. Esto significa que la mujer concibe la vida dentro de sí misma (UCA, PS, Lic. Ruiz Moreno).

La “ideología del gender” referiría a las teorías que la UCA llama “construccionistas” que sostienen la producción social de los géneros y la independencia de la identidad ge-

nérica respecto de la identidad sexual. Así, si bien la UCA incorpora a su perspectiva la idea de que existen roles genéricos en donde intervienen factores sociales e históricos, prevalece una noción esencialista del género:

Ser mujer o ser varón no depende sólo de una manera de transitar por el mundo o de una forma de ser educado. Ser mujer o ser varón responde a una esencia que se fundamenta en un orden natural que es evidente, que se puede experimentar, que se puede estudiar y que puede ser demostrado (UCA, PS, Lic. Ruiz Moreno).

La Iglesia Católica, a la hora de buscar explicaciones a lo que entiende como “decadencia de la familia”, encuentra un creciente individualismo en nuestras sociedades. Así, la “antropología individualista del neo-liberalismo radical” (CPF, 2000: 8) sería uno de los motivos de la difusión de las uniones de hecho, en perjuicio del matrimonio. Por otra parte, la ideología del gender explicaría la presunción de que “cualquier actitud sexual resultaría justificable, incluida la homosexualidad” (CPF, 2000: 8). Todo ello tendría como corolario la reivindicación de derechos para las parejas conformadas por personas del mismo sexo.

Sin embargo, cabe señalar que en los discursos legislativos no hubo ninguna referencia directa a esta “ideología del gender”. Una vez más, podemos preguntarnos si allí no hay una cierta victoria del feminismo. Con distintos grados de aceptación (o incluso de corrección política) ya no es posible plantear cuestiones vinculadas al género como meramente “ideológicas”.

### 3) Sobre la moral media y el Bien Común

En este debate, las parejas del mismo sexo no solo serían antinaturales sino que también atentarían contra el bien común y la Nación. Sin embargo, esta vinculación no es exclusiva de este caso. Citando el fallo de la Corte Supre-

ma de Justicia que negara la personería jurídica a la Comunidad Homosexual Argentina en 1991<sup>5</sup>, en el panel jurídico se sostiene que tanto por razones de orden natural como cultural,

Nuestro ordenamiento jurídico sostiene que la pública ostentación de las relaciones homosexuales (objetivamente disvaliosas) son contrarias al Orden Público y al Bien Común (UCA, PJ, Dr.Herrera).

Así, ante la inevitabilidad de que ciertas discusiones pasen a formar parte de la agenda pública, el discurso religioso se desplaza a uno más abiertamente político. Tanto desde el Vaticano como desde sus dependencias locales se insta a las y los legisladores a oponerse a proyectos de ley que cuestionen la moral sexual católica. Sin embargo, no se presenta esta batalla en términos religiosos, sino como un asunto de moral pública. Como reza el documento de la Conferencia Episcopal Argentina, *Familia: imagen del amor de Dios*:

Somos conscientes de la grave responsabilidad que pesa sobre los legisladores y gobernantes, que deben estar permanentemente atentos al bien común de la sociedad. Los invitamos a que no promulguen leyes que, ignorando la dignidad de la persona, minen las raíces de la misma convivencia ciudadana... (CEA, 2004: 6).

El problema de la definición de la moral ha concitado múltiples abordajes desde los orígenes de la teoría política, y se encuentra anudada con los discursos que la refieren como parámetro del bien común, en oposición al bien individual o interés particular. En esta línea, el mencionado y triste-

---

<sup>5</sup> Luego de una larga batalla judicial en la que se incluye este fallo negativo, en 1992 la Comunidad Homosexual Argentina obtuvo su personería jurídica. Al respecto, consultar Meccia (2006).

mente célebre fallo de la Corte Suprema de Justicia afirma que el “bien común” es la “causa final”, el principal objeto (en la terminología aristotélico-tomista) del Estado. El bien común *es* el bien estatal (Dr. Barra, *el destacado es nuestro*). Así, en el fallo recurrido, la Justicia había interpretado que no estaba mal la denegatoria pues los objetivos expuestos por los peticionantes no se vinculaban con el bien “común”, sino que representaban sólo una utilidad particular para los miembros de la asociación y –por extensión– para aquellos que participaran del colectivo. En esta línea se retoman en las jornadas de la UCA los considerandos 18 y 19 de dicho fallo para decir que

La pública defensa de la homosexualidad resulta reñida con razonables valoraciones, apreciaciones y distinciones morales y jurídicas y en definitiva del bien común...y toda defensa social de la homosexualidad ofende la moral pública y el bien común cuya tutela la Constitución impone a los poderes constituidos... (UCA, PJ, Dr. Herrera).

Nuevamente, lo que el Dr. Herrera sugiere es el “principio de reserva” y privacidad de la relación, la cual no puede más que implicar una actividad negativa por parte del Estado de no perseguir ni juzgar, pero nunca una positiva de reconocimiento o resguardo. La condición, el deseo, o la desviación quedan, en el mejor de los casos, relegados al ámbito de lo privado. Para evitar ambigüedades, el Vaticano publicó hace unos años un documento titulado: *La homosexualidad no es un valor social y menos una virtud moral* (2005). De este modo, los argumentos religiosos vuelven a enlazarse con los intereses nacionales, en concordancia con la histórica relación entre el Estado argentino y la Iglesia Católica.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> De manera privilegiada, fue la corriente Integrista la que planteó esta asociación entre identidad nacional y confesión católica (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003).

La familia católica y la familia nacional se presentan como sinónimos y todo replanteo a la definición católica de sexualidad se presenta como una amenaza al interés nacional. (...) De este modo los intereses (morales) de la Iglesia y (políticos) del Estado se presentan como coincidentes en su resistencia a legitimar la homosexualidad (Vaggione, 2006: 5).

#### 4) Apelación a normas constitucionales

Una de las características que asume el discurso religioso en la clave de lo que Vaggione denomina el “secularismo estratégico” es la apelación a las normas constitucionales como argumentos para descartar iniciativas vinculadas con la sexualidad. Esta cualidad puede observarse en los discursos de las y los legisladores durante el debate en torno a la Ley de Unión Civil.

Básicamente, las apelaciones a la Constitución fueron de dos tipos: en primer término, el discurso opositor a la iniciativa pretendió circunscribir el proyecto dentro de la órbita del derecho de familia que en Argentina es competencia de los poderes nacionales. Bajo esa óptica, la iniciativa de Unión Civil de la Ciudad sería inconstitucional por la incompetencia de la Legislatura local para tratar estos temas.

En nuestro país, el matrimonio y el derecho de familia están definidos y regulados en el Código Civil Nacional. Si bien nuestro orden jurídico reconoce la posibilidad de darse cada provincia (o la Ciudad Autónoma) sus propias leyes, esto es así siempre y cuando no contravengan la legislación de fondo de orden nacional. Por ello, el debate de la Ley de Unión Civil enfrentaba una primera dificultad: uno de los principales argumentos esgrimidos en su contra fue que la Legislatura local carecía de competencia para abordar un tema de incumbencia del Código Civil Nacional, y que, por lo tanto, debía ser tratado en el Congreso de la Nación.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> El artículo 75, inciso 12 de la Constitución Nacional establece que es

Lo que se está sancionando es un estatus jurídico diferente que hoy la ley nacional no contempla. Este Cuerpo no se encuentra facultado para dictar una ley creando un estatus jurídico distinto al que contempla la ley nacional. Así lo establece el Artículo 75, inciso 12 de la Constitución Nacional (...) De la lectura de todo el despacho que se pretende sancionar, encontramos una similitud con la Ley de Matrimonio Civil, lo que me lleva a concluir que lo que se busca es crear una figura jurídica nueva. Y repito, esto es algo para lo cual no tenemos competencia (Dip. Caeiro: 420).

A su vez, la recusación del proyecto bajo principios pretendidamente neutrales (el respeto de nuestro ordenamiento jurídico) evitaría una toma de posición política sobre el asunto. La apelación al saber imparcial proveniente de entidades académicas o de juristas reconocidos aunaba a desestimar el proyecto:

Aquí advertimos la primera valla que puede llegar a producir que se incoen o se promueven acciones de inconstitucionalidad (...) a poco que se repare que ellos derivarían de una situación de familia, cuyo reconocimiento atañe exclusivamente al Poder Legislativo federal. Así lo entendió uno de los más destacados constitucionalistas argentinos, Daniel Sabsay cuya prédica constante a favor de los derechos humanos lo pone a cualquier resguardo de ser tildado de reaccionario o que este tema del vallado constitucional, en el que estoy poniendo énfasis, pueda ser interpretado como una maniobra dilatoria para oponernos a este asunto (Dip. Enríquez: 416).

El reconocimiento de otros tipos de familia era una de las reivindicaciones clave por parte de las organizaciones LGBT; sin embargo, presentar de ese modo la cuestión plan-

---

potestad del Congreso Nacional “Dictar los códigos Civil, Comercial, Penal, de Minería, y del Trabajo y Seguridad Social...” (*Constitución Nacional de la República Argentina*).

teaba una aporía. Ésta no era una discusión sobre la que se pudiera avanzar, sin con ello confirmar lo que la oposición planteaba: que se estaba ante una modificación de fondo del derecho de familia y que, como tal, no le competía a la Legislatura local. La directa asociación entre “cuestión de familia” y el Código Civil, que enviaría el debate al Congreso Nacional, obligó a los defensores del proyecto a plantear el asunto de maneras alternativas, estrechando la discusión sobre los actuales límites y posibles reconfiguraciones de lo que se entiende por familia en los marcos normativos locales.

En segundo término, las y los legisladores contrarios a la sanción de la Ley hicieron referencia a las normas constitucionales y los tratados internacionales con análoga jerarquía que consagran la responsabilidad estatal en la protección de la familia. Ello, huelga decirlo, sin nunca cuestionar ni pretender ampliar el criterio reducido de qué se entiende por dicha institución.

Desde el discurso opositor, la no competencia de la Legislatura para tratar el proyecto de Unión Civil se superpone al “error” de pretender modificar en algún grado aquello que será reconocido como vínculo “ostensiblemente familiar”. No solo el espacio no era el correcto para ese tipo de tratamientos, sino que desde la perspectiva de este argumento del discurso opositor, el debate en sí mismo carecía de fundamento puesto que no se puede legislar sobre aquello que antecede (temporal y lógicamente) a la ley. Solo restaría (tal como en las teorías contractualistas que reconocen un “derecho natural”) adaptar o traducir lo que preexiste a la ley al formato del derecho positivo.

Basándose en el artículo 14 bis de la Constitución Nacional<sup>8</sup> y apelando a distintos tratados internacionales<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> El mismo indica “la protección integral de la familia” y “la defensa del bien de familia” como responsabilidades del Estado.

<sup>9</sup> Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (artículo 23) y Pacto de San José de Costa Rica (artículo 17).

que reconocen la obligación del Estado de proteger a la familia, este sector impugnaba la sanción de la Ley de Unión Civil remarcando los riesgos que una iniciativa de este tipo pudiera implicar.

La concepción cristiana de la sociedad se basa en la familia y se basa en la familia heterosexual (...) Ya no como cristiano sino como político coincido con la misma concepción de lo que debe ser la organización social (...) me parece que la Ciudad de Buenos Aires, por un pretendido progresismo, por un pretendido modernismo –que no es tal- está incursionando en un tema que realmente afecta a los cimientos de nuestra sociedad (Dip. De Estrada: 431).

“Nos aflige profundamente la pretensión de dar un reconocimiento legal con los efectos jurídicos que la tradición de los pueblos sólo reconocía al matrimonio, *un bien eminentemente público*, a las llamadas uniones de hecho en sus diversas versiones y etapas (...) Reconocer otro tipo de uniones y equipararlas a la familia es discriminarla y atentar contra ella”. Evidentemente, si discriminamos atentamos contra la familia y *estaríamos violando el artículo 14 bis de la Constitución Nacional* (Dip. Enríquez, citando a su vez un documento del CPF y la Comisión Pontificia para América latina del 12 de octubre de 2002: 418, *el destacado es nuestro*).

La permeabilidad de este tipo de discurso naturalista es un asunto que consideramos debe ser atendido más detenidamente en el contexto latinoamericano a la luz de las reflexiones de Sonia Corrêa:

En las sociedades latinas, en general, no concebimos la ley y el derecho como espina dorsal del contrato social que puede y debe transformarse en la medida en que lo hacen los sujetos que lo producen (y sus relaciones). Más bien lo pensamos como una estructura casi mítica (platónica, podríamos decir), que “determina la realidad”. Como si fuera poco, en la coyuntura actual, ante la cre-



ciente pérdida de capacidad inductiva y normativa de los estados nacionales, presenciamos el surgimiento y la intensificación de demandas políticas por mayor regulación y control (Corrêa, 2008: 37).

Los discursos que descartan la posible politicidad de ciertas iniciativas se nutren, como vimos, de argumentos naturalistas muchas veces fundados en principios religiosos. Sin embargo, la pregnancia de estos discursos encuentra un terreno fértil en sociedades que sacralizan la ley y por lo tanto, las justificaciones puestas en juego para desestimar la confrontación de sentidos puede también apelar a principios de otra índole, como los basados en la idea del derecho natural.

## Causas y alcances de la homosexualidad

La segunda dimensión definida para la pauta de análisis fue relativa a la homosexualidad y las nociones asociadas a ella. Uno de los puntos centrales fue en torno a los alcances de la categoría homosexualidad, las prácticas y sentidos que contienen sus definiciones. Es evidente que en los discursos el concepto incluye múltiples líneas donde los prejuicios se mezclan con la autoridad médica y las escuelas biologicistas se confunden con la ley natural. En este punto, los planteos de los distintos miembros del panel médico de las Jornadas Interdisciplinarias de la UCA se encuentran en un modelo casi unificado. Su apelación a definiciones anatómo-fisiológicas coincide. Desarrollan una correspondencia necesaria entre sexo (biológico), identidad sexual (derivada) y atracción sexual por el sexo opuesto.<sup>10</sup> La articulación aparente-

---

<sup>10</sup> Esto no es sino lo que en otras palabras Judith Butler (1999) caracteriza como *matriz heterosexual*, donde se desarrolla la correspondencia entre sexo/género/deseo.

mente inevitable entre estos elementos les permite definir a la homosexualidad como una desviación a partir de patrones de normalidad directamente asociados a la heterosexualidad.

En su fundamentación los médicos de la UCA desarrollan las características y causas de la intersexualidad definiéndola como una “anomalía del tracto genital”, para distinguirla de la homosexualidad, la cual podría ser un trastorno psíquico o psico-endocrinológico que generara un “tipo de hermafrodita” con glándulas gonadales normales de un sexo pero comportamiento del sexo opuesto. Un concepto similar encontramos en el debate legislativo cuando se afirma que “hay quienes por determinadas anomalías de la naturaleza física –no espiritual– nacieron sin la dotación orgánica correspondiente a un solo sexo definido” (Dip. Bussaca: 426). Así, encontramos que se confunden definiciones psicológicas y anatómicas, que contrastan pero también pretenden acercar situaciones diversas como la homosexualidad y la intersexualidad.

Entre estas superposiciones se superimprimen también correspondencias pretendidamente “naturales”. El límite está dado por el cuerpo biológico: “El sexo es una de las realidades en que se manifiesta de la manera más incontrovertible la existencia de un orden profundo de las cosas que nos es dado.” (UCA, PM, Dr. Bergadá). Hay un orden de la sexualidad y el amor, dice el Dr. Bergadá, que nos señala el camino de la normalidad, de donde se derivan a su vez la salud, la plenitud y la felicidad “como términos intercambiables”. Toda traba a ese orden supone anomalía pero también sufrimiento.

En un documento llamado *Declaración sobre ciertas cuestiones de la ética sexual* del año 1975, la Congregación para la Doctrina de la Fe estableció una distinción entre homosexuales transitorios o “no incurables”, cuya tendencia derivaría de una falsa educación, del hábito o causas similares, y la homosexualidad innata o de constitución patológi-

ca irreversible (Sullivan, 1999). Sin embargo, si hasta entonces no le había dado entidad y sólo se era heterosexual, y había “actos homosexuales”, este solo reconocimiento puso a la Iglesia en una necesaria toma de posición. Si la homosexualidad era innata, era moralmente neutra. Pero entonces, ¿la naturaleza violaba la naturaleza? Once años después el actual Papa J. Ratzinger, en aquel entonces Cardenal, escribía *El cuidado pastoral de las personas homosexuales* (1986). Aunque la noción de persona supone dignidad humana, derechos y necesidades, en este texto cualquier modo de expresión de esa condición homosexual *natural* era reprobada por no servir a los fines maritales.

En las jornadas interdisciplinarias también se afirma que la homosexualidad no puede definirse de modo unitario: lo que existen son comportamientos homosexuales, que abarcan una amplia gama de prácticas que van desde

La homosexualidad preferencial adulta, pseudo-homosexualidad, homosexualidad en etapas de desarrollo, actividad homosexual situacional, comportamiento homosexual forzado o explotador, bisexualidad, [hasta la] homosexualidad ideológica (sobre todo en militantes feministas) (UCA, PM, Dr. Velazco Suarez).

Hay una tensión que emerge en estos discursos. La apelación a la biología y a explicaciones fundadas en estudios científicos procura presentar sus conclusiones como verdades incuestionables, pero a la vez imposibilita el juicio moral y abre la puerta a la discusión de toda otra esfera de demandas como la protección de la salud de las personas homosexuales. Si es un estado psíquico adquirido que genera dolor y sufrimiento son necesarias entonces “medidas preventivas y terapéuticas” y un diagnóstico precoz (UCA, PM, Dr. Bergadá)

La noción de la homosexualidad como una “anormalidad de la naturaleza” (Dip. Bussaca) emerge en el debate

legislativo solo en boca de algunos miembros del bloque opositor, coincidiendo con la apelación al carácter natural de la heterosexualidad, la familia instituida por el matrimonio. Se sostiene que la protección que reciben las familias (heterosexuales) se deriva del interés público de la procreación, y que por lo tanto las parejas homosexuales no aportan en este punto al bien común.

Esta posición encuentra fundamentación en el derecho natural. Y para Tomás de Aquino la sexualidad es indisoluble de la procreación: es teóricamente la fusión de lo normal con lo normativo. “Para la Iglesia la íntima unión entre sexualidad y reproducción es el marcador fundamental de la moral sexual, siendo los actos homosexuales el reverso de lo moral ya que se estructuran sobre la imposibilidad de la procreación” (Vaggione, 2006: 3). Se mezclan incluso en el panel jurídico la idea de la “bondad moral de las relaciones sexuales conforme a la naturaleza (complementariedad heterosexual)” (UCA, PJ, Dr. Herrera) con la maldad moral de las “contra-natura”. Este razonamiento se deriva de que las segundas no responden al imperativo reproductivo y de conservación de la especie: su generalización se daría en detrimento de la humanidad misma. Frente a esta concepción, solo quedan dos opciones: la corrección o la castidad.

En esta línea, es mucho más económica en términos pecuniarios (por cuanto evitaría la inversión en servicios de salud), pero también políticos, una posición liberal que entiende, como el legislador Enríquez, que la homosexualidad es una preferencia o modo de vida. En su descripción de los prohibicionistas, Sullivan (1999) afirma que para este grupo la homosexualidad es definida como una elección: es una desviación de la virtud alcanzable por todo ser humano. Como tal, es irrelevante para el Estado, y compete al ámbito de lo privado. El “plan de vida” de cada uno (Dip. Enríquez) queda amparado por el Artículo 19 de la Constitución Nacional.

La concepción respecto de los “efectos sociales” de la homosexualidad en aquellos que se oponen a la ley gira marcadamente en torno a la idea de que atenta contra la “familia como célula básica de la sociedad e institución natural”. Así, hay quienes asumen que la Ley de Unión Civil es el puntapié inicial para una serie de demandas que terminarían en la posibilidad de adopción por parte de parejas del mismo sexo. En las jornadas se considera que esto “es nefasto para la recta formación sexual de los adoptados” (UCA, PJ, Gowland Mitre) y se afirma que es “un peligro para la salud mental de los niños” (UCA, PM, Dr. Bergadá). En el debate legislativo se replica la idea de que la constitución homosexual de la pareja “afectaría la vida y salud mental de los niños” (Dip. Lopez de Castro: 470). Además, como apriorísticamente asume un panelista, no se está contemplando la discriminación de que serían objeto estos chicos por ser hijos en una familia homoparental (UCA, PS, De Imaz).

En paralelo, la homosexualidad conlleva otros “riesgos”: estos discursos plantean una distinción entre homosexualidad y homosexualismo, entendida la primera como condición y la segunda como militancia, como promoción y búsqueda de la plena aceptación social de dicha práctica. “Si la homosexualidad afecta lo individual, el homosexualismo a la estructura misma de la sociedad y su escala de valores...” (UCA, PS, Ruiz Moreno de Ceballos).

En síntesis, lejos de presentarse como una construcción social, el sexo aparece en los discursos como un dato de la realidad que se impone. Esto es lo que ha sido reconocido por la ley a partir de la recta y autoevidente razón, razón por la cual el matrimonio heterosexual es la única institución capaz de dar origen a la familia. Frente a la natural correspondencia entre el sexo anatómico, la identidad sexual que de éste se deriva y la atracción por personas del sexo opuesto, la homosexualidad no puede ser más que una desviación. Es decir, una anormalidad de la cual, según cómo se la defi-

na, pueden proyectarse una política de cura, castigo o disuasión.

Sin embargo, es incompatible con el discurso político el argumento que plantea la homosexualidad como una enfermedad, así como es ajeno el discurso abiertamente religioso en sociedades que se pretenden seculares. Si la política de rechazo a la homosexualidad depende más de prejuicios que de argumentos, esta postura deviene crecientemente marginal en tanto que puede ser debatida. Otro tanto cabe decir de los dogmas religiosos, si entendemos que las sociedades democráticas contemporáneas suponen ciudadanos y no fieles.

### **Consideraciones finales**

A modo de síntesis advertimos que lamentablemente la politización de la Iglesia Católica, aun cuando se presenta “secularizada”, no propone o fomenta una perspectiva democratizadora. Decimos que se trata de versiones secularizadas por cuanto la movilización de actores y recursos se concentró, para el caso de la Unión Civil, en un espacio académico y pretendidamente polifónico. Además, las y los legisladores que articulaban con la Iglesia presentaron argumentos despojados, la enorme mayoría de las veces, de principios o fundamentos religiosos.

Sin embargo, ello no significó en la práctica una participación más democrática. ¿Qué sería una participación de este tipo? La democraticidad de un debate puede evaluarse en función de una serie de variables: la apertura a interlocutores diversos, dinámicas de participación, etcétera. Dos preguntas, en este caso, nos resultan centrales: ¿quiénes pueden participar de la discusión de modo legítimo? y ¿qué puede ser materia de discusión? Siguiendo a Fassin (2005), coincidimos en que existe un proceso de democrati-

zación desde el momento en que las normas dejan de imponerse “con la evidencia de la naturaleza de las cosas”. La lógica democrática, para ser tal, exige no solo la posibilidad de reformular los contenidos de las normas, sino también su mismo estatuto. Es decir, requiere de una vinculación con las normas que parta de concebirlas como inmanentes al orden social creado por y para las personas, y no ya dadas por Dios, la Tradición o la naturaleza.

Por el contrario, al revisar los posicionamientos de la Iglesia Católica (ya sea en sus pronunciamientos institucionales, en las Jornadas *ad hoc* o en voz de algunas y algunos legisladores) encontramos que se reemplaza la lectura dogmática de la Biblia por una epistemología naturalista tanto o más incuestionable. Esta perspectiva, sorda a las críticas al positivismo y cuestionada en el campo de la filosofía de las ciencias, es sin embargo potente al nivel del sentido común. En las jornadas organizadas por la UCA, constituye un elemento eficaz para subestimar prácticas e identidades que cuestionan la heteronormatividad, bajo un pretendido discurso científico.

A esto se suma una lectura igualmente dogmática de la Constitución y las normas positivas. Allí también los principios sostenidos resultan incuestionables, siendo concebidos como parte de un ordenamiento ajeno al accionar de los agentes.

Si no encuentran cabida el argumento médico, ni el religioso, quizás la oposición sustentada en la moral pueda ser la más eficaz. Si bien la Constitución garantiza la libertad en la esfera íntima (siempre que no se dañe a terceros ni se ofenda la moral pública), proponemos pensar que el pluralismo es más que una defensa de la autonomía de la persona en sus actos privados, pues debe entenderse que esas mismas autonomías puedan proyectarse al espacio público y tener su lugar reconocido por el derecho. Si el sistema de derechos de la Constitución está organizado alrededor de la

cláusula del art. 19 que protege los actos privados, puede pensarse que el bien común implique también el ejercicio de esa autonomía personal. Pero en este punto corremos el riesgo de entrar en un razonamiento circular o una discusión sin salida. Si el bien común supone el ejercicio de la autonomía no solo en el fuero privado sino también su exteriorización sin que esto ofenda la moral pública, nos encontramos nuevamente frente a la pregunta por los axiomas de esa moralidad. En tanto la moral pública es asimilada a la moral de las mayorías, los asuntos democráticos dejan de ser tales para constituirse en meros recuentos numéricos. E incluso cuando dicha moral fuese compartida por la totalidad de los ciudadanos, “ningún dogma (...) puede imponerse, en una democracia, como decisión política” (Güezmes, 2004: 190). Los estados democráticos tienen un compromiso con su propia reformulación, así como con las minorías.

En las aproximaciones a una definición de homosexualidad encontramos una superposición de prejuicios, apelaciones a la autoridad médica y a la ley natural. Los más conservadores establecen una correspondencia necesaria entre sexo, identidad sexual y atracción por el sexo opuesto. El sexo evidencia un orden dado e innegable, del que se desprenden conductas e identidades “naturales” esperadas, así como define la homosexualidad como una anormalidad o desviación. Esta noción de desviación, más marcada en los discursos de tinte eclesiástico casi no aparece en el debate legislativo, salvo contadas ocasiones. Sin dudas, la legitimidad de que dicho discurso goza en ciertos espacios no puede extenderse sin consecuencias al ámbito del debate político.

En los discursos se afirma que el matrimonio heterosexual es la única institución capaz de dar origen a la familia. La protección estatal que recibe esta institución se deriva del interés público en la procreación o el imperativo reproductivo, que se supone potestad de las familias heterosexuales. Sin embargo, más que una posición liberal de toleran-



cia, prevalece una mirada sobre la homosexualidad como desviación que complejiza el panorama, en tanto sólo deja como alternativas para las personas homosexuales la *corrección*, es decir, el tratamiento, o la castidad. Ninguna de las dos se despega de una mirada patologizante o condenatoria, ni mucho menos implica un ejercicio de la autonomía. Si una de las condiciones fundantes de la democracia es la isogoría, la igual capacidad para hablar, ¿cómo pensar un diálogo democrático cuando uno de los interlocutores niega el carácter autónomo del otro?

Esta negación de las y los homosexuales se aúna a las observaciones anteriores respecto de la consolidación de núcleos resistentes al ejercicio democratizador que refiera Fas-sin. Por el contrario, como indican expresamente los documentos consultados:

Si no existe ninguna verdad última que guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones pueden ser fácilmente instrumentalizadas con fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo abierto o sutil, como la historia lo demuestra (Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, n. 46; citado en CP, 2000)

Contraria y paradójicamente a lo que se plantea, consideramos que es el establecimiento de aquellas “verdades últimas” el que obtura la posibilidad de una participación de la Iglesia Católica en los términos democratizadores antes descritos. Solo cuando las normas instituidas se vuelven pensables, discutibles, negociables, expuestas a interrogación y deliberación entre “otros iguales” es que un debate puede ser llamado democrático. Solo podremos iniciar este debate cuando entendamos que

el “bien común” no es una abstracción independiente de las personas o un espíritu colectivo diferente de éstas y menos aún lo que la mayoría considere “común” exclu-

yendo a las minorías, sino que simple y sencillamente es el bien de todas las personas, las que suelen agruparse según intereses dispares, contando con que toda sociedad contemporánea es necesariamente plural. (2006, Fragmento del fallo de la Corte Suprema de Justicia que otorga personería jurídica a la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti Transexual).

## Bibliografía

- BUTLER, Judith (1999) *Gender Trouble, Feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge.
- CÁCERES, Carlos; FRASCA, Tim; PECHENY, Mario y TERTO, Veriano (eds.) (2004), *Ciudadanía sexual en América Latina: abriendo el debate*. Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- CORRÊA, Sonia (2008), “Cruzando la línea roja: cuestiones no resultas en el debate sobre los derechos sexuales” en Szasz, Ivonne y Salas, Guadalupe (coords.), *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*. México D.F., El Colegio de México. Pp. 25-55.
- FASSIN, Eric (2005), “Democracia sexual” [En línea]. Disponible en: [www.letraese.org.mx/DemocraciaFassin.doc](http://www.letraese.org.mx/DemocraciaFassin.doc)
- FRASER, Nancy (1997), *Iustitia Interrumpta. Reflexiones críticas desde la posición post socialista*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- GLASER, Barney y STRAUSS, Anselm (1967), *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New York, Aldine Publishing Company (traducción mimeográfica de Floreal Forni).
- GÜEZMES, Ana (2004), “Estado laico, sociedad laica. Un debate pendiente” en CÁCERES, Carlos; FRASCA,

- Tim; PECHENY, Mario y TERTO, Veriano (eds.), *Ciudadanía sexual en América Latina: abriendo el debate*. Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- LACLAU, Ernesto (1992), "Prefacio" en ZIZEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI. Pp. 11-19.
- MALLIMACI, Fortunato, FORNI, Floreal y CÁRDENAS, Luis (2003), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires, Biblos.
- MECCIA, Ernesto (2006), *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*. Buenos Aires, Gran Aldea Editores.
- PETRACCI, Mónica (coord.) y PECHENY, Mario (2007), *Argentina, derechos humanos y sexualidad*. Buenos Aires, CEDES.
- SULLIVAN, Andrew (1999), *Prácticamente normal. Un argumento sobre la homosexualidad*. Barcelona, Alba.
- VAGGIONE, Juan Marco (2005), "Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo" en VASSALLO, Marta, *En nombre de la vida*. Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir. Pp. 137-167.
- VAGGIONE, Juan Marco (2006), "Nuevas formas del activismo religioso. La Iglesia Católica frente al reconocimiento legal de parejas del mismo sexo", *Revista Orientaciones* Nro. 10, Madrid.
- VAGGIONE, Juan Marco (2008), "Religión y sexualidad: entre el absolutismo y la diversidad" en VAGGIONE, Juan Marco (comp.), *Diversidad sexual y religión*. Córdoba, Ferreyra Editor. Pp. 7-42.
- VERÓN, Eliseo (1987), "La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política" en AAVV, *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires, Hachette. Pp. 11-26.

## Documentos:

CEA (Conferencia Episcopal Argentina) (2004, 15 de mayo) *La Familia: imagen del amor de Dios. Reflexión sobre situaciones difíciles y ambigüedades en referencia a la vida, la familia y algunas cuestiones éticas*. Obispos de la Argentina reunidos en la 87<sup>a</sup> Asamblea Plenaria. San Miguel [En línea]

[http://www.aica.org/aica/documentos\\_files/CEA/Asambleas%20Plenarias/87a\\_Asamblea\\_Plenaria/2004\\_05\\_15\\_Familia.htm](http://www.aica.org/aica/documentos_files/CEA/Asambleas%20Plenarias/87a_Asamblea_Plenaria/2004_05_15_Familia.htm) [Consulta: abril 2010]

CEA (Conferencia Episcopal Argentina) (2003, 15 de noviembre) *Familia, comunión de amor, tarea de todos*. Obispos de la Argentina, reunidos en la 86<sup>a</sup> Asamblea Plenaria. San Miguel, 15 de noviembre de 2003 – Fiesta de San Alberto Magno. Este documento fue publicado como suplemento del Boletín Semanal AICA N° 2449 del 26 de noviembre de 2003. [En línea]

[http://www.aica.org/aica/documentos\\_files/CEA/Asambleas%20Plenarias/86a\\_Asamblea\\_Plenaria/2003\\_11\\_15\\_Documento\\_final.htm](http://www.aica.org/aica/documentos_files/CEA/Asambleas%20Plenarias/86a_Asamblea_Plenaria/2003_11_15_Documento_final.htm) [Consulta: marzo 2010]

CHA (Comunidad Homosexual Argentina) (2001, agosto). *Pliego del proyecto de Ley de Uniones Civiles (incluyendo Proyecto original, proyecto con modificaciones, y justificación del Proyecto con anexos de legislación nacional e internacional)*. Buenos Aires. Mimeo.

Congregación para la Doctrina de la Fe (1975). *Declaración sobre ciertas cuestiones de ética sexual*. Roma. [En línea]

<https://es.catholic.net/sexualidadybioetica/490/2475/articulo.php?id=23179>

[Consulta: mayo 2010]

- Congregación para la Doctrina de la Fe (1986). *El cuidado pastoral de las personas homosexuales*. Roma. [En línea]. <https://es.catholic.net/sexualidadybioetica/341/63/articulo.php?id=6760>  
[Consulta: mayo 2010]
- Constitución Nacional de la República Argentina* (1996). Buenos Aires, Bregna.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina (2006). Fallo Asociación Lucha por la Identidad Travesti Transsexual c/ Inspección General de Justicia. 21/11/2006 - Fallos 329:5266
- CPF (Consejo Pontificio para la Familia) (2000, 21 de noviembre) *Familia, matrimonio y "uniones de hecho"*. Este documento fue publicado como suplemento del Boletín Semanal AICA N° 2294 del 5 de diciembre de 2000. [En línea] <[http://www.aica.org/aica/documentos\\_files/Santa\\_Sede/Consejos\\_Pontificios/Familia/doc\\_CPPF\\_Familia\\_matrimonio\\_y\\_uniones.htm](http://www.aica.org/aica/documentos_files/Santa_Sede/Consejos_Pontificios/Familia/doc_CPPF_Familia_matrimonio_y_uniones.htm)> [Consulta: marzo 2010]
- Dirección General Centro Documental de Información y Archivo Legislativo (2007) *Proyectos de la Legislatura* [En línea]. Disponible en: <http://cedom.gov.ar/>
- Jornada Interdisciplinaria sobre Ley de Uniones Civiles (2002). *Universidad Católica Argentina*. [En línea] <http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo58/files/uciviles.pdf>  
[Consulta: mayo 2010]
- La homosexualidad no es un valor social y menos una virtud moral* (2005, 7 de diciembre). Ciudad del Vaticano. [En línea]  
[http://aica.org/index.php?module=displaystory&story\\_id=1566&edition\\_id=83&format=html&fech=2005-12-07](http://aica.org/index.php?module=displaystory&story_id=1566&edition_id=83&format=html&fech=2005-12-07) [Consulta: marzo 2010]

Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires (2007) *Acta de la 33ª Sesión Ordinaria de la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires – versión taquigráfica N°. 55. 12 de diciembre de 2002* [En línea]. Disponible en : <http://legislatura.gov.ar/>

Universidad de Palermo (2001, diciembre) *Consideraciones al proyecto de ley de Unión Civil*. Buenos Aires. Mimeo.



# EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO EN LATINOAMÉRICA.

LA MIRADA DE LOS/AS ACTIVISTAS POR LOS DERECHOS  
SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

*JUAN MARCO VAGGIONE<sup>1</sup>*

## 1. Introducción

En los últimos años en la mayoría de los países latinoamericanos se ha producido un viraje en la política de la sexualidad. Luego de décadas de silencio en las cuales la regulación de la sexualidad estaba saturada por la postura oficial de la Iglesia Católica, la legalidad y legitimidad de estas regulaciones son disputadas. A partir de debates sobre la educación sexual, el acceso a métodos anticonceptivos, el reconocimiento de derechos para personas LGBTQI<sup>2</sup> o la despenalización del aborto, entre otros, la sexualidad ha pasado a ocupar un lugar destacado en las agendas públicas de diversos países de la región. No son necesariamente las prácticas las que están cambiando, estas siempre fueron más allá de los límites acordados, sino que está en debate la jerarquía sexual (Rubin, 1989) sostenida por el Estado e institucio-

---

<sup>1</sup> Investigador CONICET/Universidad Nacional de Córdoba. Doctor en Derecho y Ciencias Sociales, Ph.D. en Sociología. Email: [juanvaggione@yahoo.com](mailto:juanvaggione@yahoo.com)

<sup>2</sup> Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans, Queers e Intersexuales.



nalizada en el derecho. Los límites legales así como los morales de la sexualidad están siendo redefinidos como resultado de la politización lograda principalmente por el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual.

Como consecuencia de este viraje, un nuevo vademécum de derechos conectados con la sexualidad y la reproducción pujan por ser parte de los derechos ciudadanos en la región. Si bien es un proceso desparejo, con excepciones y contramarchas, los derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR) ingresaron a las políticas latinoamericanas ampliando el pluralismo sobre la sexualidad y sus regulaciones. El debate sobre la redefinición de los límites de la moralidad y la legalidad de la sexualidad requirió, primero, resquebrajar el poder hegemónico de la Iglesia católica a quien se le delegaba de manera exclusiva la regulación tanto moral como legal de la familia y, junto con ella, de la sexualidad. La presencia histórica de la Iglesia católica, el poder de su jerarquía y la forma en que sus construcciones religiosas permean la cultura, fueron barreras efectivas para lograr debatir la sexualidad y sus formas de regulación. En un principio, la demanda por los DDSSRR fue resistida no sólo por ser el reverso del catolicismo, sino también de la naturaleza y de la nación construyendo así un bloque ideológico que, aunque no necesariamente desmontado, ha logrado ser interrumpido por el accionar del feminismo y del movimiento de diversidad sexual, entre otros factores.

Sin embargo, la interrupción de la hegemonía de la Iglesia católica no ha implicado la desaparición de lo religioso como factor de poder en las políticas de la sexualidad. A pesar que se ha producido un claro avance y democratización de la sexualidad en diversos países de Latinoamérica, estos avances también han implicado una politización reactiva de algunos sectores identificados religiosamente que se han erigido en defensores de una postura única e innegociable sobre la sexualidad.

Una vez interrumpida la hegemonía de la Iglesia católica y politizada la sexualidad como fuente de desigualdad y poder, también se complejizan las políticas de los sectores conservadores hacia la sexualidad (Vaggione, 2005; 2009). Lejos de retraerse, aquellos que defienden un orden sexual tradicional han instrumentando nuevas estrategias para influenciar las legislaciones y políticas públicas. Junto a las formas más conocidas de influencia de lo religioso sobre las políticas de la sexualidad, como son la jerarquía católica, sus documentos oficiales y el lobby a los gobernantes de turno, un nuevo arsenal de actores y discursos han irrumpido la esfera pública. Una vez que los DDSSRR son parte de las agendas públicas, el activismo religioso conservador concentra su accionar en evitar su sanción y/o su vigencia efectiva.

Si en un primer momento el desafío para el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual fue interrumpir la amalgama Estado e Iglesia para lograr incluir en la agenda a los derechos sexuales y reproductivos hoy, sin que este sea un proceso terminado, también deben resistir nuevas formas de influencia del activismo religioso conservador sobre los distintos poderes del Estado. El accionar de las organizaciones pro-vida y pro-familia, la justificación de posturas conservadoras con argumentaciones científicas o bioéticas, la judicialización de la anticoncepción de emergencia, o de la objeción de conciencia para restringir la vigencia de derechos ya sancionados, son algunos ejemplos de este nuevo escenario. Este viraje en las políticas de la sexualidad requiere nuevos marcos teóricos y estrategias políticas que permitan no sólo incluir lo religioso en su heterogeneidad y complejidad sino también entender las mutaciones y adaptaciones del activismo religioso conservador en las sociedades contemporáneas (Vaggione, 2008; 2009).

El objetivo del presente artículo es considerar la complejidad subyacente en el activismo religioso conservador en Latinoamérica a partir de las voces de los y las activistas favo-

rables a los derechos sexuales y reproductivos. En particular, el artículo considera los alcances y límites del concepto de *fundamentalismo religioso* para captar la complejidad del activismo religioso conservador en los países latinoamericanos por parte de los/as activistas.

Estos/as activistas tienen una visión privilegiada del fenómeno ya que debido a su lucha por pluralizar, a nivel cultural y legal, la definición de la sexualidad encuentran en los sectores religiosos (al menos en parte de ellos) una barrera central para el avance de los derechos sexuales y reproductivos. La experiencia del activismo permite un acceso directo para comprender las formas en que lo religioso influye a las políticas de la sexualidad en las sociedades contemporáneas y, de este modo, proponer una comprensión teórica sobre la articulación entre lo religioso y las políticas de la sexualidad.

Para nuestro análisis nos proponemos trabajar con los datos recogidos por la investigación internacional impulsada por la organización AWID (Association for Women in Development) que consistió en más de 1.600 encuestas<sup>3</sup> de las cuales 290 (18%) llevan adelante su activismo en algún país Latinoamericano o en la región en general. La mayoría de las respuestas consideran que su activismo es en favor de los derechos sexuales y reproductivos (prácticamente el 40%), otros se identifican como movilizándose por los derechos de las mujeres (31.4%) o por los derechos humanos de las mujeres (13.7%).

El artículo está estructurado en cuatro secciones. En primer lugar, se presenta un análisis sobre el término fundamentalismo religioso por ser el más utilizado para referir al uso político de lo religioso en contra de los DDSSRR. El propósito de esta sección es considerar que, a pesar de su

---

<sup>3</sup> Las encuestas fueron hechas del listado de más de 10.000 organizaciones de las bases de datos de AWID, fueron procesadas y el resultado final fueron las 1.600 con un peso proporcional de las principales regiones y religiones. Se llevaron adelante durante el mes de septiembre del 2007.

frecuente uso para las políticas de la sexualidad, el término fundamentalismo religioso tiene limitaciones tanto académicas como políticas.

En segundo lugar, el artículo presenta las formas en que las y los activistas experimentan a los fundamentalismos religiosos, tanto a nivel de su fortaleza como de las principales campañas y estrategias que los mismos llevan adelante en Latinoamérica.

En tercer lugar se analiza cómo los fundamentalismos son definidos y cuáles son considerados como los principales actores de acuerdo a los/las activistas. Si bien la muestra no es representativa (es prácticamente imposible una muestra representativa de esta población) ofrece una cantidad importante de casos acerca de la opinión de los/las activistas en distintas regiones y religiones.

Finalmente, el artículo reflexiona sobre las limitaciones del término para las políticas de la sexualidad. Sin pretender argumentar sobre si es o no un término válido para el activismo (de hecho se utiliza) el artículo presenta los principales riesgos y desafíos que implica su uso. A partir de considerar estas temáticas aporta también elementos para la discusión sobre los vínculos entre religión y política respecto a la sexualidad en las democracias latinoamericanas.

A pesar del uso extendido del término fundamentalismo, prácticamente no existen investigaciones para desentrañar los sentidos que le otorgan las y los activistas a favor de los derechos sexuales y reproductivos. Conocer como los/las activistas definen al fundamentalismo es una forma de profundizar la comprensión de las políticas de la sexualidad en la región. De forma similar, profundizar los significados asociados a los fundamentalismos permite entender las formas en que lo religioso se incorpora a las agendas feministas y del movimiento por la diversidad sexual, a la vez que ayuda a reflexionar sobre los desafíos abiertos por las formas contemporáneas de lo religioso sobre las políticas de la sexualidad.

## 2. Fundamentalismo Religioso: Un término en tensión

En un contexto de creciente pluralismo se da, paradójicamente, una activación en la presencia e influencia de los sectores más “dogmáticos” de las diversas religiones. En vez de retroceder, privatizarse o liberalizarse, algunos sectores religiosos han reforzado el dogmatismo de sus posturas no sólo hacia los creyentes sino también hacia el Estado y sus políticas. La sexualidad es una de las preocupaciones centrales en estas reacciones ya que el pluralismo sexual es considerado como una amenaza directa a una forma de concebir el mundo. El catolicismo no es una excepción a esta radicalización de la moral sexual. La Iglesia católica en las últimas décadas ha rigidizado aun más su postura en defensa de un orden social que considera erosionado por el relativismo moral. En particular, la dupla de Juan Pablo II y Benedicto XVI han intensificado el integrista transformando la defensa de la posición católica sobre la sexualidad en una cruzada contemporánea<sup>4</sup>.

Esta presencia de los sectores religiosos más dogmáticos ha sido denominada de diversas maneras<sup>5</sup>, pero es el concepto de *fundamentalismo religioso* el que adquirió una visibilidad destacada en las agendas académicas y en los discursos políticos. Si bien es un concepto que tiene un origen específico conectado al cristianismo, en la actualidad es utilizado como un término “paraguas” para identificar manifestaciones dogmáticas de diferentes religiones. Sin embargo, a pesar de la frecuencia en su uso, el término implica diversas complicaciones tanto a nivel de su propia definición como en su articulación en el terreno de la política. El objetivo de esta sección es plantear algunos de estos proble-

---

<sup>4</sup> El término integrista se suele utilizar para identificar los sectores más dogmáticos y/o reactivos a la modernidad dentro del catolicismo.

<sup>5</sup> Neo-tradicionalismo, neo-integrismos, neo-ortodoxias, derecha religiosa, reafirmación religiosa son algunos de los términos utilizados.

mas pensándolos en relación al uso que hacen del término las/los activistas y las limitaciones que presenta dentro de los debates sobre políticas de sexualidad.

Aunque es un término generado en los EEUU a principios del siglo XX para identificar a un sector del protestantismo y su llamado a volver a “los fundamentos” religiosos frente a la amenaza de la modernización, en la actualidad trasciende su origen específico y es aplicado en conexión a diversas tradiciones religiosas. Más allá de las diferencias, el término fundamentalismo se aplica en asociación con el judaísmo, el catolicismo, el hinduismo, el cristianismo o el islamismo, entre otras tradiciones religiosas. Este uso a nivel comparativo genera, sin embargo, complicaciones al momento de decidir cómo deben definirse los fundamentalismos. Si bien existen definiciones que especifican lo que es el fundamentalismo dentro de determinadas tradiciones religiosas, las mismas no son fácilmente aplicables a otras religiones. El literalismo, como una forma de interpretación de la Biblia que puede ser una característica central para definir los fundamentalismos de matriz protestante no es necesariamente relevante, por ejemplo, para identificar los sectores fundamentalistas dentro del catolicismo o del islamismo. Al extenderse su uso y ser aplicado para identificar manifestaciones de diversas religiones también se complejiza la posibilidad de definirlo.

Frente a estas complicaciones, los que defienden el uso por su potencial comparativo, optan por formas alternativas de caracterizar al término, reconociendo el riesgo de reduccionismo que implica una definición única y detallada para englobar la complejidad del fenómeno. Son dos los caminos principales que se abren en las propuestas teóricas. En primer lugar, una alternativa para acotar en el fenómeno es la presentación de tipologías que, mientras permiten identificar diversas manifestaciones religiosas como fundamentalistas, dan espacio para incluir la diversidad de estos movi-

mientos. Una de las tipologías de mayor impacto en esta dirección (Marty y Appleby, 1995) es la que distingue entre: a) aquellos fundamentalismos que pretenden controlar las sociedades a los que denomina “grupo conquistador del mundo”; b) los que buscan cambiar gradualmente al mundo que denomina “grupo transformador del mundo”; c) los que crean espacios para sociedades alternativas, denominados como “creadores del mundo”; y finalmente d) el “grupo de los que renuncia al mundo” que son aquellos que se separan de la comunidad.

Otra alternativa para definir a los fundamentalismos consiste en proponer una serie de características que en su combinación identifican al fenómeno. La forma en que se presentan estas características es variable, pero en su conjunto sirven como un paraguas teórico para englobar manifestaciones fundamentalistas en las distintas tradiciones religiosas. Desde esta perspectiva, son diversas las características que suelen asociarse a los fundamentalismos, entre las que se destacan (Almond *et al*, 2003): el escrituralismo, el radicalismo, el extremismo, el exclusivismo, la militancia y el patriarcado. Estas características aportan dimensiones que, aunque puedan manifestarse de diferentes modos en distintas tradiciones religiosas, permiten agrupar distintas manifestaciones bajo un mismo concepto mediante un criterio de “familiaridad” (*family resemblances*).

Es precisamente la fuerte defensa del patriarcado como característica asociada a los fundamentalismos, el motivo por el cual éstos son centrales para las políticas de la sexualidad. Conceptos como patriarcado radical (Riesebrodt, 1993), machismo religioso (Hawley y Proudfoot 1994), ortodoxia pélvica (Maguire 2001) o movimientos de protesta patriarcal (Riesebrodt 1993) son formas de caracterizar la agenda de los sectores religiosos más dogmáticos que ponen en evidencia la centralidad que género y sexualidad tienen para comprender posturas religiosas dogmáticas. Al margen de

las formas en que los fundamentalismos interpretan los textos sagrados, de como justifican la autoridad religiosa, o de la violencia de sus acciones, el tema de reforzar una concepción rígida y dogmática sobre la sexualidad es una constante. Frente a un mundo pluralizado, los fundamentalismos sostienen una agenda política que refuerza el patriarcado y la heteronormatividad. Los derechos de las mujeres y de las personas LGBTQI son considerados como amenazas a un orden social tradicional y deben ser resistidos mediante la defensa de una concepción tradicional e innegociable de familia y de sexualidad.

No es sorprendente, entonces, que el término de fundamentalismo religioso sea utilizado en diversas regiones del mundo por parte de activistas feministas y del movimiento por la diversidad sexual como una forma de “nombrar” a los sectores religiosos que, de manera dogmática, se oponen a los derechos sexuales y reproductivos. Si bien las religiones se caracterizan, en general, por su tendencia conservadora, en los últimos años ha habido una intensificación en las formas de defensa de un orden tradicional. Este plus de intensificación es lo que el uso del término fundamentalismo pone en funcionamiento. Si bien las religiones pueden ser patriarcales, los fundamentalismos transforman la defensa del patriarcado en un eje político de intervención no sólo hacia el interior de las comunidades religiosas sino también hacia las legislaciones y políticas públicas. Sin dudas que esto sucede de maneras diferentes en las distintas tradiciones religiosas, pero lo que el término pretende captar (a riesgo de múltiples complicaciones analíticas) es la forma en que sectores religiosos han reactivado la defensa de un orden sexual dogmático.

Sin embargo, el uso del término fundamentalismo religioso además de las dificultades de definición acarrea complicaciones políticas. No existen grupos que se auto identifiquen como fundamentalistas sino que es un rótulo que se



impone sobre sectores religiosos con una carga peyorativa. En particular, la complicación más común del término radica en la tendencia a asociarlo con los sectores islámicos. Irónicamente dissociado de su origen histórico, el término comenzó a aplicarse al Islam con el significado, entre otros, de ser una religión en oposición a la modernidad. La asociación del término con el Islam tiene como hito la Revolución Iraní de 1979 y se intensificó con la geopolítica inaugurada a partir del 11 de septiembre ya que términos como “terrorismo” o “fundamentalismo” son parte de las retóricas de guerra inauguradas que se usan para otrorizar al Islam.

El feminismo y el movimiento por la diversidad sexual no están exentos de estos riesgos de otrorización y marginación. Un ejemplo es la defensa de la laicidad que se dio en Francia en los últimos años frente a la presencia de inmigrantes identificados con el Islam. El tema de discusión (no el único, pero sí el más relevante) fue el uso del velo como una demostración visible de religiosidad por parte de niñas y mujeres en los colegios públicos. Este debate estuvo impregnado con discusiones sobre la sexualidad de los sectores islámicos (en el que también participó parte del feminismo) a la que se presentaba como “antinatural y opresiva cuando se la comparaba con la imagen francesa de practicar el sexo<sup>6</sup>” (Scott, 2007: 11). Por otro lado, en los Estados Unidos, se ha dado un fenómeno por el cual la (homo) sexualidad también es utilizada para marcar las fronteras y reforzar un homonacionalismo funcional con la maquinaria de guerra montada luego del 11 de septiembre. Así, la sexualidad se usa como marca de diferenciación y como forma de identificación del otro, inscribiendo una islamofobia homonormativa (Puar, 2007).

A pesar de las diversas limitaciones, como surge en la encuesta de AWID, el término fundamentalismo religioso es frecuentemente utilizado en las políticas de la sexualidad.

---

<sup>6</sup> Traducción del autor

En este sentido, del total de la muestra, o sea incluyendo todas las religiones y regiones (N=1586) la mitad lo considera útil para el activismo, un cuarto no sabe o no tiene una posición clara, y el otro cuarto lo considera como no útil<sup>7</sup>. A pesar de que podría afirmarse que a nivel internacional, una mayoría considera “útil” el uso del término, el porcentaje de activistas que “no esta seguro” de su utilidad (un 25%) y aquellos que no lo consideran útil (un 25%) representan la mitad de la muestra. Esto pone en evidencia que, aunque sea un término ampliamente utilizado, un importante porcentaje de activistas presentan algún reparo en su utilización. Entre las razones para negarle utilidad al término, la que más se menciona es el riesgo de marginación hacia los sectores islámicos<sup>8</sup>. Es llamativo, sin embargo, que entre aquellos que afirman que no es un término útil no es posible identificar ninguna forma de denominación alternativa que obtenga un número significativo de propuestas<sup>9</sup>.

Considerando específicamente Latinoamérica puede afirmarse que es la región donde el mayor porcentaje de activistas afirman la utilidad del término ya que el 60% consideran que el término es “útil” (N= 293) y un 21% afirma que “no es útil”. Dos pueden ser los motivos que expliquen este mayor nivel de aceptación de la utilidad del término en la región. En primer lugar, el éxito de la campaña regional *Tu Boca es Fundamental contra los Fundamentalismos* que

---

<sup>7</sup> Para mayores detalles al respecto se puede consultar el informe AWID (2009a). Como se puede observar en dicho informe, la encuesta fue respondida por activistas provenientes de las principales regiones del mundo.

<sup>8</sup> Prácticamente un tercio de las respuestas de los que no encuentran útil al término mencionan este motivo. Otras razones mencionadas, aunque con menor peso, son: fundamentalismos no es un término relevante y fundamentalismos es un término difícil de comprender.

<sup>9</sup> Al interrogar sobre términos alternativos no sólo se obtuvieron pocas repuestas sino que las que se obtuvieron se reparten entre distintas opciones no siendo posible identificar ninguna que tenga un porcentaje con frecuencia significativa.

popularizó el uso del término a través de acciones creativas y visualmente impactantes. En segundo lugar, el riesgo de reforzar la marginación de los sectores islámicos, no es una problemática que condicione las políticas de la sexualidad en los países latinoamericanos. El peso del Islam como tradición religiosa en la región es poco significativo y, con la excepción de los/las activistas que se movilizan a nivel trans-regional, el uso del término como una forma de otrorización de sectores islámicos es prácticamente inexistente. En Latinoamérica, como se analiza más adelante, cuando se refiere a fundamentalismos religiosos se está pensando mayoritariamente en la tradición cristiana.

En Latinoamérica, las personas que sostienen que el término no es útil (21%) tienden a justificar su postura principalmente en dos tipos de razones. En primer lugar, 17 encuestados afirman que es un término poco comprendido y/o poco preciso. Este tipo de justificación, la más mencionada, se centra en los problemas del término a nivel de su significado y comunicación. Otro tipo de razones argüidas respecto a su no utilidad es afirmar que es un término que estigmatiza y por lo tanto puede resultar contraproducente para las políticas de la sexualidad (9 casos). Sin embargo, al momento de pedir que los entrevistados sugieran términos alternativos, las menciones son dispersas y ningún otro rótulo alcanza una alternativa que pueda destacarse. Entre las propuestas de términos realizadas por los/as encuestados/as provenientes de Latinoamérica se destacan: anti-Choice, conservadores, dogmatismos religiosos, sectas religiosas y fanatismos religiosos.

El amplio porcentaje de respuestas que lo consideran útil sumado a la poca mención de alternativas, permiten afirmar que el término *fundamentalismo religioso* tiene una amplia aceptación (mayor incluso que en otras regiones) para identificar al activismo religioso contrario a los derechos sexuales y reproductivos y que no pareciera que otra forma

de denominarlos vaya a tener la misma relevancia en la región.

### **3. Los fundamentalismos religiosos en la mirada de los/las activistas: lo que el término ilumina**

Los y las activistas por los derechos sexuales y reproductivos tienen una experiencia singular ya que en su movilización por garantizar la vigencia de estos derechos, lo religioso, como jerarquía o como sistema de creencias, continúa siendo una de las principales barreras. Incluso, de acuerdo con los/las activistas, los fundamentalismos religiosos son muchos más influyentes que otras fuerzas políticas al momento de obstruir los derechos de las mujeres. El resultado de la encuesta muestra que del total de respuestas obtenidas, un 77% señala a los fundamentalismos como las fuerzas más influyentes frente a un 6% que afirma que existen otras fuerzas políticas más influyentes.

En este sentido, varias de las preguntas del cuestionario buscan entender las formas en que los y las activistas experimentan a los fundamentalismos religiosos<sup>10</sup>. Así, uno de los interrogantes es saber si los fundamentalismos son considerados por los/as activistas como un fenómeno que ha cobrado más fuerza y presencia en los últimos años o no (Ver Gráfico 1).

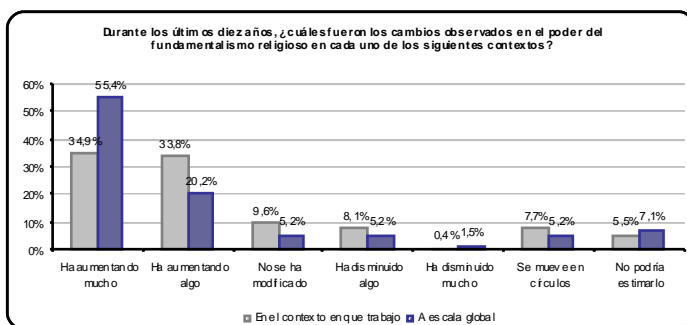
En la opinión mayoritaria de los/las activistas por los derechos sexuales y reproductivos la presencia y fuerza a nivel global así como local de los fundamentalismos religiosos se ha ido incrementando. No son un fenómeno en extinción, ni rémora del pasado, sino por el contrario constituyen una presencia que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Por ejemplo, el 35% afirma que la fuerza de los

---

<sup>10</sup> Agradezco el apoyo de José Manuel Morán Faundes con el procesamiento estadístico de los datos presentados.

fundamentalismos religiosos “ha aumentado mucho” en el contexto del trabajo, mientras que 34% afirman que se incrementó algo. O sea, combinando estas respuestas el 69% sostiene que los fundamentalismos han incrementado su fuerza. Sólo un 8,5% afirma que su fuerza ha disminuido. Cuando los/las activistas evalúan a nivel global el porcentaje de aquellos que consideran que los fundamentalismos religiosos han incrementado su presencia es aún mayor ya que el 76% (N=267) afirman que la fuerza de los fundamentalismos se ha incrementado en los últimos diez años (porcentaje similar a la media del total de repuestas incluyendo otras regiones del mundo con N=1467). Sólo el 7% afirma que su fuerza se ha reducido (N=267).

Gráfico 1



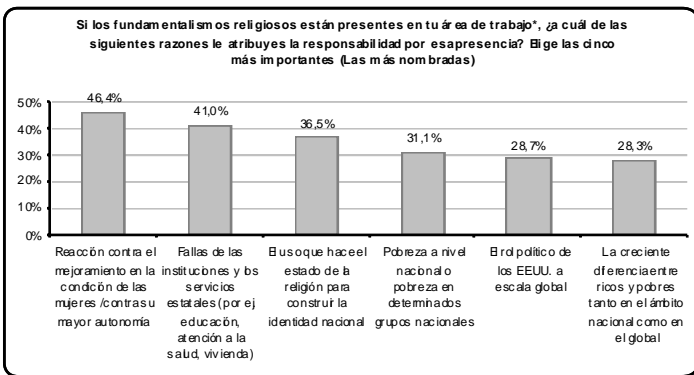
Las principales razones que arguyen los y las activistas para explicar el porque de la presencia de los fundamentalismos en la región se presentan en el Gráfico Nro. 2<sup>11</sup>. Como puede observarse, el motivo más señalado es el que los fundamentalismos se consideran como una reacción al mejoramiento en los derechos de las mujeres. Como lo he analizado en otros artículos, la intensificación del uso político de lo religioso (la politización reactiva) puede explicarse en gran

<sup>11</sup> En la encuesta esta fue una pregunta con opciones cerradas, se presentan las alternativas más seleccionadas.

medida como una reacción al avance de las agendas feministas y de la diversidad sexual (Vaggione, 2009; 2005).

En el caso latinoamericano, la interrupción del poder hegemónico de la Iglesia católica sobre la sexualidad (y su agenda) ha generado una reactivación de ciertos sectores que con una renovada virulencia resisten la legalidad y la legitimidad de los derechos sexuales y reproductivos. Otra razón frecuentemente citada son limitaciones y fracasos de los Estados de la región. De allí que, el poder y la influencia de los fundamentalismos son entendidos también como la contracara de los Estados para cumplimentar con sus tareas. La crisis institucional de los Estados de la región sumada a la fuerte inequidad y pobreza existente son, en la mirada de los/las activistas, motivos que ayudan a entender la presencia de los fundamentalismos en la región (en segundo, cuarto y quinto lugar).

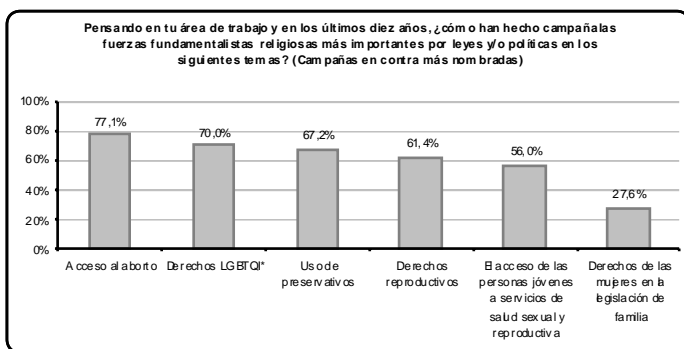
Gráfico 2



La importancia que tienen los derechos sexuales y reproductivos para los fundamentalismos religiosos también se evidencia cuando los y las activistas señalan cuáles son las principales campañas que las fuerzas fundamentalistas han llevado adelante en la región (Ver Gráfico 3). A pesar de

existir un listado con diversos tipos de campañas, son las conectadas a los derechos sexuales y reproductivos aquellas contra las que, de acuerdo a los datos de la encuesta, reaccionan los fundamentalismos religiosos en Latinoamérica. En primer lugar, se encuentra la movilización en contra de la legalización del aborto (77%). Prácticamente 8 de cada diez respuestas consideran el tema del aborto como una de las principales campañas que los fundamentalismos llevan adelante. En segundo lugar se encuentran las campañas contrarias a los derechos de las personas LGBTQI (70%). Siguen también de tercero a quinto lugar, temáticas claramente conectadas con la sexualidad: el uso del condón (67%), los derechos reproductivos en general (61%) y la accesibilidad de los y las jóvenes a los servicios de salud sexual y reproductiva (56%).

Gráfico 3

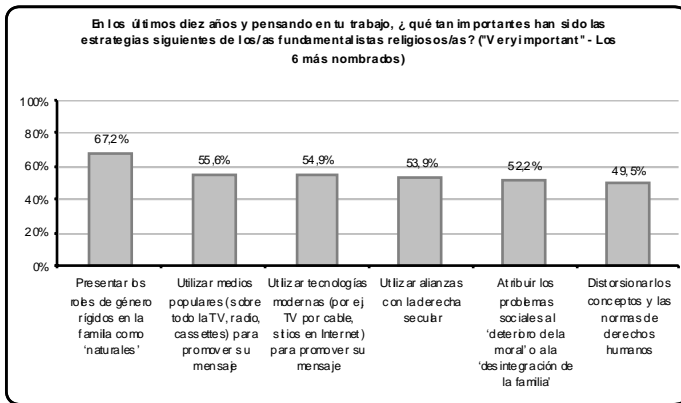


Finalmente, se preguntó a los/as encuestados/as cuáles son las principales estrategias que los fundamentalismos religiosos utilizan para defender su agenda. En el Gráfico 4 se presentan las seis estrategias más nombradas<sup>12</sup>. Dos de las estrategias mencionadas apuntan a manipular el concepto

<sup>12</sup> En la encuesta esta fue una pregunta con opciones cerradas, se presentan las alternativas más seleccionadas.

de familia y de la moralidad. La estrategia más mencionada es el hecho de presentar roles de género rígidos basados en una definición natural de la familia (67%), otra estrategia en esta dirección es atribuir los problemas sociales existentes al deterioro moral y/o a la desintegración de la familia (52%). Las otras estrategias no presentan una diferencia significativa de menciones entre sí. En segundo y tercer lugar se ocupa el uso, para promover su mensaje, de medios de comunicación de acceso masivo (56%) y de tecnologías modernas (55%) como el Internet o TV cable lo que pone de manifiesto que el accionar de los fundamentalismos religiosos es percibido como sofisticado y no como un remante tradicional. En cuarto lugar se menciona como otra estrategia importante el aliarse con sectores de la derecha política (54%) y la sexta estrategia más seleccionada es el distorsionar el discurso de derechos humanos (49%).

Gráfico 4



#### 4. ¿Qué son? La definición de los fundamentalismos religiosos

Pero, ¿cómo definen los y las activistas de Latinoamérica a los fundamentalismos religiosos? Una de las preguntas



específicas de la encuesta está destinada, precisamente, a conocer qué entienden los y las activistas por el término fundamentalismo. Se decidió, por lo multívoco del término, que fuera una pregunta abierta para lograr, así, identificar las principales dimensiones propuestas por los/las activistas. El tipo de análisis efectuado sobre las repuestas permite presentar un mapeo de las principales formas en que los/las activistas definen a los fundamentalismos religiosos.

Así, en el gráfico (Ver anexo) se presenta un procesamiento cualitativo de las repuestas identificando distintas formas de definir a los fundamentalismos lo que permite tener un panorama general de las opiniones y construcciones de los/las activistas<sup>13</sup>.

En base al gráfico, como estrategia analítica, es posible tipificar dos formas distintas de definir a los fundamentalismos religiosos, las que aportan en conjunto, un mapeo complejo del fenómeno. De esta forma, por un lado, podemos identificar un grupo de definiciones a las que denominaremos *semánticas*, puesto que apuntan a definir el término fundamentalismos a partir de una explicitación de su significado. Por otro lado, un grupo de definiciones que llamaremos *pragmáticas* ya que se asientan en la identificación de las principales consecuencias del accionar de los fundamentalismos.

En las definiciones *semánticas* existen dos énfasis principales. Un grupo de respuestas pone el acento sobre los fundamentalismos religiosos como una forma de interpretar, de construir al mundo asociada a una serie de factores negativos. Así, en la mirada de los/las activistas, los fundamentalismos presentan una visión totalizante y dogmática del mundo que se conecta, también, a una concepción úni-

---

<sup>13</sup> Nos interesa aquí realizar un mapeo general que combine las diferentes maneras de definir los fundamentalismos religiosos, por lo que las frecuencias de las respuestas se constituyen en razón de nuestros fines, como un dato menor.

ca de la verdad. Este tipo de definiciones se vincula con la característica más mencionada al definir a los fundamentalismos, esto es, el ser “absolutistas, intolerantes, y antipluralistas”. Precisamente la característica que más se asocia a los fundamentalismos religiosos en Latinoamérica es el ser “absolutistas e intolerante”, ya que prácticamente el 40% de las definiciones analizadas lo definen de este modo<sup>14</sup>. Esta característica refiere a la postura dogmática y antipluralista de los fundamentalismos religiosos ya que sostienen una postura de no negociabilidad o imposibilidad de diálogo. Estas formas de construir al mundo son las que tornan a los fundamentalismos, en actores con los que el diálogo y/o la negociación de posiciones parece no ser posible. Asimismo, algunas respuestas mencionan que los fundamentalismos constituyen una ideología; esta cuestión acerca el fenómeno a los movimientos políticos ya que su accionar se aproxima más a un programa político y de control social que a la consecución de fines religiosos.

Otras respuestas, dentro del tipo *semántico*, definen los fundamentalismos religiosos identificando sus principales componentes, tanto a nivel de los actores como de los discursos. Algunas respuestas se basan en el tipo de creencias y de valores religiosos de los fundamentalismos como el componente que permite identificarlos. Otras definen a los fundamentalismos a través de explicitar quienes son sus principales actores. Como se analiza en profundidad en la próxi-

---

<sup>14</sup> El 37.8% de las definiciones refieren a esta característica sobre un N=230. Las otras características mencionadas son: a) es el ser patriarcales o anti-mujeres. Una de cada cinco respuestas enfatizan esta característica al definir los fundamentalismos religiosos en conexión con un poder que oprime a las mujeres, b) como conectados al poder, la política, siendo el objetivo principal de su accionar el control social (en el 13% de las respuestas); c) como literalistas y anticuados, que toman la palabra sagrada de manera dogmática (en el 12% de las respuestas); d) como opuestos a la libertad y los derechos humanos (8%). Para un análisis más detallado de estas dimensiones, ver AWID (2009a)

ma sección, a nivel de los actores suelen mencionarse tanto la jerarquía religiosa, particularmente la católica, como la elite política. Incluso algunas respuestas los plantean como movimientos o grupos sociales, en conexión con lo que habitualmente se conoce como sectores “provida” o “profamilia”. Finalmente, otras respuestas asocian los fundamentalismos con las sectas religiosas.

La otra forma de definición, denominada en este artículo como *pragmática*, caracteriza a los fundamentalismos religiosos por el tipo de consecuencias de su accionar. De las diversas respuestas puede decirse que las consecuencias negativas de los fundamentalismos se dan en dos ámbitos: impacto sobre lo social e impacto sobre lo político. Por supuesto que ambos ámbitos están interrelacionados, pero es interesante mantener la distinción como forma de comprender la complejidad de los efectos del accionar de los fundamentalismos en Latinoamérica.

En primer lugar, los fundamentalismos afectan negativamente a la comunidad social a través de la intensificación de la exclusión y la desigualdad. Entre estos efectos se mencionan, por ejemplo, que el accionar de los fundamentalistas refuerza el patriarcado, la pobreza, la falta de autonomía de los individuos, la dominación del cuerpo o la exclusión en general. También se hace referencia a otra serie de efectos que erosionan dimensiones centrales de la vida en común como el miedo, la violencia, la coerción/imposición, la discriminación.

En segundo lugar, las respuestas también refieren a las consecuencias negativas de los fundamentalismos sobre la política. Estas respuestas consideran al accionar de los fundamentalismos como un riesgo para el sistema político ya que la participación pública de estos sectores debilita la cultura política o la institucionalidad necesarias para la democracia. Así, algunas respuestas definen a los fundamentalismos en tanto debilitadores de una serie de derechos centra-

les para el sistema democrático (como los derechos humanos o los derechos sexuales y los derechos reproductivos) o como intensificadores de valores antitéticos con una cultura democrática (como la posibilidad de diálogo, la tolerancia y el pluralismo). Otras respuestas enfatizan la influencia antidemocrática de los fundamentalismos relacionada a la violación de la laicidad del sistema y/o el fortalecimiento de alianzas entre gobierno e iglesia que dificultan o impiden la autonomía de los Estados.

En síntesis, el análisis de las distintas respuestas pone en evidencia el complejo entramado de dimensiones que caracterizan a los fundamentalismos religiosos. Un entramado, sólo diferenciable por cuestiones analíticas, que permite tener un mapeo general de las formas en que los fundamentalismos son construidos por los/las activistas. Los fundamentalismos religiosos se consideran, por un lado, como una forma de construir al mundo, de interpretar textos sagrados, una ideología dogmática y absolutista. Esta es una de las características que más prevalece en las definiciones y que se conecta con el tipo de políticas que llevan adelante, ya que no se trata de diálogo o consenso sino de una defensa (o ataque) de un mundo que se supone amenazado. De aquí el escaso margen para que la resolución de las políticas de la sexualidad se den por medio de deliberación y consenso. La forma en que los sectores opuestos a los derechos sexuales y reproductivos son experimentados pone de manifiesto el antagonismo que caracteriza a estas políticas.

También los fundamentalismos pueden definirse por las consecuencias y los efectos negativos que tienen tanto sobre la sociedad como sobre la política. Los fundamentalismos inscriben una postura que se considera opuesta no sólo con la igualdad y libertad a nivel de lo social sino también con las políticas democráticas. Un elemento interesante a destacar, que se analiza con más detalles en la siguiente sección es la necesidad de entenderlos en su doble inscripción

en lo religioso y lo político. Focalizarse en una de estas dimensiones los simplifica no sólo como un fenómeno contemporáneo sino también obscurece una de las razones por las cuales tienen poder en las sociedades contemporáneas<sup>15</sup>. Los fundamentalismos no son exclusivamente un fenómeno religioso o solamente político, es precisamente el amalgamamiento de estas dos dimensiones, religioso y político, que le da no sólo su complejidad como fenómeno sino también su capacidad de poder e influencia.

## 5. ¿Quiénes son? Los principales actores fundamentalistas

Otra de las preguntas de la investigación que permite entender las formas en que los/las activistas experimentan y entienden a los fundamentalismos religiosos es través de considerar quienes son, en su opinión, los principales actores. La encuesta contiene una pregunta en la que se les pide que mencionen a dos grupos, partidos, instituciones o individuos fundamentalistas que más influyen en su contexto y expliquen cuál es su filiación religiosa. Previo a considerar las respuestas específicas para Latinoamérica, es importante mencionar que prácticamente todas las religiones fueron identificadas como teniendo actores o sectores fundamentalistas (Vaggione, 2009). El fenómeno de dogmatización atraviesa, en la experiencia de los y las activistas, prácticamente todas las tradiciones religiosas. El ser una barrera para los derechos sexuales y reproductivos no es un atributo de alguna religión en particular ya que, como se desprende de la encuesta, los/las activistas identifican manifestaciones fundamentalistas, fuertemente patriarcales y heteronormativas, en las distintas tradiciones religiosas.

Respecto a la filiación religiosa de los fundamentalismos en Latinoamérica, como era esperable, fueron los secto-

---

<sup>15</sup> Ver informe de investigación AWID (2009b)

res asociados al catolicismo los que recibieron la mayor cantidad de referencias. Esto no sólo porque el catolicismo es la religión más numerosa en la región sino también y particularmente porque son las personas y sectores identificados con el catolicismo los que tienen una presencia más notable en las legislaciones y políticas públicas y en las discusiones legales y políticas. También se menciona, aunque con menor frecuencia, la existencia de fundamentalismos identificados con las iglesias evangélicas y/o pentecostales. Como la encuesta indaga específicamente por los dos actores fundamentalistas principales, los sectores evangélicos/pentecostales suelen ser mencionados una vez que los fundamentalismos conectados al catolicismo fueron identificados<sup>16</sup>.

En términos generales, las distintas respuestas van conformando un cuadro complejo de actores fundamentalistas. Una nómina de individuos e instituciones tanto locales como globales, religiosos como seculares son identificados como los principales actores fundamentalistas. Un elemento que caracteriza a las respuestas de Latinoamérica es que son las elites de poder aquellas que se identifican como fundamentalistas. A nivel teórico, el fenómeno de los fundamentalismos también involucra la existencia de amplios sectores de la población que radicalizan las creencias religiosas por una diversidad de razones. Sin embargo, en Latinoamérica el rótulo se conecta más con una elite que ejerce poder e impide la vigencia efectiva de los DDSSRR y la politización no esta (al menos no aún) planteada a nivel de las motivaciones por las cuales la población se identifica con los sectores más radicalizados. La lucha política de los/las activistas en Latinoamérica pasa más por la resistencia al poder de la

---

<sup>16</sup> El 80% de los actores mencionados en primer lugar corresponden a fundamentalismos de raíz católica mientras que el 12% refieren a aquellos asociados con sectores evangélicos/pentecostales (N=225). Entre los mencionados en segundo lugar, los actores asociados al catolicismo son el 55% y los evangélicos/pentecostales el 32% (N=200).

elite fundamentalista que por combatir las causas por las cuales la población radicaliza su postura religiosa de forma reactiva.

Cuando los y las activistas identifican a los principales actores, la presencia de la jerarquía Católica figura claramente en primer lugar. Se mencionan tanto representantes de las Iglesias nacionales, obispos, cardenales y arzobispos como del Vaticano<sup>17</sup>. Dentro de lo que podría considerarse también como parte de la jerarquía de la Iglesia católica, el Opus Dei es mencionado de manera sistemática como uno de los actores fundamentalistas con más influencia. También se mencionan movimientos católicos conservadores (originados en Latinoamérica o en otras partes del mundo) que tienen impacto en la región. Vida Humana Internacional, por ejemplo, es un actor que, habiendo surgido en los Estados Unidos, tiene un alto impacto en Latinoamérica. Otros actores mencionados son Los Legionarios de Cristo y los Sodalicios de la Vida Cristiana, que a pesar de haberse originado en México y Perú respectivamente, tienen un efecto regional extendido.

Una cuestión importante a destacar es que dentro del rótulo de fundamentalistas entran tanto actores que pueden ser considerados religiosos como seculares. Aunque la mayoría de las y los activistas identificaron a actores que son abiertamente “religiosos” (como las jerarquías eclesiásticas o las iglesias), un número importante de quienes respondieron a la encuesta incluyó como parte de los fundamentalismos a actores que pueden considerarse “seculares”. En Latinoamé-

---

<sup>17</sup> Por ejemplo Monseñor Cipriano (Lima), Monseñor Hugo Barrantes (Arzobispo de San, José, Costa Rica), Benjamín Jiménez (obispo de México), Pedro Rubiano (arzobispo de Bogotá, Colombia), Alfonso López Trujillo (ex cardenal de Colombia, fallecido en abril de 2008), José Luis Chavez Botello (Arzobispo de Oaxaca, México), Julio Terrazas (Arzobispo de Santa Cruz, Bolivia), Monseñor José Domingo Ulloa (Arzobispo de Panamá). En conexión con el Vaticano, el líder que más aparece es, obviamente, Benedicto XVI.

rica estos fundamentalistas “seculares” son los políticos y sus partidos<sup>18</sup> o las organizaciones no gubernamentales, comúnmente conocidas como ‘provida’ o ‘profamilia’. Puede hipotetizarse que el ser percibidos como fundamentalistas tiene conexión con una agenda específica (fuertemente patriarcal y conectada a un contenido religioso) más que con la calidad de religioso de la persona.

De forma similar a lo considerado respecto a las definiciones, cuando los/las activistas identifican los principales actores fundamentalistas las fronteras entre lo religioso y lo secular se desdibujan. Los obispos son nombrados junto con los políticos; las iglesias junto con los partidos políticos o el Opus Dei con las organizaciones de la sociedad civil. Esta cara bifronte de los fundamentalismos es uno de los principales desafíos para las políticas de la sexualidad ya que escapan a cualquier reduccionismo (Vaggione, 2005 y 2009). Como se analiza en la última parte de este artículo, esta capacidad de articular actores religiosos y seculares potencia su capacidad de influencia y requiere pensar en marcos analíticos y normativos diferentes que permitan captar la complejidad del activismo religioso y proponer estrategias novedosas para la profundización de los derechos sexuales y reproductivos.

## **6. Lo que el término obscurece: religión y política en las democracias contemporáneas**

El punto de partida es considerar que fundamentalismo es un término que ocupa un lugar preponderante al interior del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual, entonces el objetivo normativo no reside en decidir

---

<sup>18</sup> Entre los políticos mencionados se encuentran Portia Simpson (política de Jamaica), Tabaré Vázquez (ex Presidente de Uruguay), Felipe Calderón (Presidente de México), Rafael Rey (político de Perú)



su utilidad o no (eso queda en la esfera de activismo y los beneficios que pueda implicar) sino en proponer un uso crítico que más allá de las ventajas, también tenga claras las limitaciones del concepto.

Con este objetivo, esta sección considera las potenciales zonas de invisibilidad que el uso del término fundamentalismo religioso puede implicar en Latinoamérica. El término fundamentalismo se usa para captar ciertas manifestaciones políticas de lo religioso, sin embargo, el término también tiene el riesgo de reducir la complejidad de lo religioso, de oscurecer ciertas formas de lo religioso, que son cruciales para la política de la sexualidad. Sin pretender agotar la cuestión, se pueden señalar tres riesgos asociados a su uso: otrorización, esencialización y homogenización. No es el propósito argumentar que los y las activistas no son sensibles a estos riesgos, pero sí insistir en que un uso crítico del término debe contemplar expresamente estos riesgos.

### **6.a. Las políticas emancipatorias de la sexualidad y la otrorización**

Como se afirmó previamente, si bien el concepto de fundamentalismo religioso es funcional y capta la dogmatización por la que atraviesan las principales religiones es también un concepto que además de dificultades teóricas (en su definición) tiene complicaciones en su uso político ya que no existen grupos que se auto identifiquen como fundamentalistas sino que es un rótulo que se impone sobre sectores religiosos. En particular, la complicación más común del término radica en la tendencia a asociarlo con los sectores islámicos<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Ver publicaciones de AWID sobre fundamentalismos religiosos [En línea]. En particular AWID (2009a) “Shared Insights. Women’s rights activists define Religious Fundamentalisms”.

Si bien puede argumentarse que en una región como la latinoamericana la otrorización no constituye un riesgo significativo, las políticas emancipatorias de la sexualidad necesitan, también, ser pensadas más allá de los límites regionales. En este sentido, aunque el término resuene diferente en Latinoamérica, es inevitable conectarlo a una retórica internacional, a una geopolítica que atraviesa otras regiones y otros ejes de poder. En un momento donde la política emancipatoria de la sexualidad se inscribe de manera global, los riesgos de otrorización se intensifican. Retóricas como fundamentalismo religioso requieren de una distancia crítica que permita entender cómo, al menos en ciertos contextos, las mismas pueden ser utilizadas para reforzar estereotipos marginando grupos en situación de desventaja. Aunque parezca paradójico, esta necesidad de una mirada crítica no implica que las campañas y estrategias basadas en denunciar y resistir los fundamentalismos religiosos deban ser abandonadas (después de todo son los principales instrumentos políticos utilizados en defensa de los DDSSRR). Sin embargo, es necesaria una utilización crítica y no esencializada de términos como fundamentalismo religioso. Más allá del valor estratégico que tenga el uso del término (tanto para oponerse al activismo religioso conservador como para lograr agendas comunes al interior del feminismo y movimiento por la diversidad sexual) es imprescindible entender las limitaciones que implican<sup>20</sup>.

### **6.b. Las políticas conservadoras de lo religioso como parte de la democracia**

Otro riesgo del uso del término fundamentalismo es reducir la complejidad de las formas políticas de las religiones en las sociedades contemporáneas. Las religiones no son

---

<sup>20</sup> En el trabajo de AWID (2009a) previamente señalado se indican algunas de estas limitaciones y riesgos.

estáticas sino que, al contrario, se van adaptando a los distintos lugares y momentos políticos. El reducir toda intervención política de la Iglesia católica y sectores aliados a un problema de fundamentalismo puede invisibilizar las mutaciones del activismo religioso conservador. Sin desconocer que sus demandas, en el terreno de la sexualidad, pueden ser consideradas como anti pluralistas, no pueden reducirse su accionar solamente al afuera de lo democrático. Es cierto que en numerosas oportunidades los actores identificados bajo el rótulo de fundamentalista debilitan la institucionalidad democrática, por ejemplo, en los lobbies y condicionamientos de las jerarquías eclesiásticas o en el uso arbitrario de la objeción de conciencia por distintos profesionales para boicotear legislaciones. También es necesario reconocer que en muchas oportunidades la influencia de los “sectores fundamentalistas” se da por medio de los canales que abre el sistema democrático.

El riesgo es entonces invisibilizar las mutaciones del activismo religioso conservador que, como se afirmó previamente, también utiliza los canales abiertos por la democracia e instaura nuevos pliegues en las políticas de la sexualidad. La participación de la Iglesia como actor en los debates públicos, el proceso de ONGización y el secularismo estratégico del activismo religioso muestran las complejas conexiones entre la religión y la política (Vaggione, 2009, 2005). Lo religioso ha mutado y se inscribe, políticamente, de maneras que son distorsionadas, sino invisibilizadas, por el secularismo. El desafío es comprender que mientras el término “fundamentalista” ubica a los sectores religiosos en el afuera de la democracia, los mismos también maximizan los canales que la democracia posibilita para defender su agenda. Etiquetar el accionar de los sectores religiosos opuestos a los DDSSRR como fundamentalismo no debe implicar desconocer que las religiones son también actores legítimos de las democracias y como tales influyen en las legislaciones y po-

líticas públicas. Aunque las campañas en contra de los fundamentalismos son necesarias, no son una estrategia suficiente para captar las políticas de lo religioso opuestas a los DDSSRR.

### **6.c. Lo religioso como plural y heterogéneo**

Otro riesgo del término es que fortalece la dicotomía religioso/secular a la vez que homogeniza la complejidad constitutiva de lo religioso respecto a la sexualidad. No puede negarse que, al menos en las sociedades occidentales, lo secular -como espacio, como ideología, como proceso histórico- permitió en gran medida romper la hegemonía de las religiones sobre la sexualidad abriendo, de este modo, a posturas plurales. Sin embargo, la religión es compleja y heterogénea respecto a la sexualidad. Aunque el término fundamentalismo religioso pone el foco sobre los sectores y discursos religiosos con una postura ortodoxa y única, existen manifestaciones de lo religioso que, al contrario, integran construcciones plurales y diversas sobre lo sexual (Vaggione 2008). Si bien ciertos actores religiosos constituyen el principal obstáculo para los derechos sexuales y reproductivos, también debe reconocerse que existen otros sectores religiosos que presentan una postura plural y diversa frente a la sexualidad.

El uso político y retórico del término puede fortalecer la dicotomización religioso/secular respecto a la sexualidad, colapsando lo religioso con lo patriarcal/heteronormativo, en un contexto en el cual es necesario precisamente desarmarla. El desafío normativo para el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual es incorporar una concepción de lo religioso que permita politizar el pluralismo que existe tanto entre tradiciones religiosas como al interior de las mismas. Reducir lo religioso a lo privado es también enclosetar uno de los cambios sociales y culturales más im-

portantes: las formas en que las religiones se van (re)construyendo desde sus fieles de maneras creativas y liberadoras. Si bien las jerarquías pueden insistir en posturas rígidas y dogmáticas, los fieles van moldeando nuevas y complejas formas de ser religioso, muchas de las cuales son compatibles con, o incluso generadas por, el feminismo y diversidad sexual. Este pluralismo religioso tiene la potencia de erosionar el poder simbólico de la jerarquía conservadora ya que no sólo deconstruye su discurso sino que también vacía su representatividad. Reconocer esta heterogeneidad no es suficiente, la misma tiene que ser parte constitutiva de las políticas emancipatorias de la sexualidad<sup>21</sup>.

Como se evidenció a lo largo del artículo, el término fundamentalismo religioso tiene una fuerte presencia en las políticas de la sexualidad. Mas allá de las distintas limitaciones teóricas y políticas, los-/las activistas afirman la utilidad del término. No es el objetivo de este artículo argumentar en contra de su uso, en última instancia es una decisión del activismo, pero si reflexionar sobre la necesidad de un uso crítico que considere sus limitaciones y riesgos frente a la complejidad constitutiva de las religiones en las sociedades contemporáneas. Como se planteó en la introducción, las políticas de la sexualidad han cambiado en Latinoamérica y, en gran medida, el nuevo escenario se conecta con articulaciones distintas entre la religión y la política de la sexualidad. La utilización de términos como fundamentalismo religioso deben ir acompañados por complejizaciones analíticas y estratégicas que eviten invisibilizar la complejidad de lo religioso.

Las construcciones políticas que se hacen desde el feminismo y desde el movimiento por la diversidad sexual res-

---

<sup>21</sup> Un *pluralismo profundo* (Connolly, 2005) requiere rescatar esta heterogeneidad del interior de las comunidades religiosas, de los muros de las iglesias, y transformarla en un principio democratizador, particularmente en relación con los derechos sexuales y reproductivos.

ponden a un tiempo determinado. Es ese tiempo el que insta-  
tura los principales desafíos pero también el que fija las  
opciones analíticas y normativas vigentes. Si bien estos mo-  
vimientos corrieron los límites de la política e imaginaron  
nuevas formas de la justicia y de la democracia, también  
estuvieron condicionados por la manera dominante de cons-  
truir el fenómeno religioso, en particular por la vigencia pa-  
radigmática de la teoría de la secularización. El tiempo ac-  
tual imprime, sin embargo, la necesidad de volver a pensar  
la relación entre religión y política bajo nuevas miradas que  
reflejen la complejidad de las políticas de la sexualidad en  
las sociedades contemporáneas.

## Bibliografía

- ALMOND, Gabriel A.; APPLEBY, Scott y SIVAN, Emma-  
nuel (2003) *Strong Religion: The Rise of Fundamenta-  
lisms around the World*. Chicago: University of Chica-  
go Press.
- AWID (2009a) “Shared Insights. Women’s rights activists  
define Religious Fundamentalisms” [En línea]  
<[http://www.awid.org/eng/content/download/  
62360/695057/file/Shared%20Insights%20-  
%20Women%27s%20rights%20activists%20define  
%20RFs.pdf](http://www.awid.org/eng/content/download/62360/695057/file/Shared%20Insights%20-%20Women%27s%20rights%20activists%20define%20RFs.pdf)> [Consulta: Mayo de 2010]
- AWID (2009b) “Ten Myth on Religious Fundamentalis-  
ms” [En línea]  
<[http://www.awid.org/eng/About-AWID/AWID-Ini-  
tiatives/Resisting-and-Challenging-Religious-Funda-  
mentalisms/What-s-new-from-this-initiative/Ten-  
myths-about-religious-fundamentalisms](http://www.awid.org/eng/About-AWID/AWID-Initiatives/Resisting-and-Challenging-Religious-Fundamentalisms/What-s-new-from-this-initiative/Ten-myths-about-religious-fundamentalisms)>  
[Consulta: Mayo de 2010]
- CONNOLLY, William (2005) *Pluralism*. Durham and Lon-  
don, Duke University Press.

- HAWLEY, JS y PROUDFOOT, W (1994) *Fundamentalism and Gender*. New York, Oxford Oxford University Press.
- MAGUIRE, Daniel (2001) *Sacred Choices: the right to contraception and abortion in ten world religions*. Minneapolis, Fortress Press.
- MARTY, Martin E. y APPLEBY, Scott (eds.) (1995) *Fundamentalisms Comprehended*. Vol. 5 of Fundamentalism Project. Chicago, University of Chicago Press.
- PUAR, Jasbi R (2007) *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- RIESEBRODT, Martin (1993) *Pious Passion: the emergence of modern fundamentalism in the USA and Iran*. Berkeley, University of California Press.
- RUBIN, Gayle (1989) “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” en VANCE, Carole S. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Ed. Revolución, Madrid. pp. 113-190.
- SCOTT, Joan Wallach (2007) *The politics of Veil*. Princeton University Press.
- VAGGIONE Juan Marco (2008) (comp.) *Diversidad Sexual y Religión*. Córdoba, Ed. Ferreyra.
- VAGGIONE, Juan Marco (2005) “Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious” en *Social Theory and Practice*. Vol. 31, nro. 2.
- VAGGIONE, Juan Marco (2009) “La sexualidad en un mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivo” en GERLERO, Mario (comp.) *Derecho a la sexualidad*. Buenos Aires, Editorial Grinberg David Libros Jurídicos.







La presente edición, se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2010 en FERREYRA EDITOR, Av. Valparaíso km. 6½, Córdoba, Argentina.  
E-mail: ferreyra\_editor@yahoo.com.ar

Considerando la inevitabilidad política de las religiones, esta *Colección* busca incluir análisis que profundicen las interacciones entre religión, género y sexualidad en los países de la región. Este tercer volumen se concentra en las formas en que las influencias de lo religioso continúan siendo una de las principales barreras para la democratización y el pluralismo del orden sexual. Afirmar que la religión constituye un obstáculo central para una política democrática de la sexualidad es ya un dato innegable. Cualquier análisis teórico o estrategia política sobre los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica llegará, tarde o temprano, a considerar las influencias religiosas como uno de los principales sostenes del patriarcado y la heteronormatividad. Si por un lado es posible considerar las formas en que las religiones fortalecen concepciones restrictivas sobre la moral sexual e inscriben la noción de pecado para sentar límites morales, por otro lado también deben analizarse cómo las influencias de lo religioso sobre los distintos poderes del Estado continúan siendo el principal obstáculo para los derechos sexuales y reproductivos.



COLECCIÓN

Religión, Género  
y Sexualidad

HIVOS

C E A  
  
CONICET  
U N C