

CONSERVADURISMOS, RELIGIÓN Y POLÍTICA

PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

EN AMÉRICA LATINA

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

Esta publicación fue realizada con el apoyo de IPPF y Promsex

ISBN: 978-987-1742-47-9

hecho depósito que marca la Ley 11.723

Colección: Religión, Género y Sexualidad

coleccion@catolicas.com.ar

CONSERVADURISMOS, RELIGIÓN
Y POLÍTICA

PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN
EN AMÉRICA LATINA

JUAN MARCO VAGGIONE
JARIS MUJICA
compiladores



ÍNDICE

Prólogo.....	9
<i>Silvia Juliá</i> - Católicas por el Derecho a Decidir, Argentina	
Prólogo.....	15
<i>Rossina Guerrero</i> - PROMSEX	
A modo de introducción: algunos puntos de discusión en torno al activismo (religioso) conservador en América Latina.....	17
<i>Juan Marco Vaggione y Jaris Mujica</i>	
Conservando esencias: el uso conservador del lenguaje de los derechos fundamentales (dos estudios de caso) ...	41
<i>Alejandro Madrazo Lajous y Estefanía Vela Barba</i>	
¿Nuevos debates?: los conservadurismos, el aborto y el derecho a decidir.....	91
<i>Claudia Dides</i>	
Las estrategias discursivas de la Iglesia católica en torno a la educación sexual	117
<i>Juan Cruz Esquivel</i>	
Del confesionario al diván: El discurso científico del conservadurismo religioso en Argentina y Chile sobre la sexualidad y el cuerpo	149
<i>José Manuel Morán Faúndes</i>	

Bioética y Derechos Humanos: la «bioética» confesional como estrategia	195
<i>Paula Siverino Bavio</i>	
La retaguardia bioética católica ¿diferenciaciones en el campo de conservadurismo religioso en Argentina? .	237
<i>Gabriela Irrazábal</i>	
Activismo religioso en las elecciones del 2010 en Brasil	273
<i>Maria das Dores Campos Machado</i>	

PRÓLOGO

Silvia Juliá

Católicas por el Derecho a Decidir, Argentina

La aparición de una nueva publicación es para nosotras siempre un motivo de alegría. No solo porque vemos allí reflejados aspectos del trabajo que como organización llevamos adelante sino también porque nos anticipamos al momento en el cual las personas, a las que llegamos con nuestras iniciativas, toman el libro en sus manos e inmediatamente comienzan su lectura.

Es impresionante el interés que ha cobrado en las sociedades actuales el acceso al conocimiento de los temas que entrecruzan la sexualidad, el género y la religión y da cuenta de ello el hecho de que todos los libros de la *Colección* se encuentran agotados.

A pesar de que no son temas sencillos de abordar, los diferentes equipos que han coordinado y escrito toda la producción de la *Colección* siempre tuvieron en cuenta el público a quienes están dirigidos sin por ello disminuir el nivel de excelencia académica de los artículos.

El presente libro no es una excepción, proviene de académicos/as con fuerte vinculación con el activismo por lo que llega con naturalidad a abordar la experiencia cotidiana de las confrontaciones políticas en los más diversos territorios.

Este *volumen 7* es producto de una colaboración con PROMSEX (Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos) una organización peruana con una larga trayectoria por la ampliación de derechos y con quienes compartimos la preocupación por las manifestaciones religiosas reactivas que se dan en nuestra región. Su producción refuerza los lazos entre investigadores y docentes provenientes de cátedras universitarias con el amplio movimiento social a favor de los derechos sexuales y los derechos reproductivos del cual es tributario y a su vez promueve y retroalimenta. Esto no es algo nuevo pero sí creo que debe ser reflexionado y valorado, al igual que otras experiencias recientes entre ellas la que protagonizaron nueve universidades nacionales cuando se comprometieron con el proyecto de ley para despenalizar y legalizar el aborto presentado en el Congreso por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito en Argentina ¿Cómo llegamos a este momento inigualable de aproximaciones tales que han borrado las fronteras que antes separaban a los/as académicos/as del activismo?

Se me ocurre que el largo proceso de cambios sociales que hemos promovido para afianzar estos derechos ha dejado como uno de sus mejores frutos una cantidad de articulaciones, alianzas y compromisos entre diversos actores antes impensados y que se armaron con el objetivo de sostener logros y evitar retrocesos frente a un activismo conservador religioso dotado de enormes recursos económicos y sostenido por el poder simbólico e institucional de la jerarquías de la iglesia católica en la región.

Muchas de nosotras que dejamos las universidades para hacernos feministas vemos hoy con satisfacción que hay una gran producción de conocimiento en las cátedras universitarias que está dedicado a proporcionarnos herramientas indispensables para la incidencia política a favor de los cambios que promovemos. En momentos en que los argumentos del activismo conservador religioso se volvieron más com-

plejos, sin duda como respuesta a nuestros éxitos, investigadoras e investigadores provenientes de cátedras de filosofía, sociología, antropología, etc. nos proveyeron de elementos de análisis suficientes para comenzar a desarticular algunas estrategias discursivas de los anti derechos.

Quisiera finalizar este prólogo haciendo una breve referencia al contenido del Volumen 7, nuevo número que la *Colección Religión, Género y Sexualidad* pone en circulación. Este volumen inicia con un artículo introductorio en el que los compiladores, Juan Marco Vaggione y Jaris Mujica, abordan dos ejes centrales. En primer lugar, se construye un enmarque de los principales abordajes desde los cuales se ha buscado comprender el fenómeno de los conservadurismos en cuestiones de sexualidad y reproducción en Latinoamérica. En segundo lugar, proponen algunas tensiones y preguntas normativas para pensar la política sexual contemporánea. A lo largo de la introducción, los autores nos muestran la importancia de considerar cómo Las formas de participación de los conservadurismos nos enfrenta a nuevos y complejos escenarios en el avance de las agendas de derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR).

Esta introducción va acompañada por siete artículos que se focalizan en distintas temáticas, tipos de discursos y estrategias, los que en conjunto, ofrecen un profundo análisis de las múltiples dimensiones de los conservadurismos (religiosos) en América Latina. La contribución de Alejandro Madrazo Lajous y Estefanía Vela Barba nos adentra al debate de los derechos humanos (derechos fundamentales) como una retórica compartida por los sectores con agendas opuestas sobre la sexualidad (liberales y conservadores). A través de considerar casos judiciales de México, los autores identifican y analizan la estructura común de los argumentos conservadores.

La contribución de Claudia Dides considera el tema del aborto, sin dudas el que genera las reacciones más virulentas del activismo (religioso) conservador. Entre otras cues-

tionen, la autora propone un análisis de las estrategias en tres ámbitos específicos: político, sociocultural y jurídico. También se incluyen los resultados de una investigación sobre medios de prensa que permite considerar los principales actores que participan en las políticas del aborto.

El artículo de Juan Cruz Esquivel aborda la educación sexual, una de las temáticas fuertemente debatidas en las democracias contemporáneas. El autor propone una reconstrucción histórica de la forma en que la Iglesia Católica ha abordado el tema de la educación sexual para luego profundizar la postura del Episcopado argentino durante los últimos años evidenciando el abanico de registros discursivos que se ponen en circulación desde la jerarquía católica frente a la educación sexual.

José Manuel Morán Faúndes, en su contribución, se centra en uno de los registros discursivos privilegiados por el activismo (religioso) conservador: las argumentaciones científicas como forma de oposición a los derechos sexuales y reproductivos. El autor considera distintos tipos de articulaciones científicas en Argentina y Chile e identifica algunas tensiones normativas generadas para una agenda favorable a los DDSSRR.

Los dos artículos siguientes, abordan una de las principales, y a la vez más complejas, características del activismo (religioso) conservador: el creciente uso de argumentaciones y estrategias vinculadas a la bioética en la defensa de una construcción restrictiva de la sexualidad. El artículo de Paula Siverino Bavio distingue entre una bioética laica-secular y una de corte confesional e identifica sus principales dinámicas y tensiones. La autora presta especial atención a dos tipos de debates a partir de los cuales se articulan diversas posturas bioéticas: la anticoncepción oral de emergencia y acceso al aborto. El artículo de Gabriela Irrazábal, por su parte, diferencia entre activistas y expertos, tomando como eje la acción parlamentaria, como dos tipos de actores que conforman al conservadurismo religioso. La autora analiza la

forma en que la formación y los estudios en bioética juegan un papel central en la conformación del conocimiento experto dentro del activismo conservador.

La compilación cierra con una contribución de Maria das Dores Campos Machado sobre la participación de los actores religiosos, tanto individuales como colectivos, en el proceso electoral del Brasil del año 2010. Se concentra en dos aspectos que evidencian la complejidad de los vínculos entre religión y política cuando se consideran los avances logrados por los movimientos feministas y por la diversidad sexual: las acciones de sectores conservadores católicos y evangélicos para interferir en la elección presidencial y las campañas electorales realizadas en *websites* por parte de los candidatos identificados religiosamente.

PRÓLOGO

Rossina Guerrero
Directora de Promsex

La larga lucha por los derechos sexuales y reproductivos ha implicado diversas batallas ganadas, pero también diversos puntos en discusión y elementos aún bloqueados en América Latina. No se puede entender estos escollos y estos bloqueos sin entender también a uno de los actores más importantes de oposición a aquellos derechos: los grupos conservadores. El esfuerzo por entender sus discursos y sus prácticas políticas ha generado no solamente una corriente en el activismo, sino un correlato de análisis serios y rigurosos en la academia latinoamericana que se ha visto reflejada en diversas publicaciones y conferencias internacionales.

La situación en la segunda década del siglo XXI muestra entonces un panorama de reacomodo de actores y perspectivas. Y así como los grupos que buscan la apertura de derechos sexuales y reproductivos cambiaron de estrategias y de miradas frente a un mundo que cambia, los grupos conservadores también modificaron sus mecanismos de acción. Ello nos deja en un terreno que recién exploramos y que empezamos a entender.

Este libro y los artículos que lo componen se dirigen justamente a ese escenario y he ahí su importante contribu-

ción: se estudian las perspectivas en las que el conservadurismo se ha reconstruido y resituado. Ello muestra el carácter fundamental del Estado y los procedimientos de la democracia como el terreno central de discusión y de objetivos políticos, e invita a reflexionar sobre las estrategias del activismo. Pero también se muestra el reacomodo de los actores y de las estrategias, que han pasado del discurso religioso explícito y de la carga teológica, al campo de la forma de las ciencias y del discurso jurídico. A su vez, esto sugiere la importancia de regresar a esos terrenos para afirmar los avances de nuestras ciencias en torno a los derechos sexuales y reproductivos y a perfilar con solidez los argumentos jurídicos.

Por otro lado, este libro hace un ejercicio de compilación de varios de los autores y de los temas centrales en torno al conservadurismo en América Latina, y sirve como un documento de debate, pero también como un ejercicio de síntesis respecto a los últimos diez años de discusión. Ello no implica que se traten todos los temas, ni todos los puntos relevantes de la investigación, pero sí muestra varios de los puntos de tensión centrales: la discusión bioética y médica, el campo de la religiosidad y su reacomodo político, el terreno del argumento jurídico.

Finalmente, hay un asunto relevante en esta compilación, y radica en el entramado común de reflexión de la mayor parte de los artículos que lo componen: la importancia del estudio del fenómeno político y del Estado como un elemento central y articulador de las demandas. Sin embargo, no se trata de una mirada aséptica sobre el Estado y la Democracia. Por el contrario, se trata de entender el escenario de discusión con los problemas que este campo presenta, los mecanismos de presión, los intereses y las agendas en colisión.

INTRODUCCIÓN

ALGUNOS PUNTOS DE DISCUSIÓN EN TORNO AL ACTIVISMO (RELIGIOSO) CONSERVADOR EN AMÉRICA LATINA

Juan Marco Vaggione
Jaris Mujica

Este libro se propone como una alternativa, otra más, en búsqueda de profundizar las complejas formas del activismo (religioso) conservador en la política sexual contemporánea en Latinoamérica. Frente al avance de los movimientos feministas y por la diversidad sexual en la región se ha producido una encendida defensa por parte de distintos sectores que, más allá de sus múltiples diferencias y tensiones, defienden un orden sexual tradicional, fuertemente construido desde/por la influencia religiosa. Así, frente a la «amenaza» de estos movimientos se pone en circulación una serie de actores, argumentos y estrategias que inscriben nuevas y sofisticadas modalidades políticas de lo religioso.

La complejidad, heterogeneidad y dinamismo de estas distintas reacciones nos obliga a pensar las manifestaciones e implicancias de este activismo (religioso) conservador. Si bien, se ha ido conformando un campo de indagación sobre la temática también es necesario reconocer que aún son muchas las dimensiones y tensiones sin abordar. Este desafío implica repensar no sólo las dimensiones analíticas desde las que se piensa, se describe, en definitiva, se cons-

truye el activismo (religioso) conservador, sino también los aspectos normativos y debates sobre los límites democráticos dibujados frente al mismo. El propósito de esta introducción es precisamente, proponer los principales aspectos que se han visibilizado respecto al conservadurismo (religioso) conservador así como algunas tensiones y preguntas normativas para pensar la política sexual contemporánea.

Sobre la investigación entre la religión y la política en la región

La preocupación por las complejas relaciones entre lo religioso y lo político ha sido una dimensión relevante para las ciencias sociales en general. En los autores clásicos de la sociología, por ejemplo, lo religioso tendía a aparecer como un residuo de las sociedades tradicionales destinado a replegarse, privatizarse o desaparecer como resultado del proceso de modernización. La modernidad, entonces, se caracteriza(ba), entre otras cuestiones, por una paulatina y constante retirada de lo religioso del Estado, del derecho e, incluso, de las identidades de los ciudadanos. Esta tendencia encontró, a mediados del siglo XX, una formulación paradigmática bajo el rótulo de la teoría de la secularización. Este paradigma constituye el punto máximo de formulación teórica sobre la contraposición tanto analítica como normativa entre lo religioso y lo político. Por un lado, la teoría de la secularización tuvo la legitimidad de un modelo analítico que explicaba los principales cambios de lo religioso como resultado del proceso de modernización. Diversos postulados se conjugaban en este modelo no necesariamente integrados (Casanova, 1994) para dar cuenta de las distintas formas en que lo religioso pierde influencias en las sociedades modernas (o al menos debería perderlas). Por otro lado, la teoría de la secularización también implica, de maneras más o menos explícitas, un modelo normativo de de-

mocracia basado en la exclusión de las religiones de la esfera política. En este sentido, la democratización de las sociedades debía necesariamente implicar la despolitización (o privatización) de lo religioso. La influencia de los actores y discursos religiosos se construían en contraposición a las necesidades de un debate democrático.

Sin embargo, en los últimos años estos aspectos analíticos y normativos comenzaron a ser criticados interrumpiendo la vigencia paradigmática de la teoría de la secularización. El proclamado retraimiento de lo religioso, su privatización, en todo caso ha pasado a ser la excepción más que la regla. Lejos de privatizarse las religiones continúan siendo dimensiones públicas en la mayoría de las democracias contemporáneas. Este proceso, denominado por Casanova (1994) como *desprivatización* ha llevado a que también se discutan los modelos normativos de democracia basados en el secularismo como construcción de lo público. Se produjo una especie de inversión o giro normativo ya que hoy es prácticamente excepcional sostener que las religiones no pueden o no deben ser parte de los debates públicos. Habermas constituye un ejemplo de este giro ya que de ser considerado como uno de los principales defensores del secularismo como ideología de la modernidad (Connolly, 1999) en uno de sus últimos trabajos planteó una propuesta postsecular para dar legitimidad a las razones religiosas en los debates públicos (Habermas, 2006).

Este momento de quiebre y replanteo sobre los vínculos entre religión y política obedece, sin dudas, a una diversidad de situaciones. El impacto de los atentados del 11/9 en los Estados Unidos constituyó un momento bisagra ya que dio lugar, de diversas formas, a una geopolítica inmersa en debates sobre lo religioso. El estudio de las relaciones internacionales, por ejemplo, comenzó a incorporar de manera creciente la preocupación por lo religioso, otrora una dimensión ausente en las principales publicaciones (Hurd, 2007). En Europa, lo religioso también comenzó a ocupar

un lugar destacado en las agendas políticas y académicas, particularmente centrado en los estudios sobre la inmigración. En esta región, considerada en la mayoría de los estudios como el ejemplo de la secularización y retraimiento de lo religioso, las políticas inmigratorias vuelven a la pregunta sobre lo religioso. Las democracias europeas se debaten sobre «la inmigración musulmana» proponiendo diferentes alternativas que evidencian la centralidad que lo religioso tiene en la política contemporánea de la región.

En Latinoamérica la articulación entre religión y política también comenzó a requerir de renovados enfoques motivados por dos procesos particulares. Uno de ellos es el cambio que se ha producido al interior del campo religioso, la intensificación del pluralismo religioso. Sin dudas, la presencia de otras tradiciones religiosas tiene ya un largo recorrido pero ha sido en debates más recientes sobre el rol político de lo religioso donde el pluralismo religioso comenzó a tener un mayor impacto. En particular, las iglesias evangélicas tienen una importancia creciente como actores en la política contemporánea.

El otro proceso, en el cual se inscribe este libro, es la creciente importancia que la sexualidad y la reproducción han adquirido en las esferas públicas de los países de la región. Los movimientos feministas, de mujeres y LGBTI lograron impactar los debates democráticos resignificando la pregunta sobre las políticas de lo religioso desde nuevas perspectivas. El ingreso de la sexualidad en las agendas (sobre todo bajo el rótulo de los derechos sexuales y reproductivos) ha generado un renovado interés por las dimensiones analíticas y normativas respecto de la articulación religión y política. Tanto los estudios que se focalizan en la sexualidad o el género como aquellos que se interesan por la religión han ido complejizando el análisis sobre los múltiples entrecruzamientos entre sexualidad, religión y política.

Si bien es un área en construcción, estos estudios se pueden agrupar en dos abordajes, dos formas diferentes,

aunque no necesariamente incompatibles, de trazar los entrecruzamientos entre sexualidad, religión y política (Vagione, 2009). Un tipo de abordaje identifica una relación antagónica entre lo religioso y la libertad y diversidad sexual. Aquí la religión tiende a ser considerada como un factor principal en el sostenimiento del patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de dominación. La oposición entre las religiones «tradicionales» y el feminismo o el movimiento por la diversidad sexual ha sido considerado como irreconciliable ya que se movilizan defendiendo cosmovisiones antagónicas («Enemigos perfectos» según Gallgher y Bull, 2001). Sin embargo, existe otro tipo de abordaje que ilumina las múltiples formas en que lo religioso coexiste con una concepción amplia y plural de la sexualidad. Sin negar que las religiones constituyen un obstáculo para las políticas emancipatorias de la sexualidad, desde este abordaje se construye a lo religioso de manera heterogénea. Heterogeneidad que implica que, en diversas situaciones y por distintos motivos, lo religioso es (o puede ser) parte de una construcción amplia y diversa sobre la sexualidad. Reducir lo religioso a una postura heteronormativa y/o patriarcal es simplificar el abanico de posibilidades, ya que el pluralismo existe no sólo entre distintas tradiciones religiosas sino (e incluso) al interior de las mismas de aquellas más dogmáticas.

Luego de décadas de marginación, la pregunta sobre los vínculos entre lo religioso y lo político volvieron a ocupar un lugar destacado en las agendas académicas. 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, es particularmente relevante para las políticas de la sexualidad. 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. Un área temática relevante y compleja es, precisamente, la de los conservadurismos (religiosos).

Consideraciones sobre la situación de la política sexual y el conservadurismo religioso

Como se afirmó previamente, una forma de conectar sexualidad, religión y política, tal vez la más extendida, es entender a las religiones como portadoras de un dogmatismo que impide la libertad y diversidad sexual. Desde esta mirada, las religiones construyen, sostienen y legitiman un sistema único de sexualidad que se estructura sobre la opresión y la exclusión de amplios sectores de la población. Las instituciones religiosas, en su doble rol de agentes de socialización y actores políticos, son sindicadas como las principales sostenedoras del patriarcado y la heteronormatividad. Más allá del debate sobre la influencia de las religiones en el origen de estos sistemas de dominación, no hay dudas de que en las sociedades contemporáneas, las principales instituciones religiosas son defensoras de un orden sexual que privilegia a los varones y naturaliza a la familia heterosexual como único espacio legítimo para la sexualidad.

Frente a las políticas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual se han intensificado los abordajes que buscan comprender cómo las influencias religiosas obstaculizan la agenda favorable a la libertad y diversidad sexual. Mientras algunos estudios ponen el acento en las formas en que las religiones fortalecen concepciones restrictivas sobre la moral sexual e inscriben la noción de pecado para sentar límites morales, otros estudios se focalizan en el activismo religioso sobre el poder ejecutivo o el legislativo limitando la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos (DDSS-RR). También se ha dado un crecimiento de los debates normativos acerca del rol que las religiones deberían tener en las democracias contemporáneas.

El análisis de la jerarquía religiosa ocupa, sin dudas, un lugar destacado entre los estudios que profundizan los entrecruzamientos entre la política sexual y lo religioso. Las religiones se han convertido en los principales actores en las

políticas de la sexualidad y al margen de la región o religión que se trate, es frecuente observar a la jerarquía con un rol activo en los debates públicos. En el caso de Latinoamérica, es la jerarquía Católica la que recibe prioridad analítica como actor en las políticas públicas y debates legislativos sobre la sexualidad. En una región donde la confesionalidad de los Estados ha sido una regla formal o informal de la política (Huaco, 2008), no es sorprendente que sea el vínculo existente entre la Iglesia católica y el Estado el que posibilita, o no, los DDSSRR (Htun, 2003). Mientras más cercanos sean los gobiernos a la Iglesia católica o mientras más dependan para su legitimidad del apoyo de la misma, menores son las posibilidades de que se sancionen DDSSRR. Es común encontrar en los países latinoamericanos un vínculo clientelar u orden tutelar (Nugent, 2004) entre Estado e Iglesia por el cual la Iglesia otorga legitimidad a los gobernantes a cambio de que los mismos defiendan su concepción de familia y de sexualidad.

Dentro de este tipo de abordaje, se identifican distintos sectores del catolicismo con influencias diferenciadas en la política sexual. El campo católico es fuertemente heterogéneo y son algunos sectores en particular los que lideran la oposición a los DDSSRR (Vassallo, 2005; Mujica, 2007; González Ruiz, 2005). Tanto activistas como analistas tienden a indicar al Opus Dei como el sector católico con más poder en defensa de una sexualidad única en la región. El Opus Dei fundado en 1928 en España, aunque obtuvo un status formal privilegiado (prelatura personal) durante el mandato de Juan Pablo II, es una organización altamente globalizada que cuenta tanto con religiosos como con laicos. Además del poder político y económico de la organización en las últimas décadas logró también un lugar de privilegio al interior de la Iglesia católica. Otro sector de la jerarquía activa en la región es El Solidicio de la Vida Cristiana fundado a fines de los 60 en el Perú y con presencia en otros países. También puede mencionarse la congregación religio-

sa los Legionarios de Cristo, con foco en la educación, originados en México en el año 1941 por Marcial Maciel y que también ha trascendido las fronteras para tener presencia regional (González Ruiz, 2005).

Aunque diversos sectores católicos constituyen la barrera más importante, no son los únicos actores religiosos contrarios a los DDSSRR en Latinoamérica. El creciente pluralismo religioso por el que atraviesa la región ha generado un interés por entender el rol de las Iglesias evangélicas respecto a la sexualidad. En particular, los análisis dan importancia a los cambios en el campo religioso producidos por el crecimiento del Pentecostalismo en diversos países Latinoamericanos. Aunque los sectores pentecostales son heterogéneos no es infrecuente que se alineen con la Iglesia católica en oposición a la despenalización del aborto o al reconocimiento de derechos a parejas del mismo sexo (Couto, 2005; Campos Machado, 2006; Jones y Cunial, 2012). Mas allá de las influencias sobre sus fieles, las Iglesias evangélicas también son actores políticos con peso en algunos países de la región, influencias que van desde presiones y lobby hasta la conformación de partidos políticos con una agenda específica. Un caso paradigmático es el de Brasil donde distintos sectores identificados con estas iglesias han conformado un bloque político (bloque evangélico) a través de representantes en el poder legislativo (Campos Machado, 2006).

Dentro del campo evangélico también se ubican los abordajes sobre las terapias de «cura de la homosexualidad». Sectores evangélicos conservadores han creado organizaciones con impacto internacional, como Exodus, con el objetivo de liberar, por medio del poder de Jesús, a la gente de la homosexualidad. Este tipo de organizaciones también tienen presencia en la región latinoamericana. La explicación de la homosexualidad se conecta a la presencia de fuerzas sobrenaturales (demonización) sobre el individuo y la solución es precisamente purificar el cuerpo para liberarlo (Natividade, 2006). Además del efecto individual sobre las per-

sonas que buscan «curar» su sexualidad y de reforzar a nivel social una construcción de la homosexualidad como patología, el accionar de los grupos evangélicos conservadores refuerza la estigmatización produciendo ciudadanos de menor jerarquía (Natividade y Oliveira, 2009).

Otra línea de análisis pone el acento en el impacto de las creencias religiosas sobre la cultura, la sociedad civil o la sociedad política. Sin desconocer el rol de las jerarquías religiosas, estos estudios presentan otra dimensión de lo religioso como obstáculo para las regulaciones y políticas públicas favorables a la libertad y diversidad sexual. La identificación religiosa también ha sido considerada como una influencia determinante sobre la cultura latinoamericana dificultando los cambios legales necesarios para la democratización de la sexualidad. Específicamente, la influencia del catolicismo en la región generó un sistema de doble discurso que es un obstáculo central para los derechos sexuales y reproductivos. Este doble discurso consiste en que mientras a nivel público se legitima una postura represiva y estricta sobre la sexualidad, que responde a los principios de la doctrina católica, a nivel privado se toleran mecanismos no oficiales, incluso ilegales, que permiten el acceso a las prácticas anticonceptivas o abortivas (Bonnie Shepard, 2000; Hurtado y otros 2004). Debido a esta distancia entre las políticas públicas y las acciones privadas se complican los cambios legales ya que, al menos para los sectores con posibilidades económicas el acceso a prácticas anticonceptivas o abortivas es amplio y seguro.

Las creencias religiosas también impactan sobre distintos actores «seculares» o «laicos» que se constituyen en defensa de un modelo tradicional de familia y sexualidad. Por un lado, no sólo la jerarquía católica se politizó en oposición a los movimientos feministas y por la diversidad sexual sino también algunos creyentes han tomado la empresa de defender la doctrina oficial resistiendo los cambios legales demandados por estos movimientos. De este modo es posi-

ble observar el crecimiento de organizaciones no gubernamentales (ONGs) autodenominadas pro-vida o pro-familia que agrupando a creyentes, en su mayoría de origen católico, inscriben un nuevo tipo de activismo en la región (Vaggione, 2005; Morán Faúndes, 2013). Estas ONGs tienen como función principal influenciar los distintos poderes del Estado en la defensa de una postura restrictiva sobre la sexualidad. Una de las estrategias privilegiadas de estas organizaciones es el uso del poder judicial para impedir o revertir políticas públicas que garanticen la vigencia de los DDSSRR (Peñas Defagó, 2010).

Por otro lado, la religiosidad de los legisladores y jueces es una variable explicativa para entender la forma en que los mismos deciden respecto a sexualidad y reproducción (Dides, 2006; Lorea, 2008; Vaggione, 2006; entre otros). En una región como América Latina, donde la influencia del catolicismo como religión y como cultura se superponen no es extraño encontrar referencias directas y concretas a la doctrina religiosa para justificar determinada postura legislativa o sentencia judicial, particularmente en temas como derechos para personas LGBTI y depenalización del aborto (Sgró Ruata, *et al.*, 2012). Tanto el activismo de los creyentes como el accionar de legisladores y jueces defendiendo la postura católica son impulsados desde la Iglesia católica como estrategia para la oposición a los DDSSRR. El Vaticano así como las iglesias nacionales promulgan documentos en los cuales instruyen a sus creyentes sobre la postura a tomar en los distintos países frente a estos derechos (Vaggione, 2012).

Existe, entonces, una agenda en construcción sobre distintos aspectos del activismo (religioso) conservador en la región en la que este libro también se inscribe. Un activismo que, por un lado, tiene a los movimientos feministas y por la diversidad sexual como sus principales antagonistas. Si bien la mayoría de los posicionamientos sobre familia, sexualidad y reproducción defendidos son pre-existentes, la emergencia y legitimidad de estos movimientos sociales reinscribe la

política de los actores conservadores en una etapa diferente. Actores conservadores en los cuales, como se explicitó, la dimensión religiosa tiene una articulación compleja y difícil de resolver analíticamente. Sin dudas estas manifestaciones deben explicarse desde sus vínculos con actores, discursos e instituciones religiosas. El activismo contrario a los DDSS-RR se genera, entonces, en/desde lo religioso. Pero, como lo hemos analizado previamente lo religioso también se diluye, de formas distintas, al caracterizar los actores conservadores y sus discursos. La presencia de universidades, ONGs y distintos líderes políticos va emergiendo con mayor visibilidad como parte de este activismo que no se agota (a veces incluso desplaza en ciertas estrategias e intervenciones) a la jerarquía religiosa. También en los discursos y argumentaciones utilizadas en defensa de un orden sexual tradicional toman cada vez mayor protagonismo los argumentos legales, científicos y bioéticos. Para dar cuenta de esta complejidad es que decidimos poner entre paréntesis el término religioso, no para negar su presencia (más o menos directa) sino para hacer visible lo deslizante de su presencia.

El conservadurismo (religioso) está siendo repensado a partir del impacto de la sexualidad en la política contemporánea y este libro busca contribuir a estos debates. Si bien no estamos, necesariamente, ante un nuevo fenómeno ya que el conservadurismo religioso ha sido una parte constitutiva de la política de la región, la sexualidad como dimensión de lo público empuja a repensarlo en sus diversas aristas y manifestaciones. También, como se profundiza a continuación, la agenda académica y política en construcción está atravesada por diversas tensiones y desafíos, algunos de los cuales se abordan en los artículos compilados en este libro.

Algunas tensiones sobre el Estado de la situación en los estudios sobre el conservadurismo religioso

¿Cuáles son las tensiones que aparecen en la situación actual de la investigación sobre el conservadurismo? Si bien existen diversos elementos de discusión hay tres asuntos que aparecen como disposiciones transversales que requieren ser pensadas para organizar la discusión: 1) el juego de oposiciones que se han construido a partir de la idea del conservadurismo; 2) el espacio de confluencia y negociación del conservadurismo en la democracia formal; 3) los mecanismos y los discursos seculares del conservadurismo.

Primero, la construcción de *oposiciones* aparece de manera recurrente en los procesos de construcción de identidades, en la afirmación de posiciones y programas políticos, en los procedimientos embrionarios de construcción de ideologías: «Soy-en-oposición-algo», «los límites del otro me definen». En la afirmación de oposiciones aparece también la marca que estigmatiza la otredad: el otro-antagónico representa muchas veces una forma «del mal», «de la antinomia radical». Pero ¿estas antinomias y oposiciones marcan una realidad efectiva o más bien delimitan escenarios de polarización en un contexto en que estas polarizaciones tienden a difuminarse?

Como se señaló previamente, hay un extendido discurso de muchos activistas y académicos que indica que en el mundo contemporáneo el conservadurismo religioso se dispone en el escenario político como el *opuesto* de los movimientos feministas, de la diversidad sexual y de los derechos sexuales y reproductivos en general. Esto se muestra constantemente en las campañas construidas en torno a los «fundamentalismos religiosos», luego a los «conservadores religiosos» y a la «oposición anti-derechos» sexuales y reproductivos. Se indica que esta oposición radical se evidencia en la imposibilidad de los conservadores de aceptar las premisas de los derechos sexuales y reproductivos (igualdad, libertad,

autonomía) y que sostenidos en mandatos trascendentes asumen campañas sistemáticas para evitar que estos derechos se conviertan en políticas públicas (interrupción del embarazo, uso de anticonceptivos, matrimonio entre personas del mismo sexo, etc.).

En este discurso aparece la idea de una nueva concentración de oposición de la jerarquía religiosa y los grupos conservadores cercanos a esta, quienes habrían focalizado sus esfuerzos en evitar la difusión de los derechos sexuales y reproductivos, oponerse a las libertades y a la diversidad sexual. Este discurso ha implicado dos asuntos: i) asumir que la Iglesia y los grupos conservadores han concentrado su oposición y sus acciones en contraponerse a los movimientos de los derechos sexuales y reproductivos; ii) la construcción de un discurso de otredad (amigo-enemigo) en donde no hay confluencia, sino oposiciones intrínsecas. Entonces, en este discurso la Iglesia, la jerarquía religiosa y sus conservadores religiosos ya no se oponen al mal, a satán sino a los gays, a las feministas y al sexo.

Pero el asunto no es tan simple, la Iglesia (la progresista y la conservadora) tiene otros «demonios», más de los que a veces se muestra en el discurso de los sectores favorables a los DDSSRR: la pobreza, el hambre, la miseria, también son parte de su agenda (y también mantener un estatus privilegiado respecto al Estado, una preocupación por su agenda económica, la competencia con otras religiones y tradiciones religiosas, etc.). De hecho un registro de las páginas de internet, de los discursos y pronunciamientos públicos, de las apariciones televisivas y en la prensa, la Iglesia y los grupos conservadores de la sociedad civil aparecen con mucha más inusitada frecuencia y constancia en temas como la pobreza, la violencia y la justicia social que en la lucha contra los derechos sexuales y reproductivos (Mujica, 2007). Eso no quiere decir que la agenda de oposición a los derechos sexuales y reproductivos no sea real, sino que no es ni el único ni necesariamente el más importante de los elementos

de sus agendas (aunque es también claro que las ONG pro-vida sí priorizan la oposición frente a la agenda de los DDS-SRR). Así, es posible pensar que no se trata de una concentración de las fuerzas del conservadurismo en estos temas, sino en una condensación del discurso de oposición por parte de los movimientos pro-derechos, pro-choice, feministas y de la diversidad sexual.

¿Se trata de antinomias estructurales e intrínsecas, de oposiciones totales? ¿Es posible pensar en una concentración de tensiones radicales y estructuralmente irreconciliables entre los sectores conservadores de Iglesia y el conservadurismo y los grupos y demandas pro-derechos? Pues parece ser que sí existen ciertas oposiciones estructurales manifestadas, sobre todo en el discurso exterior-mediático, en una lógica de amigo-enemigo. Sin embargo, estas oposiciones parecen también reinscribirse en el horizonte contemporáneo de la democracia formal y transformarse. Así, en el campo de la política institucional estas oposiciones dejan de aparecer como manifestaciones intrínsecas («la guerra santa vs. los paganos», «la inquisición vs. los herejes», «el fundamentalismo islámico vs. los pecadores») y se reconocen formas de negociación y mecanismos de relación mediados por lo político y sus instrumentos.

Es evidente que ambos lados del juego (pro-derechos, conservadores pro-vida) reconocen un mediador institucional que reinscribe las oposiciones y parece que les resta el excedente trascendente: el Estado, el encuentro de las instancias judiciales, el parlamento, la producción de leyes. ¿Es posible hablar solamente de oposiciones o antinomias estructurales cuando existe la evidencia de elementos prácticos de negociación? ¿Es que el reconocimiento de este elemento cambia el escenario de juego? Por lo menos queda claro que hay una reinscripción de estas antinomias y que – sin necesariamente resolverse– se asume que hay elementos de intermediación, moderadores o marcos institucionales para plantear las negociaciones. Pero además, al menos hasta

ahora, las decisiones de esta instancia de mediación –incluso cuando implican sentencias en contra de una u otra posición– no parecen desacatarse arbitrariamente o negando la existencia y autoridad del sistema político.

Segundo. ¿Qué implica la existencia de un mediador-moderador reconocido? Incluso cuando la mediación no implique un acuerdo ni la «disolución de las contradicciones», implica el reconocimiento de reglas de juego: las reglas de la democracia formal. Y en este sentido los dos lados de la oposición parecen disponerse en este reconocimiento (sin dejar que el argumento del otro entre en debate con el argumento propio). ¿Qué implica esto en términos de la práctica política concreta? Pues el reconocimiento también de que la democracia no es la democracia ideal de los valores normativos.

La democracia, el Estado democrático aparece como un conjunto de elementos fragmentados y muchas veces contradictorios (Chatterjee, 2007) y en su escenario la *argumentación* y el *debate racional de ideas* han dado paso a las formas de *negociación* política y económica (Mujica, 2012). ¿Cuáles son las herramientas de la negociación? El lobby, las estrategias de advocacy, las campañas de presión política, etc.

El activismo conservador se ha insertado en el debate de la democracia formal utilizando sus procedimientos, pero la democracia no implica la superación de los problemas ni el encuentro de la racionalidad ilustrada.

En esta inserción ha formado agrupaciones laicas, ONGs, y aprendió a ser estratégicamente secular. El asunto es que hay que reconocer que el activismo conservador es también parte de la democracia, de sus procedimientos y de sus mecanismos de demanda. Estos grupos se han reconstruido y han formado organizaciones no gubernamentales de activistas. Desde agrupaciones como Human Life International (HLI), el Population Research Institute (PRI) en los Estados Unidos, como las agrupaciones locales en cada

país de América Latina, se trata de activistas organizados desde la sociedad civil, con estructuras organizacionales, estrategias y acciones similares a las de los grupos pro-derechos, movimientos feministas o por la diversidad sexual. Los cambios principales de los grupos conservadores religiosos en América Latina, en los Estados Unidos y en otras partes del mundo, implican un desplazamiento dentro de la sociedad civil organizada. Se han convertido en organizaciones no gubernamentales. Desde ahí se disponen como forma pública de la sociedad civil, con agendas específicas de trabajo e incidencia política. La argumentación que se produce refiere a temas legales, a la formación de *think tanks*, etc., y menos en temas teológicos.

Los grupos conservadores religiosos han formado grupos profesionales especializados: comunidades de abogados, médicos, ingenieros, etc. Estos grupos profesionales tienen agendas comunes; se organizan políticamente y planifican la incidencia. Los movimientos conservadores aparecen complejamente organizados y penetrando diversas organizaciones políticas y temáticas. No se trata solamente de sobrepasar la dicotomía izquierda-derecha: el partido no determina necesariamente lo conservador religioso, y no todos los temas lo hacen. Eso hace que haya candidatos, políticos y tomadores de decisiones que si bien no utilizan referencias del conservadurismo religioso (ni son miembros o activistas de estos, ni se educaron en sus escuelas o universidades) se manifiesten en contra de temas como los de la agenda de derechos sexuales y reproductivos. *Hay una agenda y una oposición difusa*. ¿Esto es una particularidad de estos temas y estos grupos? No, es una oposición difusa y no especializada como en muchos temas de agenda de los parlamentos y escenarios políticos latinoamericanos.

Los espacios políticos institucionales (el parlamento por ejemplo) funcionan como un escenario de negociación, en donde el debate es muchas veces accesorio (es distinto debatir que negociar). Así, la oposición que se forma en tor-

no a temas de derechos sexuales y reproductivos no siempre se configura en la unificación de los conservadurismos o de bloques políticos con «identidad conservadora», sino de agendas de presión y lobby. Así, es importante entender que su historia es de largo aliento e implica un proceso de adaptación a las condiciones de la modernidad frente a los Estados, penetrándolos y construyendo sus estructuras dentro de estos. La inserción en la política partidaria (inicialmente de los grupos de derecha, pero luego de manera difusa en varios horizontes políticos), en las dirigencias, en los movimientos político-sociales de base, etc., muestran a grupos dinámicos y «religiosidades dispuestas a la transformación», muy diferentes de las sociedades herméticas que se ha imaginado regularmente y de la caricatura «fundamentalista» que se ha construido en ocasiones.

Así, en concordancia con lo señalado previamente, hay algunos elementos que reconocer: i) hay una evidencia teórica que los grupos conservadores religiosos se han movilitado hacia la sociedad civil organizada, a sus estrategias, demandas, acciones y mecanismos. ii) Es una evidencia práctica que los grupos religiosos conservadores, y aquellos que están en oposición a los derechos sexuales y reproductivos (en sus múltiples formas prácticas) aparecen en una discursividad cada vez menos teológica y cada vez más política, jurídica, médica y de derechos (se apela menos a la biblia y más a la constitución; menos al espíritu sagrado y más a los derechos del embrión). iii) es una constatación de que se trata de grupos laicos de la sociedad civil (sin negar que hay parte del clero interesado en el tema, es el brazo civil, ONG el que movilita las estrategias prácticas).

Tercero. Este es un contexto de oposiciones difusas, de bloques que no son siempre ideológicos y de un aparato político secularizado en su estructura formal. Así, si bien hay un extendido discurso sobre la importancia de la separación del Estado y la Iglesia (una forma del Estado laico) en América Latina (que no es lo mismo que el interesante dis-

curso sobre la laicidad), como uno de los elementos que garantizarían los derechos sexuales y reproductivos, hay una consideración previa: en muchos países de la región la separación entre Iglesia y Estado es «políticamente formal». No hay, en términos de diseño de la ingeniería constitucional o formas de interpenetración de instituciones de control (*accountability*) la necesidad de interpenetración de las instituciones religiosas con el Estado. Es decir, en la formalidad existe, en distintos países, separación entre la Iglesia y el Estado. ¿Qué es lo importante? a) Que el diseño del Estado no implica la Iglesia, b) que hay formalmente separación, c) pero que ese Estado formal no es garantía de separación de las ideas religiosas y sus formas conservadoras (y evidentemente esa separación no garantiza la apertura de derechos sexuales y reproductivos). Bajo esta premisa la idea de un Estado separado de la Iglesia puede ser un espacio de liberación de ciertos mandatos (conservadores) pero no garantiza *per se* las libertades, ¿por qué sucede esto?

Hay que diferenciar lo que implica un *Estado laico* y lo que es una sociedad secular. Un Estado secular puede implicar un Estado laico débil, y por otro lado, puede haber una sociedad secular débil con un Estado laico fuerte. Es necesario comprender que se trata de un terreno complejo de interacciones entre el mundo social y la estructura del Estado. En otras palabras: en muchos de nuestros países existe una separación efectiva entre Iglesia y Estado: «Estado laico», pero no necesariamente «sociedades seculares». Y cuando hay prácticas que superan lo secular, existen estructuras organizadas seculares-civiles con demandas conservadoras religiosas. ¿Por qué sucede esto?

En América Latina es claro que incluso en sociedades en donde el Estado es laico, la presencia de la religiosidad sigue siendo un elemento importante. ¿Cuál es la función de lo religioso en estas sociedades «en secularización»? Las iglesias siguen siendo las instituciones con mayor grado de aceptación, credibilidad y legitimidad para la opinión pú-

blica (por los problemas de los gobernantes o por tradición). Además, muchos de los valores de la religiosidad cristiana son también los valores del discurso democrático (nos guste o no hay una continuidad que se acomoda con cierta facilidad). Y muchas veces la legitimidad del sistema se encuentra en valores que la religiosidad demarca y en la confianza a la institución. Por ejemplo, los conflictos sociales implican a mediadores técnicos, operativos y además religiosos que garantizan la buena fe del proceso de diálogo. ¿Pero se trata solamente de una legitimidad simbólica?

También hay una participación política clara y evidente. Lo religioso actúa en la política (como muchos otros movimientos y grupos de interés y organizaciones corporativas privadas). La religión no se mueve solo en lo eclesial, la Iglesia no usa solamente discursos religiosos, sino también estrategias, argumentos e instituciones seculares: ¿cómo es que lo religioso –y sus organizaciones– actúan en lo secular? Este giro se manifiesta en diversos temas pero se evidencia con claridad en aquellos que aún están en el límite de su control moral. Así, aparece en la misma enunciación de la «Democracia», de la «justicia», de la «equidad», pero es más evidente en temas como la sexualidad, el cuerpo, la familia, la vida. Estos aparecen como temas importantes porque son el límite entre la religiosidad y sus valores tradicionales y la democracia liberal del capitalismo tardío. Entonces es importante repensar algunas ideas que se han estado discutiendo en estos años: no es tan cierto que el cuerpo y la sexualidad sean el último y único espacio de discusión de la religiosidad, también existe una posición bastante más amigable respecto de la «equidad», «la justicia», «la pobreza» y «la democracia». Aunque implique una contradicción discursiva.

¿Cuáles son los elementos de discusión que aparecen en estos tres puntos (que no pretenden ser exhaustivos)? Por un lado, que el conservadurismo ha generado un proceso de secularización que se evidencia en la forma de sus discursos

(jurídicos, médicos, de derechos), en la forma de organización civil (ONG, activistas) y su inserción en la política formal (advocacy, lobby). Ello no indica que hayan dejado su trabajo de evangelización o de difusión pero hay un viraje en la dirección de sus estrategias. Por otro lado, es claro que esto significa el reconocimiento de estructuras formales de mediación, lo que no implica que se trate de una incorporación de los valores de la democracia ciudadana moderna, sino de sus procedimientos. Ello implica el reconocimiento de un mediador institucional (el Estado y sus instituciones, la ley) y el carácter biopolítico de este sistema. Finalmente, en ese escenario es la batalla por la «legalidad», la «institucionalidad», la «formalidad» la que muestra uno de sus ejes más importantes. Y es aquí donde aparece la paradoja, pues el «ingreso» a la democracia formal no ha implicado la disolución de las contradicciones ni de las antinomias, sino su formalización, su reinscripción y, al mismo tiempo, no ha implicado el desarrollo del ideal normativo de la democracia de equilibrios y consensos, sino más bien la aparición evidente de sus herramientas prácticas de *negociación*.

Referencias bibliográficas

- 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.
- CABAL, Luisa; LEMAITRE, Julieta; ROA, Mónica (eds.) (2001) *Cuerpo y derecho. Legislación y Jurisprudencia en América Latina*. Colombia, Universidad de los Andes.
- CASANOVA José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago University Press.

- CHATERJEE, Partha (2007) *La nación en tiempo heterogeneo y otros estudios subalternos*. Lima, IEP, CLACSO, SEPHIS.
- CONNOLLY, William E. (1999) *Why I Am Not a Secularist*. University of Minnesota Press.
- COUTO, M. T. (2005) «Gênero e Comportamento Reprodutivo em contexto de Famílias em Pluralismo Religioso». En HEILBORN, M.L. *et al. Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro, Garamond.
- DIDES, Claudia (2006) *Voces en emergencia: El discurso conservador y la píldora del día después*. FLACSO-Chile / UNFPA.
- GALLGHER, Jhon; BULL, Chris (2001) *Perfect Enemies. The Religious Right, the Gay Movement, and the Politics of the 1990s*. Lanham: Madison Books.
- GONZÁLEZ RUIZ, Edgar (2005) *Cruces y Sombras Perfiles del Conservadurismo en América Latina*. [En línea] < www.notiese.org > [Acceso: julio 2007].
- GUZMAN STEIN, Laura (2001) «The politics of implementing women's rights in Catholic countries in Latin American». En BAYES, Jane y TOHIDI, Nayerh, *Globalization, gender, and religion: the politics of women's rights in Catholic and Muslim contexts*. New York, Palgrave.
- HABERMAS, Jürgen (2006) *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós.
- HTUN, Mala (2003) *Sex and the State: Abortion, Divorce, and the Family Under Latin America Dictatorships and Democracies*. New York, EEUU, Cambridge University Press.
- HUACO, Marco Antonio (2008) «Relaciones Iglesia-Estado en Perú: entre el estado pluriconfesional y el estado laico». En BLANCARTE, Roberto. *Los Retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México, Colegio de México.

- HURD, Elizabeth Shakman (2007) «The Politics of Secularism in International Relations» en *Princeton Studies in International History and Politics Series*. Princeton, Princeton University Press.
- 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 Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano- PRO-GENERO.
- JONES, Daniel Eduardo y CUNIAL, Santiago (2012) «Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos: el rechazo de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) a la ley de matrimonio igualitario» en *Sociedad y Religión*. Vol.22, Num.37.
- LOREA, Roberto Arriada (2008) «Las violaciones de las libertades laicas en el Brasil del siglo XXI». En BLANCARTE, Roberto (org.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México, El Colegio de México.
- MUJICA, Jaris (2007) *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos con-servadores y el biopoder*. Lima, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.
- MACHADO, Maria das Dores Campos (2006) *Política e Religião*. Rio de Janeiro, FGV.
- MORÁN FAÚNDES, José Manuel (2013) *Vidas que constriñen cuerpos. La política sexual y el discurso de la vida de los sectores «Pro-Vida» en Argentina*. Tesis para optar al grado de Magíster en Sociología. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

- MUJICA, Jaris (2012) «El lobby y la negociación de intereses privados. Una mirada etnográfica sobre la estructura y la dinámica de gestión de intereses en el Parlamento peruano». En *III Congreso Internacional en Gobierno, Administración y Políticas Públicas*, número 157. Madrid, España, GIGAPP- IUIOG.
- NATIVIDADE, Marcelo y Leandro de OLIVERIA (2009) «Sexualidades amenazadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores» en *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana*. Num. 2. pp.121-161
- NATIVIDADE, Marcelo (2006) «Homossexualidade, Género e cura em perspectivas pastorais Evangélicas» en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 21, Num. 061. pp. 115-132.
- 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 DIDES C. (comp.) *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva. Los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano- PRO-GENERO.
- PEÑAS DEFAGO, María Angélica (2010). «Los estudios en bioética y la Iglesia Católica en los casos de Chile y Argentina». En VAGGIONE, Juan Marco (comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba: Ferreyra-Cdd.
- SGRÓ RUATA, Ma. Candelaria; VAGGIONE, Juan Marco (2012) «Las marcas de lo religioso en la política sexual. Debate legislativo y matrimonio entre personas del mismo sexo en Argentina» en *Sociedade e Cultura*. Vol.5, Num.2.
- VAGGIONE, Juan Marco (2005) «Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious in Social Theory and Practice» en *Social*

Theory and Practice. Tallahassee, Florida State University, Vol. 31 Num. 2. p.233-255.

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> [Consulta: 7 de abril de 2012].

VASSALLO, Marta (comp.) (2005) *En Nombre la Vida*. Argentina. CDD-Argentina.

CONSERVANDO ESENCIAS: EL USO CONSERVADOR DEL LENGUAJE DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES (DOS ESTUDIOS DE CASO)

*Alejandro Madrazo Lajous**
*Estefanía Vela Barba***

En México, los derechos sexuales y reproductivos han estado en el centro de la discusión pública en años recientes, gracias, en parte, a transformaciones radicales en su regulación. Por mencionar sólo algunos ejemplos, en la primera década de este siglo se despenalizó el aborto en el Distrito Federal, se logró el reconocimiento del derecho a la identidad de las personas trans, del derecho a la no discriminación laboral de las personas que viven con VIH y del matrimonio y concubinato entre personas del mismo sexo, así como de la adopción por parte de estas parejas. Estas modificaciones con frecuencia han surgido de la arena legislativa,¹ pero, en

* Profesor de la División de Estudios Jurídicos y Coordinador del Programa de Derecho a la Salud del Centro de Investigación y Docencia Económicas.

** Responsable del Área de Derechos Sexuales y Reproductivos del Programa de Derecho a la Salud del Centro de Investigación y Docencia Económicas.

¹ De los cambios que se mencionan, la mayoría de ellos han ocurrido en el Distrito Federal, por virtud de la actividad legislativa de su Asamblea Legislativa que incluye: la creación de sociedades de convivencia (2006), la despenalización del aborto durante el primer trimestre de gestación (2007), el reconocimiento del derecho de las personas trans a cambiar de nombre y

la mayoría de los casos, han sido ratificadas e inclusive expandidas por la Suprema Corte de Justicia de la Nación.² Ninguno de estos cambios ha tenido lugar sin suscitar considerable oposición, no sólo política sino específicamente jurídica: en cada ocasión, se han desplegado esfuerzos concretos que pretenden conservar la regulación de antaño. Cuando se despenalizó el aborto en el Distrito Federal, la Procuraduría General de la República (en adelante, PGR) y José Luis Soberanes, Presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos³ (en adelante, PCNDH) impugnaron

sexo (2008) y el matrimonio y concubinato entre personas del mismo sexo, así como la adopción por parte de estas parejas (2009).

² Los casos más relevantes que ha decidido la Suprema Corte en esta materia en la última década son: Acción de Inconstitucionalidad 10/2000 (el primer caso de apertura de la regulación del aborto que conoció la Corte y que resolvió en 2002), Solicitud de Modificación de Jurisprudencia 9/2005 (sobre la posibilidad de tipificar el delito de violación entre cónyuges, resuelto en 2005), Amparo Directo en Revisión 917/2007 (sobre la discriminación laboral a soldados que viven con VIH al interior de las fuerzas armadas, resuelto en 2007), Acción de Inconstitucionalidad 146/2007 y su Acumulada 147/2007 (sobre la despenalización del aborto, resueltas en 2008), Amparo Directo Civil 6/2008 (sobre el derecho de las personas trans a cambiar de nombre, de sexo y de mantenerlo privado, resuelto en 2009), Controversia Constitucional 54/2009 (sobre la provisión de oficio por parte de las autoridades de la pastilla de anticoncepción emergencia y el aborto médico para las víctimas de violación), la Acción de Inconstitucionalidad 2/2010 (sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción por parte de estas parejas), Amparo en Revisión 633/2010, Amparo en Revisión 644/2010 y Amparo en Revisión 687/2010 (los tres sobre las reformas a la Constitución de Colima con las que se protegió la vida desde el momento de la concepción) y Amparo en Revisión 581/2012, Amparo en Revisión 567/2012 y Amparo en Revisión 457/2012 (los tres sobre la inconstitucionalidad del Código Civil del estado de Oaxaca por excluir a las parejas del mismo sexo de la figura del matrimonio). En Madrazo y Vela (2011) realizamos un análisis de la mayoría de estos casos, rastreando la construcción de la SCJN de los derechos fundamentales a la libertad sexual y libertad reproductiva. En los casos en que una reforma legislativa fue cuestionada, la Corte validó dicha reforma. En otros casos, como Amparo Directo Civil 6/2008, la Corte amplió el derecho fundamental al libre desarrollo de la personalidad más allá de lo que la reforma legislativa había establecido.

³ Hablamos aquí sólo de Soberanes y no de la CNDH como órgano cole-

la reforma legislativa ante la Suprema Corte, argumentando, principalmente, que violaba un derecho fundamental a la vida del producto de la concepción y los derechos a la igualdad y el derecho a decidir el número y espaciamiento de los hijos de los hombres. Cuando la ALDF permitió el matrimonio y el concubinato entre personas del mismo sexo, así como la adopción por parte de estas parejas, el Procurador General de la República, una vez más (esta vez sin la CNDH), impugnó esa reforma ante la Corte argumentando que violaba la protección de la familia y el interés superior del menor. Confirmada la constitucionalidad de la despenalización del aborto en el Distrito Federal por la Suprema Corte, en los meses subsecuentes 17 de 32 entidades federativas reformaron sus Constituciones para proteger el derecho a la vida «desde el momento de la concepción».⁴ Confirmada la constitucionalidad del matrimonio entre personas del mismo sexo por la Suprema Corte, las principales autoridades federales encargadas de prestar servicios médicos y seguridad social han intentado limitar sus efectos: tanto el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), encargado de proveer servicios de salud y seguridad social a empleados privados, como el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), a cargo de la seguridad social de los empleados de entidades públicas federales, han negado a sus afiliados la inscripción de sus cónyuges del mismo sexo, impidiendo que reciban los servicios a los que tienen derecho.⁵ Tanto el IMSS como el ISSSTE han

giado pues fue aquel, y no ésta quien tomó la decisión de impugnar la despenalización del aborto. La mitad de los consejeros, inclusive, se presentaron en las audiencias públicas que abrió la Suprema Corte en este caso, para defender la constitucionalidad de la reforma impugnada.

⁴ Para un estudio descriptivo de los cambios que se han visto en materia de aborto en la primera década de los 2000, véase Madrazo (2009b), Vela (2010); para un cuadro comparativo de las reformas realizadas a las Constituciones estatales a marzo de 2011, véase GIRE (2011).

⁵ Lol Kin Castañeda y Judith Vázquez –primera pareja del mismo sexo en casarse conforme al Código Civil del Distrito Federal– impugnarón la deci-

perdido los respectivos juicios de amparo ante la justicia federal, pero aún así se resisten a normalizar la inscripción de parejas del mismo sexo. Dado el sistema jurídico actual, la negativa de estas autoridades obliga a cada pareja a elegir entre impugnar la negativa de inscripción vía un juicio de amparo y caso por caso —lo que es sumamente costoso— o bien resignarse y aceptarla.

Tenemos, entonces, un campo de batalla en que dos bandos se disputan la regulación de la sexualidad y la reproducción en México.⁶ Por economía del lenguaje y a falta de

sión del IMSS de negarle la inscripción de Lol Kin de Judith. Ganaron el caso (Juicio de Amparo 2256/2010-VI, decidido por el Juez Cuarto de Distrito en Materia de Trabajo en el Distrito Federal el 8 de noviembre de 2010). Existe otro caso también en el que la decisión del IMSS de negar la inscripción del cónyuge del mismo sexo fue impugnada y revocada: el de Ana de Alejandro y Criseida Santos (la resolución es del día 7 de julio de 2011 y fue dictada por la Juez Primero de Distrito en Materia de Trabajo). Javier Gutiérrez Marmolejo, por su parte, impugnó la decisión del ISSSTE de negar la inscripción de su cónyuge, Carlos Ramos Benigno. También ganaron el caso (Juicio de Amparo 590/2011-III, decidido también por el Juez Cuarto de Distrito en Materia de Trabajo en el Distrito Federal el 5 de abril de 2011). El 6 de julio de 2011, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED, 2011), emitió la Resolución por Disposición 2/2011 dirigida tanto al IMSS, como al ISSSTE, para que garanticen que las parejas del mismo sexo de sus afiliados tengan acceso a los derechos que les corresponden. A la fecha de la última edición de este artículo (junio 2013) sólo el ISSSTE ha acatado la resolución del CONAPRED. Apenas en mayo de 2013, el ISSSTE emitió un comunicado informando a la ciudadanía que inscribiría a las parejas del mismo sexo directamente, sin necesidad de que contaran con un amparo para tal efecto (CONAPRED, 2013)

⁶ La categorización en dos bandos del complejo despliegue de posiciones y argumentos en esta materia es, por supuesto, una sobre-simplificación de la realidad. Los argumentos, e inclusive los presupuestos y métodos que en los debates jurídicos se despliegan para defender una y otra posición son muchos y diversos. Inclusive las conclusiones normativas dentro de un mismo «bando» llegan a ser distintas. Al respecto, por ejemplo, podemos contrastar dos formas de interpretar y resistir el establecimiento del «derecho a la vida desde la concepción» en las constituciones estatales en las dos acciones de inconstitucionalidad interpuestas en contra de este tipo de reformas, esto es, en los casos de Baja California y San Luis Potosí, interpuestas por la Procuraduría Estatal de los Derechos Humanos y por una minoría legislativa, respectivamente (Ver la demanda inicial de Acción de Inconstitucio-

una nomenclatura más precisa, llamemos a estos bandos «liberal», cuando buscan ampliar la libertad sexual y reproductiva, y «conservador», cuando pretenden mantener el *statu quo* previo a las reformas. A cada reforma «liberal» le ha correspondido el despliegue «conservador» de una o múltiples estrategias para limitarle o revertirle. El fenómeno tiene una peculiaridad: uno y otro bando reclaman para sí respaldo del texto constitucional, específicamente de los derechos fundamentales y, en consecuencia, articulan sus pretensiones en ese lenguaje. En este sentido, la nota que nos interesa destacar de este gran debate sobre la regulación de la sexualidad y la reproducción no es que existan posiciones divergentes o que exista una oposición a los cambios que se han presentado, sino que estas posturas se presentan (eventualmente) en la misma arena —la constitucional— y despliegan las mismas armas que su contraparte —los derechos fundamentales consagrados en la Constitución o en los tratados internacionales—. Así, vemos a la posición conservadora despojándose de las vestiduras religiosas o morales que antaño usaban sin prurito para arrojarse del lenguaje de los derechos humanos o fundamentales.⁷ Esta circunstancia invita la pregunta: si las posturas ya no pueden distinguirse por la

alidad 11/2009 y la demanda inicial de la Acción de Inconstitucionalidad 62/2009). Sin embargo, esta categorización binaria parece útil transitoriamente para empezar a analizar el debate jurídico y, tentativamente, ir construyendo un mapa de los argumentos y las posiciones expresadas.

⁷ El optar por usar «humanos» o «fundamentales» para calificar este tipo de derechos tiene enormes implicaciones técnicas, e inclusive epistémicas, ontológicas y normativas. El primer calificativo se asocia más con el lenguaje del derecho internacional y tiene un sesgo frecuentemente universalista y esencialista; el segundo calificativo suele asociarse con el derecho constitucional y tiene un sesgo marcadamente positivista. No queremos aquí ahondar en la diferencia entre el uso de uno u otro calificativo (aunque el debate es no sólo interesante, sino también importante), sino sólo señalarlo y advertir que cuando usamos uno u otro término, salvo aclaración en contrario, nos referimos a un mismo discurso general. Usualmente preferimos el término «fundamentales» pues remite al lenguaje positivista y ampliamente aceptado cuyo exponente más influyente, al menos para la academia jurídica mexicana, es quizá Luigi Ferrajoli.

fuente de la que abrevan para sustentar la legitimidad de sus posturas –el discurso de los derechos fundamentales–, entonces, ¿en dónde radican sus diferencias? ¿Se trata simplemente de una divergencia en relación a los *resultados* –a pesar de que parten de los mismos presupuestos– o existe una diferenciación en las herramientas normativas, metodológicas y argumentativas que utilizan?

La tesis que pretende ilustrar este artículo es que, además de los resultados interpretativos divergentes, algunas de las diferencias entre ambas posturas descansan en los métodos de interpretación –incluidos sus presupuestos epistémicos y ontológicos– que utilizan para articular y estructurar –esto es, para dotar de sentido a– los derechos fundamentales. Ambos bandos comparten los mismos referentes normativos –los derechos fundamentales consagrados ya sea en la Constitución y/o en los tratados internacionales–, pero cada postura los interpreta usando métodos y presupuestos distintos (y arriban, por supuesto, a resultados distintos). Esta divergencia no es constante en todos los debates constitucionales en los casos en comento, pero sí es recurrente.

Con ésto, no queremos decir que el método interpretativo determina el resultado sustantivo de la interpretación –esto es, que existe una relación causal única entre la elección del método y el resultado de la interpretación–. Es muy probable que, aún adoptando la misma metodología, cada bando seguiría llegando a las mismas conclusiones normativas y que éstas se determinen más por posiciones políticas o morales que por diferencias técnico-jurídicas. Sin embargo, creemos que la elección de un método u otro refleja diferencias importantes en los puntos de partida –presupuestos ontológicos y epistemológicos de la interpretación jurídica– de una y otra postura, y no sólo en los resultados a los que arriban. No es menor el que podamos encontrar patrones comunes en los presupuestos, métodos interpretativos y argumentos que utiliza cada parte en distintos fallos. Creemos que, en el fondo, esto refleja distintas actitudes y formas de

entender el derecho y los derechos fundamentales. También, quizá, ilustra una creciente divergencia en la cultura jurídica (la forma de concebir y usar al derecho), que la disputa sobre los derechos sexuales y reproductivos que aquí nos ocupa está a la vez reflejando y potenciando. Entender esta divergencia, permite comprender cómo es que aún cuando los derechos fundamentales sean el referente discursivo común, la manera en que se entienden, construyen y utilizan da lugar a cuerpos doctrinales y normativos con resultados y alcances muy distintos.

El objetivo específico del artículo es identificar y analizar la estructura común de los argumentos «conservadores» desplegados en el ámbito judicial por quienes se resisten a la reformas legales que en años recientes han ensanchado los ámbitos de libertad sexual y reproductiva en México (como las que despenalizaron el aborto, reconocieron el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción por parte de estas parejas, el derecho a la identidad sexual y a la no discriminación laboral de las personas que viven con VIH). Por motivos de extensión y el perfil del tomo en que participa este artículo, nos enfocaremos en el análisis de la argumentación de solo *uno* de los bandos identificados en los párrafos anteriores: el conservador.⁸ Cuando los conservadores despliegan el discurso de los derechos fundamentales, podemos identificar las herramientas que usan para darles contenido y extraer sus consecuencias al texto constitucional. Estas herramientas son propias de lo que llamamos la vertiente esencialista del formalismo aún dominante a la dogmática jurídica.⁹ Históricamente, el método que despleie-

⁸ Queda pendiente un análisis correspondiente de los argumentos del bando «liberal». Sin embargo, en gran medida éstos ya fueron identificados y analizados en Madrazo y Vela (2011), por lo que éste artículo es, en algún grado, complementario. Dejamos para trabajos posteriores la integración del presente análisis con el análisis hecho en 2011 para ofrecer un mapa completo de las posiciones y los métodos desplegados en los debates constitucionales en torno a la libertad sexual y la libertad reproductiva.

⁹ Sobre el formalismo y las dos vertientes que le componen ver Madrazo

gan proviene de aquél con el que los teólogos y juristas salmantinos reconstruyeron la doctrina sobre contratos en los siglos XVI y XVII. Se trata del método que Tomás de Aquino utilizó para estructurar al matrimonio y que aún da forma a la doctrina canónica y civilista tradicional de esta institución. Aquí lo denominamos el método teleológico-conceptual, siguiendo a James Gordley (1991).

Para ilustrar la forma en la que operan los argumentos de los conservadores, analizamos dos casos judiciales: el de la despenalización del aborto, decidido en 2008 por la Suprema Corte (Acción de Inconstitucionalidad 146/2007 y su Acumulada 147/2007) y el del matrimonio entre personas del mismo sexo, resuelto en 2010 por esta misma institución (Acción de Inconstitucionalidad 2/2010). En concreto, se estudiarán (1) el «derecho a la procreación» articulado por el PCNDH en su demanda inicial y retomado por la minoría de los Ministros en su voto particular en el caso del aborto; y (2) el concepto de «matrimonio» defendido por el Ministro Sergio Aguirre Anguiano en su voto minoritario en el caso del matrimonio entre personas del mismo sexo. Nos interesa evidenciar la forma en la que ambos conceptos –el derecho a la procreación y el matrimonio– están contruidos. Aunque ambos se presentan como conceptos –el primero un «derecho», el segundo una «institución»– con un anclaje en el texto constitucional,¹⁰ la metodología con la que se estructuran, los presupuestos de los que parten y las consecuencias que se derivan de ellos corresponden a la concepción propia del método teleológico-conceptual, de origen teologal y, específicamente, tomista. Creemos que estos

(2011). Lo que aquí llamamos formalismo esencialista corresponde a lo que en ese artículo se denomina «modelo de la creación».

¹⁰ El primero –el «derecho a la procreación»– tiene como sustento el artículo 4, párrafo segundo de la Constitución («Toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y espaciamiento de sus hijos»); el segundo –el «matrimonio»– en el artículo 4, párrafo primero («El varón y la mujer son iguales ante la ley. Ésta protegerá la organización y desarrollo de la familia).

dos casos son prototípicos para demostrar precisamente cómo está operando el pensamiento conservador.¹¹

El artículo está estructurado de la siguiente forma: en el primer apartado (I), se expone brevemente el método teológico-conceptual —su historia y la forma en la que opera—. Para ello, seguiremos a James Gordley, quien ha estudiado los orígenes de la doctrina moderna de los contratos y, más ampliamente, del derecho privado en general. Después, a partir del trabajo de Gustavo Zagrebelsky, se realizará una comparación de la forma en la que el constitucionalismo y el cristianismo conciben a los «derechos». En el segundo apartado (II), se analizará el caso de la despenalización del aborto. En un primer momento, se expondrán su historia y sus puntos principales: las reformas que despenalizaron el aborto, las impugnaciones que realizaron la PGR y el PCNDH de las mismas, así como la resolución de la Corte. En un segundo momento, se hará un análisis minucioso del concepto de «derecho a la procreación» del PCNDH y de la minoría. En el tercer apartado (III), se hará el mismo ejercicio para el caso del matrimonio entre personas del mismo sexo. Primero, se expondrán las reformas legislativas que lo permitieron, la impugnación que efectuó la PGR y la resolución de la mayoría de la Corte. Después, se hará un análisis detallado del concepto de «matrimonio» expuesto en el voto disidente del Ministro Sergio Aguirre Anguiano. Lo relevante, creemos, es no por tanto identificar las posturas de las partes en relación a los derechos, sino más bien anali-

¹¹ Además su análisis puede servir como plataforma para estudios posteriores del tema en otros ámbitos, por ejemplo, el legislativo. Queda fuera de este artículo, por ejemplo, el estudio de las diversas reformas constitucionales en materia de aborto, que tienen por objeto proteger la vida «desde el momento de la concepción». Los argumentos desplegados en el ámbito legislativo en esos casos operen de manera similar: invocan la Constitución y los tratados internacionales y hablan en términos de derechos, a la par de que pretenden ocultar la argumentación esencialista y eminentemente religiosa que, a pesar de sus esfuerzos, visiblemente sustenta las iniciativas y dictámenes legislativos.

zar y exponer lo que cada parte entiende por «derechos fundamentales»; cómo los estructura, cómo los interpreta y cómo los dota de contenido.

I. El método teleológico-conceptual

I.a) Su historia

En *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*, James Gordley rastrea los orígenes de la doctrina moderna de los contratos. Para este autor, su desarrollo lo debemos principalmente a un grupo pequeño de teólogos y juristas españoles de los siglos XVI y XVII: los salmantinos de la Segunda Escolástica. Francisco de Vitoria, Diego de Covarruvias, Domingo de Soto y Luis de Molina son algunos de sus más conocidos representantes. Según Gordley, fueron estos pensadores los que dieron a las normas del derecho romano referentes a los contratos una explicación y estructuración *doctrinaria* de la que previamente carecían, haciendo una síntesis de los textos romanos con la teología moral de Tomás de Aquino. Lo lograron reconfigurando a los preceptos contenidos en los textos jurídicos romanos mediante lo que Gordley denomina el método teleológico-conceptual, basado en la teoría de las cuatro causas de Aristóteles. Sostenemos, siguiendo a Gordley, que los salmantinos articularon los conceptos y doctrinas que estructuran la manera en la que pensamos y operamos, incluso hoy, al derecho –no sólo al privado, como veremos en este artículo que versa sobre el constitucional– (Gordley, 1991; Madrazo, 2006, 2009a, 2011; Vela, 2011).

¿Cómo es que estas doctrinas –y el método que les engendró– llegaron a nosotros? Gordley nos explica:

En los siglos XVII y XVIII, las doctrinas de los salmantinos fueron recibidas y popularizadas por los miembros

de la escuela de derecho natural del norte, como Hugo Grocio, Samuel Pufendorf y Jean Barbeyrac. Es por el trabajo de estos autores o de los que ellos influyeron, como Jean Domat y Roberto Pothier, que las doctrinas de los salmantinos llegaron hasta el derecho civil y al *common law* modernos. (...) Casi dos terceras partes del Código Napoléonico y todas las disposiciones sobre los contratos provenían de Pothier y Domat. Estas disposiciones fueron declaradas la «voluntad del legislador» y la mayoría de los esfuerzos de los juristas franceses del siglo XIX estuvieron dedicados a interpretarlas. Las doctrinas de los juristas del derecho civil [y del *common law*] del siglo XIX, con pocas modificaciones, perduraron hasta siglo XX y fueron diseminadas a través del mundo (1991: 4-5) (la traducción es nuestra).

Las doctrinas de los salmantinos sirvieron de base y ejemplo para el desarrollo de la legislación y doctrinas civilistas modernas, incluyendo a la mexicana.¹² Sin embargo, su herencia apenas ha comenzado a reconocerse en años recientes (Gordley, 1991: 5-6). Gordley atribuye este desconocimiento, en parte, al hecho de que en la modernidad, las ideas que le daban sustento filosófico a las doctrinas de los salmantinos cayeron en el desprestigio. Nos recuerda cómo las ideas de Aristóteles fueron cuestionadas por pensadores como Descartes, Hobbes y Locke, al punto tal que aquél perdió toda legitimidad para la tradición intelectual laica y moderna. La paradoja fue que, aunque esta filosofía cayó en desprestigio, las doctrinas jurídicas que se construyeron con base en ella siguieron utilizándose. Claro, con ciertas modificaciones:

[estas doctrinas fueron reformuladas] en el siglo XIX, pero con poca relación a la filosofía de Bentham, Kant o algún otro pensador popular. Juristas ingleses, americanos, franceses y alemanes eliminaron conceptos que te-

¹² Para un estudio más profundo de recepción del método teleológico-conceptual en la tradición jurídica mexicana, véase Madrazo (2006: 102-168).

nían sentido en el contexto de la filosofía aristotélico-tomista pero que, en el siglo XIX, parecían incorrectos o ininteligibles. Entonces doblaron o estiraron los conceptos que mantuvieron para que hicieran el trabajo de los que habían rechazado (Gordley, 1991: 7).

La evolución doctrinal a lo largo de cinco siglos sí llevó a una sustitución de diversos conceptos –por ejemplo, las virtudes aristotélicas como fin de los contratos (clave en la construcción de los salmantinos) fueron sustituidas por una ficción que le atribuía ciertos fines a la voluntad de las partes en los contratos–, al igual que una deformación o alteración de los mismos. Sin embargo, a pesar de la extirpación del sustrato ontológico sobre el que descansaban las doctrinas y de la sustitución o deformación de diversos de sus conceptos, se conservó, en gran medida, su estructura y, consecuentemente, buena parte de su función. La estructura del modelo de inquisición normativa se mantuvo (Madrado, 2011). Lo que tenemos, entonces, es una estructura doctrinal que, aunque trató –y trata– de adaptarse a las ideas y el lenguaje de los tiempos, opera aún a imagen y semejanza el modelo que le dio origen. Esto quedará más claro una vez que analicemos los casos. Por ahora, sin embargo, veamos cómo operaba este modelo de inquisición normativa, en sus orígenes.

I.b) ¿Cómo funciona el método teleológico-conceptual?

Para entender este método, es necesario recordar que, en el mundo teológico de los salmantinos –que seguían a Tomás de Aquino–, se presumía que existía un orden, una razón de ser, detrás de las cosas. El orden existía por virtud de la inteligencia y voluntad que les había dado existencia: inteligencia y voluntad humanas, para las cosas artificiales; divinas, para las naturales. Se trata de un mundo compuesto por «sustancias» –sean árboles, el agua, una silla o una per-

sona—. La tarea de quien busca entender las sustancias —que se asume son cognoscibles para la mente humana a través de la razón— consiste en conocer su *esencia* y distinguirla de sus accidentes. «[L]a *esencia* es la imagen mental que corresponde a la *sustancia* —las características que hacen que algo sea lo que es y no otra cosa—. Dichas características se aprehenden al indagar sobre las *causas* de la cosa» (Madrazo, 2006: 86), esto es, las cuatro causas que, en la tradición aristotélica, nos permiten conocer algo: la final, formal, material y eficiente (Aristóteles, 1993).

La primera causa es la *final* o el «fin» de una cosa: la forma distintiva en la que cada cosa tiende a comportarse. En el pensamiento aristotélico, la causa final de las cosas que ocurren naturalmente no se refiere a un propósito, sino de lo que hace que esa cosa se comporte de acuerdo a su forma característica (Aristóteles, 1993). La segunda causa de acuerdo a esta teoría de Aristoteles es la *formal*: las propiedades que hacen que una cosa sea de cierta naturaleza (esto es: que se comporte de cierta manera, conforme a su naturaleza) y no de otra. Si la cosa es capaz de perder propiedades y seguir siendo lo que es, esas propiedades eran accidentes y no formaban parte de su esencia; si pierde esas propiedades y deja de ser lo que es, estábamos ante su forma sustancial, su esencia (Aristóteles, 1993). La causa *material* —la tercera— es aquello que es parte de una cosa, pero que puede asumir una *forma* distinta; el ejemplo clásico es el bronce de una estatua (pues puede dejar de formar parte de la estatua sin dejar de ser bronce) (Aristóteles 1993). La última causa, la *eficiente*, es la que «hace que una cosa sea», lo que le da origen, uniéndolo su materia con su forma sustancial (Gordley, 1991: 17-18). Nos dice Gordley:

Para conocer una cosa, se debe conocer su forma sustancial. Ello se logra formando un concepto. Este concepto, que corresponde a la forma sustancial, es la «esencia» de la cosa. Cuando se entiende la esencia, puede ser capturada en una definición. La definición incluye el *genus* o

clase general a la que la cosa pertenece, así como lo específico que la diferencia de las demás (...) Conociendo la definición, se puede entender por qué la cosa tiene las partes y las características que tiene (1991: 18).

Tomás de Aquino y los salmantinos utilizaron este método no sólo para entender a las *cosas*, sino a los actos de las personas, como el casarse o llevar a cabo una compraventa. «La esencia de un acto se definía por el fin para el cual era hecho (...) Aquí, [sin embargo], el fin corresponde al propósito consciente –el fin inmediato de la causa final próxima– de la persona que hace el acto o la cosa» (Gordley, 1991: 21-23) y no, a la «tendencia natural» del objeto, esto es, cómo tiende a comportarse.

Con este aparato epistémico los salmantinos se dieron la tarea de sistematizar las reglas del derecho romano que regían a los contratos y, al hacerlo, perfilaron la doctrina sobre los contratos que ha sobrevivido hasta la fecha. Para estos pensadores –así como para Tomás de Aquino con el matrimonio (Aquino, 1947) –, era posible conocer la *esencia* de los contratos –los actos– y capturarla en una definición. A partir de esta definición, a su vez, era posible comprender por qué un contrato tenía ciertas partes y no otras (por qué, por ejemplo, el matrimonio requiere de un hombre y una mujer, como se verá más adelante;¹³ o la compra-

¹³ En Tomás de Aquino, el matrimonio era la unión entre un solo hombre y una sola mujer con el fin de procrear y educar a los hijos y asistirse en las labores del hogar. En su concepción, se requería que el pacto fuera entre un hombre y una mujer, por dos razones: 1) es la única pareja capaz de engendrar, sexualmente, a un hijo; y 2) el hombre y la mujer son el complemento perfecto, el uno y el otro; sólo el hombre biológico puede cumplir con ciertas funciones necesarias para mantener a una familia –proveer, proteger, llevar la representación de los asuntos familiares, llevar la administración de los bienes– y sólo la mujer biológica puede cumplir con el resto de las funciones necesarias para mantener a una familia –llevar el día a día de los hijos, apoyar al marido, llevar toda la administración del hogar–. Tanto por el sexo biológico, como por el género, la pareja compuesta por el hombre y la mujer es la única capaz de desempeñar lo que significa el matrimonio (Aquino, 1947: Pregunta 44, 48, 49; Vela, 2011: 31-59).

venta el intercambio de un precio y una cosa), y también, cuáles eran las consecuencias normativas –los derechos y las obligaciones– que se generaban con el acto (en el matrimonio, por ejemplo, el llamado *débito carnal*;¹⁴ en la compra-venta, por ejemplo, la obligación de entregar la cosa).

Para los salmantinos, la fuerza vinculante de los contratos provenía de tres virtudes que se procuraban al contratar: la fidelidad, la liberalidad y la justicia conmutativa. La fidelidad obligaba a todos a cumplir sus promesas. La liberalidad y la justicia conmutativa eran los fines que permitían clasificar los contratos en onerosos y gratuitos: los primeros perseguían la justicia conmutativa; los segundos, la liberalidad. La importancia de la virtud que persigue un contrato no es menor, pues de ella se siguen consecuencias normativas que rigen al contrato de que se trate: si se trata de un contrato oneroso (justicia conmutativa), el contrato debe de versar sobre contraprestaciones equivalentes (el precio debe de ser justo, por ejemplo) o será inválido; tratándose de un contrato gratuito, la liberalidad debe ser adecuada –se debe de dar lo correcto, a la persona correcta en el momento correcto– (Madrado, 2011). Las virtudes, además de hacer que los contratos sean vinculantes, los convierten en actos *morales*, primordialmente (técnicamente, derivan su fuerza de que son actos morales). De ahí que,

¹⁴ El matrimonio tenía dos fines: el primero era la perpetuación biológica de la especie. El segundo era funcionar como un remedio para redimir a la sexualidad del pecado. En la tradición católica, la sexualidad era esencialmente pecaminosa. Desde aquí, la abstinencia era considerada como algo moralmente superior. Sin embargo, para todas las personas que no podían abstenerse, se creó el matrimonio, espacio en el que podrían ejercer su sexualidad, siempre que estuviera encaminada al fin procreativo (Witte, 1997: 24; Vela 2011: 38-39). A partir de estos fines, se derivaba la obligación de sostener relaciones sexuales con la pareja: el *débito carnal*. Tomás de Aquino dedicó varios párrafos a dilucidar cuál era el contenido exacto de esta obligación/derecho y el modo, tiempo y lugar para hacerla efectiva (Aquino, 1947: 64).

(...) para Santo Tomás y los salmantinos, los contratos, como el matrimonio, se definen por el fin que es a su vez el fin inmediato de las partes y un medio para su fin último [como seres humanos]. Dado que el contrato se define por el fin inmediato de las partes, la definición expresa lo mínimo que las partes deben conocer para pactar. También identifica un fin que será cumplido por otras obligaciones que se derivan del contrato aunque las partes no lo hayan tenido en mente (Gordley, 1991: 23).

Gordley denomina a este método el teleológico-conceptual: el razonamiento conceptual es aquél «por el cual uno se mueve de una definición a sus consecuencias» (1991: 22) –de la definición del matrimonio o de compraventa se desprende todo lo que implica en términos de obligaciones y derechos–; el razonamiento teleológico es aquél «por el cual una se mueve de un fin deseado a una conclusión sobre los medios apropiados» (1991: 22) –el matrimonio o la compraventa y la forma en la que están configurados son *medios* para cumplir con algún fin moral (la reproducción de la especie, la justicia conmutativa, etcétera)–. El método de los salmantinos implicaba ambas cosas: un pensamiento finalista –pues la definición se construye principalmente en torno a la causa final– que opera mediante la elaboración de definiciones y la derivación de consecuencias normativas de ellas.

Tomás de Aquino y los salmantinos reflexionaron sobre los contratos teniendo como trasfondo la teoría de las cuatro causas de Aristóteles. En Aristóteles, había una distinción fundamental entre las cosas que ocurrían naturalmente y las acciones humanas, pues las primeras no respondían a una intención sino a una tendencia (Bodéüs, 1999). En un mundo teologal, en que todo se concibe como producto de la intención divina, la distinción entre algo que ocurre naturalmente y un acto se difumina, pues lo que ocurre naturalmente, como el acto humano, es *producto de una*

voluntad, esto es, corresponde a una intención. Así, para Aristóteles las causas final y formal se distinguían en aquellas cosas producto de la intención humana (como una silla), pues la voluntad que les engendraba podía buscar distintos resultados (la silla la hace su creador para sentarse, pero también puede hacerla para venderla). En contraste, en las cosas que ocurren naturalmente, las causas final y formal se confunden; el *fin* de un tigre es *ser tigre*, tener la forma sustancial de un tigre. El colapso (parcial) de la distinción entre las cosas producto de la voluntad humana (como la silla) y las cosas producto de la voluntad divina (como el tigre), por ser ambas producto de una voluntad y responder a una intención, llevó a los salmantinos a equiparar la causa formal con la final (ésta última correspondía con el presunto propósito del agente, perseguir cierta virtud) desviándose, en esto, de la teoría aristotélica original. «El resultado de esta identidad entre propósito de la persona, causa formal y causa final es que los actos humanos –[como el casarse o realizar una compraventa]–, al ser traducidos a conceptos legales –[como el matrimonio o el contrato de compraventa]– se *esencializan* y *objetivizan*: adquieren las cualidades de cosas que ocurren naturalmente, son entidades objetivas, constantes y discretas que pueden ser aprehendidas conociendo su esencia. La diferencia entre sus fines y su esencia se borra y así el fin necesariamente queda fijo» (Madrazo, 2006: 80-81).

I.c) El constitucionalismo versus el cristianismo

En este apartado, nos interesa contrastar el método teleológico-conceptual y su forma particular de construir conceptos jurídicos con el constitucionalismo moderno y su manera de construir derechos (que son, a fin de cuentas, conceptos jurídicos). Para ello, seguiremos a Gustavo Zagrebelsky en *El derecho dúctil*, libro en el que contrasta los «derechos» contruidos por el constitucionalismo moderno –

que él denomina humanismo laico— y el cristianismo —que llama humanismo cristiano—. La comparación que Zagrebelsky realiza permite evidenciar de forma bastante clara la manera tan diferente en la que estos métodos de inquisición normativa operan: cómo conciben al mundo, al derecho, a los derechos y a la justicia de manera tan distinta, aunque se *denominen* con los mismos términos, a saber, el lenguaje de los derechos.

En relación a su historia, este autor ubica a los «derechos de libertad», propios del humanismo laico, como «(...) hijos de la tradición anti-escolástica que se inició con la fractura operada por el espíritu del Renacimiento» (Zagrebelsky, 1995: 79). Los «derechos de justicia», propios del humanismo cristiano (específicamente católico), tienen su «(...) explicación, por el contrario, en la tradición antigua que la escolástica medieval sistematizó» (Zagrebelsky, 1995: 80-81). Ya desde la genealogía podemos ver la divergencia: los primeros son producto de la modernidad que comienza en el Renacimiento y desemboca en el liberalismo constitucional; los segundos de la escolástica, de la cual los salmantinos —y las doctrinas sobre contratos que elaboraron— eran exponentes tardíos.

¿Cómo es el universo que presupone una y otra tradición de pensamiento? El humanismo cristiano, nos dice Zagrebelsky, «(...) asume que todo ser, y entre ellos el hombre, tiene en el universo su 'lugar natural', conforme al orden de la creación» (1995: 81). Se trata del mundo en el que:

no hay espacio para ninguna pretensión individual de autorrealización subjetiva y voluntariamente motivada, pues ello sería un acto de orgullo que destruiría el orden en que todo ser —el hombre incluido— está colocado. Todos tienen, por el contrario, un deber fundamental de respetar los «lugares» que la razón universal ha asignado a cada uno según su naturaleza (Zagrebelsky, 1995: 81).

En el humanismo laico, por su parte, lo importante no es el lugar *asignado* para cada cosa en el mundo, sino el espacio que cada persona, en lo individual, se *construye* para sí mismo. Lo que tenemos es al individuo, soberano de *su* propio universo, en el que lo que importa es, precisamente, *su* voluntad y no una voluntad trascendental que ordena al universo.

Como consecuencia de esta diferencia básica sobre cómo se concibe el mundo, estas dos corrientes tienen formas muy distintas de concebir a los derechos. Para el humanismo cristiano, «(...) el derecho no es la pretensión de respeto a la voluntad individual que fija libremente sus contenidos [como lo es para el humanismo laico], sino la pretensión de poder actuar en el sentido debido según una razón, un orden o una ley universal» (Zagrebel'sky, 1995: 81). A ello corresponde, según este autor, la diferencia en las estructuras de los derechos. En la tradición humanista laica, éstos son *subjetivos*: sirven para la realización de intereses individuales. Los del humanismo cristiano, por su parte «(...) no sirven para liberar la voluntad del hombre [... sino] para reconducirla a su justa dimensión» (Zagrebel'sky, 1995: 85), razón por la cual estamos más bien frente a un derecho *objetivo*.

Otra diferencia radica en los límites a los derechos. En el humanismo laico, los límites pretenden ser mínimos y se plantean como «(...) extrínsecos [y con el] único objeto de prevenir la colisión destructiva de los propios derechos y de posibilitar su ejercicio a todos» (Zagrebel'sky, 1995: 87). En el humanismo cristiano, en contraste, «(...) la voluntad individual es un permanente y latente peligro para el orden social. La llamada a un orden objetivo, verdadero y justo, a una «legalidad» independiente de los sujetos, como límite intrínseco a la voluntad individual, constituye una necesidad inexcusable» (Zagrebel'sky, 1995: 87).

Por último, la función que cumplen los derechos en ambas tradiciones es distinta para Zagrebel'sky. Nos dice que,

en el humanismo laico, en el que se asume que el mundo *no* tiene un orden y que son las mismas personas las que lo dotan de sentido, «(...) los derechos (...) asumen una función instauradora y renovadora del orden social» (1995: 84). En el humanismo cristiano, por su parte, se asume que existe un orden en el mundo y las personas «(...) sólo tienen un gran deber: el de respetarlo y, eventualmente, restaurarlo cuando haya sido perturbado» (1995: 84). La única forma en la que se puede hablar de «derechos» aquí es si se les concibe como una «(...) pretensión para el restablecimiento del orden que ha sido corrompido» (1995: 84). Dado que el desorden en este universo proviene de la voluntad, en muchos sentidos los derechos del humanismo cristiano tienen como propósito luchar contra los derechos del humanismo laico. «La oposición a la concepción moderna no podría resultar más clara», nos dice este autor (Zagrebel'sky, 1995: 84).

Por todas estas diferencias, resulta evidente «que al hablar de derechos humanos no se esté hablando de la misma cosa» (1995: 81). Veamos ahora la forma tan particular en la que los conservadores en México han reconstruido dos conceptos: el derecho a la procreación y el matrimonio.

II. El caso de aborto y el «derecho a la procreación»

II.a) Resumen del caso

En el 2007, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal reformó el Código Penal y la Ley de Salud local para despenalizar el aborto en el primer trimestre del embarazo. Lo hizo a través de la modificación de la definición misma (el tipo penal) de este delito, que pasó a ser la «interrupción del embarazo después de la décima segunda semana de gestación»; modificó también la definición del embarazo, que pasó a ser «la parte del proceso de la reproducción humana

que comienza con la implantación del embrión en el endometrio», de forma que los métodos de anti-concepción anti-implantatorios quedaron *fuera* del concepto de «interrupción del embarazo»; y finalmente estableció que la interrupción legal del embarazo debe ser un servicio prestado, gratuitamente, por las autoridades públicas locales (con independencia de que las mujeres contaran o no con un seguro médico privado).¹⁵ La decisión sobre la interrupción del embarazo durante el primer trimestre pasó a ser *exclusiva* de la mujer y sin que existiera ninguna condición para su ejercicio.

La reforma fue impugnada ante la Suprema Corte por la PGR y el PCNDH, vía acciones de inconstitucionalidad independientes. Fueron muchos los conceptos de violación que esgrimieron ambos, pero los más importantes sostenían que las reformas constituían una violación del derecho a la vida del producto de la concepción¹⁶ y del derecho a la procreación de los hombres, por no exigir que éstos participen de la decisión de interrumpir un embarazo.

La Corte, por una mayoría de 8 votos (de 11 Ministros), validó las reformas legislativas.¹⁷ Su razonamiento fue el siguiente. Primero, enmarcó la *litis*: «debemos preguntar-

¹⁵ Para una revisión de los cambios sustantivos en la regulación del Distrito Federal en esta materia, véase: Madrazo (2009b); Vela (2010); para las reformas, véase: Órgano del Gobierno del Distrito Federal (2007: 2-3); para la exposición de motivos y procesos legislativos, véase: Asamblea Legislativa del Distrito Federal (2006).

¹⁶ Aunque la defensa de la vida «desde el momento de la concepción» es una que, como la defensa del «derecho a la procreación» de la CNDH o del «matrimonio» de la PGR, pretende ser *constitucional*—tanto por el lenguaje que utiliza, como por los instrumentos normativos que proclama la legitimidad—, no la analizamos en el presente trabajo. Una razón es el espacio. Otra es que la estructura que informa a esta argumentación no es tan clara como en los otros dos casos, pues dicho derecho simplemente se afirma sin mayor elaboración sobre qué significa y qué implica. Sin embargo, es una línea de argumentación que cuenta, como las otras, con una historia específica asociada al catolicismo.

¹⁷ Las razones para validar la reforma no contaron con el mismo respaldo: siete de los ocho Ministros emitieron sus propios votos concurrentes.

nos si el Estado se encuentra obligado o encuentra un mandato para penalizar una conducta específica, y no si la penalización de una conducta particular afecta o vulnera derechos constitucionales» (SCJN, 2008: 177). Al plantear el problema de esta manera, la Corte eludió la pregunta relativa a los derechos de las mujeres, reduciendo la *litis* a la pregunta sobre si la Asamblea Legislativa había violentado una *obligación constitucional de penalizar el aborto*. La respuesta que a la postre dio la mayoría calificada de la Corte fue negativa.

En este fallo, la Corte determinó varias cuestiones relevantes. Primero, que el derecho a la vida del feto no formaba parte de la Constitución (SCJN, 2008: 175). Segundo, que tanto la Constitución, como los tratados internacionales firmados por México guardaban silencio respecto de cuándo comienza la vida (SCJN, 2008: 127). Tercero, determinó que «la mera existencia de un derecho fundamental no implica la obligación de la penalización de una conducta que lo afecte» (SCJN, 2008: 176), lo que se traduce en que incluso si existiera en el sistema constitucional un derecho a la vida del no-nacido, ello no se traduciría automáticamente en la obligación constitucional de penalizar el aborto. De ahí que las reformas fueran constitucionales. En realidad, la *ratio* del caso descansó en este último punto: la ausencia de una obligación constitucional a cargo del legislador de penalizar la conducta. Para la Corte, el legislador sólo esta *obligado* a penalizar una conducta cuando la Constitución específica y explícitamente así lo señala.

Otro de los argumentos que, en las demandas iniciales, se esgrimieron en contra de las reformas que despenalizan el aborto es que se otorga el poder de decidir sobre la interrupción del embarazo sólo a la mujer, negando al hombre el derecho a participar en la decisión con independencia de los deseos de la mujer. El PCNDH sostuvo que, por esta razón, las reformas violentaban el «derecho a la procreación» de los hombres (artículo 4, párrafo segundo de la Constitu-

ción), lo que generaba, a su vez, una violación a su derecho a la igualdad (artículo 1 de la Constitución).

Estos argumentos también fueron invalidados por la mayoría de la Corte.¹⁸ Las razones que esgrimieron fueron que el derecho «a ser madre» o a «ser padre» es individual – a pesar de que el embarazo es, por lo general, el resultado de la conducta de dos personas–. En consecuencia, no podía condicionarse el ejercicio de dicho derecho a la voluntad de terceros. Así, en caso de haber conflicto entre el derecho a la libertad reproductiva de la mujer y el derecho a la libertad reproductiva del hombre, debía de prevalecer aquel, por ser las vidas de las mujeres las que resultan más afectadas por los embarazos. Además, el que los juicios para el reconocimiento de la paternidad rara vez tienen éxito, para la Corte llevaba a concluir que la decisión del legislador de otorgarle a la mujer el poder para terminar el embarazo unilateralmente era razonable (SCJN, 2008: 186-190).

II.b) El «derecho a la procreación» de la CNDH y la minoría¹⁹

La Constitución mexicana incluye, en su artículo 4, párrafo segundo, el derecho de toda persona a «decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de los hijos». La sentencia respaldada por la mayoría calificada de la Corte no abundó en la interpretación de la libertad reproductiva en el texto constitucional.

¹⁸ Para la Corte, estos argumentos –junto con los que alegaban que se debió de haber contemplado una situación *especial* para las menores de edad (en la que los tutores pudieran intervenir en la decisión)– no pretendían impugnar las reformas directamente –alegando una violación al derecho a la igualdad–, sino que pretendían determinar que las reformas no eran *razonables*.

¹⁹ En realidad, la reconstrucción del derecho a la procreación se encuentra no sólo en la demanda del Presidente de la CNDH y en el voto minoritario, sino también la demanda de la PGR. Nos concentramos aquí en la CNDH pues es en esa demanda en donde más se abunda. Para un deslinde más preciso de las aportaciones de la PGR véase (Madrazo, 2009a).

Quienes sí ofrecieron una interpretación de este derecho fundamental fueron el PCNDH en su demanda inicial, la Asamblea Legislativa en la contestación (técnicamente, Informe) que ofreció a la demanda del PCNDH y los ministros que conformaron la minoría, en el voto disidente que suscribieron conjuntamente.²⁰

El PCNDH buscaba demostrar, a los que sostenían que este artículo consagra el «derecho a decidir» de la mujer, que erraban en su interpretación. Además, debía de sentar las bases para que se sostuviera su argumento consistente en que la reforma constituía una violación del «derecho a la procreación» de los hombres. Es la construcción de este «derecho a la procreación» lo que nos interesa para efectos de ilustrar cómo el método teleológico-conceptual de los salmantinos aún permea el pensamiento jurídico en general, y los argumentos de los conservadores en torno a la regulación constitucional de la sexualidad y la reproducción en particular. Veamos cómo construyen este derecho el PCNDH y la minoría de la Corte.

Lo primero que hace el PCNDH es caracterizar a este derecho como uno *individual* y de *libertad*:

El derecho a la procreación es, ciertamente, un derecho individual sobre todo bajo la consideración de que a nadie puede obligársele a procrear. Queda dentro del margen de libertad del individuo decidir ejercer su derecho a la procreación. Por tanto, frente a esa libertad hay que subrayar la abstención del Estado, en cuanto que no puede obligar a los individuos a que ejerzan o no su derecho a la procreación (CNDH, 2007: 31-32).

Hasta aquí, la argumentación del PCNDH podría corresponder al constitucionalismo liberal moderno del que

²⁰ Varios de los ministros que suscribieron la sentencia elaboraron votos concurrentes en los que abundaron sobre su interpretación de los derechos de las mujeres y en particular de la libertad reproductiva, sin dejar de ser esquemáticos.

habla Zagrebelsky: los derechos son títulos individuales que le permiten a las personas protegerse frente a la intervención del Estado. Esto cambia, sin embargo, cuando el Presidente de la CNDH ahonda en el contenido de este derecho, la forma en la que se ejerce y las obligaciones que implica.

Para el PCNDH, el derecho a la procreación es un derecho que protege, valga la redundancia, la *procreación*; esto es, el *potencial* proceso de gestación del producto de la concepción resultante de sostener relaciones sexuales potencialmente reproductivas. ¿Cómo funciona este derecho? Toda persona –sea hombre o sea mujer– tiene la libertad para elegir sí y cuándo ha de procrear. Una vez que ha realizado un acto que puede *potencialmente* resultar en un embarazo –el ejemplo al que alude el PCNDH es a tener relaciones / heterosexuales²¹–, sin embargo, la persona ya no tiene la libertad para incidir sobre el mismo. Esto es, la libertad reproductiva se reduce así a la libertad sexual consistente en participar o dejar de participar en el coito heterosexual.

²¹ El PCNDH no profundiza mucho en el tipo de acto que lleva a la potencial procreación, sólo se refiere a la «libertad sexual en su faceta de procreación» (CNDH, 2007: 32). La minoría, por su parte, refiere a «una pareja que ejerce su libertad sexual sin fines de reproducción y que no toma las medidas anticonceptivas necesarias para evitar el embarazo» (Aguirre Anguiano *et al.* 2008: 173). Dado que insisten en la *sexualidad reproductiva*, parece claro que la imagen que acecha sus mentes es la de una pareja compuesta por un hombre y una mujer sosteniendo relaciones heterosexuales por vía vaginal (únicas que, hasta hoy, pueden resultar en un embarazo). Además, creemos que en el concepto que esgrimen, si se le lleva a sus últimas consecuencias, podría incluirse en el objeto de tutela a la reproducción *no* sexual, como la inseminación artificial. Esto es: si una mujer se insemina de manera voluntaria, no podría posteriormente argumentar utilizando al derecho a la procreación que ya no desea ese embarazo. (En el tema de la inseminación artificial, lo interesante sería ver cuáles son los derechos que le concederían, por ejemplo, al donador de esperma.) Segundo: creemos que ambas posturas aceptan la utilización de métodos anti-conceptivos que *impiden* una «concepción» (el condón, la pastilla anti-conceptiva, etcétera), más no los que actúan una vez que *potencialmente* puede ocurrir la «concepción» (como la pastilla del día siguiente o el aborto).

Al ejercerse el derecho de procreación se está tomando la decisión de procrear y esta es una situación que debe privilegiarse constitucionalmente lo más posible. No se ejerce la libertad sexual —en su faceta de procreación— para no lograr esta última. **Si se decidió procrear no debe actuarse en contra de la procreación, pues entonces puede llegarse al absurdo de supeditar la procreación a la simple voluntad de una persona.** Ejercido el derecho, entonces, las normas actúan como consecuencia de la procreación, estableciendo derechos y obligaciones, tanto para los progenitores como para el Estado (CNDH, 2007: 32) (énfasis nuestro).

El PCNDH es bastante claro: el derecho a la procreación es para procrear. Este derecho le otorga una libertad a las personas que les permite optar entre tener relaciones heterosexuales potencialmente procreativas (léase, por vía vaginal) o no tenerlas. Ejercido el «derecho a la procreación» —esto es, sostenidas las relaciones heterosexuales por vía vaginal—, el mismo deja de ser una libertad y se bifurca:²² por

²² El PCNDH separa al «derecho a la procreación» en dos facetas: la *previa* a la concepción y la *posterior* a la concepción (CNDH, 2007: 34). En la *previa*, este derecho protege la «libertad reproductiva» de las personas; esto es: nadie puede ser obligado a procrear (*i.e.* sostener relaciones heterosexuales) si no quiere. En la *posterior*, este derecho protege la «procreación»; esto es: nadie —ni la mujer, ni el hombre, ni el Estado— puede impedir que el embarazo llegue a término. Para nosotros (suponiendo que aceptásemos la forma en la que opera el PCNDH), doctrinariamente deberían de ser tratados como dos derechos distintos: uno es el derecho a la libertad reproductiva y otro el derecho a la procreación, en sentido estricto. Cada uno tiene sus propias causas: el primero tiene como finalidad proteger la libertad reproductiva; su causa eficiente es el consentimiento a realizar o no un acto potencialmente procreativo (sea sexual o no); y su causa material son los distintos derechos y obligaciones que se derivan por ello (aquí estaría, por ejemplo, el derecho a usar condón o la pastilla anti-conceptiva; las excusas absolutorias del delito de aborto cuando el embarazo es resultado de una violación o inseminación artificial no consentida; la tipificación de la violación y de la inseminación artificial no consentida, etcétera). El derecho a la procreación, en sentido estricto, por su parte tiene otro fin —garantizar que el embarazo se lleve a término—, otra causa eficiente (el momento en el que se consiente al acto potencialmente procreativo) y otra

una parte, otorga un derecho de protección –oponible al Estado– para que no se impida llevar el embarazo a término; por la otra, se transforma en un conjunto de obligaciones a cargo de «los progenitores».

¿Cuáles son las obligaciones que se generan por virtud de este derecho, una vez que ha ocurrido el acto que deriva en una *potencial* concepción? En sentido negativo, las mujeres, los hombres y el Estado deben *abstenerse* de interferir en el curso natural de la concepción. En términos concretos: se proscribía el uso de anti-concepción de emergencia o, en un caso extremo, de abortar. La otra cara consiste en la obligación de terceros (incluido el Estado) de abstenerse de intervenir en la gestación y el correlativo derecho de la mujer y el hombre que procrean para exigir dicha abstención.

En sentido positivo, al Estado le corresponde «proveer por la dignidad de la *niñez* y el ejercicio pleno de sus derechos y otorgar facilidades a los particulares para que coadyuven al cumplimiento de los derechos de la *niñez*» (CNDH, 2007: 34, énfasis nuestro). A los «progenitores» les corresponde, por su parte, «preservar los derechos de alimentación, salud, educación y sano espaciamiento» (CNDH, 2007: 34). Aquí es cuando el concepto de *vida* y del derecho a la procreación de la CNDH se unen: una vez que ocurre la concepción, estamos frente a una *vida* y ésta debe protegerse. Lo interesante de esta postura es que la vida del producto de la concepción se protege no por el derecho a la vida del producto de la concepción, *per se*, sino por virtud el derecho a la *procreación* de la mujer que procrea, si el hombre pretende realizar algo en contra del producto de la concepción o del hombre procrea, si es la mujer la que atenta en contra de la vida en gestación. En ambos casos, el Estado proteger el embarazo.

La minoría –compuesta por los ministros Sergio Salvador Aguirre Anguiano, Mariano Azuela Güitrón y el en-

causa material (la no intervención en el potencial embarazo, principalmente). En este artículo, nos enfocamos más bien en este último derecho.

tonces ministro presidente Guillermo Ortiz Mayagoitia—, retomó tal cual el «derecho a la procreación» del PNDH en su voto disidente. La minoría, además, complementa el derecho a la procreación propuesto por el PCNDH con una tesis que sostiene que el texto constitucional contempla tres «requisitos» para el ejercicio del derecho a la reproducción: la libertad, la información y la responsabilidad.

La norma constitucional al consagrar el derecho de procreación, establece como modalidades de la decisión relativa la libertad, la responsabilidad y la información, lo que supone no sólo el deber del Estado de proporcionar al hombre y la mujer la información suficiente que les permita tomar de manera responsable la decisión respectiva, sino también la obligación individual de informarse pues la libertad sexual y reproductiva debe ejercerse con responsabilidad.

Si bien a nadie puede imponérsele un embarazo, cuando éste deriva del ejercicio sexual libremente ejercido y decidido y no impuesto mediante coacción, la condición de responsabilidad a que se sujeta este derecho en la Constitución impone el deber de no interrumpirlo (Aguirre Anguiano *et al.*, 2008: 55).

El primer requisito es importante: la procreación — que aquí también se resume al ejercicio sexual— debe ser libre. Esta libertad, es entendida principalmente en términos negativos: nadie debe ser coaccionado a procrear (de lo que se deriva que si el embarazo es producto de una violación, no puede hablarse de una libertad reproductiva).²³

²³ El voto de la minoría tiene un razonamiento extraño. Expone la regulación de las excusas absolutorias del delito de aborto cuando el embarazo es resultado de una violación o una inseminación artificial no consentida (Aguirre Anguiano *et al.*, 2008: 158-163). De la regulación en esta materia, deriva que «hablar de embarazos impuestos es desconocer toda la protección que la Constitución y las leyes secundarias dan a la mujer para que ejerza su libertad sexual, de la cual, como lógica consecuencia, pueden resultar embarazos, por lo que no hay posibilidad constitucional ni legal de imposición de embarazos» (Aguirre Anguiano *et al.*, 2008: 163). Esto es:

Ahora, el ejercicio sexual, además de libre, debe ser responsable e informado. Ello es labor, en parte, de las personas: ellas mismas deben allegarse de información, ellas mismas deben estar conscientes de las posibles consecuencias que el acto puede conllevar. Por esta razón, cuando las personas consienten al acto heterosexual por vía vaginal consienten a todas las consecuencias que de él se derivan, porque se presume que al consentir *sabían* cuáles eran éstas.²⁴ La *irresponsabilidad* y la *desinformación* son imputables a las personas. No puede alegarse que por el incumplimiento de una obligación –allegarse de información y ser responsable– se debe de incumplir otra obligación –llevar a cabo la procreación–. Para la minoría, esto sería un sinsentido. De ahí que las «consecuencias de la libertad sexual ejercida con irresponsabilidad deban ser asumidas por su causante»²⁵ (Aguirre Anguiano *et al.*, 2008: 172).

dado que se *protege jurídicamente* la libertad sexual –penalizando a los que la violentan y no sancionando al aborto cuando es resultado de una violación o una inseminación artificial–, no se puede hablar de una *imposición de un embarazo*. En última instancia, afirma la minoría, las reformas no abordan estos supuestos, sino, más bien, «el ejercicio no responsable de la libertad sexual de la mujer» (Aguirre Anguiano *et al.*, 2008: 163). Para la minoría, las reformas permiten, básicamente, que las mujeres «se salgan con la suya» en lugar de lidiar con las consecuencias de haber ejercido una libertad sexual «no responsable».

²⁴ Nos dice la minoría: «hoy en día, resulta prácticamente imposible negar que los mayores de dieciocho años, saben que [la sexualidad] es el camino para la reproducción, por lo que al ejercerla, saben de las consecuencias que se pueden producir» (Aguirre Anguiano *et al.*, 2008: 172).

²⁵ Nos dice la minoría: «Si en la práctica las madres son las que mayoritariamente llevan la carga, no corresponde a la ley afectar permanente y absolutamente a un tercero ajeno a la problemática para restaurar el equilibrio social. Si así fuera, se despenalizaría que un culpable de intento de homicidio matara a la víctima para que no lo denuncie, y así evitar que tenga que cargar por el resto de su vida (encarcelamiento) con las consecuencias de sus actos» (Aguirre Anguiano *et al.*, 2008: 173-174).

II.c) El «derecho a la procreación» y el método teleológico-conceptual

Anteriormente, establecimos que el método teleológico-conceptual ha servido para construir conceptos legales, definiciones. Antaño, se utilizó para definir a los contratos; hoy en día, su estructura se refleja aún en los esfuerzos de algunos por dar contenido –definir– a los derechos fundamentales. Como antaño, estos esfuerzos parten de la premisa de que cada concepto legal debe capturar la *esencia* del acto que describe. Para analizar la construcción de los conceptos así estructurados –esto es, para desentrañar su *esencia*– es de suma utilidad identificar las *causas* que se desprenden de las interpretaciones. En el caso que nos ocupa, ¿qué tenemos?

Para empezar, tenemos un derecho que tutela la «procreación». Por «procreación», tanto el PCNDH, como la minoría, entienden el *potencial* proceso de gestación producto de la concepción.²⁶ Esto es, el embarazo que *puede* resultar de una relación heterosexual. El derecho está diseñado para garantizar –o más precisamente, para maximizar las probabilidades de– que la procreación ocurra. La causa final del derecho a la procreación es así la procreación exitosa. Si lo que se quiere es garantizar esa procreación, entonces las consecuencias que se derivan de este derecho –las obligaciones– deben de ser *medios* para ello. De ahí que una de las obligaciones sea no *intervenir* negativamente en el potencial embarazo: utilizar anti-concepción de emergencia o practicar un aborto, por ejemplo. De ahí que las obligaciones, también, consistan en hacer todo lo posible para que ese embarazo se lleve a término de la mejor forma posible.

Habíamos visto que, en la construcción de los salmantinos, la causa final, la causa formal y el propósito del

²⁶ Como se verá más abajo, en ocasiones el PCNDH y la minoría usan «procreación» como sinónimo de coito sexual consistente en la introducción del pene por vía vaginal.

agente se equiparaban. En la interpretación que hace el PCNDH y la minoría de la Corte del derecho a la procreación ocurre precisamente esto. Como mencionamos anteriormente, lo que pretende tutelar este derecho es la procreación. Lo que importa, en este sentido, es la *tendencia* (que se presume) *natural* del coito heterosexual (o, más precisamente, la finalidad imputada al agente derivada de lo que se entendería como la «tendencia natural» del coito). Cuando se consiente al acto heterosexual por vía vaginal, se consiente a la procreación, la concepción, el embarazo, la gestación de una nueva vida. Lo que importa, para efectos de este derecho, es *ese* consentimiento (imputado) y no las razones *reales* de las personas que tuvieron sexo.²⁷ Es irrelevante si las personas sostienen sexo hetero/sexual por placer, por aburrimiento, por trabajo o por amor; lo relevante es que consintieron a un acto «diseñado» para la procreación (esto es, cuya tendencia natural es la procreación). En consecuencia se les *imputa* esa finalidad y resulta un *sinsentido* que utilicen este derecho, que tiene por objeto tutelar la consecuencia del acto que realizaron (y al cual consintieron), para pretender anular dicha consecuencia.

¿Cuál sería la causa eficiente de este «derecho»? Si atendemos a la insistencia por parte del PCNDH y de la minoría de referir a las relaciones heterosexuales, la causa eficiente sería el coito, sin anti-concepción, que sostiene un hombre con una mujer por vía vaginal. Éste es el momento en el que *nace* el derecho a la procreación en sentido estricto.²⁸ La

²⁷ Ocurre, como se verá más adelante, lo mismo con el matrimonio: si las personas se casaron por amor, por interés o por aburrimiento (o por un largo etcétera), no importa; lo relevante es que consintieron a una institución diseñada para garantizar la procreación y educación de los hijos.

²⁸ Ver *supra* pie de página número 19. Si expandiéramos el concepto de procreación para incluir las vías *no* sexuales, es un poco más complicado establecer la *causa eficiente* (o, bueno, requiere de más deliberación). Por ejemplo, si una mujer es inseminada directamente –se le insertan espermatozoides por la vía vaginal utilizando una jeringa especial–, éste momento podría equipararse al momento en el que un pene eyacula en una vagina.

causa material del derecho a la procreación vendrían siendo las diversas consecuencias normativas que se generan para los sujetos y que éstos deben llevar a cabo. En este caso, *abstenerse* de impedir la procreación y *asegurarse* de que ocurra en los mejores términos (por ejemplo, que la mujer embarazada tome ácido fólico, que acuda al doctor, etc.).

El derecho a la procreación que proponen el PCN-DH y la minoría de la Corte funciona en forma semejante a un contrato –al cual las partes entran voluntariamente pero que, una vez que consienten a sus cláusulas esenciales, deben atenerse a sus consecuencias (o cláusulas) naturales. No funciona como un derecho constitucional en términos del humanismo laico que explica Zagrebelsky, –que sirve para proteger y garantizar que la voluntad (en este caso: reproductiva) de una persona sea efectiva–.

III. El caso del matrimonio entre personas del mismo sexo

III.a) Resumen del caso

En diciembre de 2009, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó una reforma al Código Civil local con la que transformó el régimen familiar radicalmente. Fueron tres los cambios principales: primero, el matrimonio pasó de ser «la unión libre de un hombre y una mujer para realizar la comunidad de vida (...) con la posibilidad de procrear» a «la unión libre de dos personas para realizar la comunidad de vida» (artículo 146). Esto es: pasó de ser entre una pareja del sexo opuesto, teniendo como posibilidad la procreación,²⁹ a una sin sexos determinados y, sin men-

Pero, ¿si se separa el proceso de (posible) fecundación del óvulo del proceso de *implantación* del mismo en el útero de una mujer? Como ocurre, por ejemplo, con la inseminación artificial. ¿Qué da origen al derecho: el óvulo fecundado o el óvulo fecundado implantado en el útero?

²⁹ En el Distrito Federal, a diferencia del resto de las entidades federativas,

ción alguna a la procreación (dejando, por lo tanto, a las partes la decisión sobre la procreación y su rol en su relación). Segundo, se modificó la regulación del concubinato en lo relativo a quienes pueden constituirlo: antes, era entre «la concubina y el concubinario», ahora es entre «las concubinas y los concubinos» que «han vivido en común en forma constante y permanente por un periodo mínimo de dos años» (artículo 291 Bis). Tercero, al modificar ambas definiciones y no reformar el artículo 391, que regula la adopción, se permitió *ipso iure* la adopción por parte de parejas casadas o concubinadas del mismo sexo.

Las reformas fueron impugnadas, nuevamente, por la Procuraduría General de la República que pretendía la inconstitucionalidad del matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción por parte de estas parejas pero no del concubinato, ni de la adopción que pudieran realizar *estas* parejas (porqué, no queda claro). Fueron muchas las violaciones que esgrimió la PGR, pero destacan dos. Por una parte, sostuvo que permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo violenta el artículo constitucional en el que se establece un mandato constitucional de protección legal de la familia (artículo 4, párrafo primero de la Constitución).³⁰ Para la PGR, la protección que instruyó el Constituyente es la de la familia *heterosexual*: la conformada por el padre, la madre y los hijos. Dado que el matrimonio es la institución creada precisamente para proteger esta familia, sostuvo el Procurador, modificar al matrimonio implicaba violentar el mandato de protección a la familia del Constituyente.

Por otra parte, la PGR argumentó que la adopción de las parejas del mismo sexo violenta el interés superior de los menores y su derecho a la igualdad. Para la PGR, las refor-

la procreación dejó de ser un fin del matrimonio en el 2000 y pasó a ser una «posibilidad». En el 2009, dejó de aparecer, por completo, en la definición del matrimonio.

³⁰ Este artículo establece: «El varón y la mujer son iguales ante la ley. Ésta protegerá la organización y el desarrollo de la familia».

mas pasan de largo el que los niños deben estar en una familia constituida por un padre y una madre —que a su parecer es el modelo ideal de familia, el único protegido constitucionalmente— y no por dos padres, dos madres. Además, para la PGR, la Asamblea Legislativa no contempló la posibilidad de que los niños «no encuentren el medio ambiente más propicio y adecuado para su desarrollo, generando con ello al adoptado una situación de desigualdad y discriminación respecto de otros adoptados por matrimonios conformados por un hombre y una mujer» (SCJN, 2010: 44).³¹

Una mayoría calificada de 9 (de 11) ministros validaron las reformas. En relación al matrimonio entre personas del mismo sexo, la Corte sostuvo que el artículo 4, párrafo 1 de la Constitución no protege un solo tipo de familia, sino todos los tipos de familias que lleguen a existir (SCJN, 2010: 87-89). Por esta razón, desechó la pretensión de la PGR que sostiene que sólo la familia heterosexual constituida a través del matrimonio goza de la protección constitucional. Sostuvo, además, que la procreación heterosexual no es un elemento esencial del matrimonio, sino una característica que surgió en un contexto histórico particular y que, con el paso de los años, ha perdido su fuerza y su importancia en el modelo de esta institución (SCJN, 2010: 94-95-98). En última instancia, argumentó la Corte en línea con el humanismo laico descrito por Zagrebelsky, el matrimonio no es un concepto «petrificado», indisponible para el legislador, de lo que resulta que puede modificarse como se ha hecho con la reforma (SCJN, 2010: 91- 95). Por último, determi-

³¹ No dudamos que se puede realizar un análisis similar del concepto de «interés superior del menor» que postula la PGR en este caso; o, en última instancia, que postuló la Corte Suprema de Chile en el caso de Karen Atala, a decidir por la Corte Interamericana este año (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2010; Vaggione, 2008). Este también es un concepto constitucional que, dependiendo de la postura de la cual se parta, puede resultar en algo completamente distinto si se está en el bando conservador o no. Dejamos este análisis, sin embargo, para un estudio posterior.

nó que las reformas no sólo *no* violentan alguna disposición constitucional relativa a la familia, sino que actualizan el derecho al libre desarrollo de la personalidad de un sector de la población cuyas relaciones habían sido históricamente discriminadas. Este derecho, para la Corte, no sólo implica la obligación del Estado de respetar las relaciones entre parejas del mismo sexo (no interfiriendo en ellas penalizando, por ejemplo, la sodomía), sino que debe *reconocerlas* a través de las distintas figuras familiares que ha creado para ello, como el matrimonio, la sociedad de convivencia³² o el concubinato (SCJN, 2010: 103).³³

En lo referente a la adopción por parte de parejas del mismo sexo, la Corte determinó que no se violentaba el principio del interés superior del menor. Para la mayoría, este principio obliga al legislador a diseñar un sistema en el que se garantice que para cada caso en particular, se decidirá lo que es mejor para cada niño en concreto. La nueva legislación del Distrito Federal, para la Corte, cumple con esos requisitos, ya que establece disposiciones que pretenden asegurar que sólo las mejores madres o padres sean elegidas, caso por caso y mediante la intervención de un juez, para cada menor (SCJN, 2010: 136-137). Para la mayoría, excluir *a priori* del proceso de adopción a toda una categoría de personas no sólo no avanzaría el principio del interés superior del menor, sino que llevaría a la misma Corte a caer en un razonamiento prohibido por el derecho a la no discriminación (SCJN, 2010: 131-134).

³² Se aprobó en el 2006 la Ley de Sociedad de Convivencia para el Distrito Federal, primera regulación en materia de reconocimiento de las parejas del mismo sexo. La figura de «sociedad de convivencia» es el equivalente a las «uniones civiles» en otros países. La figura persiste hasta la fecha y es una opción *más* para las parejas del Distrito Federal.

³³ Para un análisis pormenorizado del impacto de esta sentencia en la figura del matrimonio, véase, Vela (2011: 145-180).

III.b) El «matrimonio» según el ministro Aguirre Anguiano

Uno de los ministros que disintió de la mayoría en *todos* los puntos fue Sergio Salvador Aguirre Anguiano (quien había redactado el voto disidente de la minoría en el caso de aborto). En esta sección analizaremos el concepto de matrimonio que ofrece en su voto particular, que retoma cercanamente el que usó la PGR para fincar su demanda. Elegimos el primero, sin embargo, porque incluye reflexiones históricas y etimológicas que permiten ver cómo el concepto de matrimonio que se esgrime y la forma en la que se construye corresponde al los presupuestos del método teleológico-conceptual. A pesar de la insistencia del ministro Aguirre en el carácter laico y estrictamente constitucional de su interpretación de matrimonio, veremos como éste encuadra dentro de lo que hemos llamado la vertiente esencialista del formalismo, correspondiente al pensamiento de estirpe tomista y salmantina.

El ministro Aguirre Anguiano inicia postulando su teoría de la Constitución. Las primeras páginas de su voto están dedicadas a exponer cómo la Constitución es un orden normativo –dotado de coherencia y orden– que funge como límite –formal y material– para el legislador. En su exposición, cita a autores como a Guastini y Bobbio, alude a la «fuerza normativa» de la Norma Fundamental (con mayúsculas) y en general retoma el discurso constitucionalista reciente.

Sin embargo, el lenguaje del humanismo laico del constitucionalismo moderno del que habla Zagrebelsky, cede su lugar lo que mejor se caracterizaría como esencialismo propio del tomismo aristotélico. Al explicar la obligación de que las normas inferiores se conformen con las normas constitucionales, el ministro Aguirre explica la inconstitucionalidad de una norma secundaria de la siguiente manera:

[Esto] podría entenderse a partir de un sencillo ejemplo geométrico: si a una figura cuadrangular se le quita uno de sus cuatro lados (**elemento esencial**), tal figura pierde su *ser* y **substancia**; se transforma en una distinta, a saber, un triángulo, con lo cual se transgrede el principio lógico de identidad, pues la condición de cuadrilátero depende necesariamente de que la figura posea cuatro lados (...)

Esto ocurre con el artículo 146 impugnado en la acción de inconstitucionalidad en tanto prevé la celebración del matrimonio entre personas del mismo sexo, en franco olvido del contenido y sentido de las normas constitucionales atinentes al tema, además de la interpretación equivocada de dos instituciones jurídicas y humanas fundamentales en el tema a estudio, a saber, el matrimonio y la familia (Aguirre Anguiano, 2010: 11-12) (el resalta-do es nuestro).

La argumentación transita del constitucionalismo positivista al esencialismo en unos cuantos párrafos. Aguirre Anguiano explica que la reforma al Código Civil del Distrito Federal atenta contra la «esencia» de la disposición constitucional contenida en el artículo 4, párrafo primero, que consagra la protección de la familia necesariamente heterosexual constituida a través del matrimonio, según su interpretación. Para el ministro Aguirre, el matrimonio entre personas del mismo sexo es el triángulo y el matrimonio implícitamente consagrado en el artículo 4, párrafo primero constitucional es el cuadrado. Evidentemente, no embonan.

Para este ministro, el artículo 4, párrafo primero de la Constitución, aunque le delega al legislador ordinario la regulación de «la familia», le impone como límite en su configuración el «reducto indispensable o núcleo esencial de la institución que la Constitución garantiza» (Aguirre Anguiano, 2010: 20). Al legislador le corresponde regular a la familia, pero en esta configuración no cuenta con una absoluta libertad, sino que debe de respetar ciertos límites, en este caso, la *esencia* –heterosexual y procreativa– de la familia. Por esta razón, sostiene que este artículo contiene una *ga-*

rantía institucional:³⁴ el «derecho» –la garantía– de «la familia» –como institución– a que sus elementos esenciales sean respetados.

La familia que el Constituyente tenía en mente al ordenar su protección, sostiene el ministro Aguirre, es la nuclear, formada por un hombre, una mujer y sus hijos. «Sólo a través del reconocimiento de la institución matrimonial entre parejas de distinto sexo puede el Estado dar cumplimiento a ese deber» (Aguirre Anguiano, 2010: 14). ¿Por qué? Por el diseño mismo de la institución del matrimonio:

La regulación jurídica del matrimonio obedece al interés del Estado en asegurar la procreación y la educación de las futuras generaciones en condiciones óptimas y esto exige la concepción de esa institución como unión naturalmente capaz de cumplir esos objetivos, lo que supone entonces a una mujer y un hombre (Aguirre Anguiano, 2010: 22).

Lo que tenemos es una calca del razonamiento de Tomás de Aquino³⁵ reconfigurado en el lenguaje del Estado:

³⁴ El Ministro se apoya en el Tribunal Constitucional de España, quien ha desarrollado de forma un poco más amplia el concepto de garantía institucional. Cabe mencionar que cuando se discutía el concepto de invalidez relativo al matrimonio entre personas del mismo sexo, surgió una división en el Pleno de la Corte: un grupo, encabezado por el Ministro Cossío, que proponía analizar el problema desde la perspectiva de la garantía institucional y otro grupo, encabezado por el Ministro Valls –el encargado del proyecto de sentencia– que proponía resolver el problema desde la perspectiva de los derechos fundamentales. La discrepancia era en «metodología» –en palabras del ministro Cossío–, no en el resultado (ambos «bandos» de la disputa concluían que el matrimonio era constitucional). Al final, ganó la perspectiva propuesta por Valls lo que, creemos, no fue menor. El método también importa, aunque en el caso del ministro Cossío no afectara el resultado. Para una recapitulación de la discusión sobre las garantías institucionales, véase (Manual de la Corte, 2010). Para un análisis de las diferencias entre tratar al artículo 4, párrafo primero como una garantía institucional o como un derecho fundamental, véase Vela (2011: 133-138).

³⁵ Para una re/construcción del concepto de matrimonio de Tomás de Aquino utilizando el método teleológico-conceptual, véase Vela (2011: 31-58).

de la misma forma en la que la Iglesia tenía un interés de fomentar la reproducción biológica y cultural de la especie a través de la formación de la familia,³⁶ el Estado ahora tiene ese mismo interés (Vela, 2011: 33-34). Identificando los *fin*es de la institución –la procreación y educación de los hijos–, se identifica el *medio* para llegar a ello: «esto exige la concepción de esa institución como unión naturalmente capaz de cumplir esos objetivos, lo que supone entonces a una mujer y un hombre» (Aguirre Anguiano, 2010: 22).³⁷

Para Aguirre Anguiano, su concepto de familia y matrimonio encuentra sustento en los tratados internacionales y no sólo en la Constitución:

³⁶ «Los hijos, considerados como un bien del matrimonio, van más allá de ser un bien de la naturaleza. La naturaleza mandata a los hijos para salvaguardar el bien de la especie, mientras que los hijos, como un bien del sacramento del matrimonio, tienen que ver con su educación para servir a Dios» (Tomás de Aquino, 1947: Pregunta 49, Artículo 5) (traducción del inglés nuestra).

³⁷ Valga recordar, con Gordley (1991:22) que las consideraciones sobre los fines del matrimonio y cómo deben ser alcanzados están basadas en «argumentos independientes» que no están necesariamente conectados a su definición. Sí: la definición es producto de este razonamiento, pero si uno cambia el último, necesariamente tendría que cambiar la primera. Para el matrimonio, queda claro que este es el caso para el concepto de sexo, género, sexualidad y reproducción (Vela, 2011: 38-39). La definición del matrimonio depende del concepto *muy particular* que se tiene sobre la sexualidad: ésta es, básicamente, un pecado y la única forma de redimirla es procreando. De ahí que la única sexualidad que puede *perdornarse* es la heterosexual, mientras que las otras –las no procreativas, entre las cuales está la homosexual– son anti-naturales. La definición original del matrimonio (y, al parecer, la de Aguirre Anguiano también) sólo contemplaba la reproducción *sexual*, asegurando la heterosexualidad de la institución. Cabe mencionar, por cierto, que otra razón más para la heterosexualidad del matrimonio tenía que ver con el género de las partes: se asumía que sólo El Hombre (biológico) podía desempeñar la función de proveedor y sólo La Mujer (biológica) podía desempeñar la función de madre. En este sentido, para que la unidad matrimonial funcionara –y fuera posible procrear y educar a los hijos y «ayudarse con el peso de la vida»– era necesario contar con un Hombre (que se asumía *masculino*) y una Mujer (que se asumía *femenina*) (Vela, 2011: 32-41).

Los instrumentos internacionales también refieren la importancia de la protección de la familia como el elemento **natural** y fundamental de la sociedad y reconocen la institución del matrimonio formado por un hombre y una mujer. Así puede leerse en los artículos 16, puntos 1 y 3 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, 17, puntos 1 y 2 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, 23, puntos 1 y 2 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y 10, punto 1 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (...)

Inclusive, en el artículo 16, punto 3, de la Declaración Universal de Derechos Humanos se alude expresamente al derecho de los hombres y mujeres a casarse y fundar una familia, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, esto es dentro de las restricciones previstas no se comprende la orientación sexual, precisamente porque se parte de que **la institución matrimonial es heterosexual**, lo que significa que en el caso del matrimonio **no puede operar la prohibición de discriminación por razón de tal orientación al conformar parte de su esencia la heterosexualidad** (Aguirre Anguiano, 2010: 23-27) (el resaltado es nuestro).

Los tratados, como la Constitución, *reflejan* un concepto de matrimonio —una institución— cuya existencia normativa no depende de unos u otros. Implícitamente, el ministro sostiene que la institución tiene una esencia que se *manifiesta* en las normas (constitucionales e internacionales) y, en consecuencia, las normas legales que le regulan deben respetarla.

Ahora bien, el ministro Aguirre niega explícitamente fincar su interpretación en normas morales y religiosas:

(...) existen fuentes³⁸ que sostienen que en las comunidades antiguas de Grecia y Roma el matrimonio nació dentro de las primeras formas de organización doméstica y constituía no un acto vinculado con la moral, sino

³⁸ Nunca cita las fuentes, por cierto.

con el paso de un sistema de culto privado a otro culto privado (...) El matrimonio estaba ligado a la familia pues a través de aquél se aseguraba la procreación y la descendencia.

Lo anterior permite sostener que matrimonio y familia surgen de una realidad antropológica y social anterior a lo que puede considerarse como un matrimonio institucionalizado en el orden civil y religioso, su estima está vinculada con el valor que la sociedad otorga a la familia y a los hijos.

Estos sencillos datos (...) permiten sostener que el matrimonio heterosexual **no es un producto de la moral religiosa, sino un elemento de nuestra cultura**, donde matrimonio heterosexual y familia constituyen las instituciones propias de la perpetuación de la especie humana (Aguirre Anguiano, 2010: 14-15) (el resaltado es nuestro).

Repudia, en este sentido, sus raíces cristianas y se remonta a Roma y Grecia para encontrar legitimidad. El esencialismo que subyace a su postura reaparece aquí en la medida en que, al sostener que su concepción del matrimonio no tiene que ver con la religión, sino con la *naturaleza* de la institución que, desde tiempo inmemorial, ha sido reconocida como la unión entre un hombre y una mujer. A tal punto es *natural* –ahistórica, atemporal, acontextual– esta concepción del matrimonio, nos dice Aguirre Anguiano, que

(...) ni el más liberal de los liberales desconoció en momento alguno que el matrimonio es la unión exclusiva de dos personas de sexo distinto. Benito Juárez y su movimiento reformista plasmado en las Leyes de Reforma, ordenamientos que en opinión de los tratadistas sentaron las bases del constitucionalismo mexicano, siempre tuvo clara la idea de que el matrimonio es la unión de un hombre y una mujer. [En estas leyes] es evidente que no se desconoció el sentido **natural** de la institución del matrimonio que es inherente al hombre y a la mujer, pues dicha visión entendió a la perfección que ésta tiene como **finalidad la procreación de los hijos y la ayuda**

mutua, base de toda sociedad (Aguirre Anguiano, 2010: 22-23) (el resaltado es nuestro).

Es muy interesante, en este punto, la manera en la que Aguirre Anguiano reconfigura la historia. Toma al mito de Benito Juárez –en efecto, el hombre que instauró el principio de la separación entre la Iglesia y al Estado– para apoyar su argumento: el matrimonio no es una cuestión *religiosa* –de lo contrario, el hombre que separó a la Iglesia del Estado no lo hubiera aceptado–, sino *natural y cultural*. Es la misma justificación que se esgrimió, de hecho, en la época de Juárez,³⁹ en la que nadie dudaba que el lugar de las mujeres era el hogar y que preservar el lugar del matrimonio como el «único medio moral de fundar a una familia» justificaba distinguir entre hijos legítimos e ilegítimos.⁴⁰

³⁹ El Estado mexicano se involucró en la regulación del matrimonio hasta 1857; antes, se asumía que era un asunto que le correspondía a la Iglesia. En 1857, el Estado interviene determinando que, si se quería que él reconociera los *efectos civiles* del pacto, era necesario inscribirlo en el Registro Civil *una vez que se hubiera realizado ante el párroco*. El primer matrimonio en México fue, literal, católico. En 1859, el Estado promulga la Ley del Matrimonio Civil en la que regula, por primera vez, a la institución de manera completa: los requisitos para constituir un matrimonio, los derechos y obligaciones que surgen de él, así como las razones para decretar la anulación o el divorcio (entendido como la separación, temporal, de los cuerpos). En la exposición de motivos de esta ley, se afirma que el concepto *jurídico* es idéntico al *religioso*; se aceptaba en sus términos, lo que implicaba aceptar no sólo la heterosexualidad de la institución, por cierto, sino –entre otras monerías– la sumisión de la mujer y la separación entre hijos legítimos e ilegítimos. Queda claro que para Aguirre Anguiano, esta aceptación es un acierto: implica reconocer que esto va más allá de la religión y tiene que ver con la *naturaleza* de esta institución (y del ser humano, por cierto). Nosotros sostenemos que Juárez separó al Estado de la Iglesia, pero no expulsó al catolicismo del derecho. Y que se trata de una distinción *fundamental*. Para un análisis pormenorizado del nacimiento del matrimonio jurídico en México, véase Vela (2011: 14-19).

⁴⁰ Sería muy interesante preguntarle a Aguirre Anguiano cuál es su postura en relación a la igualdad jurídica entre el hombre y la mujer y la distinción entre hijos legítimos e ilegítimos, ambos elementos *esenciales* de la construcción original del matrimonio. Dato que muchos conservadores, si no es que lo desconozcan, lo obvian de forma bastante conveniente. Sin embargo, si

III.c) El «matrimonio» y el método teleológico-conceptual

Para los salmantinos y para el mismo Tomás de Aquino, su forma particular de ver al mundo y de ver al derecho no eran, evidentemente, «religión» en el sentido en el que hoy comúnmente se entiende, sino un sustrato epistemológico, ontológico y jurídico *verdadero*. En este sentido, aunque pueden existir similitudes en los conceptos de matrimonio de diversas sociedades –como podría ser el elemento de heterosexualidad–, la construcción completa –forma de entender a las instituciones jurídicas y de construirlas– de Aguirre Anguiano corresponde, más bien, a la de Tomás de Aquino y los salmantinos.

Aguirre Anguiano, como los salmantinos, parte de la idea de que a cada concepto jurídico le corresponde una *esencia* y que su definición –y nombre– debe reflejarla. El matrimonio, en este sentido, aparece como una institución encaminada a cumplir con ciertos fines específicos: la procreación y educación de los hijos y la asistencia mutua. Estos fines, en conjunto, son lo que hacen que esa institución sea única y pueda distinguirse de otras. Si falta alguno de estos elementos, no estamos frente a un matrimonio, sino frente a algo más. Por ejemplo, si sólo importa la asistencia mutua y no la reproducción, Aguirre Anguiano probablemente diría que estamos frente a una sociedad de convivencia o una unión civil. Si sólo importa la procreación sexual, estaríamos frente al derecho a la procreación (para retomar el concepto que este mismo Ministro esgrimió en el caso

tanto interesa la pulcritud conceptual y preservar la *naturaleza* de esta institución –y no permitir que se contamine por los intereses individualistas que malamente pervierten la *esencia* de los derechos–, técnicamente se debería de estar a favor de la subordinación de la mujer (o su reclusión a los asuntos del hogar) y de la separación entre hijos. Para un religioso que se atreve a decir que el origen del problema en relación a la familia estuvo en la liberación de la mujer (más que en la legitimación de la homosexualidad), véase Gasperín (2010).

pasado), mas no frente a un matrimonio. La cosa *es* lo que *es* y nada más; y nada más puede ser eso que la cosa es.

El matrimonio, así, tiene que regularse de forma tal que tiendan a cumplirse esos *fines*. Si lo que se quiere es asegurar la procreación biológica de la especie, esta postura asume que la heterosexualidad de las partes es un elemento esencial. Si lo que se quiere es asegurar la educación de los hijos, el matrimonio debe implicar un arreglo particular (por eso, antaño, la división de trabajo entre los sexos era tan importante: se consideraba que este arreglo garantizaba la mejor educación de los hijos). Si lo que se quiere es garantizar la fidelidad de las partes o que se ayuden mutuamente, también se establecerán ciertas reglas especiales (como el débito carnal o las distintas disposiciones relativas a los bienes, el trabajo, la representación y un largo etcétera).

Así, lo que tenemos es una definición del matrimonio que refleja su esencia y de la cual se pueden desprender los requisitos para su constitución, así como las obligaciones que implica. Lo importante, aquí, tampoco es la *voluntad real* de las partes, sino su consentimiento a los fines del matrimonio (si las parejas heterosexuales se casan por amor, por aburrimiento, por interés económico o porque verdaderamente quieren constituir una familia, no importa; dado que consintieron al matrimonio, consintieron a la obligación de fidelidad, de procrear, de asistirse mutuamente, de educar a sus hijos, etcétera). La institución -su esencia- prevalece sobre los deseos de las personas, siempre. Esa es la lógica del método.⁴¹

⁴¹ Por el problema a resolver – ¿es constitucional o no el matrimonio entre personas del mismo sexo?–, el ministro Aguirre Anguiano no se vio obligado a ahondar mucho en *ciertos* aspectos del matrimonio. Sin embargo, creo que el concepto final que el Ministro esbozaría sería, sin lugar a dudas el aristotélico-tomista, lo que incluiría reconocer no sólo las causas finales que ya se señalaron, sino que el *consentimiento* de las partes (el gran «sí» en el altar/frente al Juez del Registro Civil) es la *causa eficiente* de esta institución y que las obligaciones y derechos que se generan (el débito carnal, la obligación de vivir en el mismo domicilio conyugal, el manejo del dinero, etcétera) constituirían su *causa material*.

IV. ¿Los derechos o el lenguaje de los derechos?

El lenguaje de los derechos –se les denomine humanos o fundamentales– se ha instaurado como dominante en las democracias constitucionales contemporáneas. Al menos en la arena jurídica, es extraño no ver que se despliegue esta retórica, sobre todo en temas conflictivos. Hoy en día, apelar a los derechos fundamentales y a las Constituciones (y tratados internacionales) para obtener legitimidad es un recurso básico en el derecho, la política e, inclusive, en el activismo social. Sin embargo, a pesar de la similitud en el lenguaje de los discursos que vemos, siguen existiendo diferencias importantes en las formas en las que son entendidos.

En el campo de los derechos sexuales y reproductivos, esto sale a la luz con particular claridad. Por un lado encontramos a quienes quieren despenalizar el aborto, permitir el matrimonio y la adopción por parte de parejas del mismo sexo, reconocer el derecho a la identidad sexual, impulsar el uso de la anti-concepción, fomentar una educación sexual integral y responsable. Por el otro, están quienes se oponen a todas estas medidas. Ambas partes reclaman para sí la legitimidad constitucional y ambas discuten utilizando el lenguaje de los derechos fundamentales. Sin embargo, como vimos en el presente artículo, los conservadores, al estructurar, dotar de contenido y derivar las consecuencias de estos derechos, siguen utilizando la estructura básica de un aparato metodológico propio de la Segunda Escolástica, que resulta ajena a los métodos interpretativos desarrollados por el constitucionalismo del último siglo.

En consecuencia, la labor de quienes están inmiscuidos en estos debates consiste ya no sólo en defender la postura propia, sino en la de desenmascarar al contrincante. En este sentido, este trabajo opera en dirección opuesta a la de los conservadores: mientras éstos tratan de negar su pasado, este trabajo busca ponerlo en evidencia, analizarlo; mientras éstos intentan ocupar la totalidad del espacio privilegiado

del lenguaje de los derechos, este trabajo busca distinguir las formas en las que éstos se conciben y se construyen poniendo en evidencia que, en realidad, no hay un sólo discurso de los derechos sino al menos dos en competencia; mientras éstos ofrecen un discurso histórico particular, depurado de la influencia teologal, buscamos estar siempre al pendiente de los fundamentos teológicos de la interpretación jurídica. Las herramientas metodológicas deben de afilarse. Lo que debe importar ya no es el *lenguaje* de los derechos, sino los derechos que se construyen y cómo se construyen.

Bibliografía

- AGUIRRE ANGUIANO, Sergio; AZUELA GÜITRÓN, Mariano; ORTIZ MAYAGOITIA, Guillermo (2008, 28 de agosto) *Voto de minoría en la Acción de Inconstitucionalidad 146/2007 y su Acumulada 147/2007*. [En línea] <http://bit.ly/kIiP5O>.
- AGUIRRE ANGUIANO, Sergio (2010, 16 de agosto) *Voto de minoría en la Acción de Inconstitucionalidad 2/2010*. [En línea] <http://scr.bi/pSiv3b>.
- ARISTÓTELES (1993) *Physics II.3*. Traducción de Robert Hooker. [En línea] <http://www.wsu.edu:8080/~dee/GREECE/4CAUSES.HTM>
- ASAMBLEA LEGISLATIVA DEL DISTRITO FEDERAL (2006, 23 de noviembre) *Exposición de motivos y Dictámenes de la Iniciativa* que reforma los artículos 145, 146 y deroga el 147 y 148 del Código Penal para el Distrito Federal; reforma el artículo 14 fracción II y se anexa la fracción x del artículo 2 y los artículos 14 Bis 1, 14 Bis 2, 14 Bis 3, 14 Bis 4, 15 Bis 5, 14 Bis 6 y se derogan los artículos 16 Bis 6 y 16 Bis 7 de la Ley de Salud del Distrito Federal. [En línea] <http://bit.ly/mMXWUI>

- AQUINO, Tomás de (1947) *The Summa Theologica*, Benzinger Bros. Edition, *Supplement*, Preguntas 41-68. [En línea] <http://bit.ly/j25yCw>
- BÓDEÛS, Richard (1999) «Aristotle». En POPKIN, Richard H. (ed.) *The Columbia History of Western Thought*. New York, Columbia University Press.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2010) *Caso 12.502 Karen Atala Riffo e hijas*. Informe ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos.
- COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (CNDH) (2007) *Demanda de Acción de Inconstitucionalidad* presentada ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación el 24 de mayo de 2007. [En línea] <http://bit.ly/dhkf6n>
- CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (CONAPRED) (2011) Resolución por Disposición 2/2011, EXP. CONAPRED/DGAQR/215/10/DR/II/JAL/R102. [En línea] <http://bit.ly/on5epw>
- CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (CONAPRED) (2013) Registra ISSSTE a matrimonios igualitarios en cumplimiento a la resolución del Conapred, Boletín 017/2013. [En línea] http://www.conapred.org.mx/movil_smartphone/index.php?contenido=boletin&id=512&id_opcion=607&op=607
- GASPERÍN Gasperín, Mario de (2010) «Crisis o país de *zombis*». [En línea] <http://bit.ly/daiJxK>.
- GRUPO DE INFORMACIÓN EN REPRODUCCIÓN ELEGIDA (GIRE) (2011) «Reformas aprobadas a las constituciones estatales que protegen la vida desde la concepción/fecundación 2008-2001». [En línea] <http://bit.ly/n3Bmm5>
- GORDLEY, James (1991) *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*. Oxford, Clarendon Press.

- MADRAZO, Alejandro (2006) *Revelation and Creation: The Theological Foundations of Modern Legal Science in México*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Derecho, Universidad de Yale, EUA.
- MADRAZO, Alejandro (2009a) «El derecho a decidir o el derecho a la procreación». En ALEGRE, Marcelo *et al.* (eds.) *Derecho y sexualidades. Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política*. Buenos Aires, Librería. pp. 161-180.
- MADRAZO, Alejandro (2009b) «The evolution of Mexico City's abortion laws: From public morality to women's autonomy» en *International Journal of Gynaecology and Obstetrics*. Vol. 106, Núm. 3. pp. 266-269.
- MADRAZO, Alejandro (2011) «El formalismo: desde el derecho privado» en *Fundamentos del Derecho Civil y Comercial*. México, Editorial Fontamara [En prensa].
- MADRAZO, Alejandro y VELA, Estefanía (2011) «The Mexican Supreme Court's (Sexual) Revolution?» en *Texas Law Review*. Vol. 89 [En prensa]
- MANUAL DE LA CORTE (2010) *10. Recapitulación de la Sesión 2: derechos fundamentales versus garantías institucionales, Caso del matrimonio gay*. [En línea] <http://bit.ly/1WZuxR>
- ÓRGANO DEL GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL (2007, 27 de abril) *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, Décima Séptima Época, Núm. 70, pp. 3-4. [En línea] <http://bit.ly/kiPhfd>
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN) (2008, 28 de agosto) *Acción de Inconstitucionalidad 146/2007 y su acumulada 147/2007*. [En línea] <http://bit.ly/bO7qE6>
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN) (2009, 6 de enero) *Amparo Directo Civil 6/2008*. [En línea] <http://bit.ly/i2w6mw>

- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN) (2010, 16 de agosto) *Acción de Inconstitucionalidad 2/2010*. [En línea] <http://bit.ly/d3nvKM>
- VAGGIONE, Juan Marco (2008) «Las familias más allá de la heteronormatividad». En MOTTA, Cristina y SAEZ, Macarena (eds.) *La mirada de los jueces II. Sexualidades diversas*. Bogotá, Siglo del Hombre.
- VELA, Estefanía (2010) «Current Abortion Regulation in Mexico». *Documento de Trabajo*, CIDE, México, Núm. 50. [En línea] <http://bit.ly/mwNIgO>
- VELA, Estefanía (2011) *La Suprema Corte y el matrimonio: una relación de amor*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Derecho. ITAM, México. [En línea] <http://scr.bi/lQnEG7>
- WITTE, John Jr (1997) *From Sacrament to Contract. Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition*. EUA, Westminster John Knox Press.
- ZAGREBELSKY, Gustavo (1995) *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. España, Trotta.

¿NUEVOS DEBATES?: LOS CONSERVADURISMOS, EL ABORTO Y EL DERECHO A DECIDIR

*Claudia Dides**

Tanto la sexualidad como la reproducción se han transformado en las últimas décadas en general en el continente latinoamericano. Esto ha traído a lo menos dos grandes consecuencias por un lado, han cambiado los significados asignados a estos ámbitos y por otro, se han transformado, las prácticas sexuales, distanciándose del ‘modelo’ que formó parte de nuestro sentido común por siglos.

Como señala Nugent (2004), América Latina es usualmente caracterizada a partir de dos rasgos: la región donde las desigualdades en los ingresos son las más pronunciadas del planeta y a la vez el continente más católico. Es un continente lleno de contradicciones, desigualdades y brechas insospechadas, si bien se ha avanzado en los últimos cuarenta años principalmente por la introducción de tecnologías anticonceptivas que posibilitaron la separación entre la sexualidad y reproducción, aún existen países y localidades que

* Socióloga, Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile. Actualmente Directora Centro de Estudios Sociales y Opinión Pública, Facultad de Ciencias Sociales Universidad Central de Chile. contacto: cdidesc@ucentral.cl

no logran entregar buenos servicios principalmente a las mujeres en materia de salud sexual y reproductiva. Esto se refleja también en las inequidades entre distintos grupos sociales respecto al derecho de acceder a los nuevos avances técnico científico.

La modernidad y sus procesos de democratización han colocado, en un primer plano la temática de la ciudadanía y el ejercicio de ésta en los procesos de desarrollo de las sociedades modernas.

Junto con los cambios sociodemográficos ocurridos en las últimas décadas, existe el fenómeno que hemos mencionado, que es la modificación que se ha dado al valor social asignado a la sexualidad y reproducción. Con los diferentes procesos de modernización ha surgido un elemento central para posibilitar el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, se trata de la separación entre sexualidad y reproducción o como lo llama Montaña (1996) la separación entre erotismo y fertilidad.

Este proceso de separación va ligado al acceso a los métodos de regulación de la fecundidad y la implementación de programas de salud sexual y reproductiva tanto de carácter público como privado. Estos hechos, han repercutido en el proceso de toma de decisiones de las mujeres respecto a su sexualidad y reproducción, se trata de un nuevo camino de búsqueda de autonomía de las mujeres y por tanto, un cuestionamiento a los sistemas de dominación de género en estos campos de disputa política-ideológica.

El derecho a decidir es uno de los grandes avances, a pesar de las dificultades y obstáculos conocidos, la percepción social respecto a la reproducción ha cambiado e incluso los valores asociados a la planificación familiar hoy llamada regulación de la fertilidad también. A esto se suma, el VIH/SIDA como un gran revelador de los comportamientos sexuales de nuestras sociedades contemporáneas, e incluso una nueva posibilidad de entender la antropología de la enfermedad.

La vida personal de las mujeres ha entrado en un campo de negociación de la intimidad, se ha convertido en un proyecto personal abierto, que ha creado nuevas demandas y también nuevos obstáculos, basta revisar las diversas barreras que ha tenido la implementación de los programas de salud sexual y reproductiva en Latinoamérica en los últimos años, a pesar que la mayoría de los países se han comprometido con los planteamientos de la Conferencia de Población y Desarrollo de 1994 llevada a cabo en El Cairo. Los avances que se han dado en la región han estado vinculados precisamente al trabajo de las organizaciones de la sociedad civil y los organismos gubernamentales cuando ha sido posible en el esfuerzo por la promoción de los derechos sexuales y reproductivos para toda la población. Por tanto los derechos sexuales y reproductivos se han convertido en un espacio de ejercicio a partir de las nuevas concepciones sobre la sexualidad, las tecnologías en salud reproductiva, el aborto, las discusiones acerca de la problemática de población y desarrollo y un punto de gran relevancia, la discusión acerca de lo público y lo privado como un aporte de las discusiones feministas.

La sexualidad y la reproducción son parte de la intimidad de las personas, pero también son parte del espacio público. La distinción que se hacía respecto a lo público y lo privado, es difusa. La democratización de lo privado, de la vida personal ha sido un proceso menos visible, debido a que no sucede en el mundo público, sin embargo, sus implicaciones han sido muy profundas y debatidas por diversos sectores de la sociedad. Es un proceso donde las mujeres han ejercido un rol importante para develar lo difuso de la dicotomía privado-público y en el cual se han ido incorporando los hombres paulatinamente.

La democratización de la vida privada ha significado dar a conocer por ejemplo las relaciones violentas y abusivas que son objeto las mujeres, es decir un problema del ámbito privado pasa a constituirse en un problema público expresado en las diferentes políticas, acciones y leyes en torno a la

violencia intrafamiliar en la región latinoamericana y en nuestro país a partir de la década de los noventa.

Los avances de la humanidad en sus conquistas democráticas, así como «(...) la declinación de la importancia de las ideologías políticas como marco de valores que da sentido último a la acción pública, ha creado un vacío que ha sido llenado, por la expansión del campo de los derechos humanos (...)» (Zalaquett, 1998) generando diversos pronunciamientos en el sentido de ampliar las respuestas que se dan a las demandas de múltiples y variados sectores de la población mundial que interpelan desde su diferencia a los organismos de la comunidad internacional para el reconocimiento de *nuevos derechos*, entre ellos los que dicen relación con la salud sexual y reproductiva.

Como es sabido la salud sexual y reproductiva es un componente central en la vida de mujeres, adolescentes, jóvenes, hombres y personas mayores, principalmente en los y las adolescentes el tipo de socialización y cómo se vivencia puede ser crucial para sus trayectorias de vida. A pesar que los Estados latinoamericanos han manifestado interés y en algunos casos de han comprometido a desarrollar acciones y políticas tendientes a asegurar a mejorar las condiciones de salud sexual y reproductiva y el ejercicio de derechos en este ámbito, aún siguen existiendo una serie de déficit y problemáticas asociadas a este ámbito de la vida de las personas.

Uno de los temas que sigue siendo controversial en el debate público en los países latinoamericanos es el aborto. Este debate en los últimos 20 años ha estado detrás de cualquier tema o problemática planteada en el espacio público que se relacione con la separación entre la sexualidad y reproducción. Basta recordar el gran debate que aún sigue vigente respecto al uso y acceso a la anticoncepción de emergencia en nuestro continente, así como el acceso a una educación sexual laica, el derecho a la esterilización voluntaria, el derecho de los y las adolescentes a servicios de salud sexual y reproductiva en las redes de salud, la prevención del embarazo en la adolescencia, entre otros.

Hablar de aborto en la mayoría de los países latinoamericanos en la actualidad, implica muchas veces un diálogo sin final. Un diálogo que aparece y desaparece dependiendo de varios factores sociales, políticos y culturales.

Quisiera plantear varias afirmaciones que desarrollaré en el transcurso del texto:

1. En general los países latinoamericanos no han estado exentos de las influencias de los grupos conservadores en el ámbito de la sexualidad, afectando principalmente a las políticas públicas y las acciones que de ellas se derivan. En particular uno de los temas que se debate permanentemente es el aborto.
2. Hay ciertos hitos en la prensa escrita, tal como lo señala el estudio de Dides (*et al.*)¹ realizado en Flacso Chile con el apoyo de IDRC que marcan la agenda mediática que pueden ser oportunidades para las reformas pro derecho a decidir o para retroceder en los derechos de las mujeres.
3. Los y las actores del debate tienen ciertas características similares en los países latinoamericanos. En el caso de los defensores del derecho a decidir, aboga además por mayores espacios de democratización política y social.

Sobre los grupos conservadores

Tal como se señaló anteriormente una de las primeras constataciones sobre el debate político-ideológico del abor-

¹ Dides, C., *et al.* (2011) «Sistematización Hitos noticiosos sobre aborto en la prensa 1998-2010 Brasil, Chile, México y Nicaragua». Programa Inclusión Social y Género. Flacso, Chile; Dides, C. Benavente, C. Saez, I., *et al.* (2011) «Dinámicas Políticas sobre Aborto en Latinoamérica: Estudios de Casos». Flacso Chile.

to, es que en general se ha dado en casi todos los países del continente latinoamericano.

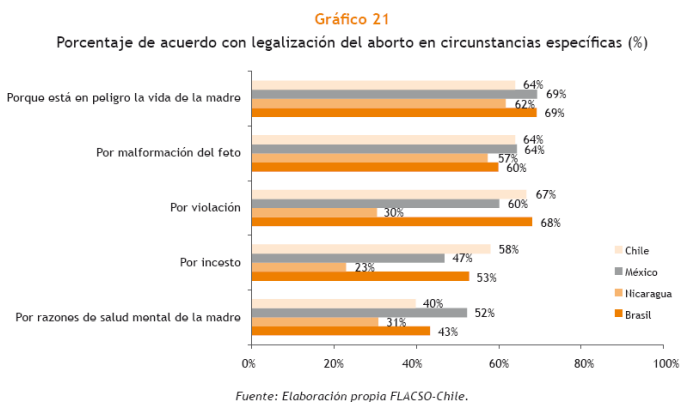
Estos debates no han estado exentos de las influencias de los grupos conservadores en el ámbito de la sexualidad y la reproducción, afectando principalmente a las políticas públicas y las acciones que de ellas se derivan.

Las sociedades generan según señala Castoriadis (1989) el universo de significaciones que las constituyen. Estas significaciones son reconocibles en los diferentes discursos sociales que los grupos explicitan como discurso legitimado, con la finalidad de normar las relaciones de género, clase, etnia, etc. es lo que denomina *sistema instituido* (Castoriadis, 1998: 64-65) que corresponde al conjunto de significaciones sociales que ordenan, legitiman, disciplinan y definen los lugares y características de los actores, sus espacios sociales. En la disputa política-ideológica, que se expresa en el debate público sobre el aborto son reconocibles los diversos discursos sociales que se van configurando en el proceso de debate.

Muchas veces estas significaciones son asumidas «verdaderas», y por tanto como naturales, «esencialistas» en el sentido de Weeks. Estos universos de significaciones operan como organizadores de sentido de los actos humanos, estableciendo los límites de lo lícito y lo permitido. Por lo tanto, los sistemas de sentido instituidos ordenan, legitiman, disciplinan y definen los lugares, los espacios sociales y características de los actores. Y en el caso del aborto dan cuenta de actitudes que tiene la población en general frente al tema.

Lo anterior se ve expresado en la encuesta desarrollada por FLACSO Chile (Dides, Benavente y Sáez, 2011) sobre aborto donde es posible advertir que más allá del uso del concepto de aborto y aborto terapéutico los posicionamientos se clarifican a medida que se precisan las causas y/o circunstancias específicas por las que se puede legalizar el aborto, tal es el caso «cuando está en peligro la vida de la mujer»,

por mal formación del feto y por violación. El caso de Nicaragua se aleja de la tendencia de los otros países. Lo interesante de estos datos es que dan cuenta entonces de aquello que Castoriadis y Weeks señalan, el universo de las significaciones operan como organizadores de sentido. Estas tres causales tienen hoy más sentido en los países, que el aborto en todas las circunstancias, lo que entonces devela que lo que está detrás es la polémica con el derecho a decidir.



Las sociedades generan mecanismos que permiten «absorber» los discursos emergentes, ya sea a través de la «recuperación», reforzando el orden y las dinámicas existentes; o a través de la «dilución», integrándolo a la representación más tradicional y estereotipada. En este sentido se reconocen nuevas transformaciones que aparecen expresadas tanto en las prácticas como en los discursos.

Los grupos conservadores han estado presentes como una corriente ideológica a lo menos desde fines del siglo XVIII en Europa, cuyo propósito principal ha sido salvaguardar la estructura político-social tradicional de los cambios introducidos por la Revolución Francesa. Los principios del Conservadurismo fueron expuestos por el pensador inglés Edmund Burke en la obra *Consideraciones sobre la revolución en Francia* (1790) donde concibe a ciertas insti-

tuciones -Iglesia, Monarquía- y a la propiedad privada como pertenecientes a un orden divino, por lo tanto no susceptibles de ser alteradas.²

En general se definen por la negativa al cambio en lo económico y lo social, con criterios eminentemente pragmáticos. Se utiliza el término para definir todo sistema político o forma de pensamiento tendiente a mantener el orden establecido. Es por esto que el conservadurismo es vinculado a los sectores dominantes o privilegiados, aunque no es un patrimonio exclusivo de éstos, ya que las clases medias y bajas, en ciertas situaciones de temor a la pérdida del orden o la estabilidad, suelen adherir a tendencias conservadoras.³

El Diccionario de Ciencias y Política «el conservadurismo es una concepción de mundo y movimiento político» que se ampara en «lo tradicional», quiere «conservar» y se orienta por la tradición. Surgido originariamente como un contra movimiento opuesto a las ideas e instituciones liberales, democráticas y republicanas de la Revolución francesa. «El conservadurismo se apoyó ante todo en el clero y en los representantes de los grandes grupos feudales; más tarde, en el siglo XIX, reclutó miembros de capas heterogéneas de la población, como aristocracia terrateniente, cuerpo de oficiales, clero, campesinos y gran parte de los funcionarios» (Di Tella, 1989: 111).

Habitualmente lo que denominamos como conservadurismo, desde el punto de vista ideológico y de contenido, está determinado de diversa forma según la situación social

² «Estas ideas son anteriores a Burke, pero es él quien las expuso de manera sistemática, si bien no utiliza el término conservadurismo; éste fue tomado de la revista *El Conservateur*, fundada por Chateaubriand en Francia» (Di Tella, 1989: 111).

³ En el período de la organización política de los países latinoamericanos surgieron los partidos conservadores, que durante largo tiempo disputaron la hegemonía del Estado con los liberales. Esta contradicción entre liberalismo y conservadurismo perdió nitidez posteriormente, aunque en países como Colombia ha perdurado como tradición bipartidista (Di Tella, 1989: 111).

específica. No existe -en comparación con lo que sucede en otras posiciones políticas básicas- un conservadurismo universal y atemporal, con posiciones y contenidos fijos.

El conservadurismo de turno reacciona frente a nuevas ideas y objetivos sociales, que cuestionan de forma radical concepciones, valores, instituciones, autoridades y sistemas sociales (Fundación Biblioteca Ayacucho, 1986). Según Romero,

En América Latina hay una línea inequívoca de pensamiento conservador que cada cierto tiempo apela a raíces profundas y a sus fundamentos esenciales. Pero ese pensamiento conservador ha sido tocado por el pensamiento liberal. En el mundo de los principios, las divergencias eran profundas, y a veces se presentaron como irreconciliables; pero en el mundo de las realidades sociales y económicas, las coincidencias se manifestaron poco a poco, y muchos principios adquirieron vigencia con manifiesto olvido del rótulo originario. En rigor, nada parece más difícil cuando se analiza el pensamiento político latinoamericano del siglo XIX, que distinguir un conservador liberal de un liberal conservador (Fundación Biblioteca Ayacucho: 1986: XXXVIII).

Según este mismo autor «el pensamiento político fue también contradictorio porque no era homogéneo... sin embargo, era esencialmente pragmático. Consideraba que la realidad -en todos sus aspectos: socioeconómico, político, ideológico, religioso- era algo dado y constituido en un pasado remoto, por obra divina o, acaso, por un pacto social, que debía mantenerse inmutable o con el menor cambio posible» (Fundación Biblioteca Ayacucho: 1986: XIV).

El conservadurismo destaca el desarrollo histórico como una necesidad social para el presente y prefiere las instituciones existentes a las novedades basadas en ideales de progreso. Interpreta las autoridades como protección frente a la anarquía y, por consiguiente, como supuesto de una auténtica libertad humana.

A su vez se plantea, en este Diccionario de Ciencias Sociales, que mientras que «los conservadores de la estructura» quieren mantener las relaciones socioculturales tradicionales, «los conservadores de los valores» se abren a las transformaciones necesarias en determinados aspectos (por ejemplo, la protección del medio ambiente o de la naturaleza). Bajo la influencia de la Ilustración, el racionalismo y la modernidad, han surgido en la época moderna nuevas fuerzas conservadoras relacionadas, en parte, con los intereses económicos, que abogan por el progreso tecnológico, el crecimiento económico y la restricción de las actividades estatales (Hillmann, 2001: 170).

Si bien hemos esbozado el concepto de conservadurismo, llevarlo al plano de la sexualidad y la reproducción y específicamente al tema del aborto, es necesario hacer la afirmación que el discurso conservador⁴ como un discurso político-ideológico tiende a hacer creíble y elegible una determinada interpretación del mundo, de su funcionamiento y de sus reglas.

Es un discurso político pues tiende a la eliminación de su oponente, en la medida en que se propone como la única alternativa válida para comprender la «realidad». La imposición de un modelo político a través de sus prácticas discursivas permite comprender los mecanismos por medio de los cuales una fuerza edifica una red de relaciones que, en el debate de las distintas producciones de sentido, es retomado y reconocido en el imaginario social de las mayorías.

El conservadurismo en el debate sobre el aborto en Latinoamérica, tal como se ha señalado, se ha expresado a través del discurso por la vida. Sin entrar en la polémica de cuándo comienza la vida, puesto que tiene un sinfín de aristas, de lo que se trata es de un discurso que impone sobre los

⁴ El discurso según J. Habermas, en el marco de una teoría de la verdad, la estructura de un acto de habla racional implica la posibilidad de regular el conflicto. El discurso, en determinadas condiciones, puede convertirse en realidad social (discurso emancipador) (Hillmann, 2001: 236).

demás una sola forma de interpretar las cosas. Y el problema está en que justamente la lucha por la democratización social y política ha sido uno de los ejes centrales del último siglo.

El discurso conservador no permite el caos, el desorden, la desconstrucción permanente de las cosas, de los discursos, de las prácticas. Se tiene que preservar sin cuestionamiento alguno. Lo que se ha impuesto y que tiene bases históricas en el continente es un disciplinamiento a los cuerpos de las mujeres, otorgándoles el único rol de ser las reproductoras del sistema sin derechos. Por supuesto que se han hecho concesiones, si bien algunas religiones como la católica a la cual pertenecen varios de los y las conservadores, solo aceptan el uso de los métodos naturales también tienen que aceptar que las mujeres católicas utilizan métodos anticonceptivos como DIU, orales, de barrera, etc.

En general las estrategias que han emprendido los grupos conservadores en Latinoamérica se pueden observar en tres ámbitos: político, sociocultural y jurídico.

En lo político se observan estrategias de lobby parlamentario. Este lobby ha estado dirigido principalmente hacia partidos y parlamentarios de derecha y de centro, en el tradicional esquema de la política, parlamentarios de Derecha. Aunque no implica que existan conservadores en lo que tradicionalmente se llamaba la izquierda, valga la pena recordar el caso de Nicaragua. Tal como lo señala Graciella Marsal

La eliminación y penalización del aborto terapéutico, delito penado con años de cárcel para la mujer y personal de salud, se dio en un marco de confusa dualidad política, siendo el aborto terapéutico un eje de la campaña electoral de las elecciones presidenciales del año 2006, donde llegó al poder Daniel Ortega Saavedra, con el apoyo incondicional del Cardenal Miguel Obando y Bravo. Nicaragua pasó a ser uno de los pocos países en el mundo que cambió la legislación de permisiva a restric-

tiva, lo cual ha significado un retroceso de décadas en la reivindicación de los Derechos Humanos (Marsal, 2011).

En el caso de Chile, según el Informe Chile del Diálogo Sur-Sur (Hurtado, Pérez, Dides, 2011), coexisten actores sociales y políticos en torno a dos grandes campos de conflicto: las fuerzas más conservadoras de la tradición y las fuerzas progresistas modernizadoras (Olea, Grau y Perez, 2000). Las primeras vinculadas directamente con discursos valóricos católicos. Que se expresan en los apoyos o rechazos de las estrategias emprendidas por la jerarquía de la Iglesia Católica siendo posible observarlos de acuerdo a las temáticas específicas. Es así como los apoyos con los que cuenta o el impacto de sus estrategias sólo pueden medirse indirectamente a través de encuestas o por la participación puntual de algún hecho coyuntural. Los actores que han presentado mayor oposición a los derechos sexuales y reproductivos son los grupos religiosos católicos del Opus Dei-Chile⁵ y Legionarios de Cristo,⁶ para quienes el contenido de los mensajes

⁵ El Opus Dei conocido como «la Obra» fue creada en España por el sacerdote José María Escrivá de Balaguer. Sus objetivos son seguir activamente el llamado universal a la santidad, a una espiritualidad basada en el valor santificador del trabajo ordinario; con hombres y mujeres, casados, solteros y viudos, sacerdotes y laicos, de todas las razas, edades y estratos sociales. Existe una red financiera internacional que permite su mantención en Chile. El Papa designó numerosos miembros del Opus como obispos en América Latina en Chile: monseñor Adolfo Rodríguez y monseñor Luis Gleisner). Ver: www.opusdei.cl

⁶ Los legionarios de Cristo en Chile cumplieron 20 años. Plantean «el nuevo orden moral cristiano de tipo conservador, la contraofensiva del Vaticano en América Latina para el combate de la teología de la liberación». Su mayor énfasis está en el plano de la educación, su objetivo es la formación de líderes, captando alumnos en sectores acomodados. Prepara 60.000 alumnos en más de 120 escuelas y 8 universidades, principalmente en América Latina (México, Chile, Brasil, Colombia y Venezuela). En Chile se encuentra la universidad Finis Tèrrea, la cual siguiendo los objetivos de la legión ya ha abierto una carrera de Ciencias de la Familia. El financiamiento proviene principalmente de fundaciones privadas estadounidenses (entre ellas, la Dan Murphy Foundation y la Family F Foundation) y de grandes organizaciones católicas alemanas).

transmitidos tiene validez en tanto surgen de fuentes legítimas de información y conocimiento. Mientras más radicales sean los planteamientos desde estos actores, el repertorio de posibilidades de argumentos es más restringido ya que se focaliza generalmente en dogmas religiosos que no pueden ser cuestionados, dado que su validez proviene desde una instancia divina y están fundamentados en la fe del creyente. Por ejemplo, en el caso de la Iglesia Católica, su principal argumento apela a la «verdad revelada», «la ley natural» y «la ley divina».

En el caso del aborto, éste sigue siendo un tema de gran controversia y oposición, es el de la prohibición y penalización del aborto en todas sus formas. Se ha excluido de la discusión pública debido a la dificultad de interactuar entre posiciones tan polarizadas. Tanto los grupos en contra como a favor de los derechos sexuales y reproductivos utilizan diversas estrategias comunicacionales, a modo de ejemplo: las campañas realizadas contra el aborto por la Fundación Chile Unido.⁷ Esta campaña fue llamada «Acoge una vida» cuyo eje central es la acogida a las mujeres que abortan. Siendo dirigidas a la sociedad en su conjunto mediante spots radiales y televisivos, afiches en espacios públicos.

En el caso chileno al mismo tiempo que opera en la sociedad un discurso liberal en lo económico y a veces en lo político, existen discursos conservadores que no dan cuenta

⁷ Dentro de las Ong's católicas se pueden distinguir la Fundación Chile Unido creada en 1998 en estrecha relación con el Opus dei y los legionarios de Cristo. Se autodefine como una institución privada, independiente y sin fines de lucro, que tiene por objeto el estudio y difusión de los valores sociales y culturales que sirven de base «al progreso humano del país». Dentro de sus programas se encuentra el «Comunicate», además de promover la campaña antiaborto «Acoge una vida». Otra área de educación a través de seminarios, talleres e intervenciones de orientación, apunta a complementar la formación integral en la educación de alumnos, profesores y padres de escuelas de escasos recursos y un área de asistencia social con programas de atención a la comunidad, que a través de un fono ayuda gratuito, busca dar orientación y apoyo en la resolución de problemas familiares.

de los cambios ocurridos en el plano de las relaciones de género. Aquí hay que hacer dos distinciones, en primer lugar, es posible constatar que a pesar de los discursos conservadores en materia de derechos en el ámbito de la sexualidad y la reproducción, existe una opinión pública que ha apoyado la necesidad de dar un vuelco en algunas materias; dos ejemplos fundamentales han sido la ley de matrimonio civil (divorcio) y la ley de regulación de la fertilidad —que incluye la entrega de la anticoncepción de emergencia. Ambos ejemplos dan cuenta en el primer lugar de un debate oscilante de 100 años y en el segundo caso de 10 años. Esta opinión ha ido cambiando a partir de las prácticas cotidianas, de la vida diaria donde se ha visto enfrentada a tomar decisiones en situaciones a veces muy límites.

Por otra parte, existen discursos que muchas veces son transversales a los ejes clásicos de la política izquierda-centro-derecha que son bastante conservadores, que se manifiesta en un discurso social predominante, en relación con familia y sexualidad está muy influenciado por los valores católicos y conservadores. Esto se debe a que, en Chile, la jerarquía de la Iglesia Católica y los sectores más conservadores de la sociedad logran imponer sus valores tradicionales en esta materia, haciéndolos aparecer como «los valores del conjunto de la sociedad chilena». Muchas veces esta única concepción de familia, tiende a idealizar la vida familiar, lo que ha hecho difícil la tarea de informar a la sociedad sobre aspectos negativos de la vida familiar como la violencia en contra de niños y niñas, mujeres, personas mayores al interior de este hogar idealizado.

En algunos países latinoamericanos, en el ámbito sociocultural, se ha podido apreciar como estrategia la sensibilización católica de la opinión pública, la cual se ha dado, a lo menos, a través de dos frentes. El primero está dado por «militantes» católicos que han puesto sus recursos al servicio de los mandatos de la Iglesia Católica, diseñando publicidad sobre los temas donde la Iglesia Católica desea influir o

bien como voluntarios católicos que se insertan en las poblaciones. Por ejemplo hace un par de años atrás en Santiago existió publicidad en los paraderos de micro que apuntaban desde la solidaridad hasta el «asesinato» que profesa el aborto. El segundo frente es más coyuntural y ha estado puesto desde la misma Iglesia Católica. Esta se ha plasmado a través de anuncios publicitarios sobre temas que están siendo puestos en la opinión pública. Un ejemplo ha sido los spots transmitidos por los medios de comunicación sobre la ley de divorcio, que fue discutida en Chile hace varios años atrás.

En el caso de Argentina, tal como lo señala María Alicia Gutiérrez (2004), en 1994, en el escenario de la Reforma Constitucional, por decisión del presidente Menem se propone la inclusión de una cláusula constitucional que plantea «el derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural», en una cruzada que refuerza la posición que luego será sostenida en la Conferencia de Población de El Cairo y que, a través de la figura del Ministro de Justicia Dr. Rodolfo Barra, reflejaba la alianza con los sectores más retardatarios de la Iglesia Católica.

Otro caso que vale la pena recordar de cómo han actuado los grupos conservadores en distintos países latinoamericanos, es lo sucedido en Colombia, tal como lo señala Carmen Posada,

...desde 1975 se han presentado diversos proyectos de ley sobre despenalización del aborto voluntario como una manera de proteger la salud y la vida de las mujeres. En todas las ocasiones, incluida la más reciente de finales del año 2002, la Jerarquía Católica y grupos fundamentalistas católicos han desarrollado toda clase de estrategias para impedir, la aprobación, e incluso, la discusión de los proyectos. El gran despliegue que los medios de comunicación dan a esos actores, a diferencia de los escasos canales de expresión de las y los defensores de la salud de la mujer y la autonomía reproductiva, ha logrado influir e intimidar a las y los parlamentarios y conseguir que varios de los proyectos fueran archivados sin

siquiera presentarse la ponencia sobre ellos. La desinformación, la difusión de conceptos erróneos y no científicos y la atemorización, son algunos de los métodos empleados para hacer fracasar todo intento de avanzar en el logro integral de la autonomía reproductiva (Posada González, 2004).

El ámbito judicial, ha sido también un espacio ocupado por la sectores conservadores y militantes católicos han impuesto recursos legales dirigidos a impedir la libertad y los derechos de las mujeres con el fin de imponer a toda la sociedad las creencias y mandatos de la Iglesia. Cabe recordar todos los recursos que se han puesto en distintas cortes latinoamericanas para el caso de la anticoncepción de emergencia (ver: CLAE, 2011).

En síntesis es posible observar que la reconstrucción sobre los distintos discursos existentes sobre aborto en el continente en el marco de los derechos sexuales y reproductivos contienen viejas disputas y conflictos de poder, donde principalmente la Iglesia Católica por ser la religión más fuerte en América latina, se ha caracterizado por llevar la bandera del derecho a la vida, y los grupos pro reformas han levantado la idea del derecho a decidir. Sin embargo, esta dicotomía, que se advierte siempre en los debates a través de los medios de comunicación sobre el aborto, queda cuestionada en algún sentido en los resultados de la Encuesta realizada por FLACSO-Chile (Dides, *et al.*, 2011) donde los discursos y por tanto las actitudes frente al aborto se identifican con tres grupos que fueron construidos en función de las variables «aborto general» y aborto por causales» a saber: grupo por legalización, grupo intermedio, compuesto por personas que están dispuestas a la legislación bajo ciertas causales y el grupo anti legislación quienes rechazan la posibilidad de legislar en torno al tema.

El conservadurismo construye sus argumentos a partir de la afirmación de la naturaleza, a la necesidad de regirse por lo que es propio de la esencia humana, a la valoración de

la tradición como fuente de la sabiduría. Es decir, se arroga la interpretación de la vida, sin dar cabida al otro, a la otra, a los discursos y prácticas diferentes.

Medios de comunicación, lo mediático y la inmediatez

La segunda afirmación se relaciona con la existencia de una serie de hitos en la prensa escrita, que también es posible extrapolar a otros medios de comunicación, que marcan la agenda mediática que pueden ser oportunidades para las reformas pro derecho a decidir o para retroceder en los derechos de las mujeres.

Esta afirmación se basa en el estudio desarrollado por FLACSO-Chile entre 2010 y 2011 (Dides, *et al.*, 2011) que señala que los medios de comunicación, tienen gran relevancia en la medida que son espacios decisivos y centrales para la producción de saberes y representaciones simbólicas que tienen los grupos frente al aborto.

En general las estrategias utilizadas por los grupos tanto a favor como en contra de los derechos sexuales y reproductivos, han estado enfocadas a los medios de comunicación masiva, la educación, la investigación, la influencia de parlamentarios (lobby), la intervención en las políticas públicas, además de estrategias internas de articulación, mantención y alianzas entre agrupaciones.

Según el estudio que desarrollamos en FLACSO-Chile sobre las Políticas de Aborto en Latinoamérica (2009-2011) (Dides, *et al.*, 2011), cabe señalar que estos debates han estado marcados por distintos eventos mediáticos que muchas veces pasan a ser parte de la agenda mediática. En el caso de la prensa escrita el debate sobre el aborto va a depender de la coyuntura nacional así como del interés de los actores sociales y políticos a la hora de instalarlo en la agenda noticiosa, principalmente por medio de hitos específicos que abren focos de discusión en este medio.

Es así como esta investigación demuestra que en general en los cuatro países estudiados el debate en la prensa da cuenta de una diversidad de actores donde el grupo con los discursos más conservadores en relación al aborto tienen gran relevancia e importancia a nivel nacional. Es decir, el conservadurismo, se expresa a través de organizaciones con actores que se identifican con una forma discursiva que incluye ciertas lógicas argumentales que se distancian de los derechos sexuales y reproductivos en tanto derechos humanos.

Uno de los hallazgos de esta investigación y que vale la pena comentar es que existe una serie de temas que se repiten en los países que llevan a plantear que la estructura del debate sobre aborto en la prensa responde a un proceso constante de repetición de hitos que, en su composición en criterios, vislumbran una lógica o encadenamiento discursivo. La tendencia en los cuatro países estudiados (Brasil, Chile, México y Nicaragua) da cuenta que el debate entre grupos conservadores y grupos liberales o también laicos/confesionales se da en relación a los procesos de reforma de la legislación del aborto, en particular cuando aparecen casos médicos que muestran algún tipo de patología que pone en riesgo la vida de la mujer o del feto.

Otra categoría que muestra tendencia son las campañas electorales donde el aborto ha sido un tema de discusión y de diferenciación política, en los clásicos esquemas izquierda/centro/derecha. Se agrega a lo anterior los propios procesos de reforma donde el debate entre los sectores está dado por los diversos proyectos de ley que se presentan en los parlamentos ya sea a favor o en contra del aborto.

En cada una de estas categorías de análisis de la prensa existen actores involucrados de orden ideológico conservador, así como más liberales o laicos/confesionales.

En síntesis es posible advertir que en la prensa escrita revisada y analizada en el estudio de casos mencionado se repiten ciertas tendencias que logran poner el tema del aborto

en la agenda mediática, la primera situación refiere a los casos médicos, donde se debate a partir de casos concretos los embarazos con patologías que ponen en riesgo la vida la mujer o del feto. En segundo lugar, las campañas electorales en los últimos diez años ya sean presidenciales, parlamentarias, municipales, etc. han incluido los debates sobre el aborto. En tercer lugar, es posible identificar los casos internacionales sobre aborto principalmente en los países del continente. En cuarto lugar, los procesos reformas que se refieren al debate sobre aborto en los parlamentos, en torno a proyectos de ley sobre aborto. En quinto lugar, las movilizaciones de la sociedad civil y por último las acciones de la justicia respecto al aborto, que ingresan en el sistema judicial de cada país y que derivan en un debate público.

Quiénes son los que debaten sobre aborto

Los actores que participan del debate sobre aborto en América latina son de distinta naturaleza: organizaciones de la sociedad civil, académicos e intelectuales, políticos, actores gubernamentales y la Iglesia Católica. Para referirnos a ello, se tomarán como ejemplo dos estudios de casos investigados por FLACSO-Chile (Dides, *et al.*, 2011), el de Chile y el de México.

En el caso de Chile los actores entrevistados identificaron cuatro ejes temáticos de debate, por un lado, existe una ausencia de posturas concretas en el discurso público de las instituciones, lo que conlleva a una falta de debate sobre aborto; en segundo lugar, las organizaciones de la sociedad civil se dividen en posturas dicotómicas a favor o en contra del aborto. A su vez, se observa una desestructuración al interior de éstas debido al proceso histórico político de democratización; en tercer lugar, el peso cultural de la Iglesia Católica está latente en el discurso sobre aborto; y por último, la existencia de un déficit de intelectuales independientes capaces de ofrecer posturas concretas sobre el aborto.

Si bien es posible afirmar que ha existido un debate sobre el aborto en el país aunque a veces incipiente e insuficiente este ha estado mediado a partir de lo que señalan los y las entrevistadas que la estabilidad política de la democracia, impuso una lógica de mantener la concordia a toda costa al interior de la coalición gobernante –la Concertación de Partidos por la Democracia– inmediatamente después de la dictadura militar en 1990 y hasta 2010 que implicó negociar el tema del aborto.

Por su parte, en el caso de México, específicamente en la Ciudad de México, tal como lo señala Claudia Díaz probablemente el hecho más significativo que posibilitó la despenalización del aborto, fue que la capital del país tradicionalmente ha sido gobernada por «partidos políticos de izquierda». Sin duda, los principales actores sociales que participaron en la construcción de la agenda pública fueron las organizaciones de la sociedad civil, las cuales históricamente venían pugnando por los derechos de las mujeres. Organizaciones como GIRE y Católicas por el Derecho a Decidir son de las más representativas en México sobre este tema. Los representantes de las Organizaciones de la sociedad civil entrevistadas para el caso de México, coincidieron en que otros actores que estuvieron presentes en el debate público y que fueron clave por su apoyo abierto hacia la interrupción legal del embarazo, son personajes concretos de la vida académica e intelectual del país. (Ver: Dides, Benavente, Sáez, *et al.*, 2011)

En general es posible afirmar tal como lo plantea Garretón (2000) que existen por un lado, *Públicos y audiencias que se constituyen a partir de un evento*, un espacio o un mensaje, de baja densidad organizacional y generalmente desterritorializados. Estos públicos pueden ser: específicos, esporádicos, más o menos estables y más generales como la opinión pública que se pueden advertir por ejemplo cuando se presentan casos médicos sobre aborto cuando está en peligro la vida de la mujer por la causal de inviabilidad fetal.

Por otra parte, existen *los poderes fácticos* constituidos a partir de empresas transnacionales expresándose a través de medios de comunicación, vincularse con organizaciones mafiosas, instituciones religiosas o espirituales tal es el caso de la jerarquía de la Iglesia Católica que actúa como un poder político influenciando las políticas públicas.

También es posible visualizar una serie de nuevas *expresiones de la sociedad civil como las redes reales o virtuales*, de escasa densidad organizacional pero que persisten en el tiempo y son desterritorializadas, como por ejemplo los movimientos de mujeres, movimientos específicos por la despenalización del aborto que se han constituido en redes a través de Latinoamérica que abogan por los derechos de las mujeres, en el contexto de los derechos humanos. Tal es el caso de la Campaña del 28 de septiembre por la despenalización del aborto o también el CLACAI por el aborto seguro.

A modo de reflexión

La reflexión de lo político y las diferentes identidades es crucial para construir y socializar la universalidad de los derechos sexuales y reproductivos y en particular el debate sobre el aborto. Considerando la multiplicidad de voces y respetando las diferentes opciones que son parte de las sociedades democráticas. El déficit se produce cuando solo un público tiene espacio, cuando la verdad es una sola, en el sentido de Arendt, es ahí donde es preciso realizar nuevas estrategias.

Lo interesante es que estamos en un momento histórico en el cual se están construyendo los derechos en sexualidad y reproducción, así como otros vinculados por ejemplo a las prácticas y reflexiones bioéticas. Son derechos que se están escribiendo, pensando, creando, y siendo lentamente conquistados. Esto podría plantear que existiría una ampliación del concepto de ciudadanía.

A este análisis es necesario agregar que cuando estamos hablando del aborto en el marco de los derechos sexuales y reproductivos, es decir el derecho a decidir, este trata de esferas de la vida humana que históricamente estaban recludas al mundo de lo privado o a políticas de control de natalidad que daban cuenta de situaciones económicas y de crecimiento. Hoy de lo que se trata es de profundizar la democracia, esa democracia tan aplastada y manoseada en nuestro continente. Se trata entonces de la posibilidad de construir sujetos de derechos. Esto constituye un desafío para las democracias contemporáneas. Son derechos que se universalizan y se construyen a partir de los derechos humanos, pero también se especifican a partir de cada una de las situaciones sociales.

Otro desafío interesante para la construcción del debate sobre el aborto y el derecho a decidir, se relaciona con la posibilidad de establecer democracias, sociedades plurales, en el contexto de sociedades latinoamericanas y en particular en Chile, donde el peso político de las doctrinas y religiones especialmente la Iglesia Católica ha llegado a convertirse en un referente obligatorio en los temas de reproducción y sexualidad.

Existe una permanente tensión entre la construcción de una sociedad democrática, plural, que acepte la diferencia (sea cultural, religiosa, étnica, etc.) y la tentativa permanente de establecer culturas hegemónicas en el campo de la sexualidad y la reproducción, valga recordar el caso de la anticoncepción de emergencia, el aborto y la educación en sexualidad para jóvenes.

Ante estas disonancias de lo moderno surgen discursos desde sectores conservadores en lo moral, pero liberales en lo económico que pretenden negar la doble vertiente de la razón moderna, llamando al Estado y sus organismos a cercenar la «soberanía del ciudadano» con el fin de evitar la propagación de estilos de vida considerados contaminantes; pues para ellos promover la bio-diversidad puede tener una

justificación estética. Pero promover una pluralidad irrestricta de modelos de vida puede ser peligroso.

Se trata de un gran desafío, puesto que lo que estamos debatiendo es la subordinación de los cuerpos a las instituciones clásicas: la educación, la familia, las instituciones de salud, instituciones jurídicas y el Estado.

Bibliografía

- CASTORIADIS, Cornelius (1989) *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2. Madrid, Tusquet.
- CASTORIADIS, Cornelius (1998) *Los Dominios del Hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.
- CLAE (2011) (CONSORCIO LATINOAMERICANO DE ANTICONCEPCIÓN DE EMERGENCIA) [En línea] http://www.clae.info/index.php?option=com_content&Itemid=22&id=5&limit=9&limitstart=18&task=blogcategory
- DIDES, Claudia; BENAVENTE, Cristina; Saez, Isabel; MORÁN, José (2011) *Estudio de Opinión Pública sobre Aborto y derechos sexuales y reproductivos en Brasil, Chile, México y Nicaragua*. Programa Inclusión Social y Género/FLACSO-Chile.
- DIDES, Claudia, *et al.*, (2011) *Sistematización Hitos noticiosos sobre aborto en la prensa 1998-2010 Brasil, Chile, México y Nicaragua*. Programa Inclusión Social y Género. FLACSO Chile.
- DIDES, Claudia; BENAVENTE, Cristina; Saez, Isabel; *et al.*, (2011) *Dinámicas Políticas sobre Aborto en Latinoamérica: Estudios de Casos*. FLACSO Chile.
- DI TELLA, Torcuato (1989) *Diccionario de ciencias sociales y políticas*. Buenos Aires, Punto Sur editores.
- FUNDACIÓN BIBLIOTECA AYACUCHO (1986) *Pensamiento Conservador (1815-1898)*. Caracas, Fundación Biblio-

teca Ayacucho.

- GARRETÓN, M. A. (2000) *La sociedad en que vivi(re)mos. Introducción sociológica al cambio de siglo*. Santiago, LOM.
- GUTIÉRREZ, María Alicia (2004) «Iglesia Católica y Política en Argentina: el impacto del fundamentalismo en las políticas públicas sobre sexualidad». En: DIDES, 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.
- HILLMANN, K. (2001) *Diccionario enciclopédico de Sociología*. España, Herder.
- HURTADO, J.; PÉREZ, S.; DIDES, C. (2011) *El debate sobre derechos sexuales y reproductivos en Chile: ¿Separación Iglesia-Estado?* Programa de Estudios de Género y Sociedad, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Diálogos Sur Sur (sin publicar).
- MARSAL, Graciella (2011) «El aborto en Nicaragua: entre el desprecio por las mujeres y la soberbia». En DIDES, C.; BENAVENTE, C.; SÁEZ, I. (edits.) *Las Dinámicas políticas del aborto en Latinoamérica: estudio de casos*. FLACSO-Chile.
- MONTAÑO, Sonia (1996) «Los derechos reproductivos de la Mujer» en *Estudios Básicos de Derechos Humanos*. San José Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- 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 DIDES, C. (comp.) *Diálogos Sur-Sur Sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Progénero/ Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

- POSADA GONZALEZ, Carmen (2004) «Derechos Sexuales y reproductivos en Colombia: abrirse paso entre las fuerzas fundamentalistas, las violencias y la guerra». En DIDES, C. (comp.) *Diálogos Sur-Sur Sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Progénero/ Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- OLEA, Raquel; GRAU Olga; PÉREZ, Francisca (2000) *El género en apuros*. Colección contraseña. Estudios de género Serie Casandra. Santiago de Chile, LOM.
- ZALAUQUETT, José (1998) «Ayuda memoria de clases de Derechos Humanos». Santiago, Escuela de Derecho, Universidad de Chile.

LAS ESTRATEGIAS DISCURSIVAS DE LA IGLESIA CATÓLICA EN TORNO A LA EDUCACIÓN SEXUAL*

*Juan Cruz Esquivel***

1. Introducción

En los últimos años, un abanico de demandas ligadas a la sexualidad y a la reproducción ha cobrado mayor visibilidad en la agenda pública. La distribución de anticonceptivos y de la píldora del «día después» en centros de salud, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la fecundación asistida, la autodeterminación de la identidad sexual, la eutanasia, la despenalización del aborto y la educación sexual, conforman un «bloque temático» con presencia creciente en las discusiones parlamentarias y en los medios de comunicación.

Aunque cada uno de esos tópicos contiene su propia especificidad -las disímiles representaciones políticas y sociales que se construyen sobre esos asuntos se condensan en

* El artículo es parte de una investigación más amplia, financiada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y el CONICET, orientada a analizar comparativamente los discursos y prácticas referidas a la educación sexual, por parte de actores políticos y religiosos a nivel nacional y provincial.

** Doctor en Sociología, UBA-UNAJ / CONICET.

pujas y negociaciones diferenciadas-, múltiples actores (ministros, diputados, senadores, obispos, sacerdotes, pastores, organizaciones de la sociedad civil, profesionales del campo de la educación, etc.) han entrado en disputa no sólo para dejar su impronta en la orientación de los marcos normativos y de las políticas públicas, sino también para hegemonizar la construcción del discurso social legitimado.

Las reivindicaciones desplegadas por distintos sectores sociales y políticos en términos de ampliación de derechos ciudadanos han dislocado de la esfera privada a estos asuntos e impulsado el tratamiento parlamentario con el objetivo de modificar el *status* normativo existente. Es en ese terreno donde se han librado conflictos con las jerarquías religiosas, en la carrera por modelar legislaciones y políticas públicas desde marcos axiológicos disímiles.

En este trabajo, nos proponemos explorar las estrategias discursivas de la Iglesia católica en torno a la educación sexual. Luego de reconstruir la historicidad de la atención católica en este campo, nos detendremos en los contenidos de las publicaciones de la Conferencia Episcopal Argentina -CEA- en el período previo y posterior a la aprobación de la Ley Nacional de Educación Sexual Integral en 2006.

2. La Educación Sexual en clave religiosa: historia de la atención eclesial

Reconstruir la historicidad de la atención católica en el campo de la educación sexual sugiere un abordaje metodológico peculiar. Generalmente, las producciones orales y escritas de autoridades y especialistas de la Iglesia católica referidas a la sexualidad responden a iniciativas gubernamentales o de actores sociales tendientes a modificar el estado de situación existente. En el fragor de estos episodios, se activan los engranajes para la presentación de documentos y discursividades episcopales en la opinión pública.

La institución religiosa ha pretendido históricamente normatizar la moral sexual, universalizar un modelo de organización familiar y establecer la definición legítima en torno al concepto de vida. En ese marco, la educación sexual emerge como un componente novedoso en la estrategia por regular ciertos dominios de la vida social.

No es necesario remontarse al pasado remoto para encontrar las primeras referencias sobre la cuestión. Incluso anticipándose a proyectos estatales en la materia, en su encíclica *Divini Illius Magistri* (1929), el Papa Pío XI explicitó la posición católica inicial sobre la educación sexual. Un enfoque que innegablemente dejó su huella en la literatura posterior.

La educación cristiana conformaba el eje vertebrador del comunicado papal. Desde la perspectiva católica, predominaba en aquel contexto mundial una ética moderna de tinte materialista, hedonista y consumista. Primaba un «secularismo» que prescindía de los valores religiosos; se exaltaba una filosofía de la razón que desconocía los fundamentos trascendentales de la existencia humana. Partiendo de un orden natural basado en la moral y en la castidad, la educación sexual era interpretada como una pretensión invasiva. Pío XI calificaba de errónea la tentativa de educar sexualmente a los jóvenes. En primer lugar, porque ocasionaría un relajamiento de los hábitos en un momento crítico por los peligros propios de ese período vital. Y luego, por la correlación planteada entre instrucción e iniciación prematura de la vida sexual, ecuación recurrente en las argumentaciones católicas hasta el presente.

Está muy difundido actualmente el error de quienes, con una peligrosa pretensión e indecorosa terminología, fomentan la llamada educación sexual, pensando falsamente que podrán inmunizar a los jóvenes contra los peligros de la carne con medios puramente naturales y sin ayuda religiosa alguna; acudiendo para ello a una temeraria, indiscriminada e incluso pública iniciación e instrucción preventiva en materia sexual, y, lo que es

peor todavía, exponiéndolos prematuramente a las ocasiones, para acostumbrarlos, como ellos dicen, y para curtir su espíritu contra los peligros de la pubertad (Encíclica *Divini Illius Magistri*, 1929).

La disputa por establecer las pautas de comportamiento en materia sexual se condensa discursivamente en la reivindicación de la castidad como mandato divino. Como contrapartida, la práctica sexual, desvinculada de la reproducción, es condenada por considerarse un acto vicioso. Si bien se reconoce la necesidad de una instrucción en este terreno, la exclusividad de la incumbencia recae sobre «quien ha recibido de Dios la misión educativa». Aunque menos explícita, aparece la referencia al rol de los padres en la educación de sus hijos, núcleo de la trama discursiva de los referentes católicos cuando se discutieron los proyectos de ley sobre educación sexual en el Parlamento.

Las preocupaciones eclesíásticas cuando promediaba el siglo XX giraban en torno a variables macrosociales. Ante la disyuntiva de dos sistemas sociales que se consolidaban a nivel mundial -el capitalismo y el socialismo-, la Iglesia católica proponía la construcción de un orden social cristiano. Sus producciones orales y escritas se concentraban en atender la problemática social, habida cuenta de los procesos de masificación de las sociedades industriales. Asimismo, la democracia como régimen político era también objeto de reflexión. El mensaje de Pío XII en las vísperas de la Navidad de 1944 supuso una reconsideración de la tradicional postura condenatoria¹.

Recién en los tiempos del Concilio Vaticano II (1962-1965), la educación sexual fue nuevamente abordada en los textos vaticanos. La declaración *Gravissimum Educationis Momentum*, referida a la educación cristiana, incluyó una

¹ Hasta la reflexión navideña de Pío XII, era predominante en el pensamiento católico una estigmatización hacia la democracia, en tanto régimen de gobierno adscripto al ideario liberal.

breve mención al tema. Este documento, de cita recurrente en las publicaciones del Episcopado Argentino, marcó cierto distanciamiento de la posición inicial sostenida por Pío XI. Por primera vez, la Iglesia católica expresaba su conformidad con la incorporación de la temática en los ámbitos escolares.

Es necesario ayudar a los niños y adolescentes, teniendo en cuenta el progreso de la psicología, la pedagogía y de la didáctica, para desarrollar armónicamente sus cualidades físicas, morales e intelectuales (...). Hay que iniciarlos, conforme avanza su edad, en una positiva y prudente educación sexual (Declaración *Gravissimum Educationis Momentum*, 1965).

En consonancia con un clima de época signado por transformaciones profundas en hábitos y costumbres de la vida cotidiana, la misiva impulsaba una visión menos intransigente y más abierta, promoviendo un diálogo con las disciplinas de la ciencia moderna.

Aires renovadores se vivían en aquellos años al interior del catolicismo. La declaración conciliar anticipó el espíritu de apertura de la Encíclica *Humanae Vitae* de 1968, la cual reconocía el proceso de resignificación del rol de la mujer en la sociedad, así como las diferentes acepciones sobre la sexualidad en el seno del matrimonio (Felitti, 2007).

A diferencia de *Divini Illius Magistri*, en *Gravissimum Educationis Momentum* la asignación de responsabilidades primarias y subsidiarias en la educación es formulada con mayor precisión. La comunicación conciliar otorgaba a la familia la atribución primaria en la formación de sus hijos, colocando a la escuela en un lugar subsidiario. Y confería a los padres el derecho a reclamar para sus hijos una instrucción de acuerdo a sus convicciones y valores.

La familia es la primera escuela de las virtudes sociales. El deber de la educación, que compete en primer lugar a la

familia, requiere la colaboración de toda la sociedad. Obligación [de la sociedad civil] es proveer de varias formas a la educación de la juventud: tutelar los derechos y obligaciones de los padres (...) conforme al principio del deber subsidiario cuando falta la iniciativa de los padres (*Gravissimum Educationis Momentum*, 1965).

Es remanida la apelación desde el catolicismo al principio de subsidiariedad, en la tentativa de rebatir las prerrogativas estatales para sancionar legislaciones o diseñar políticas públicas, fundamentalmente relacionadas con la educación, la planificación familiar y la moral sexual.

A los fines de precisar el concepto, la Conferencia Episcopal Argentina define que todo «lo que puede hacer correctamente un hombre, un grupo o una organización inferior, no debe usurparlo un organismo superior» (Documento «Educación y Proyecto de Vida» -EPV-, 1985: 131).

Desde este marco conceptual, el Estado se encuentra inhabilitado para fijar los lineamientos curriculares sobre educación sexual; si lo hiciera, estaría reemplazando la función primaria de los padres en la formación de sus hijos. El poder civil se halla impelido a respetar las iniciativas de las comunidades menores y a solo intervenir, en situaciones de necesidades educativas no atendidas. En todo caso, su misión se ciñe al acompañamiento y complementación de las tareas formativas de las familias.

Entre esas organizaciones inferiores, se sitúa la Iglesia católica, que contaría con mayor legitimidad que el Estado para orientar los contenidos educativos, en virtud de su larga trayectoria en la materia y su contribución a la salvación de la humanidad.

El deber de la educación corresponde a la Iglesia no sólo porque debe ser reconocida como sociedad humana capaz de educar, sino, sobre todo, porque tiene el deber de ayudar (...) lograr la plenitud de esta vida (*Gravissimum Educationis Momentum*, 1965).

En Argentina, en paralelo con los primeros proyectos y publicaciones sobre educación sexual -la Escuela para Padres de Eva Giberti-, se vislumbra una presencia católica en el campo de la industria editorial. En 1968, Paulinas publica *Tú en mi nido*, de Amílcar y Acibíades Boggiano. El libro reproducía y consolidaba la cosmología católica dominante: en un contexto de resignificación de los roles de género, reforzaba la división tradicional de los mismos. Asimismo, confinaba la práctica sexual a las funciones de reproducción y se afincaba en los valores de la castidad, la fidelidad y en los métodos naturales como regulación de la fecundidad (Felitti, 2009). Pero en aquel entonces, la producción bibliográfica estaba dirigida a los adultos y se expresaba en términos de formación para el amor. Eje discursivo que sería retomado posteriormente por el Episcopado para contrarrestar en el plano semántico a la literatura favorable de la educación sexual. Desde esas primeras publicaciones, puede apreciarse una particularidad: la evitación de verbalizar literalmente el proceso de fecundación humana. En ese sentido, se construían analogías con el mundo animal o vegetal. También aquí habrá un contraste con los documentos estatales, ya que estos últimos acentuarían la importancia de nominalizar a las distintas partes del cuerpo humano en sus propios términos.

En el último cuarto del siglo XX, los pronunciamientos católicos sobre sexualidad se tornaron más frecuentes. La Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Franjo Seper, publicó en 1975 la *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual*. El mensaje buscaba contrarrestar las incipientes pero crecientes coberturas en los medios de comunicación de escenas y situaciones vinculadas con la homosexualidad, las relaciones sexuales prematrimoniales y otras conductas sexuales distantes de las prescripciones normativas de la institución católica. El documento venía a reforzar justamente los fundamentos doctrinarios que remitían a un orden natural como marco axiológico.

gico de la regulación de la organización familiar y de la moral sexual. Dedicó un apartado para las relaciones sexuales prematrimoniales, otro para la homosexualidad y un tercero para la masturbación. Los tres elementos eran presentados negativamente, como contracara de la castidad, la monogamia y la heterosexualidad.

El papel preponderante de los padres en la educación sexual de sus hijos fue retomado bajo el pontificado de Juan Pablo II a través de la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* de 1981. En tanto derecho y deber de los progenitores, sería a partir de la solicitud y bajo la dirección de ellos que las instituciones educativas podían brindar algún servicio de cooperación. En ese sentido, las convicciones religiosas de los padres eran determinantes para establecer los contenidos de la educación sexual de los colegios. La escuela debía «observar cuándo coopera en la educación sexual, situándose en el espíritu mismo que anima a los padres» (*Familiaris Consortio*, 1981). Se ponderaba la castidad como signo de madurez del ser humano, correspondiendo a los padres la responsabilidad de velar por la virginidad de los hijos.

La educación sexual era contemplada en términos de educación para el amor y, como tal, requería de una perspectiva integral. La declaración, de vital influencia en las producciones vaticanas y locales posteriores, contraponía la propuesta católica a lo que la misma misiva definía como banalización de la cultura reinante, basada en una sexualidad reduccionista, limitada a la genitalidad y al placer.

Ante una cultura que ‘banaliza’ en gran parte la sexualidad humana, porque la interpreta y la vive de manera reductiva y empobrecida, relacionándola únicamente con el cuerpo y el placer egoísta, el servicio educativo de los padres debe basarse sobre una cultura sexual que sea verdadera y plenamente personal. En efecto, la sexualidad es una riqueza de toda la persona -cuerpo, sentimiento y espíritu- y manifiesta su significado íntimo al

llevar la persona hacia el don de sí misma en el amor
(*Familiaris Consortio*, 1981).

La integralidad católica suponía abordar la dimensión sexual como inherente al orden natural e inescindible de la normatividad religiosa. La pérdida de la centralidad de la religión en el ordenamiento de la vida social es medular en la crítica católica. De allí, su disposición a integrar la dimensión sexual con los dominios de la valoración ética y a reforzar la condena a una sexualidad regida por reglas propias.

La Iglesia se opone firmemente a un sistema de información sexual separado de los principios morales y tan frecuentemente difundido, el cual no sería más que una introducción a la experiencia del placer y un estímulo que lleva a perder (*Familiaris Consortio*, 1981).

Si bien en términos declarativos, desde el Concilio Vaticano II, se abrió un margen de aceptación a la diversidad cultural, ésta estaba condicionada al respeto a un núcleo básico de normas e instituciones con arraigo histórico en la trama social. Identificando a la religiosidad católica como parte constitutiva de la vida nacional, cultural y familiar, desde esta perspectiva, la pluralización de la cultura no debía desdibujar la raíz cristiana de la identidad de los pueblos de Occidente. Las referencias a la pluralidad no eran anecdóticas para el contexto nacional. En las últimas dos décadas del siglo XX -fundamentalmente a partir de la apertura democrática-, la Argentina atravesó por un proceso de diversificación cultural y religiosa que significó la ruptura del monopolio católico en el campo religioso.

Concomitante con la inserción de la educación sexual en las agendas de las políticas públicas, la temática fue asumiendo mayor protagonismo en las publicaciones católicas. Naturalizada la propensión de la institución religiosa a regular -o por lo menos, ser interpelada en tanto voz califica-

da- en la definición del diseño, planificación e implementación de programas de gobierno, no se haría esperar la divulgación de las pautas orientativas sobre educación sexual.

En 1983, la Congregación para la Educación Católica emite el documento «Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual», el primero que sitúa a la educación sexual como eje prioritario de atención. Reconociendo a la sexualidad como un componente primordial de la personalidad, se pronuncia decididamente por una instrucción en la materia. Instrucción que parte de la complementariedad entre el hombre y la mujer, que circunscribe la genitalidad al ámbito de la procreación -con otros fines, se vería envuelta en una lógica individualista- y que incluye aspectos biológicos, psicológicos y espirituales, con tornando una concepción integral acerca de la sexualidad.

Si bien el documento reafirmó el rol de la familia como institución primaria e irremplazable en la educación sexual de los hijos, destacó en simultáneo la necesidad de formar a los docentes y desarrollar materiales didácticos. Esa estrategia daba por sentada la convicción de las autoridades vaticanas que el proceso de incorporación de la temática en el sistema educativo formal tarde o temprano, sería una realidad.

Dos años después, en 1985, un texto emblemático de la Conferencia Episcopal Argentina permite adentrarnos en la matriz del pensamiento de la jerarquía eclesial. Nos estamos refiriendo a «Educación y Proyecto de Vida», elaborado por el Equipo Pastoral de Educación Católica, referente conceptual para las publicaciones subsiguientes. Si bien se centra en la problemática educativa, la trama argumentativa hace comprensible el universo cosmológico del episcopado de entonces.

La batalla contra las consecuencias de la modernidad constituye el eje central del documento y el *leit motiv* de la movilización de recursos en el terreno educativo. La educación es presentada como una herramienta para «salvar al

hombre de la deshumanización» (EPV, 1985: 77). Y la formación católica, destacada como el contrapunto necesario, como la reserva de valor para evitar que la humanidad caiga en «concepciones basadas en ideologías claramente antipersonalistas, materialistas, hedonistas» (EPV, 1985: 83).

Desde esta perspectiva, la familia y la escuela, imbuidas en la cultura de la modernidad, se han debilitado como instituciones transmisoras del patrimonio cultural. Y el desdibujamiento en sus roles, reforzaría el proceso de desintegración social y de pérdida de valores.

La misión educativa de la Iglesia en ese marco se circunscribiría a impregnar la fe en la cultura, es decir, «propiciar los valores que constituyen el núcleo de la cultura asumidos y realzados desde la fe de una manera profunda, sólida y duradera» (EPV, 1985: 176). Sin dudas, el apuntalamiento del magisterio educativo es percibido como una condición *sine qua non* para la reconstrucción de una civilización cristiana, en oposición intransigente a la civilización moderna.

Se condena a esa modernidad por los valores negativos que han inspirado -hedonismo, individualismo, materialismo, consumismo-, condensados en propuestas legislativas como el divorcio, la educación sexual y la despenalización del aborto. Incluso la virginidad es resaltada como testimonio de valor eterno e incorruptible frente a las tentaciones que derivan de un mundo materialista, cuyo horizonte de sentido no contempla un repertorio ético sino exclusivamente instrumental. Una modernidad secularizada, que descentró a la religión de su posición axial en el ordenamiento de la vida social, ocasionó desde la lectura católica, un vacío religioso, cubierto por la idolatría del sexo, el placer y el poder.

La contratara de la crítica a la modernidad se reviste con la defensa de una nacionalidad, de raíz católica. En una sociedad con baja tasa de natalidad y con un territorio escasamente poblado, la introducción de la temática de la anti-

concepción -así como del divorcio, de la redefinición de la patria potestad y de otras formas de vivir la sexualidad- era interpretada como un atentado foráneo contra los pilares de la identidad argentina. Para mitigar los efectos de la «inmoralidad externa», se apostaba a reforzar los valores tradicionales anclados en la historia nacional.

La búsqueda de una identidad cultural que está en creciente riesgo de disolución, en parte por la invasión de estilos foráneos, pero más profundamente por el poco empeño y no acertado trabajo de robustecer nuestra idiosincrasia y nuestro patrimonio de tradición (EPV, 1985: 90).

La reconstrucción de un universo de sentidos emergía como el paso necesario para entablar las discusiones de coyuntura. Desde allí, la Iglesia católica estaría en condiciones de establecer un horizonte axiológico para la familia, la educación, la vida sexual, etc. Un marco de referencia que irradiaría una jerarquía de valores como orientadores de los comportamientos sociales.

El documento aludió a la educación sexual en uno de sus apartados. En sintonía con las comunicaciones vaticanas, reconoció su gravitación en la vida contemporánea y la necesidad de una preparación adecuada de los educadores (padres y docentes), para «contrarrestar el reduccionismo, la superficialidad y la inconsciencia de tantas apreciaciones y enseñanzas perniciosas y degradantes que se presentan hoy día, incluso con engañosa apariencia científica» (EPV, 1985: 112).

Las incipientes iniciativas sobre instrucción sexual eran consideradas reduccionistas, por excluir la dimensión trascendente. Y eran rebatidas porque la centralidad otorgada a las fundamentaciones científicas iba en detrimento de un abordaje integral.

Es absurdo, contraproducente y antieducativo identificar la educación sexual con los meros aspectos técnicos y

científicos sin integrarlos y subordinarlos a los aspectos antropológicos más profundos, como son el papel de la sexualidad en la madurez e integración personal del yo, la apertura al tú y al encuentro interpersonal, la construcción del nosotros, e incluso la proyección hacia el mundo de la trascendencia y la religiosidad (EPV, 1985: 112).

La disputa con el campo científico se vislumbra en todo su espesor. Al recostarse el Estado en la información científica para elaborar los contenidos en materia de educación sexual, la Iglesia católica percibe que es desafiado su histórico papel regulador de la vida cotidiana de la sociedad. Y dará batalla por lo que considera un área de «natural» y exclusiva injerencia, en términos axiológicos y de presencia social. Por eso, las referencias a subordinar las explicaciones científicas a los esclarecimientos religiosos.

Niegan al educando el sentido de la totalidad que nos permite la síntesis y la orientación. Cultivar una personalidad y una sociedad cuya función totalizante sea la economía o la política, o la técnica, como sistema preponderante y omnipresente, que no deje vislumbrar alternativas, es deformar al hombre. Una familia, una escuela, una institución, centradas exclusiva y excluyentemente en el negocio, el comercio, el arte, el desarrollo científico-técnico, no sólo le niegan al hombre una educación integral, sino que efectivamente lo cercenan, porque además de reducirle el acceso al horizonte de lo humano, lo condicionan estructurando en su mente una deformación (EPV, 1985: 102-103).

Desde la cosmovisión católica, la finalidad de la educación trasciende la información científica. Su carácter humanista la insta a interpelar al ser humano en una unidad bio-psíquico-espiritual. Ese esquema holístico nutre su trama argumentativa centrada en la integralidad. En ese sentido, la currícula estaría conformada por contenidos científicos, pero también físicos, psicológicos, morales, doctrinales

y espirituales. La formación religiosa es resaltada como parte intrínseca del proceso de enseñanza, en tanto dimensión constitutiva del ser humano.

Apelando a la Declaración Universal de Derechos Humanos y a la Convención Americana de Derechos Humanos, la comunicación de 1985 reforzó la idea de que los padres y tutores gozaban del derecho a que sus hijos recibieran una educación de acuerdo a su fe religiosa. En realidad, esos tratados internacionales hacen referencia a las convicciones más que a la fe religiosa. El texto episcopal consideró esa facultad paterna como un derecho inalienable. Y en tanto miembros ineludibles de la comunidad educativa, debían ser informados y consultados sobre los contenidos de la enseñanza. Una retórica utilizada reiteradamente cuando se discutió el proyecto de educación sexual a mediados de la primera década del siglo XXI, en la tentativa de neutralizar la política estatal de delinear los lineamientos curriculares.

El derecho de los padres a que sus hijos reciban una educación afín a su moral religiosa y la libertad de enseñanza son premisas esgrimidas reiteradamente. Tanto para fundamentar el financiamiento estatal de los establecimientos escolares confesionales,² como para sostener la autonomía pedagógica de estas instituciones.

Para el episcopado argentino, la discusión en torno a la educación general y a la educación sexual en particular, no remitía a la confrontación entre dos tipos de moralidad, sino a la aceptación o no del «vigor trascendente del espíritu y su misión de regular los impulsos de la corporalidad para

² Es pertinente añadir que en Argentina, los colegios confesionales reciben subsidios estatales desde mediados del siglo XX. En 1943, el gobierno militar estableció la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Cuatro años después, esa disposición adquirió fuerza de ley hasta 1954, cuando fue anulada. Sin embargo, siguió vigente el otorgamiento de fondos públicos a la educación privada para el pago de los salarios docentes. Con la descentralización del sistema educativo en 1992, las jurisdicciones provinciales asumieron la continuidad de esos subsidios que perduran -en algunos casos, se han ampliado- hasta el día de hoy.

que el hombre viva su dignidad de persona» (EPV, 1985: 114). Las experiencias en marcha de instrucción sexual suponían «un desprecio por el pudor, la castidad, la virginidad y la fidelidad como valores». Estos preceptos eran abordados como «tabúes, prejuicios o mentalidad pre-científica» (EPV, 1985: 114). La carencia de una ética trascendente, siempre desde la visión católica, generaba esa peculiar percepción sobre los postulados católicos referidos a la vida sexual.

3. La literatura del Episcopado argentino sobre educación sexual en el siglo XXI

A partir del año 2000 la preocupación del Episcopado argentino por la educación sexual asumiría una centralidad inusitada. Frente a los proyectos de salud reproductiva que circulaban en el Congreso Nacional, la Comisión Permanente de la CEA divulgó un escrito centrado en la reivindicación de la educación en el amor. En términos discursivos, se posicionaba como una alternativa a la educación sexual, asociada con «la cultura de lo superficial y efímero» (*La buena noticia de la vida humana y el valor de la sexualidad*, CP-CEA, 2000). Admitiendo la necesidad de un nuevo marco legal que promoviera el ejercicio de una sexualidad responsable, los obispos indicaron una serie de principios que la legislación debía contemplar. Entre ellos, el matrimonio indisoluble como espacio exclusivo y la procreación como finalidad de la práctica sexual; el papel primordial e insustituible de los padres para consentir el acceso a los servicios de salud de sus hijos; la explicitación del derecho a la objeción de conciencia por parte de los prestadores de salud frente a prácticas consideradas éticamente inaceptables³ y la identi-

³ La reivindicación de la objeción de conciencia sin más puede atentar, según las circunstancias, contra el derecho de terceros. La autoridad máxima de un centro de salud debe garantizar el cumplimiento de la norma sanitaria, independientemente de sus convicciones religiosas o filosóficas.

ficación «con el derecho fundamental a la vida desde la concepción y [que se excluyera] el crimen del aborto». Asimismo, alertaban sobre lo infructuoso de promover políticas antinatalistas y banalizar la práctica de la sexualidad.

Los cuestionamientos a la Ley N° 25.673 sobre Salud Sexual y Procreación Responsable, aprobada por el Parlamento Nacional a fines de 2002, anticiparían las impugnaciones a la normativa sobre educación sexual. En una carta dirigida a cada senador/a en la víspera de la votación, la jerarquía eclesiástica condenó la prescripción de métodos anticonceptivos ajenos al orden natural y, por tanto, inadmisibles desde el punto de vista moral. Por otro lado, la explicitación de la objeción de conciencia para las instituciones privadas confesionales que brindan servicios de salud, no era extensiva a los profesionales sanitarios. De allí que para las autoridades de la Iglesia católica, la legislación violentaba la libertad de conciencia. También remarcaron la omisión del consentimiento de los padres para la solicitud de anticonceptivos en el caso de los menores de edad, argumentando que se desconocía los principios de la patria potestad. Por último, objetaron la ausencia de toda referencia a la «educación para la castidad», entendida como la propuesta formativa más eficaz para lograr una salud sexual y reproductiva en la población.

Ante las discusiones parlamentarias que llevaron a la aprobación del Protocolo Facultativo de la Convención contra toda forma de discriminación hacia la mujer (CEDAW, por su sigla en inglés), la Comisión Permanente del Episcopado divulgó un comunicado en 2005, en el que enfatiza que la defensa de los derechos humanos comienza con el derecho a la vida, iniciada en la concepción y finalizada con la muerte natural. La adhesión a ese protocolo internacional era interpretada como una estrategia que desembocaría en la legalización del aborto.

La objeción de conciencia es válida en términos individuales, pero resulta discutible en términos institucionales.

Dos aspectos merecen ser destacados del texto eclesiástico. En primer lugar, la apelación a explicaciones científicas como fundamento de las argumentaciones utilizadas. Si en otras oportunidades, la invocación a fuentes divinas era suficiente para sostener una posición determinada; en esta ocasión, se complementó con otra línea discursiva. La interrupción voluntaria del embarazo es refutada no solo por contrariar la voluntad de Dios, sino también por una definición científica.

La ciencia nos enseña que la concepción genera una nueva vida humana con su propio código genético, distinto al de los padres. Si hay código genético distinto, hay una vida humana distinta que tiene la misma dignidad que la de sus progenitores. La creatura humana que se desarrolla en el seno de la madre no es una parte de su cuerpo, de la cual pueda disponer a voluntad. Cortar ese proceso natural por medio del aborto equivale a destruir una vida cuyo desarrollo es autónomo, continuo y progresivo. Por lo tanto su destrucción voluntaria constituye un crimen (Comunicado de la CP-CEA «Apostemos siempre a la vida», 15/03/2005).

En segundo término, el tema del aborto es descentrado de la discusión de derechos y circunscripto a un debate geopolítico, de defensa de la nacionalidad. En sintonía con la tradición discursiva católica de los años treinta del siglo pasado, se identificaba a las recomendaciones del CEDAW con la política neocolonialista de organismos internacionales, orientada a limitar el crecimiento poblacional de América Latina y favorecer los intereses de Estados Unidos. En este contexto, oponerse al aborto suponía no abdicar a las presiones de los poderes imperiales. Significaba un paso hacia la liberación de las amarras de la dependencia cultural impuesta por las potencias mundiales.

Los argumentos esgrimidos para legalizar el aborto reflejan los lineamientos neocolonialistas que algunos orga-

nismos internacionales intentan imponer a nuestro país y a toda América Latina. No podemos dejar de pensar en el célebre «Informe Kissinger», que ya en la década de 1970 advertía sobre las «consecuencias del crecimiento mundial de la población para la seguridad de los Estados Unidos y sus intereses de ultramar». A este propósito advertimos particularmente a nuestros legisladores sobre el peligro de dependencia cultural que entrañaría la inminente ratificación del Protocolo Facultativo de la CEDAW (Comunicado de la CP-CEA «Apostemos siempre a la vida», 15/03/2005).

Complejo escenario proyectaban los prelados a través de su declaración. Quienes defendían el derecho de la mujer a la interrupción de su embarazo eran funcionales a intereses foráneos. Quienes armonizaban con los principios católicos, enarbolaban la bandera de la defensa nacional. Una vez más, el argüid de los cuadros superiores del catolicismo homologaba los valores de la nación con los axiomas dominantes de su propia comunidad.

Los avances en la discusión parlamentaria en torno al proyecto de ley sobre educación sexual y la visualización de una posible aprobación de la misma en 2006 activaron las rotativas intelectuales y editoriales del Episcopado. Como preludeo de lo que sería su principal publicación al respecto, la Comisión de Educación Católica elaboró un material dirigido a los diputados y senadores. Ante el inminente tratamiento legislativo, la jerarquía eclesial le propuso al Congreso Nacional una serie de principios y orientaciones que la normativa debía contemplar. No se trataba de un procedimiento novedoso. Al concebirse en una posición supranacional, esa metodología estaba naturalizada. La histórica receptividad de la clase política a las requisiciones católicas reforzaba la legitimidad de ese *modus operandi*. Se instaba a los parlamentarios a «elaborar proyectos e iniciativas concretas inspiradas en el Evangelio» y a no promulgar leyes que promovieran «costumbres o antivalores [contrarias a] la dig-

nidad de la persona» («La educación de la sexualidad en las escuelas», CEA, 2006b).

Los vectores que la ley en cuestión debía tener en cuenta eran resumidos en el documento a través de tres grandes dimensiones:

a) Principios antropológicos: La sexualidad, entendida como un componente esencial de la personalidad, no podía estar excluida del proceso educativo. Pero las instancias formativas debían atender en simultáneo los planos biológicos, psicológicos, culturales y morales. El amor y la fecundidad conformaban las bases constitutivas y significantes del acto sexual.

b) Principios éticos: La educación sexual no se limitaba a la transmisión de la información científica. Sin el enlace con los valores de la familia, el matrimonio y la procreación, la enseñanza se vaciaba de contenido ético. De allí, la opción por otra semántica: la «educación para el amor». Así conceptualizada, su inicio es circunscripto desde el comienzo de la vida y en el marco del núcleo familiar.

c) Principios jurídicos: La enseñanza en temas de sexualidad no estaba escindida de la defensa de la vida desde la concepción. La condena al aborto, calificado como crimen, a las políticas antinatalistas y a la promoción de una cultura de la sexualidad por fuera del ámbito matrimonial, respondía a un orden natural. A su vez, la inalienable potestad de los padres a decidir sobre la educación moral de sus hijos estaba contemplada en el derecho positivo. En definitiva, la ley divina y diversas reglamentaciones estatuidas - Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Convención sobre los Derechos del Niño⁴- resguardaban jurídicamente y moralmente el marco conceptual de la doctrina católica sobre educación sexual.

Los tres ejes señalados impregnaban y condicionaban el accionar de las instituciones y agentes involucrados. La

⁴ Ambos tratados internacionales hacen referencia a la patria potestad.

familia constituía el espacio por excelencia para la educación de los hijos. Portadora de un derecho indelegable e irremplazable, el Estado se ubicaba en un rol subsidiario. Aún en contextos de inestabilidad familiar -o incluso de desestructuración-, los padres no eran desplazados en el ejercicio de decidir acerca del crecimiento e instrucción de sus hijos.

Anticipándose a una de las críticas cardinales en torno a la normativa finalmente aprobada, el texto hizo referencia a una sustitución de la familia por parte del Estado en materia educativa. La condena a la instauración de «paternalismos» y de doctrinas ideológicas dominantes, se inscribía en una línea de pensamiento que identificaba el protagonismo estatal con el totalitarismo. La primacía de los valores de la familia inhabilitaba la construcción de un relato desde la autoridad pública.

Cierta dicotomía se establecía en la retórica eclesial. El énfasis en el respeto a los principios axiológicos de cada familia parecía adscribir a una trama discursiva particularista, despojada de toda dimensión universal. Se reivindicaba la autonomía familiar para definir los contenidos educativos de sus hijos. Sin embargo, la presencia primaria del Estado era objetada por el riesgo de vulnerar «la cultura y la tradición de los pueblos» («La educación de la sexualidad en las escuelas», CEA, 2006b). Aparecen aquí recursos semánticos que trascienden los niveles de agregación microsociales para situarse en el plano de los colectivos integracionistas. Implícita la raigambre católica de esa cultura y tradición, aquella última afirmación transparentaba el eje de la disputa existente: la puja entre el poder civil y el poder eclesial por la construcción del discurso social legitimado. Por monopolizar los sentidos y las éticas dominantes. O más que ello, por definir las potestades propias -y como contracara, también las ajenas- de regulación de diversos espacios de la vida social. En este registro analítico, la apelación discursiva de reafirmación del derecho familiar debe ser resignificada. Lejos de entenderla en una clave de reivindicacio-

nes particularistas, parecía responder a una estrategia de compensación de lo que se visualizaba como una omnipresencia estatal en ofensiva.

A la escuela pública, en tanto corporeidad del Estado en el ámbito de la enseñanza, se le asigna un rol complementario y no sustitutivo de la familia. El estímulo a la participación de los padres en el seno de las comunidades educativas refuerza la vigilancia y supervisión de los mismos en los procesos de educación sexual.

La comunicación también interpela a los miembros de la Iglesia católica. Recupera el mensaje del Concilio Vaticano II que advertía la necesidad de educar sexualmente a niños y adolescentes en sintonía con su desarrollo físico e intelectual. Y promueve el abordaje de la educación sexual como uno de los desafíos de la época, desde los propios fundamentos doctrinarios: la castidad, la fidelidad, el amor y la diferenciación sexual entre el varón y la mujer.

En simultáneo, el Episcopado difundió la Declaración al Pueblo de Dios sobre la Educación Sexual en las Escuelas, desde la cual reiteraba las argumentaciones vertidas en el documento recién analizado. Como elemento adicional, se explayó en la consideración de la sexualidad como componente básico de la personalidad y en el carácter complementario, pero diferente, de ambos sexos. Asimismo, resaltó el imperativo categórico de la sexualidad orientada en el amor como marco moral y ético para su ejercicio, en virtud del mandamiento de la ley natural.

La Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina se reunió en noviembre de 2006. Con la aprobación de la Ley de Educación Sexual Integral como hecho consumado -el 4 de octubre fue sancionada por el Congreso Nacional-, la literatura católica reorientó la dirección de sus destinatarios. Las publicaciones dejaron de estar dirigidas a los legisladores para concentrarse en los integrantes de las propias comunidades educativas. Se iniciaba entonces la disputa por definir los contenidos educativos en temas de sexua-

lidad, aplicados de manera transversal o en un curso específico, según el diseño pedagógico de cada escuela.

La publicación más significativa en la materia fue editada en 2007. El libro *Educación para el amor* compendia no solo la fundamentación y los objetivos trazados por la institución católica para garantizar una marcada presencia en el dictado de clases de educación sexual; sino también incluye los contenidos a ser tratados para cada etapa formativa de los alumnos y las directrices específicas para directivos, docentes y padres. Sin dudas, un manual integral para toda la comunidad educativa solo equiparable con los materiales pedagógicos elaborados desde los ministerios públicos.

La normativa sancionada instruía a las autoridades del Programa Nacional de Educación Sexual a diseñar los lineamientos curriculares para que cada comunidad educativa los aplicara o adaptara a su ideario institucional. A través de esta completa bibliografía, la Iglesia católica ofrecía un repertorio de principios axiológicos y de recursos didácticos que, en algunos clivajes, alternativizaría la producción bibliográfica distribuida por el Ministerio de Educación de la Nación.

Por su trayectoria educativa y su histórico rol protagónico en la historia nacional, para la jerarquía eclesíastica el texto divulgado no remitía a un acto infrecuente. Tampoco lo era la pulseada con el Estado por demarcar las áreas de competencia de cada esfera, ni la tensión emergente, producto de las pretensiones de ambas instituciones de regular los principios organizadores de la sociedad.

El material del Episcopado es presentado como un plan de enseñanza integral, destinado a directivos, docentes y padres. Se anuncia como un documento científico, en sintonía con la estrategia vaticana de los últimos tiempos, centrada en establecer el debate sobre temas álgidos con argumentos propios del campo científico. En realidad, el desplazamiento narrativo no supone el olvido de la retórica religiosa. De hecho, ya en la página inicial se explicita el objetivo

de transmitir a los niños, niñas y adolescentes el Magisterio de la Iglesia.

En la introducción, se describe la centralidad de la sexualidad como problemática contemporánea. La visualización de un estado de desorientación, producto de la extensividad de la temática, llama a reforzar las acciones de promoción de la educación cristiana.

En este mismo apartado, pueden encontrarse los principios fundamentales de la cosmovisión eclesial. En primer lugar, la defensa del derecho de los padres en la formación de sus hijos, «ajustada a la ley de Dios y al orden de la misma naturaleza humana» («Educación para el Amor»-CEA, 2007: 9-10). Adscribiendo a la lógica de la subsidiariedad, a la escuela le correspondería cooperar con la misión de los progenitores. La naturaleza humana es formulada de modo ahistórica, sin contemplar los condicionantes contextuales de padres que reconocen sus imposibilidades pedagógicas y temporales para afrontar primariamente esa función. A ello se suma el quiebre de la familia nuclear y la emergencia de una diversidad de formatos familiares.

En segundo lugar, se rebate la idea de educación sexual por atribuirle un sesgo reduccionista, ceñida a la genitalidad. Como contrapartida, se propone una educación para el amor, que incorpore las dimensiones de la trascendencia. El carácter restrictivo de la educación sexual responde al acento colocado en la información científica. Por su parte, la integralidad en el abordaje de la temática se fundamenta en la concepción antropológica cristiana que antepone los postulados religiosos a las premisas de la ciencia.

Es absurdo, contraproducente y anti-educativo identificar la educación sexual con los meros aspectos técnicos y científicos, sin integrarlos y subordinar a los aspectos antropológicos más profundos, como son el papel de la sexualidad en la madurez e integración del yo (...), la construcción del nosotros e, incluso, a la proyección hacia el mundo de la trascendencia y la religiosidad («Educación para el Amor», CEA, 2007: 9-10).

Llevado a un terreno fáctico, en la tensión entre la información sobre el uso de anticonceptivos y la educación para la castidad, la propuesta debería ponderar la segunda variable. Si bien se reconoce en la personalidad las dimensiones biológica, psicológica, social, espiritual y sobrenatural, el soporte formativo se circunscribe a las dos últimas.

Referenciándose en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, proclamada por Juan Pablo II en 1981, se señala que la educación sexual debe remitir a una educación integral, basada en el pudor, la castidad y la virginidad, anclada en los principios morales y en la valoración del matrimonio, dirigida por los padres y con las escuelas actuando de forma complementaria.

Por último, las relaciones humanas -entre ellas, las sexuales- no son concebidas en términos de construcciones culturales, sujetas a transformaciones y reinterpretaciones históricas, sino como engranajes de un orden natural preconcebido. De allí, la condena a las perspectivas de género que plantean desnaturalizar los roles históricamente asignados al varón y a la mujer y resignificarlos en la actualidad.

El rechazo al proyecto de ley finalmente aprobado podría conducirnos a analizar el comportamiento de la jerarquía católica en clave de oposición a la temática como tal. Empero, la conducción eclesiástica leyó en esa coyuntura que se le abría una oportunidad para reposicionarse como fuente de moral pública; una ocasión para hegemonizar y dar sentido a un espacio político, social y cultural refractario a los moldes de las sociedades contemporáneas. En definitiva, una circunstancia propicia para reactualizar su lugar en la arena pública como actor relevante y diseminar así sobre el conjunto de la comunidad educativa los postulados del Magisterio de la Iglesia referidos a la familia, el matrimonio, la sexualidad y la procreación.

El texto de la Conferencia Episcopal incluye precisiones operativas para el dictado de educación sexual. Hace referencia a la necesidad de conformar un espacio curricular

específico, basado en talleres y exposiciones, de duración cuatrimestral o anual. Este tipo de directrices nos indica que no estamos meramente frente a una declaración de principios; se trata de un manual que prescribe la planificación, contenidos y metodologías de las clases de educación sexual. En paralelo y en competencia con los lineamientos distribuidos por el Ministerio de Educación, la Iglesia católica llegaba a las comunidades educativas con sus propios materiales de trabajo.

El cuerpo siguiente de la publicación aborda los ejes pedagógicos correspondientes a cada franja etaria. El origen divino del ser humano, la composición familiar basada en un esquema nuclear y la división entre varones y mujeres con roles y comportamientos diferenciados, son señalados como núcleos temáticos a desarrollar con niños y niñas de 6 años. Para los años siguientes, se refuerza la idea de la vida humana como creación de Dios. Se incorpora el tratamiento de la pubertad y la identificación en el ser varón o mujer. Aparecen los valores de la castidad y la pureza.

Al inicio de la adolescencia, se plantea el pudor como complemento de la castidad. Ambos son considerados formas virtuosas de cuidado del cuerpo y de neutralización de los instintos, contraponiéndose ambos a la pornografía y al erotismo, en tanto prácticas negativas de la sexualidad. Se diferencia sexualidad y genitalidad, impulso sexual y amor integral, placer y felicidad. El matrimonio y la familia son retomados: el primero como sacramento y expresión de fidelidad; la segunda como realización del plan de Dios.

Cuando se menciona el ciclo de fertilidad de la mujer y el noviazgo, se presenta un apartado sobre las enfermedades de transmisión sexual, la bulimia, la anorexia, la drogadicción y el alcoholismo. Sin mayores precisiones, se incluye el tratamiento de las *desviaciones sexuales*. Aunque no aparece bajo la órbita de las enfermedades, es parte del mismo módulo.

Para los adolescentes de 14, 15 y 16 años, la formación se centra en la paternidad responsable, el respeto a la autoridad, los métodos naturales, anticonceptivos y abortivos, el celibato, la virginidad, la defensa de la persona por nacer y la interpelación de la fantasía como obstáculo del amor. Al igual que la secuencia desviaciones sexuales-enfermedades, para esta franja etaria se recomienda abordar la homosexualidad, el SIDA y el aborto. Contextualizado en el universo simbólico católico, la enumeración continua de estas tres temáticas deja entrever no solo una perspectiva condenatoria, sino la posibilidad de establecer correlaciones entre la homosexualidad y el contagio del SIDA.

Para los alumnos de 17 años, se busca transmitir la importancia de la pareja estable y del noviazgo como preparación del matrimonio y en oposición a los llamados «matrimonios a prueba» y al divorcio. Asimismo, se establece la complementariedad y división de roles maternos y paternos. La realización de la mujer en la vida contemporánea es trabajada junto con los calificativos «feminismo agresivo» e «ideología de género». Y finalmente, se mencionan cuestiones de bioética como fecundación artificial, eutanasia y anticonceptivos.

Una vez planteado el punteo de temas a trabajar según la edad del alumnado, el documento avanza sobre aspectos formativos de los docentes y agentes de pastoral. Se refuerzan aquí las definiciones y los fundamentos teológicos, pastorales, filosóficos y psicológicos del Magisterio de la Iglesia como encuadre conceptual para la educación sexual en los colegios. Los ejes centrales reproducen el listado previo: el origen de la humanidad como designio divino; la familia como célula básica de la sociedad; la defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural; el desarrollo de la sexualidad enmarcada en el amor y la castidad; el método natural como único modelo de planificación familiar y la condena a prácticas «anti-naturales» como la interrupción del embarazo, la contracepción, la eutanasia, la manipulación genética y la vida sexual fuera del matrimonio.

Interesa detenernos en algunos de los tópicos enumerados. La bibliografía se sumerge en la discusión sobre los tipos de familia existentes. Identifica una crisis en la conformación de la estructura familiar, asociada a la «cultura posmoderna». A su vez, el individualismo y el consumismo como signos de la vida contemporánea son señalados como causantes de cierta desintegración en los procesos de socialización en el seno de las familias. Por un lado, la mayor actividad laboral de los hombres condiciona la presencia de éstos en el hogar. Por otro lado, el rol activo de la mujer en la sociedad es presentado como la contracara de la desvalorización de «las tareas de ama de casa» («Educación para el Amor», CEA, 2007: 53). Prevalece en el imaginario católico la división sexual del trabajo, situando a la mujer en el plano de la labor doméstica y de cuidado de los hijos, siendo el varón el responsable del sustento del hogar.

Asimismo, se reconocen situaciones de madres y padres solteros, uniones de hecho, divorciados vueltos a casar, familias ensambladas, hijos extra-matrimoniales como modelos de familia que no responden al preconcebido por Dios.

(...) Son realidades familiares que merecen respeto y comprensión, pero que ciertamente no son modélicas: la familia se funda sobre el amor y consagración de un varón y una mujer unidos en matrimonio («Educación para el Amor», CEA, 2007: 53).

Esta diversificación de formatos familiares es atribuida a una inestabilidad en los vínculos, fruto de una crisis de valores. Desde la cosmovisión episcopal, la perspectiva es sombría. Con fuerte influencia de los medios de comunicación y como consecuencia de la primacía de la individualidad, se identifica a la cultura dominante en términos de trivialización de la sexualidad, incapacidad de segmentar la información conforme la etapa evolutiva de los jóvenes y relegamiento de la familia y de los vínculos amorosos estables.

Asistimos a un oscurecimiento de la verdad sobre el Hombre que además conlleva una presión hacia la banalización del sexo. Domina una cultura en la que la sociedad y los mass media ofrecen a menudo una información despersonalizada, lúdica, con frecuencia pesimista y sin respeto por las diversas etapas de la formación y evolución de los adolescentes y de los jóvenes, bajo el influjo de un desviado concepto individualista de la libertad y de un contexto desprovisto de los valores fundamentales sobre la vida, el amor y la familia (Consejo Pontificio para la Familia, «Sexualidad humana: verdad y significado, orientaciones educativas en familia»; citado en «Educación para el Amor», CEA, 2007: 88).

Esa crisis de valores es traducida en miedo al compromiso, pérdida de autoridad, falta de tolerancia, quebrantamiento de la fidelidad y ruptura de los lazos familiares. Y expresan la hegemonía de un relativismo moral y la ausencia de un marco de referencia para la convivencia social. La reconstrucción del *ethos* de la familia nuclear y la aceptación de su relato como orientador de la vida cotidiana se presentan como los grandes desafíos desde los cuales la Iglesia católica busca interpelar a la sociedad toda (Esquivel, 2004).

Por último, el documento es reiterativo en la demarcación fisiológica y psicológica entre ambos sexos, tanto en el ser como en el actuar. Insta a no minimizar esas diferencias, que remiten a la *naturaleza* de los sexos, y se materializan en la asignación de roles familiares y domésticos desiguales. En ese marco, especifica que la referencia a la pareja humana supone siempre el enlace entre un hombre y una mujer, desconociendo cualquier unión que no sea heterosexual. Un contraste marcado con los lineamientos curriculares derivados de la legislación aprobada, que valorizan la diversidad sexual.

Un análisis global de la publicación episcopal nos advierte que la propensión a confrontar con los proyectos oficiales sobre educación sexual no implicaba una oposición hacia la temática en sí. Por el contrario, al visualizar una

precocidad en la información sobre cuestiones de sexualidad, la institución católica advertía la necesidad de ocupar un espacio y dar una disputa en ese terreno. Retomando las enseñanzas del Concilio Vaticano II,⁵ el Episcopado expresaba que «a medida que avanzan en edad, [los niños y adolescentes] deben ser instruidos en educación sexual» (CEA, «Educación para el amor», 2007: 134). Vale reiterarlo entonces, la trama discursiva no apuntaba a la exclusión de la educación sexual, sino a que los principios religiosos estuvieran presentes en los contenidos.

La educación era entendida como un engranaje para la evangelización de la cultura. Por lo tanto, es proyectada más allá del ámbito escolar para abarcar toda la vida y actividad del ser humano. Cada vez que un debate público es traccionado por la educación, en el imaginario episcopal es visualizado como una oportunidad propicia para re-editar el papel del catolicismo en la construcción del ser nacional. Con una histórica misión educativa y merced a la presencia capilar de las escuelas católicas en todo el país, la institución católica se siente en condiciones privilegiadas para transmitir «los valores de la cultura nacional», contornando un modelo identitario con fuertes componentes cristianos.

Como denominador común, descuellan del texto cinco principios que tributan al núcleo duro de la cosmovisión católica dominante. La apelación a la libertad de enseñanza, el papel subsidiario del Estado acompañando la responsabilidad primaria de la familia, la opción explícita por la familia nuclear como modelo ideal, el derecho de los padres a elegir el tipo de educación para sus hijos y la inclusión de valores trascendentes en los contenidos educativos.

Pero fundamentalmente, el debate en torno a la sexualidad estaba permeado por la discusión de fondo: los componentes que modelan la/s cultura/s contemporánea/s. El sentido y la práctica de la sexualidad basada en el placer, el

⁵ En este caso, la Declaración sobre la educación cristiana de la juventud (*Gravissimum educationis momentum*).

instinto y el deseo tributan, desde la perspectiva eclesial, a una cultura hedonista y materialista. La autonomía del sujeto en su elección sexual expresa la imposibilidad de asumir una vida sexual según la voluntad divina. Desde este paradigma, la controversia por los contenidos de la educación sexual es la controversia por la pretensión de instaurar las pautas regulatorias de la cultura dominante. Una disputa, no exenta de negociaciones, que se ha instalado en el espacio público, que involucra a múltiples actores y trasciende las fronteras nacionales.

Documentos utilizados

- «Consideraciones sobre el pudor y la defensa de la intimidad» (1984), CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA.
- «Educación y Proyecto de Vida» (EPV) (1985) Documento del EQUIPO EPISCOPAL DE EDUCACIÓN CATÓLICA, Documentos del Episcopado Argentino, Tomo XIII.
- «Vida humana y el valor de la sexualidad» (2000) CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA.
- «La buena noticia de la vida humana y el valor de la sexualidad» (2000, 11 de agosto) Documento de la COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA.
- «Salud Reproductiva: el proyecto es moralmente inaceptable» (2002, 15 de marzo) Carta de la CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA.
- «Apostemos siempre a la vida» (2005, 15 de marzo) Comunicado de la COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA.
- «No legislarás cuando de sexo se trate» (2005, 2 de noviembre) Declaración de la CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA.

Declaración de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Argentina (2005, 9 de noviembre).

«El desafío de educar en el amor» (2006a) CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA.

«La educación de la sexualidad en las escuelas» (2006b) COMISIÓN DE EDUCACIÓN CATÓLICA, Conferencia Episcopal Argentina.

«Declaración del Episcopado Argentino al Pueblo de Dios sobre la educación sexual en las escuelas» (2006c), CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA.

«Educación para el amor. Plan General y Cartillas» (2007), CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA.

Encíclica *Divine Illius Magistri* (1929).

Declaración del CONCILIO VATICANO II *Gravissimum educationis momentum* (1965).

«Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual» (1975), CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE de la Santa Sede.

Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (1981).

Declaración «Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual» (1983) CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA.

Encíclica *Veritatis Splendor* (1993).

Bibliografía citada

ESQUIVEL, Juan Cruz (2004) *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.

FELITTI, Karina (2007) «La Iglesia Católica y el control de la natalidad en tiempos del Concilio: la recepción de la Encíclica *Humanae Vitae* en Argentina» en *Anuario IEHS* (Tandil) N° 22.

FELITTI, Karina (2009) «La educación sexual en la agenda católica: debates, contenidos y experiencias en la historia argentina reciente». Ponencia presentada en la *I Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur*. Religar, Buenos Aires.

DEL CONFESIONARIO AL DIVÁN:
EL DISCURSO CIENTÍFICO DEL
CONSERVADURISMO RELIGIOSO
EN ARGENTINA Y CHILE SOBRE
LA SEXUALIDAD Y EL CUERPO¹

*José Manuel Morán Faúndes**

*La biología no es el cuerpo, sino un discurso sobre el
cuerpo*

(Haraway, 2004: 249)

El campo de la sexualidad, lejos de situarse meramente en la esfera de lo íntimo y lo privado, es hoy en día en Latinoamérica un terreno político donde se debaten controversias y disputas entre sectores antagónicos. Uno de estos sectores se vincula con los movimientos feministas, de mujeres y por la diversidad sexual, que en su defensa de la autonomía, la salud, el derecho al propio cuerpo, entre otros, activan espacios políticos a favor del reconocimiento y la efectivización de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos. A estas posiciones se opone un movimiento que se ma-

¹ Agradezco profundamente los comentarios realizados por Richard Miskolci a una primera versión de este artículo. Asimismo, agradezco las sugerencias realizadas por Juan Marco Vaggione y Jaris Mujica. Sus agudos aportes enriquecieron sustantivamente este trabajo.

* Candidato a doctor en Estudios Sociales de América Latina y Magíster en Sociología por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Licenciado en Ciencia Política por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Becario CONICET por el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, e integrante del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNC.

nifiesta contrario al avance de estos derechos, identificado fuertemente con una serie de organizaciones civiles, jerárquicas de ciertas iglesias, comités de bioética, centros académicos e incluso determinados partidos políticos que articulan estrategias de incidencia en pos de la preservación de valores amparados en la tradición y de nociones conservadoras de la sexualidad y los roles de género.

Estos últimos sectores se presentan así como un movimiento diverso en su composición y estrategias, pero relativamente uniforme en cuanto a las nociones que subyacen a sus discursos y argumentos, muchas vinculadas a la protección de la vida humana desde la fecundación y hasta la muerte «natural», la defensa de «la» familia comprendida como aquella fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer con fines reproductivos, la sexualidad unida de manera indefectible a la reproducción, y la promoción de roles de género determinados «naturalmente».² Estas nociones se articulan en una consonancia prácticamente perfecta con el discurso de la jerarquía de la Iglesia Católica y algunas iglesias evangélicas sobre la sexualidad y la reproducción, pero recurriendo en muchos casos a argumentos y estrategias seculares que permiten la penetración de campos que el discurso religioso tiene a veces vedado. El uso de recursos jurídicos y científicos resultan así centrales en el despliegue de acciones y argumentaciones opuestas a los derechos sexuales y reproductivos, configurándose tensiones que escapan a la lógica de la pugna entre secularismo y religión (Vaggione, 2005).

Tomando esto en consideración, el presente artículo tiene como finalidad analizar el discurso científico respecto

² Es importante destacar que si bien puede hablarse de una cierta homogeneidad, existen también posiciones relativamente divergentes en el interior de este movimiento. Así, por ejemplo, no todas estas organizaciones activistas tienen la misma posición frente al uso de métodos anticonceptivos. Sin embargo, comparten posiciones prácticamente idénticas en lo que se refiere al aborto, la anticoncepción de emergencia o las prácticas e identidades no heterosexuales, así como a varios de los valores y principios que subyacen a éstas.

del cuerpo y la sexualidad esgrimido por el conservadurismo religioso en Argentina y Chile. En particular, me concentro en la producción científica de instituciones católicas de ambos países, por ser éstas las que más han desarrollado un discurso opuesto a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos basado en la ciencia. Así, si bien las referencias científicas sobre la sexualidad y el cuerpo no son exclusivas del campo católico, ya que en muchas ocasiones son esgrimidas desde actores vinculados con otras denominaciones religiosas, son las instituciones académicas católicas, los centros de estudio católicos y los organismos pontificios quienes más han contribuido a la producción de este discurso.

El análisis que presento, dividido en tres secciones, se concentra en la lógica argumental de este discurso científico conservador, desentramando las nociones políticas y las construcciones de la alteridad que subyacen al mismo.³ En la primera sección busco describir brevemente el movimiento conservador religioso argentino y chileno, enfatizando algunas características de sus actores y estrategias; en la segunda introduzco un análisis crítico de la utilización de la ciencia por parte de la religión; en la tercera sección analizo el discurso científico esgrimido por el conservadurismo religioso, centrándome fundamentalmente en las nociones respecto del cuerpo sexuado, la identidad y los roles de género, y el deseo sexual.

³ Los datos se sustentan en una investigación de carácter cualitativo que implicó la realización de entrevistas en profundidad a miembros de organizaciones conservadoras religiosas, y la compilación y sistematización de material escrito producido por estas organizaciones en ambos países. Analizo centralmente las producciones vinculadas con medicina, biología y psiquiatría publicadas por organizaciones académicas conservadoras (universidades y centros de investigación) vinculadas al credo católico y las exposiciones de miembros/as asociados/as a las mismas en diversas instancias públicas (congresos científicos, presentaciones en espacios políticos, entre otros), recopiladas a través de archivos de audio, versiones taquigráficas y publicaciones oficiales. Agradezco profundamente el trabajo de transcripción de entrevistas realizado por Carolina Sánchez, cuya labor fue esencial para esta investigación.

El activismo conservador religioso en Chile y Argentina

El activismo opositor a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos en América Latina representa un movimiento conformado por una amplia gama de actores, organizaciones, discursos y estrategias. Pese a esta complejidad, es posible distinguir ciertos rasgos fundamentales que parecen repetirse de manera más o menos constante en su interior, lo que permite esbozar ciertas características que distingan a este movimiento.

Un primer aspecto que resulta característico del mismo, es el carácter «conservador» que puede imputársele. La pertinencia de este término para caracterizar a estos sectores de una manera general, aunque no necesariamente exhaustiva, se remite a que su lucha se funda en lograr la preservación de nociones y normas de la sexualidad amparadas bajo el alero de la tradición, ancladas en el paradigma de la sexualidad reproductiva y de la familia basada en el matrimonio monogámico (Mujica 2007; Morán Faúndes 2011). Como señala Vaggione (2010) aunque la noción de conservadurismo resulta quizás algo ambigua, apela por una parte al aspecto ideológico de un activismo que se ha posicionado como contrario al avance de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos intentando conservar y proteger un orden sexual y de género que se considera amenazado por los movimientos feministas y por la diversidad sexual, así como por los cambios culturales, políticos e incluso económicos que han comenzado a cuestionar la hegemonía de tal orden a nivel social.

Además del carácter conservador, parte de la literatura ha tendido también a caracterizar a este movimiento como un activismo atravesado íntimamente por la religión. La confluencia de ideas, argumentos y nociones asociadas a la tradición católica y a algunas ramas del protestantismo, así como un posicionamiento político que se alinea de manera prácticamente perfecta con la posición de las cúpulas de estas igle-

sias en materia de sexualidad, da pie para considerar que nos encontramos en presencia de un activismo marcado por lo religioso.

Pese a esto, su accionar en el ámbito público no siempre se reviste de un carácter confesional. La creación de asociaciones civiles que se presentan públicamente como aconfesionales, la articulación de discursos jurídicos y científicos, la utilización de los canales formales de la democracia para incidir políticamente, son algunas de las variantes que el activismo conservador ha desplegado en los últimos años por fuera del campo de la religión. Cabe preguntarnos entonces cómo es posible explicar el uso de discursos y estrategias seculares en un movimiento caracterizado por un fuerte carácter religioso. Resulta conveniente utilizar acá la noción de «secularismo estratégico» propuesta por Vaggione (2005). Según el autor, la utilización de discursos y estrategias seculares por parte de algunas organizaciones religiosas se funda en una suerte de reacción de estos sectores frente al avance de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos, a partir de la cual se activa una reducción al mínimo del discurso religioso y una maximización de las argumentaciones científicas y legales con el fin de penetrar espacios que difícilmente podrían ser permeados por un discurso basado expresamente en la fe y los dogmas cristianos. Así, diluyendo las fronteras entre lo religioso y lo secular, el secularismo estratégico le permite al conservadurismo religioso penetrar la esfera de lo político y oponerse en este plano a las agendas feministas y por la diversidad sexual, sin necesariamente desprenderse del dogmatismo que instituye algunas de sus posiciones.

En lo que respecta a la conformación, las acciones, los campos de trabajo y las estrategias de incidencia, el activismo conservador religioso no puede ser comprendido como un movimiento homogéneo y monolítico (Morán Faúndes, 2011). En su interior, se presentan diversas organizaciones, de distintos ámbitos disciplinarios, orientadas a diversas ta-

reas profesionales, logrando con esto incidir en múltiples esferas de la vida social y política.⁴ Entre sus agendas, se encuentra el trabajo enfocado en ámbitos educativos con estudiantes escolares y universitarios/as; la incidencia sobre medios de comunicación; la acogida a mujeres embarazadas de escasos recursos a fin de evitar que aborten; el lobby político a nivel del poder ejecutivo y legislativo; la producción académica; la participación en comités de bioética; la presentación de recursos judiciales para frenar el avance de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos, entre otras. Así, la visibilidad pública que tiene cada organización es desigual, siendo las organizaciones que se mueven en el ámbito jurídico y científico aquellas que suelen presentar mayores grados de exposición pública.

En los casos de Chile y Argentina esta amplia gama de trabajos y orientaciones profesionales se evidencia de manera clara. Así por ejemplo, en el campo del derecho, en Argentina ha sido clave el trabajo realizado por la ONG Portal de Belén y la asociación civil Mujeres por la Vida en cuanto a la presentación de recursos judiciales con el fin de impugnar la decisión estatal de entregar gratuitamente anticoncepción de emergencia en los servicios de salud. En Chile, algo similar ha ocurrido desde el año 2001, en donde múltiples organizaciones, como la Organización no Gubernamental de Desarrollo para la Investigación, Formación y Estudio sobre la Mujer (ISFEM), el Centro Juvenil AGES y un grupo organizado de parlamentarios/as, entre otros, han presentado recursos en contra de esta tecnología anticonceptiva. En lo que respecta al trabajo en ámbitos educativos, la ONG Jóvenes Autoconvocados por la Vida, por ejemplo, se ha abocado a la realización de charlas informativas y talle-

⁴ Sin embargo, sería un error centrar la atención únicamente en algunas organizaciones específicas que componen el activismo conservador religioso, ya que dentro de éste también se presentan individuos que, aunque afiliados a organismos sin una impronta necesariamente conservadora religiosa, articulan discursos íntimamente ligados a la oposición hacia la agenda de los derechos sexuales y reproductivos.

res con jóvenes de colegios de la provincia de Córdoba, trabajo similar al realizado por la organización Siempre por la Vida en colegios chilenos. Además, organizaciones como Portal de Belén o el Hogar de María en Argentina, así como el Proyecto Esperanza o la Fundación Chile Unido en Chile, han orientado sus acciones a trabajar en la prevención del aborto o del denominado «síndrome post-aborto» con mujeres en situación de vulnerabilidad. La mayoría de estas acciones son secundadas, apoyadas y en algunos casos lideradas por actores vinculados con la jerarquía católica o las cúpulas de ciertos sectores evangélicos conservadores, conformándose así un activismo donde confluyen actores civiles y líderes religiosos.

La forma en la que estos sectores se presentan en el espacio público, en especial en su relación con la religiosidad, es también heterogénea. Algunos organismos del conservadurismo religioso, como la propia Iglesia Católica o ciertas organizaciones civiles, como la Fundación Argentina del Mañana, la Corporación de Abogados Católicos de Argentina, la ONG chilena Acción Familia o la Sociedad Chilena de Regulación Natural de la Familia, se presentan abiertamente como organismos basados en la fe o con posicionamientos explícitamente marcados por lo religioso. Otros, en cambio, efectivizando estrategias seculares de incidencia política, se autodefinen públicamente como pluriconfesionales o aconfesionales, como ocurre con la organización cordobesa Jóvenes Autoconvocados por la Vida, la organización Pro Vida de Buenos Aires o el Centro de Bioética Persona y Familia de Argentina.

Pese a la amplia variedad de trabajos y estrategias de intervención que desarrolla, el activismo conservador religioso representa un movimiento con una importante capacidad de coordinación estratégica y discursiva. En su actuar, ha conformado redes de cooperación desde las que han logrado articular acciones conjuntas, como marchas, campañas comunicacionales, o trabajos específicos coordinados que

le han dado mayor fuerza como movimiento, tanto a niveles nacionales como internacionales. Dentro de esta gama de articulaciones, se han desarrollado diversos congresos internacionales en donde integrantes de diversas agrupaciones y organizaciones académicas y de investigación a nivel iberoamericano se han reunido para exponer y compartir experiencias en oposición a temas vinculados con el aborto, la anticoncepción, las expresiones no heterosexuales, entre otras.

La utilización de discursos científicos por parte del conservadurismo religioso de Chile y Argentina resulta un elemento fundamental del secularismo estratégico. En este plano, existen determinadas instituciones del movimiento conservador religioso que adscriben con mayor fuerza que otras a este tipo de discursividad, y que juegan un rol central en la producción de esta forma de discurso. Destacan así ciertas universidades vinculadas directamente con las jerarquías de algunas iglesias conservadoras, especialmente la Iglesia Católica, así como centros de investigación y comités de bioética asociados al posicionamiento político del catolicismo conservador. En Argentina, por ejemplo, la Universidad Austral, vinculada formalmente con el Opus Dei, la Pontificia Universidad Católica de Argentina, el Centro de Bioética Persona y Familia, entre otros, representan algunos de los principales organismos en donde se ha blandido un discurso científico conservador en materia de sexualidad y reproducción, algo similar a algunos de los discursos promovidos en Chile por el Centro de Bioética de la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Universidad de los Andes. Desde estos lugares, se activan argumentos que intentan circunscribir la sexualidad y el cuerpo en base a nociones biológicas y psiquiátricas específicas.

Al revestirse de una impronta secular y aparentemente objetiva, las argumentaciones científicas del conservadurismo religioso penetran espacios estratégicos que representan territorios de alta importancia para la incidencia política. De este modo, no sólo es cada vez más frecuente la participación de figuras conservadoras religiosas en espacios aca-

démicos, como congresos de ciencia, cátedras universitarias o centros y redes de investigación, sino además en discusiones parlamentarias en donde se debaten proyectos asociados a temáticas que tocan de uno u otro modo la sexualidad y la reproducción.⁵

Esta capacidad de articulación estratégica, así como el desplazamiento discursivo de lo religioso a lo secular, le ha permitido al conservadurismo religioso latinoamericano penetrar en espacios de alta incidencia política, y desarrollar actividades estratégicas coordinadas en oposición al avance de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos. La sexualidad es, en este sentido, un campo de luchas constantes donde se juegan diversos recursos políticos que operan sobre el control y la emancipación de los cuerpos y los sujetos, y la ciencia resulta una herramienta privilegiada para la incidencia sobre la esfera sexual.

El discurso científico en el conservadurismo religioso: ¿mala o buena ciencia?

Este uso estratégico de la ciencia por parte del conservadurismo religioso puede inducir a suponer que el mismo representaría una suerte de «contaminación» de la ciencia por prejuicios y preconceptos ideológicos que nada tendrían que ver con las producciones propias de rigurosidad, objetividad y neutralidad que caracterizan al conocimiento científico. En otras palabras, la convergencia de ciencia y religión podría tentarnos a suponer un discurso signado por una suerte

⁵ Así, por ejemplo, durante las discusiones legislativas en torno a las Uniones Civiles en Buenos Aires (2003) y al matrimonio igualitario en Argentina (2010), expusieron frente a las comisiones de Legislación General de la Cámara de Diputados y de Senadores de la Nación figuras como Jorge Nicolás Lafferrière, Director del Centro de Bioética Persona y Familia; los médicos Carlos Abel Ray, César Bergadá y el psiquiatra Carlos Velazco Suárez, ligados a la Pontificia Universidad Católica Argentina o a la Universidad Austral; el pastor y médico Rubén Salcedo, entre otros.

de «mala ciencia» o de pseudo-ciencia. Sin embargo, esto quizás resulte una conclusión apresurada.

Asumir la idea de una buena ciencia y una mala ciencia, implica suponer que existe la posibilidad de un conocimiento científico libre de todo imaginario político ideológico, virtualmente neutral y transparente. Siguiendo la crítica feminista a la epistemología positivista planteada por autoras como Nancy Hartsock, Sandra Harding, Donna Haraway o Sarah Franklin, pretender que la ciencia es neutral y transparente, implica reforzar un conocimiento autoritario que borra las fuerzas, las decisiones y los contextos que inciden sobre el contenido y el uso que se le da al mismo (Joyce, 2005). Para Franklin, la «voluntad de transparencia» que atraviesa el paradigma científico dominante, desde el que se asume la idea de un mundo objetivo que es descubierta de manera imparcial por la ciencia, depende en gran medida de interpretaciones políticas que se fundan en puntos de vistas situados en contextos históricos determinados, hecho que es borrado y negado por el paradigma positivista (Franklin, 1996). Como indica Haraway, la observación científica, lejos de ser una visión descontextualizada y transparente, está siempre mediada por procesos semióticos, técnicos y materiales que se encuentran situados de manera contingente en la historia y la cultura, representando traducciones y maneras específicas de ver (Haraway 1995; 2004). Esto conlleva a una ruptura con la «lógica del descubrimiento» que domina el paradigma tradicional de las ciencias, según la cual los objetos de conocimiento esperan ser revelados por observadores y observadoras imparciales y transparentes. Antes bien, para autoras como Haraway, las versiones del mundo dependen siempre de una relación social de «conversación» entre objetos y sujetos, cargada de poder. El conocimiento objetivo depende, en última instancia, no de una pretensión de neutralidad y transparencia que separa radicalmente el objeto del sujeto cognoscente, como si la realidad conocida tuviese una ontología propia e independiente, sino de la relación entre las múltiples posiciones de

observación y producción científica posibles dentro de las mallas de poder que determinan puntos de vista diferenciados según la posición que ocupan los sujetos cognoscentes en las estructuras de dominación y las políticas de visualización.

Si, como indica Joan Scott (2001), como sujetos estamos radicalmente insertos/as dentro de marcos culturales específicos que nos constituyen, y a través de los cuales significamos la realidad, el conocimiento que generamos sobre esa realidad no puede pensarse como liberado de estas prácticas significantes. Muy por el contrario, el conocimiento científico es un saber incrustado en estos significados radicalmente situados, o en rejillas de inteligibilidad cultural, por utilizar un concepto de Judith Butler (2007). Y la misma religión, en este sentido, puede ser pensada no sólo como un conjunto de dogmas o de creencias, sino de un modo más amplio, como una matriz discursiva (Butler, 2010), como una matriz que articula discursos, valores e imaginarios que significan la realidad y median nuestro acceso a ella.

Por supuesto, una posición como esta no implica que sea legítimo considerar bajo el adjetivo de «científico» a cualquier producción que se autocalifique como tal, sin basarse en las reglas propias que exige el método científico. Es sabido que muchas de las argumentaciones que se presentan como científicas desde el conservadurismo religioso carecen de tal estatus (por ejemplo, cuando se asegura que el preservativo no previene el contagio del VIH, o que la anticoncepción hormonal de emergencia actúa impidiendo la anidación del óvulo fecundado), por cuanto no se sustentan en un conocimiento sujeto a las normas básicas de rigurosidad científica. Por esto, no cabe duda, la reflexión metodológica debe ser una constante dentro de la ciencia, ya que es a partir de ésta que podemos pretender hablar de objetividad.⁶

⁶ Me refiero no a una objetividad que se pretenda transparente y universal, sino a una objetividad que asuma el carácter situado y contingente de todo conocimiento, como propone Donna Haraway (1995).

Sin embargo, la intención acá planteada apunta en realidad a dar cuenta que la carga político-ideológica existente en el discurso científico del conservadurismo religioso no debiese dar lugar a calificativos de «mala ciencia» o «pseudociencia» cuando éste cumple con los requisitos de rigurosidad propias del campo de científico. De lo contrario, esto conllevaría calificar con el mismo adjetivo a todo tipo de producción científica por el sólo hecho de que ningún conocimiento escapa a las condiciones ideológicas, históricas y materiales de su producción. Los hechos están cargados de teoría y valores situados en la historia, y la historia hace imposible para cualquier investigador o investigadora alejarse de las estructuras de poder y dominación en la que está inmerso/a (Haraway, 1995).

De este modo, resulta quizás más preciso asumir que todo saber científico está inmerso en nociones políticas cargadas de poder y marcadas por las estructuras de dominación y subalteridad en base al género, la raza, la etnia, la clase, etc. (Hartsock, 1997). Estas nociones existen en todas las posiciones científicas desde el momento en que cada una define selectivamente sus propios programas de investigación, los fenómenos que son escogidos para ser explicados, los lugares donde se buscan las explicaciones causales, y los procesos de definición y rotulación de las fronteras de los cuerpos. Como indica Sandra Harding (1993), en todo proceso de producción científico coexisten creencias culturales que terminan operando como evidencias a favor o en contra de las hipótesis. Esto hace necesario no la eliminación de las creencias culturales, misión de por sí imposible, sino una constante evaluación crítica de tales creencias.

Dado esto, cualquier consideración del discurso científico del conservadurismo religioso como una pseudociencia, caería en la paradoja de asumir que hay ciencia «más verdadera» que otra, retornando a la idea de una verdad objetiva que espera ser revelada por un saber neutral rigurosamente aplicado. Esto especialmente considerando, como se

verá más adelante, que este discurso en muchos planos se alinea con el discurso científico hegemónico, por lo que no representa necesariamente una ruptura con las voces dominantes de la ciencia contemporánea. Por esto, la estrategia analítica debe ser otra.

Como señalara Foucault, en un análisis crítico del discurso científico, lo importante «es ocuparse no de las contradicciones formales de sus proposiciones, sino del sistema de formación de sus objetos, de sus tipos de enunciaciones, de sus conceptos, de sus elecciones teóricas» (1979: 313). De este modo, antes de establecer una crítica al discurso científico del conservadurismo religioso atribuyéndole características de «mala ciencia», quizás sea más preciso apuntar a instituir un análisis crítico de las nociones políticas que atraviesan tal discurso, no para eliminar cualquier rastro de historicidad y política dentro del mismo, sino para reflexionar acerca de sus posibilidades emancipatorias o denunciar su complicidad con la reproducción de las estructuras de dominación.

Si, como planteó Foucault (1992) el discurso científico es un saber que tiene efectos de poder específicos, un análisis de la pretensión de cientificidad del discurso conservador religioso debe procurar preguntarse a quiénes se está intentando deslegitimar y cómo es construido el sujeto desde este discurso. Un análisis crítico de tal discurso debe proponerse así evidenciar las formas en que éste construye la alteridad, poniendo especial atención en la formas en que se otoriza a determinados sujetos a través de la reproducción de las posiciones políticas y éticas de los sectores dominantes. Siguiendo a Haraway, el feminismo no requiere de ninguna doctrina de la objetividad trascendental, sino que necesita «el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro» (1995: 322).

Siguiendo esto, en la siguiente sección del presente trabajo describiré de los principales argumentos y posturas del discurso científico del conservadurismo religioso acerca de la sexualidad, desarrollando un consecuente análisis crítico de las mismas.

El discurso científico en el conservadurismo religioso sobre la sexualidad

Los principales argumentos científicos esgrimidos por el conservadurismo religioso acerca de la sexualidad no tienen su origen en investigaciones producidas por instituciones académicas vinculadas necesariamente al campo de lo religioso. Antes bien, muchos de éstos se apoyan en producciones científicas que han sido desarrolladas a lo largo de los siglos XIX y XX por la ciencia moderna secular. A partir de éstas, el mundo científico ha establecido nociones específicas respecto del cuerpo sexuado, la sexualidad entendida en términos biológicos y las identidades constituidas en torno a determinadas ideas sobre un sexo «normal» y sus perversiones. En los últimos dos siglos, la ciencia moderna ha sido uno de los principales campos donde se han desarrollado modelos de comprensión de los cuerpos en base a un dimorfismo sexual, así como la sexualidad a partir de la genitalidad y la función reproductiva (Fausto-Sterling, 2006; Figari, 2012)

Muchas de estas producciones han sido interpeladas tanto desde nuevos conocimientos científicos, como desde los paradigmas abocados a comprender el cuerpo y la sexualidad como fenómenos producidos históricamente (Foucault, 2008a; Butler, 2007; Figari, 2012). Sin embargo, aun hoy persisten fuertemente ideas tradicionales y esencializantes en el mundo científico, muchas de las cuales, sino la inmensa mayoría, dominan aun las distintas ramas de la biología, la medicina y la psiquiatría (Gregori Flor, 2006).

Dado esto, comprender el discurso científico esgrimido desde el conservadurismo religioso implica asumirlo no como el punto de origen de una ciencia conservadora sobre el cuerpo y la sexualidad, sino, inversamente, como un discurso que recoge determinados conceptos y nociones producidas por la ciencia moderna en estos últimos dos siglos, en detrimento de otras producciones científicas sobre estos temas. Muchas de las ideas que recoge este activismo operan aun como dominantes en el saber científico contemporáneo, mientras que otras han perdido fuerza, o se encuentran prácticamente obsoletas dentro del campo de la biología, la medicina y la psiquiatría. Esto supone que cualquier intento por reconstruir el discurso científico esgrimido por el conservadurismo religioso implica no sólo describir cada uno de los principales puntos que atañen a su visión sobre la sexualidad, sino además considerar los argumentos que esgrimen en contra de las posiciones científicas contemporáneas que no concuerdan con su visión (Morán Faúndes, 2012).

Una primera alianza entre las argumentaciones científicas del conservadurismo religioso y la posición dominante en la ciencia contemporánea, se da en lo que corresponde al paradigma epistemológico que comparten. Las nociones acerca de la sexualidad defendida por el discurso científico del conservadurismo religioso, siguiendo el paradigma positivista dominante en las ciencias, se fundan sobre la idea de una configuración biológica y psíquica «natural» y objetiva del ser humano. A partir de esto, se asume una linealidad entre el sexo biológico, la identidad y los roles de género, y el deseo erótico, entendida en términos de hombre/mujer, masculino/femenino y deseo heterosexual. La base de esto se encuentra en una suerte de realismo ontológico a partir del cual la realidad se entiende como algo dado, siendo la ciencia la herramienta idónea para descubrir esta realidad.

En estos términos, la ciencia se plantea en este discurso como un instrumento objetivo y transparente de com-

prensión de la «verdad» biológica y psíquica de los seres humanos, asumiendo a la sexualidad bajo este marco. «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»⁷ (Velazco Suárez, 2002: 10). La sexualidad queda configurada así bajo estrictos parámetros de observación y medición biomédicos y psiquiátricos que procuran establecer una verdad irrefutable que nos es dada naturalmente. El cuerpo, la identidad y el deseo, se plasman en este campo como objetos del conocimiento científico, un conocimiento que se erige «para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice» (Foucault 2008a: 37).

Dado esto, en lo que sigue realizo una descripción crítica del discurso científico esgrimido por el conservadurismo religioso argentino y chileno respecto de la sexualidad, abordando centralmente argumentos de índole biomédica y psiquiátrica. Para esto, sin ánimo de exhaustividad, abordo el análisis a partir de tres ejes analíticos, a saber, la idea de una constitución sexual fundada en una comprensión anatómica y psíquica binaria del ser humano; una noción de la identidad de género asociada al cuerpo sexuado; y una comprensión del deseo erótico asociado a la reproducción.

a) La configuración de los cuerpos sexuados y la imposición de «lo natural»

La idea del cuerpo y el sexo se plantea como un eje primario del discurso científico del conservadurismo reli-

⁷ Estas palabras fueron pronunciadas por el psiquiatra Carlos Velasco Suárez de la Pontificia Universidad Católica Argentina ante la Comisión de Derechos Humanos de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires, en el marco de la jornada interdisciplinaria para tratar el proyecto de ley de uniones civiles. En la misma presentación, Velasco Suárez intercalaba fragmentos bíblicos con la evidencia científica, en su oposición a las uniones civiles entre parejas del mismo sexo.

gioso. Desde éste, el ser humano sólo puede ser comprendido como un ser sexuado, dado que la «realidad» nos dotaría de dicho carácter de manera inevitable, y a partir de él se establecerían una serie de consecuencias bioanatómicas y psíquicas que configurarían la noción de sexualidad defendida por estos sectores.

La idea fundadora del conservadurismo religioso respecto del sexo, es la de la existencia de sólo dos tipos de cuerpos sexuados: el «masculino» y el «femenino». El sexo se comprende acá a partir del paradigma biomédico hegemónico que lo circunscribe dentro de los márgenes de un dimorfismo fundado en una estructura binaria de carácter genético, gonadal y genital. Desde este lugar, se establece que la estructura biológica hombre/mujer se basa en la presencia del par cromosómico XY o XX, la presencia de testículos u ovarios, y la presencia de pene y próstata o vagina y vulva. La norma queda establecida por la estructuración de los cuerpos según la ecuación $XY + \text{TESTÍCULOS} + \text{PENE} = \text{HOMBRE}$ y la ecuación $XX + \text{OVARIOS} + \text{VAGINA} = \text{MUJER}$.

En concordancia con esto se expresa un documento acerca de la homosexualidad escrito por el entonces obispo auxiliar de Santiago de Chile y miembro de la Pontificia Academia para la Vida, Fernando Chomalí:

...el cigoto lleva en sí la información de su propio sexo: si el nuevo organismo humano generado en la concepción es de sexo masculino, sus cromosomas sexuales serán X e Y. Si, en cambio, es de sexo femenino, esos cromosomas serán XX. Luego, la segunda etapa del proceso de diferenciación sexual de este nuevo ser, que ya está genéticamente determinado como varón o mujer, se relaciona con la formación de las gónadas. Este momento, conocido como el «sexo gonádico», se vincula con la definición de las estructuras anatómicas e histológicas de las glándulas sexuales (en el varón los testículos, en la mujer los ovarios). [...] La tercera etapa de este proceso comienza en la séptima semana, con el desarrollo de los

conductos genitales de Wolff o de Muller, según sea un embrión de sexo masculino o femenino respectivamente. Ello lleva a la formación de los genitales internos propiamente masculinos y femeninos. Posteriormente, la cuarta etapa consiste en la formación de los genitales externos: el llamado «sexo fenotípico» (2008: 21-22).

Este paradigma asume que toda ruptura respecto de esta norma, como ocurre con aquellos cuerpos donde no se observan genitales con medidas consideradas como «normales» para un pene o un clítoris (muy pequeñas para un pene o muy grandes para un clítoris), o donde existe un cariotipo distinto de XX o XY (como, por ejemplo, el cariotipo XXXY), supone un desvío interpretado como patológico, anormal o erróneo (Gregori Flor, 2006; Preciado, 2002).

Así, en el caso de la intersexualidad, al asumirla como una variación respecto de la norma del sexo dicotómico, el discurso científico moderno, ha tendido a justificar intervenciones de «normalización» con el fin de que no devengan en cuerpos «sin género» (Cabral y Benzur, 2005). En un sentido similar se expresaba el ex presidente de la Academia Pontificia para la Vida, Elio Sgreccia, al justificar estas intervenciones por considerarlas como soluciones para la normalización de los cuerpos según las configuraciones «naturales» del sexo binario (Sgreccia, 1988). El discurso del conservadurismo religioso se expresa acá en plena concordancia con el discurso biomédico.

Este modelo dicotómico del cuerpo sexuado se basa en una concepción particular del desarrollo biológico comprendido dentro del imaginario de «lo natural» (y su opuesto lógico, lo contra-natura), noción que se articula constantemente en el discurso conservador religioso fijando fronteras inalterables del sexo binario como algo dado por la naturaleza (Morán Faúndes, 2011). Como indica Chomalí (2008:22) el sexo «que se manifiesta en los órganos genitales propiamente masculinos y femeninos, es el resultado *lógico y natural* a que conduce el sexo genotípico en un proceso normal de desarrollo» [las cursivas son mías].

Desde la mirada de las corrientes feministas vinculadas con el deconstructivismo y el post-estructuralismo, la noción de las categorías dicotómicas del sexo supone una esencialización de los cuerpos que responde más a una imputación de categorías construidas culturalmente que a una realidad que nos es dada. En este sentido, Judith Butler, observando aquellos cuerpos que no se condicen con los ideales biológicos de «hombre» y «mujer», señala al respecto que el mundo de la categorización sexual que presuponemos es, en definitiva, construido, y por lo tanto podría construirse de otro modo (Butler, 2007). Así, las nociones biomédicas que se amparan en la concepción de un desarrollo «natural», como indica Suzanne Kessler (1990) no pueden entenderse por fuera de la cultura y, por lo tanto, el paradigma científico que establece el sexo en términos dicotómicos debe ser comprendido también dentro del marco de una noción específica de lo natural construida culturalmente.

La idea de lo natural, comprendida desde el conservadurismo religioso como una noción universal y absoluta, aplicable a todo ser humano más allá de las diferencias culturales o sociales, niega así el carácter construido que puede tener el sexo entendido dicotómicamente. El discurso científico se enlaza aquí con la idea de «naturaleza» propia del catolicismo, pero desplazándose desde la concepción tomista clásica de una naturaleza que emana de Dios, hacia la idea de una naturalidad biológica plasmada en los cuerpos. Este desplazamiento no constituye un paso de un aparato trascendente de entendimiento del mundo a uno inmanente, sino de uno trascendente fundado en lo divino a otro trascendente fundado ahora en el empirismo.⁸ De este modo, el

⁸ Hardt y Negri analizan el arquetipo de la noción de trascendencia como eje narrativo del proyecto de la modernidad, incluyendo en éste a la formación de la disciplina científica. Al respecto señalan que «tanto para la corriente empirista como para la idealista, el trascendentalismo llega a ser el horizonte exclusivo de la ideología y en los siglos sucesivos casi todas las corrientes principales de la filosofía se inspiran en este proyecto. En este

paradigma biomédico se ampara sobre una concepción específica de lo natural y lo contra-natural, fijando límites concretos sobre la anatomía de los cuerpos, delimitándolos en estructuras binarias y patologizando aquellos que no encuadran dentro de estas fronteras. La biología sustituye a Dios como fuente explicativa del orden natural (Miskolci, 2005).

Bajo esta producción de fronteras discretas entre los cuerpos, la idea de una naturaleza universal deviene en una comprensión específica que excluye a determinados sujetos del campo de «lo humano». La noción de una naturaleza humana remite a la idea de una esencia que delimita las fronteras de lo propiamente humano. Aquello que se aleja de lo natural, se aleja también de lo que constituye al ser humano como tal. En otras palabras, las fronteras de lo natural, de lo normal, operan como las fronteras de lo humano/no-humano.

Estas nociones de lo natural y lo humano, tal como indican Étienne Balibar (1995) en su crítica a las concepciones de universalidad, lejos de ser neutrales, tienden a responder a maneras específicas de concebir lo humano, a través de la reproducción de perspectivas colonialistas que otorgan a los sujetos que escapan a las normas de inteligibilidad signadas por lo natural. La concepción de la naturalidad universal opera así bajo los marcos de estructuras de poder que reproducen la idea de un ser humano sin marca suscrito bajo los cánones de la idea dicotómica del sexo, situando por fuera del campo de lo propiamente humano a aquellos cuerpos que no comulgan con el binomio hombre/mujer.

b) ¿Roles e identidades de género? La naturalización del «yo»

terreno, la simbiosis entre el trabajo intelectual y la retórica institucional, política y científica se hace absoluta y toda formación conceptual lleva su marca» (2006: 82).

La idea de lo natural dentro del discurso científico del conservadurismo religioso no concluye en la diferenciación binaria de los cuerpos sexuados. A partir de ésta, establece una serie de diferencias no sólo anatómicas entre hombres y mujeres, sino además afectivas, perceptivas y cognitivas que se explicarían a partir de contrastes biológicos naturales. Tales distinciones quedan marcadas como «diferencias objetivas» dentro del discurso conservador religioso, como señala un informe de la Universidad Austral de Argentina:

Es un dato objetivo que varón y mujer nacen con ciertas características biológicas, fisiológicas y psicológicas diferentes que los definen como tales y que se complementan entre sí. Dichas diferencias se observan ya desde la fecundación por la carga genética que conlleva cada sexo (existencia de cromosomas XY –en el hombre- y XX –en la mujer), y acompañan al ser durante toda su vida. [...] En el varón la secreción inicial de hormonas dura nueve meses y da como resultado la menor sensibilidad en las emociones y en la relación social. Por su parte, en la mujer la secreción hormonal dura hasta los dos años y activa circuitos cerebrales de áreas relacionadas con la comunicación y la observación y las emociones. Estas diferencias evidencian que las preferencias y aptitudes no son sólo meras consecuencias de estereotipos culturales, sino de una predisposición innata de un modo de relacionarse según el sexo (2010: 32).

Desde esta perspectiva, mujeres y hombres poseerían capacidades innatas diferenciadas que se explicarían mediante un desarrollo biológico desigual. Del mismo modo se expresaba Julia Elbaba, Decana de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad FASTA⁹ en su exposición frente a la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación

⁹ La Universidad FASTA (Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino) es una universidad argentina que se autodefine como una institución con identidad católica. Ver http://www.ufasta.edu.ar/pastoral/index_pastoral.asp. Consulta: 10 de julio de 2011.

de Argentina: «La llegada de las hormonas sexuales, estrógenos y testosterona, a las neuronas inducen la feminización o masculinización del cerebro. Las diferencias en la concentración de estas hormonas parecen constituir la base molecular de las pequeñas pero significativas diferencias anatómicas de cerebros de varones y mujeres» (Maretto y Sabatini, 2010: 30).

Si bien, como se señaló anteriormente, los cuerpos que escapan a la categoría dicotómica del cuerpo sexuado quedan relegados a un afuera en este discurso, el destino natural que se le asigna a cada sexo bajo la idea de la diferenciación de capacidades actúa a su vez como un dispositivo de jerarquización dentro binomio hombre/mujer. El feminismo de los años setenta y ochenta, aunque acusado de esencialista, fue enfático en su crítica a este punto, evidenciando que las construcciones occidentales respecto de unas supuestas capacidades diferenciadas de hombres y mujeres, y su consecuente asignación desigual de roles y de posicionamientos en la división sexual del trabajo, implican una necesaria jerarquización naturalizada de ambos sexos en donde lo masculino suele ejercer un rol dominante sobre lo femenino.¹⁰

Las diferencias «naturales» asociadas con el sexo entendido en términos binarios, asumen además una correspondencia entre este último y la identidad de género de cada ser humano. La identidad queda anclada, en el discurso conservador religioso, a una estructura psíquica en perfecta correspondencia con la estructura biológica sexual. Como indicaba el médico y docente de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Carlos Abel Ray (2002:14): «Toda persona humana, biológica y naturalmente pertenece a uno de los dos sexos: varón o mujer. [...] Si hay un problema de identidad hay que enfocarlo y tratar de superarlo, pero no se

¹⁰ Esto no quiere decir que todo el feminismo rechace la idea de las atribuciones diferenciadas de mujeres y hombres. En esta posición se mantienen autoras como Luce Irigaray, por ejemplo.

puede contrariar a lo natural y biológico. El Proyecto en estudio [de las Uniones Civiles] no considera esta diferencia biológica, psicológica y afectiva que *naturalmente* hay entre los dos sexos» [Las cursivas son mías].

Así, la noción del desarrollo «natural» del ser humano asume la idea de una estructura psicofísica en donde existiría una identidad de género adquirida también de manera natural, definida de antemano por nuestra constitución biológica. Tal concepción se opone a las posiciones post-estructuralistas que plantean las identidades, y en particular las de género, como construcciones dinámicas no esencialistas, como lo hace la teoría *queer*, denunciando que las identidades naturalizadas de «hombre» y «mujer» responden más a actualizaciones performativas de una matriz cultural de inteligibilidad heterosexual que a expresiones naturales (Butler, 2007).¹¹ Antes bien, aunque en general se asume desde el conservadurismo religioso que existe una dimensión de nuestra autoidentificación que es construida cultural y socialmente, el discurso científico esgrimido por estos sectores plantea que ésta nunca es arbitraria, puesto que se funda indefectiblemente sobre nuestra propia realidad, como lo sería la constitución biológica de ser hombres o mujeres (Sch-nake, 2008). Así, el cuerpo sería el límite discreto para la autointerpretación y autoconstitución de la identidad (Car-rasco, 2006).

Los límites impuestos por la estructura biológica suponen que toda expresión identitaria que no se condiga con el sexo asignado al nacer, como ocurre con las personas trans o con aquellas que resisten a los poderes de normalización del cuerpo a través de des-identificaciones o identificaciones

¹¹ Foucault, especialmente en *La Voluntad del Saber*, es enfático al situar la búsqueda de la producción de las identidades sexuales en los saberes científicos del siglo XIX (Foucault, 2008a). Siguiendo su pensamiento, es posible dar cuenta de la ciencia como un conjunto de dispositivos de saber/poder que producen la identidad enmarcándola dentro de fronteras sexo-genéricas discretas (Butler, 2007).

estratégicas (Preciado, 2003), queda clausurada bajo la categoría de la desviación y la anormalidad. Esta anormalidad se asocia en este discurso con las etiquetas psiquiátricas de la desviación psicopatológica, como se evidencia en la postura de Fernando Chomalí (2008:20) cuando afirma que «en el caso de las personas transexuales, el *problema* obedece a una *perturbación* en su identidad sexual, determinada por el contraste entre su sexo ‘biológico’ y su tendencia ‘sicológica» [las cursivas son mías]. En términos similares se expresa el informe sobre la homosexualidad publicado por la Universidad Austral de Argentina (2010:33): «el sexo de la persona es el punto de partida para el desarrollo de la identidad sexual. Y esa identidad sexual, más *allá de situaciones excepcionales o patológicas*, viene dada» [las cursivas son mías]. Nuevamente, la idea de lo natural, esta vez aplicado a la identidad de género como expresión natural de la biología sexuada de los cuerpos, delimita las fronteras entre lo sano y lo enfermo, lo normal y lo anormal, y en definitiva, entre lo humano y lo no-humano.

El discurso del conservadurismo religioso se alinea desde acá con el discurso psiquiátrico hegemónico que ha tendido a asumir las expresiones trans bajo la caracterización de una enfermedad, tal como se señala la cuarta versión del «*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*» (DSM) de la *American Psychiatric Association*, donde se le asigna la categoría de trastorno de la identidad sexual.

Sin embargo, aquí también se presenta una primera ruptura del discurso científico de los sectores conservadores religiosos con los paradigmas dominantes de la ciencia. A partir de la segunda mitad del siglo XX, el modelo hegemónico de las ciencias biomédicas asumió la identidad de género como una construcción psicosocial que se gesta en los primeros años de vida, pero que deviene prácticamente inmodificable en los años posteriores. Así, de la mano de médicos como John Money y Harry Benjamin, y de psicoanalistas como Robert Stoller, entre otros, se afianzó la idea de

que en aquellos casos en donde se observa incongruencia entre el sexo asignado al nacer y la identidad de género autopercebida, y ante la imposibilidad de modificar el sustrato identitario individual, la solución para «armonizar» el cuerpo con la psiquis sería la intervención del cuerpo a través de la reasignación del sexo (Soley-Beltran, 2003; Cabral, 2006). El cuerpo, y consecuentemente el sexo biológico, entraban a ser parte del dominio de la construcción tecnológica, mientras que la identidad quedaba limitada al campo de lo inmutable.¹² Sin embargo, la posición del conservadurismo religioso frente a la posibilidad de modificación corporal por parte de aquellas personas que no se sienten cómodas con su sexo asignado al nacer, como ha sido parte de las demandas de varios sectores del movimiento por la diversidad sexual, es de pleno rechazo. Como indica Sgreccia, de la Pontificia Academia para la Vida, el rechazo ético a esta posibilidad se funda no sólo en la duda acerca de la inmutabilidad de la identidad autopercebida mediante la aplicación de tratamiento psiquiátrico, sino principalmente en la idea de que una intervención quirúrgica de reasignación de sexo, lejos de solucionar la «patología», abriría nuevas problemáticas a la persona intervenida por cuanto introduciría una nueva discordancia entre los elementos cromosómicos y gonádicos, y los órganos exteriores (Sgreccia, 1988). Así, la concordancia perfecta y «natural» entre todas las dimensiones que compondrían el sexo biológico, esto es, la dimensión genética, gonádica y genital, supondrían para el conservadurismo religioso una suerte de mandato moral que cerraría la posibilidad de intervenir sobre los cuerpos, aun cuando esta intervención sea solicitada libre y autónomamente por las personas. Para el conservadurismo religioso, el cuerpo queda atrapado en el determinismo biológico del dimorfismo sexual,

¹² Esta, por supuesto, no es una posición que pueda denominarse «progresista». La cristalización de la noción identitaria de género supone un esencialismo que asume la existencia de identidades fijas y estancas, y no un devenir fluido encuadrado en marcos de poder contingentes.

mientras que la psiquis se vuelve maleable, susceptible de desvíos y retornos respecto de la norma de la identidad «natural».

c) Deseo heterosexual: terapia de curación y la lógica de la contaminación y el contagio

Como colofón de la correspondencia perfecta entre el sexo biológico y la identidad de género en el marco de la idea de lo natural, aparece dentro del discurso científico conservador religioso la noción de un deseo erótico predeterminado naturalmente bajo el supuesto de la «complementariedad entre los dos sexos». ¹³ Tal complementariedad se funda sobre la base reproductiva del ser humano, la que es explícitamente asumida como un mandato natural. Como señala el pediatra Christian Schnake en su tesis de Magíster en Bioética por la Pontificia Universidad Católica de Chile: «Los sexos son complementarios: semejantes y disímiles al mismo tiempo; iguales para entenderse, diversos para complementarse» (Schnake, 2008: 10).

En consecuencia, el deseo sexual «normal» es entendido como el deseo heterosexual de atracción entre un hombre y una mujer, mientras que toda desviación de esta heteronormatividad es comprendida por los sectores conservadores religiosos como contra-natural. La catalogación de los deseos no heterosexuales como desviaciones se fundamenta en la idea de un mandato biológico que delimita la sexualidad a la esfera de la reproducción. La localización biopolítica de los órganos sexuales en órganos reproductivos (pene-testículos / vagina-ovarios) delimita la sexualidad al terreno de la reproducción, asumiendo consecuentemente al hombre y a la mujer como estructuras complementarias encauzadas teleológicamente hacia la generación de un nuevo ser

¹³ La idea de la complementariedad de los sexos, siempre entendidos en términos binarios, es uno de los pilares de los postulados morales de la Iglesia Católica en temas de sexualidad. Ver: Congregación para la Doctrina de la Fe (2003).

humano. Así, el deseo erótico es entendido por el conservadurismo religioso como *naturalmente* heterosexual, puesto que responde al fin procreativo de la especie humana, amparado en una serie de mecanismos hormonales que regularían el deseo «normal» orientado hacia el sexo opuesto. En estos términos, de hecho, se pronunciaba César Bergadá, endocrinólogo pediátrico y ex Decano de la Facultad de Ciencias Biomédicas de la Universidad Austral de Argentina:

...en ausencia de una patología de la diferenciación sexual, el hombre que nace normal, es un varón normal, y la mujer que nace normal, es una mujer normal, y por lo tanto los mecanismos hipotálamo-hipofiso-gonadal, responsables de la secreción de hormonas sexuales, que regulan el desarrollo sexual, la capacidad funcional sexual y comportamiento sexual con atracción hacia el sexo opuesto son normales (Bergadá, 2002: 7).

La idea de un deseo heterosexual «normal» y «natural», ha dado pie para que el programa de investigación científica del conservadurismo religioso ponga especial énfasis en escudriñar en los dispositivos que desencadenarían la homosexualidad, el lesbianismo y la bisexualidad. Dado que la norma neutral y natural sería la heterosexualidad, lo importante para el conservadurismo religioso ha sido en este sentido intentar comprender las causas que detonarían el desvío respecto de esa norma, asumiendo así la heterosexualidad como algo natural, como un universal sin marcas (Hiller y Martínez Minicucci, 2010).

En la búsqueda de estas causas, estos sectores suelen hacer una importante diferenciación entre las investigaciones que intentan explicar los deseos no heterosexuales principalmente desde la genética, y aquellas que lo hacen desde la psiquiatría y la psicología. En términos generales, las explicaciones genéticas tienden a ser rotundamente rechazadas por estos sectores, aceptándose únicamente las causales psicosociales (Sgreccia, 1988; Chomalí, 2008; Ferrer, 2008;

Schnake, 2008; Universidad Austral, 2010). Fernando Chomali, por ejemplo, haciendo una revisión de estudios publicados en diversas revistas científicas, indica que «es justo señalar que ninguna de las investigaciones que se han realizado con el fin de demostrar que la homosexualidad tiene una base genética es concluyente» (2008: 28). Del mismo modo, la psicóloga y Magíster en Bioética por la Pontificia Universidad Católica de Chile, María Marcela Ferrer, cuestionada desde diversas agrupaciones por la diversidad sexual por promover terapias de «curación» de la homosexualidad,¹⁴ señala en su tesis de magíster:

...luego de revisar los trabajos que intentan explicar la homosexualidad desde la biología o desde lo genético, me parece que lo más acertado es el planteamiento de una combinación de factores que se dan desde antes del nacimiento. Estos factores, como plantea Satinover, se comienzan a gestar ya dentro del seno materno en una mixtura de elementos propios del niño (genéticos), unidos a diversas circunstancias de la vida intrauterina, lo que iría conformando un cierto temperamento que sería más susceptible a los estímulos ambientales que el de otros niños. *Esto no significa que estos niños tengan un factor genético conducente a la homosexualidad, sino más bien un temperamento o si se prefiere una forma de evaluar las situaciones de la vida extremadamente sensibles, muy atentos a las señales afectivas de parte de sus seres queridos y altamente demandantes de atención: lo que, desde la teoría del apego, podríamos llamar niños difíciles.* (Ferrer 2008: 30) [Las cursivas son mías].

Aceptar una causal genética implicaría aceptar una idea de naturaleza humana que pondría en entredicho la noción de naturaleza sostenida desde el catolicismo, lo que tornaría problemático el rechazo y condena a las conductas

¹⁴ Ver http://www.mums.cl/sitio/contenidos/comunicados/com_2010_07_26_01.htm. Consulta: 3 de julio de 2011.

no heterosexuales. Esto se evidencia en los dichos de la psicóloga María Marcela Ferrer:

Uno de los principales elementos debatidos en torno a la homosexualidad es el eventual determinismo genético, lo que implicaría, a juicio de algunos, una condición de inmutabilidad e irreversibilidad, que, a su vez, daría pie al reconocimiento de la tendencia homosexual como una variante normal de la sexualidad humana (Ferrer, 2008: 3).¹⁵

Dado esto, estos sectores centran su atención en las variables psicosociales, lo cual les permite asumir a las sexualidades no heterosexuales como trastornos o desórdenes psicológicos y, por lo tanto, como reversibles mediante la aplicación de terapias. Desde este enfoque, las sexualidades que no se corresponden con la norma heterosexual se explicarían generalmente en función causales asociadas a las vivencias de los niños y niñas en edades tempranas, y en especial respecto de sus figuras parentales (Van den Aardweg, 1997; Chomalí, 2008; Ferrer, 2008; Schnake, 2008; Universidad Austral, 2010). Al respecto, un informe de la Universidad Austral de Argentina es enfático en esta perspectiva:

Estudios realizados por Bene (1965), muestran que muchos homosexuales percibieron a su padre durante la infancia como un padre distante, hostil, violento o alcohólico, o a su madre como sobreprotectora. El Dr. Richard Fitzgibbons director del Institute for Marital Healing de Filadelfia, sostiene que generalmente la madre es considerada por el hijo homosexual como necesitada de afecto, fría y muy exigente y es percibida por su hija

¹⁵ Existe, sin embargo, un matiz a esta afirmación. El psicólogo holandés Gerard J.M. van den Aardweg, quien promueve terapias para revertir las conductas homosexuales, señala que es importante hacer notar que incluso en el hipotético caso de que la homosexualidad tuviese una causa genética, esto no implicaría que habría que considerarla normal, puesto que continuaría correspondiendo al ámbito de los trastornos o enfermedades (Van den Aardweg, 1997).

lesbiana como emocionalmente vacía y distante. Investigaciones realizadas por Zucker y Bradley (1995) aseguran que los padres de homosexuales no fomentaron la identidad ni la identificación del niño con el propio sexo, lo cual dificultó la construcción de una identidad sexual funcional. Otros autores, como Harry (1989), hallan que muchos homosexuales han sufrido malos tratos físicos por parte de sus padres durante la adolescencia. Se ha relacionado la homosexualidad con el hecho de haber sufrido abusos sexuales anteriormente (Myers, 1989). (...) Hay muchos otros estudios que arriban a conclusiones similares. (Universidad Austral, 2010: 94-95)

En cualquiera de estas situaciones, las conductas no heterosexuales se explican «como el resultado de una evolución psico-sexual deficiente, donde la persona no alcanza su madurez sico-afectiva» (Chomalí, 2008: 30). Una visión como esta implica asumir la existencia de un desarrollo psíquico «normal» que se manifiesta en una sexualidad heteronormada, mientras que las sexualidades que se expresan por fuera de esta norma representarían un desarrollo truncado de dicho desarrollo.

Esta patologización de los deseos y placeres que escapan a la normatividad heterosexual, opera como un argumento que activa dispositivos de control sobre los cuerpos, fundados principalmente en el saber psiquiátrico, para reencauzar y «normalizar» las conductas anormales (Foucault, 2008b). Así, son múltiples las organizaciones y profesionales vinculados con el conservadurismo religioso que ofrecen terapias para «curar» la homosexualidad, el lesbianismo y la bisexualidad, bajo la idea de que éstas representan sexualidades enfermas¹⁶ (Bustamante, 2007).

¹⁶ En Chile, por ejemplo, existen psicólogos/as que promueven estas terapias, principalmente asociados a la Pontificia Universidad Católica de Chile y a la Universidad de los Andes, como las psicólogas María Marcela Ferrer y Mariely Said, el psiquiatra Francisco Bustamante, o el psicólogo holandés Gerard J.M. van den Aardweg, quien ha sido invitado por la Universidad de los Andes a dar charlas sobre este tema.

Sin embargo, la patologización de las conductas no heterosexuales representa un nuevo punto de discordancia entre la visión conservadora religiosa y el discurso biomédico dominante, desde donde se ha dejado de considerar a la homosexualidad como enfermedad.¹⁷ En 1973, las relaciones homosexuales fueron eliminadas del «*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*» (DSM), y posteriormente, en el año 1990, se eliminaron de la «Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y otros Problemas de Salud» de la Organización Mundial de la Salud. Sin embargo, consciente de esta divergencia de criterios, el conservadurismo religioso tiende a justificar su posición mediante el cuestionamiento a la legitimidad del proceso de decisión llevado a cabo por los miembros de la *American Psychiatric Association* al eliminar a la homosexualidad del DSM:

... la eliminación [de la homosexualidad del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*] ocurrió debido a las insistentes y fuertes protestas que activistas homosexuales protagonizaron durante las sesiones de conferencias en los congresos anuales de 1971 y 1972 [de la *American Psychiatric Association*]. [...] Las presiones recrudecieron en 1973, con invasión de las salas, sustitución de oradores, etc. La decisión que se tomó sobre el manual fue de naturaleza política y no científica. (Universidad Austral, 2010: 95-96)

Jorge Scala, fundador de la ONG conservadora religiosa Portal de Belén de Córdoba, se alinea con este cuestionamiento, señalando que las enfermedades mentales, como entiende a la homosexualidad, jamás podrían depender de una construcción social o de la determinación de una mayo-

¹⁷ Es necesario señalar que la caracterización de las conductas no heterosexuales como patologías presenta ciertos matices dentro del mismo conservadurismo religioso. Así, por ejemplo, mientras Gerard J.M. van den Aardweg (1997) asume que la homosexualidad es efectivamente una condición patológica, Chomalí (2008) prefiere denominarla como un «desorden» en tanto se interpreta como un alejamiento del orden «natural».

ría circunstancial, sino que deben definirse en base a criterios objetivos y científicos (Scala, 2010). Nuevamente se evidencia cómo la idea de una ciencia despolitizada, amparada en una suerte de voluntad de transparencia (Franklin, 1996), permea este discurso que aboga por certezas absolutas establecidas por la mano descontextualizada de una ciencia moderna que reproduce modelos occidentales y heteronormados de comprensión del mundo.

Ahora bien, más allá de la consideración de los deseos no heterosexuales como patológicos o desordenados, y de buscar los orígenes de los mismos, el programa de investigación del conservadurismo religioso ha puesto énfasis también en caracterizar estos deseos como causales de otra serie de tendencias definidas como patológicas o anómicas. Así, se han publicado una serie de estudios en donde se asocia a las conductas no heterosexuales con la neurosis, la psicosis, el abuso de drogas y las tendencias suicidas (Universidad Austral, 2010). Otros informes e investigaciones, como el del médico norteamericano John R. Diggs o el del psicólogo estadounidense Paul Cameron, recurrentemente citados por organizaciones conservadoras religiosas de Chile y Argentina, asocian incluso las conductas gays, lesbianas y bisexuales con altos niveles de riesgos biológicos (por su supuesta propensión a la promiscuidad¹⁸ y a adquirir enfermedades de transmisión sexual), psicológicos (como depresión, fármaco-dependencia y tendencias suicidas) y biográficos (pro-

¹⁸ El tema de la promiscuidad (entendida desde el paradigma de la familia conyugal heterosexual), la infidelidad y la poca estabilidad en las relaciones no heterosexuales es recurrente en el discurso científico del conservadurismo religioso. El informe sobre la homosexualidad elaborado por la Universidad Austral de Argentina cita un estudio de la National Association for Research and Therapy Homosexuality (NARTH) que indica que el 28% de las personas homosexuales han tenido más de 1.000 compañeros/as sexuales a lo largo de su vida (Universidad Austral, 2010). De modo similar, John R. Diggs indica que el 66% de las parejas gay sostienen relaciones sexuales por fuera de su relación de pareja durante los 12 primeros meses de la relación (Diggs, 2002).

ducto de un bajo promedio de vida asociado a conductas riesgosas), en comparación con los índices de riesgo de las personas heterosexuales (Cameron, 1997; Diggs, 2002). El exceso, la promiscuidad, las infecciones, los riesgos, quedan asociados en estas producciones con todo tipo de sexualidad que desborde los cánones de la heteronormatividad.¹⁹ El abordaje de éstas tienden a reproducir así el prejuicio hacia las personas no heterosexuales, arribando a conclusiones que asumen que la mayoría de sus problemas de salud se deben al supuesto de que sus prácticas son riesgosas, invisibilizándose el hecho de que gran parte de la alta prevalencia de problemas de salud de estas poblaciones en comparación con la heterosexual, cuando existe, se deriva directamente de la opresión de la que en ocasiones son objeto en las culturas heteronormativas y patriarcales (Ortiz Hernández, 2004).

De este modo, la fronterización heterosexual/no-heterosexual en el discurso científico conservador religioso no sólo vincula a la sexualidad que no se enmarca en los límites heteronormativos con enfermedades biológicas y psicopatologías, sino además esteriliza la heterosexualidad reproductiva como una sexualidad saludable. Esto se puede ver, por ejemplo, en las producciones científicas del conservadurismo religioso respecto de la epidemia del VIH/SIDA, donde suele suponerse que la mayor probabilidad de contagio recae en la población homosexual y bisexual, respecto de la heterosexual (Chomalfí, 2005; Diggs, 2002). Se desmarca así a la heterosexualidad respecto del riesgo psicofísico, como si el placer orientado exclusivamente hacia «el sexo opuesto» fuera en sí mismo un factor protector contra las enfermedades de transmisión sexual, el suicidio o el abuso de drogas.

¹⁹ Jorge Scala, en su presentación frente a la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación con motivo de la discusión acerca de la legalización del matrimonio «igualitario», señaló que las personas que integran el movimiento por la diversidad sexual, «preconizan, por ejemplo, el amor entre especies para justificar el bestialismo o la zoofilia» (Maretto y Sabatini, 2010: 57).

La condena que este discurso establece hacia las prácticas no heterosexuales se desplaza así desde el reproche moral propio del catolicismo al reproche biomédico. De un modo similar al que observara Foucault (2008b) en los textos científicos del siglo XIX acerca de las patologías asociadas a la masturbación, las conductas que subvierten la norma heterosexual quedan marcadas en el discurso biomédico del conservadurismo religioso bajo una condena de índole sanitaria. No es la salvación del alma lo que está en juego, es el cuerpo, es la unidad biológica y psíquica, es la salud y la vida. Por tanto, la salvación se desplaza desde el confesionario hacia el quirófano, el consultorio médico y el diván.

Pero el «desorden psíquico» al que el conservadurismo religioso asocia el «desorden sexual», no sólo detonaría una serie de enfermedades y problemas a nivel individual, sino también a nivel social. La sexualidad desbordada, transgresora de las reglas heterosexuales, en última instancia, pareciera ser la fuente de conductas violentas, anómicas, irracionales, que conllevarían a peligros de índole social, como señala el pediatra chileno Christian Schnake:

Las tendencias sexuales están del lado de la pulsión, mientras que la identidad sexual está del lado de la estructura fundamental y unificada de la personalidad. Es por medio de la identidad sexual como una personalidad puede socializarse, mientras que la tendencia sexual es antisocial y agresiva. Una sociedad que privilegia las tendencias sexuales en detrimento de la identidad de género, es una sociedad donde los individuos se vuelven violentos y crueles, porque ellos se instalan en los estados primarios de la sexualidad (2008: 16).

La trasgresión de los límites de la sexualidad heteronormada y reproductiva desatan en el conservadurismo religioso lo que Gayle Rubin (1989) llama el «pánico moral», bajo el cual se asume que cualquier ruptura de las fronteras que separan la sexualidad heteronormada y reproductiva del resto de las sexualidades, desencadenaría consecuencias que

llevarían al desorden, la violencia y la autodestrucción social.²⁰ «La cuestión del matrimonio, la minoridad y la familia es, ni más ni menos, una cuestión de supervivencia» (Universidad Austral, 2010: 3).

El poder causal que se le atribuye a la sexualidad, como enfatizó Foucault, parece ser inagotable, ya que el más discreto acontecimiento de «desvío» en la conducta sexual tiende a ser interpretado como la fuente de una serie de patologías individuales y sociales (Foucault, 2008a). La medicina y la psiquiatría operan en consecuencia como dispositivos panópticos dentro del conservadurismo religioso, con el fin encauzar las conductas sexuales por el camino de la normalidad y la sanidad, y defender así el orden de la sociedad.

Una de las esferas donde mejor se evidencia la idea del pánico moral que suscita la sexualidad no heteronormada para el conservadurismo religioso es la de la crianza por parte de parejas no heterosexuales. Así, gran parte de la producción académica de estos sectores se ha focalizado en evidenciar los supuestos riesgos que presumiría este tipo de crianza para el desarrollo de los niños y niñas. Como indica un informe de la Universidad Austral (2010:93):

- Los hogares de parejas de distinto sexo tienen, por el sólo hecho de tener una figura paterna y una figura materna, una aptitud exponencialmente mayor para la formación y la educación afectiva de las futuras generaciones.
- Los hogares de parejas homosexuales son más riesgosos para los niños.

²⁰ Por ejemplo, la idea del peligro de extinción de la especie humana fue fuertemente utilizada por el conservadurismo religioso durante la discusión del proyecto de ley sobre el matrimonio igualitario en Argentina en el 2010. Este argumento se basó en la idea de la naturalidad del deseo heterosexual, asumiendo que éste permite una suerte de ecología del ser humano que posibilita su persistencia en el tiempo como especie, lo que lo transforma en un mandato moral (Morán Faúndes, 2011).

- Hay un daño al derecho a la conformación de la identidad sexual en los niños criados por parejas de personas homosexuales.
- Los matrimonios homosexuales son menos estables y duraderos que los heterosexuales; y tienen una clara tendencia a la promiscuidad.
- El matrimonio heterosexual estable es el entorno educativo más idóneo frente a cualquier otra alternativa existente en la actualidad.

Detrás de esta idea de una sexualidad capaz de desencadenar efectos perjudiciales a nivel social, se activa una fuerte separación entre lo público y lo privado. El énfasis con que el discurso psiquiátrico le atribuye a las conductas no heterosexuales la responsabilidad de determinados perjuicios sociales, articula una serie de argumentos conservadores que cuestionan las mismas como expresiones legítimas en el espacio público, relegándolas al ámbito de lo privado. De este modo, se argumenta que sólo lo «natural» debe ser promovido públicamente, pues sólo las conductas normales, sanas y naturales, permiten avanzar hacia el bien social, mientras que las conductas «contra-natura» sólo pueden ser toleradas privadamente. Las palabras de Jorge Scala, de la organización Portal de Belén, frente a la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación, amparan esta idea:

La conducta homosexual es una conducta gravemente antisocial, tan antisocial que amenaza la misma subsistencia de la sociedad. Hoy (...) puede ser razonable tolerarla privadamente, otra cosa es promoverla públicamente y desde la más tierna infancia y con el Código Penal. Esto es una política socialmente suicida (Maretto y Sibatini, 2010: 56).

Así, el discurso conservador religioso reproduce el mandato de la heterosexualidad obligatoria según el cual las expresiones sexuales que no se condicen con esta norma se

hacen ininteligibles en el espacio público, quedando relegadas al ámbito de lo privado y lo clandestino. El mandato opera así bajo lo que se puede denominar como «la lógica de la contaminación y el contagio» (Morán Faúndes, 2011), en base a la reproducción de la construcción de la alteridad colonial eurocentrada del siglo XIX. Como señalan Hardt y Negri, durante el colonialismo europeo los/as colonizados/as eran asumidos por el «primer mundo» como sujetos contaminados/as, portadores/as de todo tipo de enfermedades físicas, psicológicas y morales, las que suponían un inmediato riesgo de contagio para la población europea. De este modo, se justificaba el proyecto colonizador bajo la aspiración de higienizar al mundo colonial. La construcción de la alteridad eurocentrada justificó de este modo la edificación de barreras políticas, territoriales y sociales para limitar todo contacto con las colonias, produciendo un Otro enfermo, contaminado y potencialmente contagioso (Hardt y Negri, 2006).

La construcción de las expresiones no heterosexuales como socialmente dañinas asume una lógica similar a la esgrimida desde el colonialismo europeo del siglo XIX. A través de los argumentos psiquiátricos y biomédicos, el conservadurismo religioso asocia a las conductas no heterosexuales con la portación de enfermedades psicológicas y físicas que se construyen bajo la idea de patologías contagiosas y potencialmente transmisibles al resto de la sociedad. Así, el contagio es doble. Por un lado, se asume que la homosexualidad, el lesbianismo y la bisexualidad aumentarían significativamente en caso de permitirse en el ámbito público como sexualidades legítimas.²¹ Por otro, se reconoce que las patologías a las que se vincularían las conductas no heterosexua-

²¹ Así, por ejemplo, se expresa Carrasco, docente de la Pontificia Universidad Católica de Chile, respecto de la heterosexualidad y la homosexualidad: «Si en el horizonte cultural estas dos opciones son igualmente válidas, si se interpretan como igualmente valiosas, el número de personas no heterosexuales crecerá exponencialmente» (Carrasco, 2006: 333).

les presupondrían un riesgo de contagio para el resto de la sociedad. Todo este andamiaje epidemiológico justifica la efectivización de un aparato higienista de segregación, donde la heteronormatividad queda anclada como única regla legítima en el plano de lo público.

Bajo este marco, la producción de la alteridad no heterosexual dentro del discurso conservador religioso construye un Otro que es asumido no sólo como distinto/a al/a heterosexual, sino como el reflejo inverso de éste/a, forjando los binomios normal/anormal, natural/no-natural, sano/enfermo. Esta otrorización constituye además una suerte de homogeneización del Otro no heterosexual, desde donde las conductas desviadas de la heteronormatividad se asuman como todas como idénticas por cuanto todas representan deseos «contra natura».

Ya sea bajo la denominación de patologías, desórdenes o anormalidades, las sexualidades no heteronormadas quedan representadas en el discurso conservador religioso como un afuera, como el exterior de lo que se considera normal, sano, ordenado y natural. La jerarquía sexual, donde la heterosexualidad se posiciona en la punta de la pirámide, es consignada por el discurso científico del conservadurismo religioso como una jerarquización natural, dentro de los márgenes establecidos por el orden biológico y psicológico de la naturaleza de los cuerpos y las mentes. Así, la Verdad última que el conservadurismo religioso ve inscrita en el cuerpo demarca las fronteras entre lo humano y lo no-humano, configurándose un Otro signado por las expresiones y conductas no heterosexuales, las identidades trans, los cuerpos intersexuados, entre otras formas de alteridad que conforman el afuera como una expresión subalterna, bestial y monstruosa. La condena que se establece a la alteridad queda signada ahora por el desorden o inferioridad mental, en vez del pecado o la inmoralidad (Rubin, 1989).

Reflexiones finales

El uso estratégico de argumentaciones científicas por parte de sectores conservadores religiosos es cada vez más recurrente hoy en América Latina. La legitimidad que se le atribuye a este tipo de discursos, permite a estos sectores penetrar en campos que difícilmente podrían ser permeados por expresiones netamente religiosas.

Si bien es cierto, como dice Foucault (2008a), que la *scientia sexualis* derivó en primera instancia de una readecuación de las técnicas confesionales y pastorales cristianas, hoy en día el discurso científico del conservadurismo religioso avanza por un corredor paralelo, a veces amparándose en las posiciones de la ciencia hegemónica, y otras bifurcándose de la misma, entrando en un juego de complicidades y tensiones, y penetrando espacios seculares de producción de la verdad.

El imaginario político que subyace al discurso científico de los sectores conservadores religiosos remite a una producción específica de la alteridad que sitúa a todos los cuerpos y expresiones sexuales y de género que no se conciben con la heteronormatividad reproductiva por fuera de los límites de lo propiamente humano. A través de un abordaje positivista que supone una realidad que es dada, el conservadurismo religioso articula una noción particular de «lo natural» que consagra un modo específico de comprender la sexualidad y los cuerpos. La biología y la psiquiatría forjan así un mandato trascendente que circunscribe lo normal, sano y natural, bajo la lógica del cuerpo sexuado entendido en categorías dicotómicas, las identidades asumidas como masculinas y femeninas en concordancia con el sexo asignado al nacer, y el deseo como heterosexual. La heteronormatividad reproductiva se establece acá como un universal sin marca que fija la norma a través de la cual se hacen inteligibles los sujetos en el espacio público, y se excluye a aquellos que se posicionan como el exterior constitutivo de este paradigma.

En este discurso, es la enfermedad, la contaminación del cuerpo y la posibilidad de contagio lo que signa a las sexualidades y cuerpos abyectos, condenando a éstos ya no en un sentido exclusivamente moral, sino biológico y sanitario.

Comprender las metáforas políticas, las formas de construcción de los sujetos y de la alteridad que subyacen a este discurso que se pretende objetivo e imparcial es una tarea central para la política feminista y de la diversidad sexual. Tales construcciones no son en ningún caso producto de procesos transparentes y neutros de producción del conocimiento, sino que son parte de disputas políticas que instituyen saberes contingentes que se debaten políticamente. La pretensión de objetividad y neutralidad que se autoatribuye el discurso conservador religioso fundado en la ciencia debe pensarse como una herramienta política que pretende generar un efecto despolitizante respecto de los cuerpos y las sexualidades, confinándolos al terreno de lo natural, de lo dado, de aquello que no es debatible ni disputable.

De este modo, el desafío para los feminismos y los movimientos por la diversidad sexual en este campo es doble. Por un lado, se constituye la necesidad de deconstruir el discurso científico del conservadurismo religioso y evidenciar los presupuestos ideológicos y políticos que subyacen a éste. La repolitización de los cuerpos se torna un ejercicio crítico necesario y vital. Por otro, se hace necesario profundizar en un proyecto político radical de producción de conocimientos situados para, como dice Hartsock (1997), ofrecer mayores posibilidades para establecer relaciones sociales más inclusivas y subvertir las injusticias que subyacen a las estructuras de poder.

Bibliografía

- BALIBAR, Étienne (1995) «Ambiguous universality» en *Differences. A journal of feminist cultural studies*, Providence, Vol. 7, Núm. 1. Pp. 48-74.
- BERGADÁ, César (2002) «Proyecto de ley de uniones civiles». En Pontificia Universidad Católica Argentina. *Jornada interdisciplinaria sobre el proyecto de ley de uniones civiles*. Buenos Aires, UCA. [En línea]. www.uca.edu.ar/uca/common/grupo58/files/uciviles.pdf [Consulta: 12 de junio de 2011]
- BUSTAMANTE, Francisco y otros (2007) «¿Son tratables las homosexualidades? Una revisión sistémica de la evidencia». En ZEGERS, Beatriz; LARRAÍN, María Elena y BUSTAMANTE, Francisco. *Sobre la homosexualidad*. Santiago, Mediterráneo.
- BUTLER, Judith (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- BUTLER, Judith (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Paidós.
- CABRAL, Mauro (2006) «En estado de excepción: intersexualidad e intervenciones sociomédicas». En CÁCERES, Carlos; CAREAGA, Gloria; FRASCA, Tim; PECHENY, Mario (edits.). *Sexualidad, estigma y derechos humanos. Desafíos para el acceso a la salud en América Latina*. Lima, FASPA / UPCH.
- CABRAL, Mauro y BENZUR, Gabriel (2005) «Cuando digo intersex. Un diálogo introductorio a la intersexualidad» en *Cadernos Pagu*, Núm. 24. Pp. 283-304.
- CAMERON, Paul (1997) *Medical Consequences of What Homosexuals Do*. Family Research Institute [En línea] <http://www.biblebelievers.com/Cameron2.html> [Consulta: 2 de junio de 2011].
- CARRASCO, Alejandra (2006) «Género y humanismo» en *Estudios Públicos*, Santiago, Núm.103. Pp. 307-335.

- CHOMALÍ, Fernando (2005) «Aspectos científicos y éticos de la epidemia del Virus de Inmuno Deficiencia Humana (VIH) y el Síndrome de Inmuno-Deficiencia Adquirida (SIDA). Hacia una propuesta auténticamente humana» en *Medicina y Ética. Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*, Huixquilucan, Vol. 16, Núm. 4. Pp. 297-331.
- CHOMALÍ, Fernando (2008) «Algunas consideraciones para el debate actual acerca de la homosexualidad. Antecedentes científicos, antropológicos, éticos y jurídicos en torno a las personas y las relaciones homosexuales». Santiago, Centro de Bioética de la Pontificia Universidad Católica de Chile. [En línea] <http://humanitas.cl/html/destacados/Estudio%20Homosexualidad.pdf> [Consulta: 13 de abril de 2011].
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2003) «Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales». [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaiht_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html [Consulta: 29 de octubre de 2010].
- DIGGS, John (2002) «The health risks of gay sex». Corporate Resource Council. [En línea] <http://www.corporateresourcecouncil.org/white_papers/Health_Risks.pdf> [Consulta: 20 de junio de 2011].
- FAUSTO-STERLING, Anne (2006) *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona, Melusina.
- FERRER, María Marcela (2008) *Percepción infantil de no ser aceptado como un factor predisponente a la homosexualidad*. Tesis de Magíster en Bioética. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- FIGARI, Carlos (2012) «Discursos sobre la sexualidad». En MORÁN FAÜNDES, José Manuel; SGRÓ RUATA,

- María Candelaria; VAGGIONE, Juan Marco (edits.) *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Córdoba, Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial. Pp. 59-83.
- FOUCAULT, Michel (1979) *La arqueología del saber*. D.F., Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1992) *Microfísica del Poder*. Madrid, La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (2008a) *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2008b) *Los anormales*. Buenos Aires, FCE.
- FRANKLIN, Sarah (1996) «Making Transparencies: Seeing through the Science Wars» en *Social Text*, Durham, Núm. 46/47. Pp. 141-155.
- GREGORI FLOR, Nuria (2006) «Los cuerpos ficticios de la biomedicina. El proceso de construcción del género en los protocolos médicos de asignación de sexo en bebés intersexuales» en *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 1, Num. 1, Madrid. Pp. 103-124.
- HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- HARAWAY, Donna (2004) *Testigo_Moderato@Segundo_Milenio. HombreHembraã_Conoce_Oncorotónã. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona, UOC.
- HARDING, Sandra (1993) *The «Racial» Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington, Indiana University Press.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2006) *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.
- HARTSOCK, Nancy (1997) «Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Truth or Justice?» en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 22, Num. 2, New

- Brunswick. Pp. 367-374.
- HILLER, Renata y MARTÍNEZ MINICUCCI, Lucila (2010) «La oposición a la Unión Civil: persistencias y fisuras del discurso de la Iglesia Católica en el debate legislativo». En VAGGIONE, Juan Marco (comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba, Ferreyra editor / CDD. Pp. 249-285.
- JOYCE, Kelly (2005) «Appealing images: magnetic resonance imaging and the production of authoritative knowledge» en *Social Studies of Science*, Vol. 35, Num.3, Londres. Pp. 437-462.
- KESSLER, Suzanne (1990) «The Medical Construction of Gender: Case Management of Intersexed Infants» en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 16, Num. 1, New Brunswick. Pp.3-26.
- MARETTO, Graciela y SABATINI, Silvana (2010) «Versión taquigráfica de la reunión extraordinaria de la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación». [En línea] <<http://www.prensalegiscba.gov.ar/img/notas/adjunto-1207.doc>> [Consulta: 14 de febrero de 2011].
- MISKOLCI, Richard (2005) «Do desvio às diferenças» en *Teoria & Pesquisa*, Num. 47, São Carlos. Pp. 9-41.
- MORÁN FAÚNDES, José Manuel (2011) «Las fronteras del género: el discurso del movimiento conservador religioso de Córdoba y el ‘matrimonio igualitario’». En AAVV, *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos*. Córdoba, Ferreyra editor / CDD. Pp. 137-178.
- MORÁN FAÚNDES, José Manuel (2012) «El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual» en *Sociedad y Religión*. Vol. 22, Num. 37. Buenos Aires. Pp.167-205.

- MUJICA, Jaris (2007) *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima, Promsex.
- ORTIZ HERNÁNDEZ, Luis (2004) «Revision crítica de los estudios que han analizado los problemas de salud de bisexuales, lesbianas y homosexuales» en *Salud Problema*, Año 9, Num. 16, Xochimilco. Pp. 19-39.
- PRECIADO, Beatriz (2002) *Manifiesto contra-sexual*. Madrid, Opera Prima.
- PRECIADO, Beatriz (2003) «Multitudes queer. Notes pour une politique des «anormaux»» en *Multitudes*, Num. 12, París. [En línea] <http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer> [Consulta: 23 de octubre de 2010].
- RAY, Carlos Abel (2002) «Persona humana, sexualidad y uniones civiles (homosexualidad)». En Pontificia Universidad Católica Argentina, *Jornada interdisciplinaria sobre el proyecto de ley de uniones civiles*. Buenos Aires, UCA [En línea] <www.uca.edu.ar/uca/common/grupo58/files/uciviles.pdf> [Consulta: 12 de junio de 2011].
- RUBIN, Gayle (1989) «Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad». En VANCE, Carole (comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid, Revolución. Pp. 113-190.
- SCALA, Jorge (2010) *La ideología de género o el género como herramienta de poder*. Madrid, Sekotia.
- SCHNAKE, Christian (2008) *El rol del pediatra en la promoción de un desarrollo pleno de la identidad sexual del niño. Fundamentos bioéticos de su intervención*. Tesis de Magíster en Bioética. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- SCOTT, Joan (2001) «Experiencia» en *La Ventana*, Num.13, Guadalajara. Pp. 42-73.

- SGRECCIA, Elio (1988) *Manual de bioética. Fundamentos e ética biomédica*. São Paulo, Edições Loyola.
- SOLEY-BELTRÁN, Patricia (2003) «¿Citaciones perversas? De la distinción sexo-género y sus apropiaciones». En MAFFIA, Diana (comp.) *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires, Seminaria.
- UNIVERSIDAD AUSTRAL (2010) «Matrimonio homosexual y adopción por parejas del mismo sexo. Informe de estudios científicos y jurídicos y experiencia en otros países». Buenos Aires, Universidad Austral. [En línea] http://www.aica.org/aica/documentos_files/Otros_Documentos/Varios/MATRIMONIO_HOMOSEXUAL_Y_ADOPCION_Univ.Austral.pdf [Consulta: 7 de marzo de 2011].
- VAGGIONE, Juan Marco (2005) «Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious» en *Social Theory and Practice*, Vol. 31, Num.2, Tallahassee. Pp. 165-188.
- VAGGIONE, Juan Marco (2010) «Prólogo. El activismo religioso conservador en América Latina». En VAGGIONE, Juan Marco (comp.). *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba, Ferreyra editor / CDD. Pp. 9-18.
- VAN DEN AARD WEG, Gerard (1997) «Homosexualidad y esperanza. Terapia y curación en la experiencia de un psicólogo». Pamplona, EUNSA. [En línea] <<http://www.amistadespoderosas.org/libros/hye.pdf>> [Consulta: 13 de junio de 2011].
- VELAZCO SUÁREZ, Carlos (2002) «Tratar distinto a lo que es distinto». En Pontificia Universidad Católica Argentina, *Jornada interdisciplinaria sobre el proyecto de ley de uniones civiles*. Buenos Aires, UCA. [En línea] www.uca.edu.ar/uca/common/grupo58/files/uciviles.pdf [Consulta: 12 de junio de 2011].

BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS: LA «BIOÉTICA» CONFESIONAL COMO ESTRATEGIA*

*Paula Siverino Bavio***

Introducción

Varios de los debates que se generaron en el escenario latinoamericano de los últimos años involucraron cuestiones complejas y socialmente sensibles en virtud de conflictos desencadenados por el cuestionamiento a los límites de la aceptación, en la vida cotidiana, de nuevas tecnologías y su relación con el desarrollo de procesos vitales (particularmente de aquellos que involucran el cuerpo de las mujeres o de sujetos en situación de vulnerabilidad). En ese sentido, la dificultad de analizar nuevos fenómenos (o nuevas expresiones de antiguos dilemas) bajo las categorías sociales y jurídicas imperantes ha dejado en evidencia la necesidad de matizar estos enfoques y la utilidad de recurrir a un aborda-

* Un especial agradecimiento a Juan Carlos Tealdi por las reflexiones compartidas sobre los niveles de relación entre bioética y bioéticas y a Jaris Mujica por sus valiosas sugerencias y comentarios a la versión preliminar del texto.

** Profesora titular de Derecho Civil I y Temas de Derecho Civil (Bioética) en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Fundadora y ex Directora del Observatorio de Bioética y Derecho de la Facultad de Derecho de la PUCP. psiverino@pucp.pe paulasiverino@gmail.com

je interdisciplinario para analizar elementos tales como el impacto de las nuevas tecnologías reproductivas, la inclusión social y legal de la diversidad sexual, la pluralidad de tipos familiares, los límites de la disposición del propio cuerpo, el proyecto de vida y los márgenes de autonomía para decidir sobre las condiciones de desarrollo vital, entre otros temas, vinculados o incluidos en el tratamiento de los derechos sexuales y reproductivos y en el contexto del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

Es en este escenario que es posible detectar cómo van ganando protagonismo los discursos articulados desde la Bioética. Su vocación interdisciplinaria, aunada al carácter existencial de las cuestiones que aborda parecen dotarla de cierta «accesibilidad» de la que en épocas recientes no han gozado otras disciplinas o incluso, otras derivaciones de la ética aplicada. Casos emblemáticos relativos a la fecundación in vitro, el aborto, la anticoncepción oral de emergencia, el rechazo de tratamiento médico y el retiro de soporte vital, a la identidad de género, etcétera, han ocupado las primeras planas de los medios de comunicación en el mundo, generando con ello una honda repercusión que en la mayoría de los casos, partiendo de un encendido debate social, se traslada a la vida política, traducida, por ejemplo, en enérgicos apoyos o condenas públicas, proyectos de ley, campañas de concientización, y recurso a las instancias judiciales.

Y es en este punto donde quizás puedan observarse cómo se sedimentan estos procesos, los que tienen en común un elemento central: las fuerzas que entran en tensión en torno a la noción de «ser humano» y de los contornos del cuerpo humano y los mecanismos de aprehensión y conservación de la «vida». Eso se puede observar a través de la elaboración que los jueces y juezas hacen de los elementos aportados por el caso concreto (actores involucrados, circunstancias detonantes, categorías a las que se recurre, lugar desde el que se argumenta, finalidad socialmente valiosa buscada a

través del proceso, resultado del mismo en relación con la habilitación o no de espacios de libertad, etcétera). Y además ¿cómo estas tensiones se organizan y resuelven?, ¿a través de qué pautas son reguladas?, ¿esas pautas han mutado ante los cambios introducidos por la tecnología? Es decir, ¿cómo se va cristalizando la transición desde el análisis bioético a la construcción de la biopolítica y el biopoder? (Mujica, 2009; Schramm, 2005). Por lo tanto, es en este proceso de transición que cabe preguntarse sobre la expansión de la llamada «bioética confesional» o «bioética católica», cuya posición más extendida (y podría decirse «oficial»), nutrirá los discursos de los grupos conservadores pro-vida en relación a los planteos referidos a los derechos sexuales y reproductivos.

El objetivo de este artículo se concentra en describir el marco conceptual en que estas elaboraciones suceden, la distinción entre bioética secular y bioética confesional y los dos campos claramente distinguibles en esta última. Para ello, intentaremos presentar una manera de leer el modo de articulación de conflictos y consensos en el campo del análisis bioético y sus expresiones al interactuar con el Derecho y preguntarnos si podría sostenerse que la Bioética, en la medida en que es presentada como una síntesis accesible e interdisciplinaria de discursos de autoridad (ético, científico, religioso, legal, etcétera) impacta en la comprensión de la auto y heteroconstrucción frente a los procesos vitales, limitando o promoviendo los derechos sexuales y reproductivos conforme sea utilizada como herramienta de análisis y resolución de conflictos por los actores.

1. Bioéticas laicas y bioéticas confesionales: consideraciones preliminares

A cuarenta años de sus planteos iniciales, la Bioética ha tenido un significativo desarrollo en los países de Améri-

ca Latina y el Caribe (Garrafa 2006:17 y ss.). Podría aseverarse que en las últimas décadas ha concitado la atención tanto del mundo académico como del ciudadano común, quien siente que debe tomar posición sobre ciertos temas que, independientemente de su complejidad tienen especial relevancia en tanto lo afectan en cuanto individuo e integrante de un entramado social. El término «Bioética», integrado por las voces *bíos*, del griego, ‘vida humana regulada’ y *ethiké* (Mainetti, 1995:13), denota no solo un campo particular de investigación, la intersección de la ética y las ciencias de la vida, sino también una disciplina académica, una fuerza política en los estudios de medicina, biología y medio ambiente y una perspectiva cultural (Callahan, 1995: 247-58). Expresa, de alguna manera, el dilema moderno entre la libertad individual y la responsabilidad social. Se caracteriza por ser un campo en formación, de abordaje interdisciplinario, eminentemente práctico, que busca articular soluciones concretas a dilemas concretos.

A la bioética desarrollada en los Estados Unidos se la ha llamado «bioética tradicional», bioética «estándar», bioética «central» en contraposición a las bioéticas «periféricas» o enfoques críticos (Guerra Palomero, 2004:29), entre ellos el enfoque feminista y la bioética de protección. Así, se ha criticado que la bioética, en cuanto movimiento social, enfrenta entre sus dificultades la hegemonía de los puntos de partida «tradicionales»: patriarcales, hipocráticos y aristotélicos, desde los que se ha excluido a la mujer de la teoría oficial de la ética, bases teóricas que no han sido cuestionadas o modificadas por las bioéticas centrales, particularmente en la medida en que se analiza el hecho reproductivo (Oliveira, 2006:65). Por su parte, la bioética de protección aborda una categoría particular de conflictos morales que pretende dar cuenta de la especificidad y las diferencias concretas a ser pensadas y aplicadas en relación a la salud pública y la calidad de vida de los habitantes de países en desarrollo, particularmente de América Latina y el Caribe (Schramm, 2005; Kottow, 2008).

Una expresión cabal de las diversas visiones críticas en Latinoamérica está representada por la Bioética de los Derechos Humanos, que surge como reacción al sesgo reduccionista que negaría una ética universalista que sirvió de fundamento a la bioética hasta fines de los años noventa (Tealdi; 2008c:178; Siverino Bavio, 2009:406); ésta asume como supuestos de la construcción moral la consideración de obligaciones universales, la justicia, la verdad y la memoria histórica, como elementos básicos para cualquier construcción crítica y reflexiva de la Bioética (Tealdi, 2008c:178). Indisoluble relación entre la Bioética y los Derechos Humanos que ha quedado plasmada en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO en octubre del año 2005 (Casado, 2009).

En relación al método de análisis y resolución de situaciones dilemática dentro del espectro de la Bioética Clínica, en el cual se suelen situar los debates relacionados a los derechos sexuales y reproductivos, encontramos desarrollos teóricos que, en un extremo coloca a las posiciones religiosas (conservadoras) institucionalizadas con una fuerte presencia en la promoción de pautas morales propias de su facción religiosa o filosófica como aquellas a ser aceptadas como un mínimo moral-social consagrado idealmente a través de la ley (Mujica, 2009; 2007); y en el otro extremo, a pensadores liberales, que sostienen un relativismo moral que impediría pensar en pautas éticas comunes. En un espacio medio podríamos ubicar a quienes comparten la idea que es posible hallar un mínimo socialmente deseable y un común denominador ético en el respeto irrestricto frente al individuo y sus derechos fundamentales, consagrados en el sistema internacional de protección de los Derechos Humanos y aceptado por las Constituciones. En este punto convergen algunas expresiones de la llamada «bioética confesional» y de la denominada «bioética laica», pudiendo distinguirse entre ellas, llegado el caso, en base a su fundamentación, límites y alcances.

Es un lugar común, sin embargo considerar que estas visiones configuran enfoques opuestos y de difícil, cuando no imposible, coincidencia. Sin que esto implique de ninguna manera pretender resolver esa cuestión, intentaremos esclarecer si es correcto asumir de manera automática que las «bioéticas» confesionales y las bioéticas laicas parten de supuestos irreconciliables, desarrollen posiciones antagónicas y produzcan conclusiones opuestas o enfrentadas ante dilemas bioéticos, o si por el contrario, podemos considerar que entre ambas opciones hay espacios de coincidencia, puntos de conflicto, una amplia gama de matices al interior de cada una de ellas. Es posible considerar que el punto álgido no se encontraría tanto en el análisis bioético como en el «salto» hacia la biopolítica, al sostener la primacía de uno u otro orden en lo atinente respecto de la autoridad normativa, lo cual ya no constituye un elemento propio en el mecanismo de resolución de casos complejos de la bioética (laica o confesional) sino una estrategia propia de la facción conservadora para imponer pautas en un escenario general que impacte en toda la ciudadanía. El análisis del impacto de la diferencia residiría así no tanto en los puntos de partida, cuanto en el alcance y obligatoriedad de los efectos respecto de cómo abordar y resolver una gama de problemas, más allá de las particularidades del caso concreto.

¿A qué se ha llamado «bioéticas laicas» y «bioéticas confesionales o teológicas»? Se ha definido como «bioética laica» a «aquella que no hace alusión alguna a las fuentes y criterios de la teología moral cristiana, sino que se vale de las indicaciones provenientes de las muchas corrientes de la filosofía contemporánea» (Aramini, 2007:35). Se apoya en la idea de una sociedad plural en la cual se deben negociar pacíficamente las diversas posiciones morales. La bioética laica (secularizada) implicaría la desvinculación formal de la bioética de cualquier referencia religiosa u obediencia confesional (Blásquez, 2000:71).

Las bioéticas laicas son aquellas desarrolladas con base en conocimientos propios de las ciencias biológicas, filosóficas y sociales, fundada en hechos y razones, de esencia plural y carácter controvertible; que encuentran en la naturaleza humana el fundamento de la ética, reconociendo a esta naturaleza como abierta, ética, histórica, abierta a su propio devenir, capaz de conjugar la libertad constitutiva del ser humano con la necesidad y la responsabilidad (González Valenzuela, 2008:41). Se la suele contraponer a la «bioética confesional», o bioética «de inspiración católica», definiéndose esta última como aquella que sostiene la toma de posición del Magisterio de la Iglesia (entre otros: la Encíclica «*Humanae vitae*» -1968-; Instrucción vaticana «*Donum Vitae*» sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación -1987-; el Catecismo de la Iglesia Católica -1992-; la Encíclica «*Evangelium vitae*», sobre el valor y carácter inviolable de la vida humana -1995-; la Carta a los Agentes de Salud -1995-, basada en una ética personalista que, parte de entender que el ser humano es una unidad inescindible del cuerpo y el espíritu abierto al Absoluto) (Aramini, 2007:46-49).

Mientras que desde la bioética secular se ha sostenido que la bioética confesional no sería «bioética» sino nuevas expresiones de una ética confesional, por carecer del elemento plural, horizontal y dialogante propio de la disciplina, desde el arco conservador son varios los autores que rechazan el uso del término «bioética confesional» y más aún el de «bioética católica», y específicamente la posibilidad de utilizar esta denominación para distinguirla de la bioética «laica», «civil» o «secular», en la medida en que ello implicaría legitimar la construcción de esta última como una bioética «paralela». Las razones que aducen para ello estriban en que: 1) Se correría el riesgo de sustituir razones objetivas por recomendaciones piadosas en el discurso bioético; 2) se evocaría de manera directa el magisterio romano «que muchos rechazan por razones diversas de forma irracional»; 3) se favorece-

ría la creación de éticas paralelas «y esquizofrénicas polarizadas en la religión al margen de la razón, o en la secularidad fanática al margen de los valores trascendentales de los que se da razón y cuenta en la reflexión teológica»; 4) podría dar lugar a una discusión inútil con los no creyentes y más aún «entre fanáticos del laicismo y del clericalismo decimonónicos» (Blásquez, 2000:91-92). Este autor propone hablar de «bioética teológica», por coincidir en su planteo plenamente el objeto de la bioética con el de la teología moral. Define por ende a la bioética como

...una disciplina auxiliar de la teología moral en el contexto de la ética, aunque sin perder su autonomía relativa en cuanto al objeto y al método propio (...), el método de la bioética parte de un enfoque inmediatamente racional de los problemas, mientras que la teología moral los aborda partiendo del enfoque inmediato de la fe (pero) la teología moral aporta una visión de la vida mucho más sustantiva y cercana a la realidad que la sensibilidad o la misma razón. (Blásquez, 2000:97).

Esta definición nos lleva a un punto importante. Dentro de la bioética confesional hay significativas divergencias. Aramini menciona las diferencias que apuntan a la relación entre fe-teología y verdad (comprendida a aquella relativa al valor de la vida): mientras que para algunos teólogos es imposible separar los dos términos de relación, para otros es posible la búsqueda de la verdad, y fundar el valor de la vida sobre las bases de la razón pura, apoyándose en la ley natural y los principios de la filosofía principialista (Aramini, 2007:46). Así las cosas, desde la bioética confesional, la relación entre teología y bioética ha sido planteada entendiendo: a) a la bioética como parte de la teología moral; b) como disciplina auxiliar de la teología moral en el ámbito de la ética; c) como totalmente autónoma respecto de la teología moral (Blásquez, 2000: 94-96).

Alejados de la visión conservadora, algunos valiosos aportes fueron hechos en el mundo hispanoparlante por teólogos españoles, como el de Javier Gafo, quien propuso un enfoque distinto:

Más desvinculado de opciones éticas de inspiración religiosa, más integrador de planteamientos éticos diversos y plurales, y al mismo tiempo, más abierto a una problemática nueva y compleja, tanto por el progreso de las ciencias médicas como por la misma evolución de la sociedad (Gafo, 1986: 9 citado por Masiá Clavel, 2011a).

En esta línea se inscribe también el teólogo Marciano Vidal, para quien la reflexión teológica cristiana debe darle una mayor importancia a los aportes de las ciencias, cuestionando al discurso teológico moral que presenta déficit de datos científicos en el análisis de los problemas, en el discernimiento de los problemas y en las propuestas de las orientaciones normativas (Vidal, 2003).

Masiá Clavel propone, para entender la relación entre la relación entre bioética y las espiritualidades dos tesis: a) «las espiritualidades deberían sumarse al diálogo interdisciplinar de la bioética, colaborando con la búsqueda común de valores, pero sin arrogarse el derecho de intromisión para dictar normas de moralidad a la sociedad civil, plural y democrática» y b) la bioética puede sumarse al movimiento, ya en marcha, del diálogo interreligioso (...) pero «sin imponer exclusivamente visiones sobre el sentido de la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, etcétera». Masiá resume así la propuesta de una ética teológica revisada y alejada de la pretensión de regulación universal característica del discurso conservador que consistiría en «proponer criterios axiológicos, sin imponer recetas normativas» (Masiá Clavel, 2011b:5).

La diversidad de posturas al interior de la bioética confesional será fuertemente criticada por autores represen-

tantes de posiciones conservadoras (Blásquez, 2000: 37). El autor señala que

...incluso entre teólogos moralistas católicos se ha llegado a pensar que, o la teología moral se somete democráticamente a la bioética, limitándose a presentar dialogalmente soluciones alternativas y renunciando a poner soluciones propias, o de lo contrario lo único que sirve es para estorbar el debate bioético. (Blásquez, 2000: 97, en relación a Masiá Clavel)

Estas tensiones en la bioética confesional permiten distinguir dos tendencias: aquellas dispuestas a sostener una estancia de diálogo enriquecedor para una ética común, a través del aporte de valores, visiones, en una sociedad laica y plural sin renunciar por ello a las opciones personales inspiradas (e inspiradoras) en una ética de máxima, que reconoce asimismo el valor del aporte de las disciplinas científicas para esclarecer el estudio y resolución de los problemas concretos; y una posición conservadora que, aun admitiendo que el diálogo interdisciplinar es parte esencial del método teológico (y del de la bioética, ciertamente) considera que la bioética no puede ser más autónoma que otras disciplinas por lo cual debe estar sometida «a la crítica de instancias superiores como la teología». Por su parte, se reconoce a la teología moral «el derecho y la obligación de exponer en el debate bioético el punto de vista de Dios sobre la vida, la muerte y la dignidad del hombre (...)» (Blásquez, 2000: 99). Ello tendrá importantes consecuencias en cuanto a lo comprensión del alcance e instrumentación de las pautas normativas, que se transformará en un objetivo esencial a la vez que una estrategia.

2. Tensiones entre las bioéticas seculares y las bioéticas confesionales

2.1. Criterios de análisis: la cuestión de la autoridad normativa, conflictos y consensos posibles

Una manera posible de observar la dinámica de las tensiones entre las bioéticas seculares y las confesionales es estructurarlas en torno a tres niveles de discusión, que describiremos sintéticamente: 1) el de la autoridad normativa, 2) el de la posibilidad de expresar posiciones morales y los acuerdos o consensos posibles, 3) el de los niveles de conflicto y límites.

La cuestión en torno a la autoridad normativa tiene particular relevancia para identificar este uso de la bioética-estratégica utilizada por la bioética confesional de corte conservador. Es allí donde es posible observar que, en la medida en que existen diferentes puntos de partida (y en algunos casos, objetivos de llegada) para aproximarse a la resolución de conflictos en cuestiones bioéticas, una cuestión esencial será la de determinar el alcance de las conclusiones respecto de cuestiones éticas concretas. Se ha dicho que «toda elección moral concreta presupone un sentido moral particular. La dificultad radica en establecer la normatividad de todo sentido o punto de vista normal concreto», en la medida en que la ética y la bioética que vinculan a extraños morales están separadas «por el gran abismo de la ética y la bioética compartidas en comunidades morales concretas basadas en ideologías, tradiciones o revelaciones especiales» (Engelhardt, 1995:43). En el seno de una comunidad moral se comparten, además de ideologías, tradiciones y/o revelaciones especiales, pautas acerca de quién o quiénes son los llamados a resolver los conflictos, conforme cuáles parámetros y dentro de qué marcos. En algunos casos, tal como el de la Iglesia Católica, hay guías de acción ya establecidas que permitan determinar en el caso concreto la conducta correcta, confor-

me lo que fije el Magisterio de la Iglesia, a diferencia de otras religiones las cuales consideran criterios de orden muy general, como por ejemplo que un procedimiento será aceptable si no causa sufrimiento innecesario; o bien que la solución deberá determinarse conforme las circunstancias del caso (Goldin, 2007).

Mientras que es indudable la legítima posibilidad de cada credo de poder fijar pautas de acción (sugeridas u obligatorias) para sus fieles, especialmente en relación a cuestiones límites, esta misma autoridad normativa al interno de una comunidad moral no puede extenderse, en el contexto de una sociedad plural y democrática, a quienes no participen voluntariamente de este credo. Surge allí claramente la distinción entre la obligación moral (aquello a lo cual, por mis creencias, me siento obligado), y el deber legal (aquello a lo cual, por ley, estoy constreñido). De este conflicto darán cuenta los tribunales al analizar, por ejemplo, la cuestión de las conductas supererogatorias, en particular en relación al tema del aborto terapéutico.

Es innegable la importante relación entre moral y orden jurídico: la normativa legal no puede transgredir las exigencias esenciales de la moralidad, pero tampoco puede pretender imponer todas las exigencias que impondría una moral particular (Ferrer y Álvarez, 2005: 52). En un Estado Constitucional y Democrático de Derecho co-existen individuos y actores sociales pertenecientes a diversas comunidades morales. Ello implica la convivencia de sujetos que pertenecen a «círculos morales» diferentes y que deben ponerse de acuerdo respecto de aquellas pautas que regularán de manera valiosa la vida en una sociedad plural. Frente a una situación límite ¿Cómo se resuelven los conflictos en términos de autoridad normativa? Autoridad normativa que, como dijimos, puede entenderse como aquella ejercida en el seno de una comunidad moral (individuos que comparten valores y creencias, por ejemplo en una confesión religiosa o filosófica) o como aquella de orden legal ejercida por los órganos y

mecanismos legítimamente establecidos para ello en una sociedad democrática.

En este sentido se ha sostenido la importancia del Estado laico, entendiendo a la laicidad como un proceso de transición de la legitimación del poder otorgada por lo sagrado a la legitimidad que emana de la voluntad popular, expresada como democracia representativa, cuya esencia consiste en ser un instrumento político-jurídico propicio para el desarrollo de las libertades y derechos de todos los ciudadanos, en la cual prima el respeto por la libertad de conciencia y las creencias plurales, conformando un espacio público secularizado basado en la moral pública decidida por la voluntad popular en función de intereses públicos (Blancarte, 2008:30-38). La moralidad, dentro de una sociedad pluralista secular ha sido definida como «el ejercicio de hacer el bien dentro de los límites impuestos por la autoridad moral en comunidades que defienden visiones morales opuestas» (Engelhardt, 1995: 129). En una democracia representativa, la respuesta la dará el legislador a través de normas generales y eventualmente, el juez o jueza en pautas para resolver el caso concreto.

Como se señalaba con anterioridad, aquí coinciden las bioéticas laicas y aquellas posturas, dentro de las confesionales, que entienden que se deben aportar valores e ideas al debate, mas no imponer las propias soluciones normativas preestablecidas en una discusión, por definición, plural. En este esquema los diferentes actores morales aportan sus creencias y opiniones al debate en condiciones de igualdad, y las diferencias y decisiones se procesarán y zanjarán por los procedimientos establecidos legalmente.

En las sociedades democráticas se considera como lenguaje moral común a aquel que consagra el derecho internacional de los derechos humanos (Tealdi, 2008c:177). Es preciso aclarar que el universalismo de una Bioética cuyos principios especifiquen los contenidos mínimos de la moral básica común de los derechos humanos es compatible con el

respeto de la diversidad cultural y el pluralismo; universalismo moral que supone un sistema de principios éticos que se impone a todas las personas, asignando a todos los mismos beneficios y las mismas cargas y de un modo tal que no se perjudique ni se privilegie de modo arbitrario a ninguna persona o grupo (Tealdi, 2008a: 316).

Diferente será el enfoque de las posiciones conservadoras, en las que se sostendrá que el criterio propio es el *único* correcto y que por la bondad intrínseca, natural o autoevidente de sus proposiciones, es aquel que debe ser aplicado, haciéndose extensivo y, por ende, obligatorio, no solo a quienes se reconozcan como integrantes de esta comunidad moral, sino a todos los integrantes de esa sociedad. Aquí se equipara obligación moral y obligación legal, independientemente que la conducta en cuestión sea o no percibida como obligatoria por el sujeto afectado o alcanzado por la norma. La ley moral es asimilada a la «ley natural» y esta a su vez pretende sintetizar o recoger en la «ley política» el contenido de «verdad absoluta» de los mandatos preestablecidos.

En el otro extremo, el relativismo individualista niega la posibilidad de que existan verdades absolutas, universales y necesarias, sino que la verdad hay que concebirla conforme una serie de elementos y contextos que la harían particular y variable, siendo el sujeto cognocente el elemento clave en la determinación de la verdad de un juicio.

La cuestión de la autoridad normativa derivará en el debate sobre la legitimidad de los mecanismos para decidir en temas especialmente complejos, como es el caso del estatuto ontológico del embrión, pero también, en la medida en que la consagración a través de la ley se ha transformado en un claro objetivo de los grupos conservadores pro-vida en temas de derechos sexuales y reproductivos, los mecanismos de control sobre las vidas y particularmente, sobre los cuerpos a través de la ley (Mujica, 2009; 2007). En el litigio estratégico en temas de derechos sexuales y reproductivos se

ha dado un claro ejemplo del uso de la ética confesional como bioética «estratégica» con pretensiones de aplicación general y de basamento «científico», como equivalente a «objetivo».

Un segundo escenario de análisis donde observar el comportamiento de la bioética laica y la bioética confesional está dado por la cuestión de la legitimidad para expresar propuestas y/o posiciones morales y la posibilidad de establecer acuerdos. Mientras que la moralidad es un experiencia universal e inevitable de la condición humana (la moral como estructura), la concreción material en normas, códigos y sistemas (moral como contenido o contenidos morales) es variable, conforme las culturas y los momentos históricos. Así, se habla del pluralismo de los códigos morales pero reconociendo la universalidad de la experiencia moral (Ferrer y Álvarez, 2005:29)

En una comunidad, los diferentes actores sociales tienen derecho a expresar, dentro de ciertos límites, una propuesta moral. En la variedad de estas propuestas, y considerando los aportes tanto de las bioéticas seculares cuanto las de las confesionales, será posible encontrar algunas posiciones comunes, niveles de coincidencia o acuerdos de convivencia los cuales no necesariamente deriven o se expliquen desde la sujeción a la ley.

Algunas de estas coincidencias podrían comprenderse según algunos autores, dado que en la cultura occidental los grandes credos religiosos determinaron el contenido normativo de los principales códigos éticos, los que fueron luego transformados, enriquecidos y secularizados por las sociedades contemporáneas. Es posible mencionar en esta línea elementos considerados fundamentales en la racionalidad misma y en la construcción de la democracia como lo son el concepto [de]

libertad subjetiva, la exigencia de igual respeto para todos y el reconocimiento recíproco, la pertenencia de los

individuos a comunidades que brindan solidaridad práctica y la conciencia de la falibilidad del espíritu humano en medio de las contingencias históricas, sin dejar caer por ello las pretensiones morales (Mansilla, 2007:11).

Por su parte, la bioética en su etapa temprana de desarrollo como disciplina contó con el aporte protagónico de varios teólogos, los cuales adoptaron el lenguaje de la racionalidad científica para poder debatir fuera de los espacios confesionales e incluso varios de ellos dejaron el ministerio ordenado por desacuerdos con las posiciones morales oficiales de sus iglesias (Ferrer y Álvarez, 2005: 80).

Los consensos entre las bioéticas laicas y las confesionales pueden ubicarse a nivel de la ontología, en el reconocimiento de que el ser humano tiene una calidad diferente a las de las cosas y los demás seres vivientes. Concretamente, en el caso de la bioética de los derechos humanos, un importante punto de contacto estará dado por la consideración de la noción de «dignidad humana» como una idea esencial al razonamiento en bioética.

Señala Tealdi que «la tradición religiosa del concepto de dignidad es la más antigua si se toma tanto al judaísmo, al cristianismo o el Islam como a religiones orientales como el budismo», pero, sin que ello implique desconocer los importantes aportes en relación al progreso moral con el que contribuyeron las religiones monoteístas, «la misma historia de las religiones marcó los límites que tendría su expansión» (la aceptación de la esclavitud, la justificación de la tortura inquisitorial para salvar almas «herejes», la negativa a reconocer los derechos de las mujeres, etcétera). Pero también la tradición filosófica rescata esta condición singular del ser humano, que lo hace merecedor de especial consideración y respeto frente a otras especies, así lo evidencian la filosofía y medicina griega clásica y romana, definiéndose con mayor claridad los límites entre la significación religiosa de la dignidad y su significación secular con el renacimiento huma-

nista (Tealdi, 2008a: 269 y ss.). Ello ha llevado a sostener, desde la bioética católica que

tanto el concepto de dignidad humana como el ethos moderno de los derechos humanos, permanecen en línea general compatibles con todos los fundamentos ético-filosóficos que han contribuido a su formación. En una sociedad plural la idea de la dignidad humana forma parte del núcleo duro de un ethos natural racional que pretenda ser universalmente reconocido (Aramini, 2007: 97).

Diferirá en cambio, al considerar que la fundamentación de la dignidad no descansa solo en este ser «humano» racional, capaz de autodeterminarse, fin en sí mismo, etcétera, sino también en su motivación teológica.

¿Y qué decir de los conflictos y disensos en relación a controversias bioéticas? Ahora bien, así como es posible establecer ciertos consensos a nivel de la ontología, al pasar al plano antropológico el escenario cambia. Se ha advertido sobre la tensión existente entre aquellas posiciones en bioética que tienden a la conservación de las fuerzas tradicionales, sus valores y formas de vida, frente a aquellas que promueven la transformación. Las bioéticas confesionales, aunque no solo ellas y en todo caso, con sus matices, suelen ubicarse en el primer grupo (González Valenzuela, 2008:36), si bien, como hemos señalado, cabe diferenciar dentro de las posturas religiosas a las posiciones conservadoras que pretenden imponer una ortodoxia propia, de aquellas que, estando abiertas al diálogo y permeables al intercambio plural, proponen el enriquecimiento en valores.

Entre los tópicos que generan controversias en bioética es posible mencionar: el estatus moral o la relevancia de algunas entidades naturales y/o artificiales y qué obligaciones morales se tienen frente a ellas; el concepto de persona y su relación con la identidad personal; el concepto de dignidad humana; la distinción entre lo natural y lo artificial; la

valoración de la vida humana individual en sus inicios y hacia el final (Linares, 2008:167-168).

Y específicamente, vinculados con los derechos sexuales y reproductivos: la regulación «artificial» o natural de la natalidad y la aceptación de los anticonceptivos, incluida la anticoncepción oral de emergencia; el debate sobre el estatus ontológico del embrión y sus consecuencias sobre el tratamiento de la infertilidad, la regulación de la fecundación asistida (homóloga y heteróloga) así como la posibilidad de la maternidad subrogada; las consideraciones sobre el aborto; la legitimidad de la opción sexual y el alcance de los derechos de las personas homosexuales, transexuales y travestis; los derechos sexuales y reproductivos de los y las adolescentes; los límites en relación a la disposición del propio cuerpo, entre otros.

En cuanto al origen y protección de una nueva vida humana individual, los orígenes de la bioética como disciplina están estrechamente ligados a este problema. La primera Comisión Nacional de Bioética originada en los Estados Unidos (1974-1978), tuvo entre una de las dos razones de su creación las discusiones públicas previas acerca de la autorización o prohibición de las investigaciones utilizando embriones y fetos procedentes de abortos (Tealdi, 2007: 47). Actualmente aún se discute sobre qué se entiende por «embrión» y por «concepción» (Cfr. Luna, 2008:32). Una importante cantidad de posiciones éticas no considera al embrión una persona (sujeto moral).

Para el Budismo, el Catolicismo Romano, el Espiritismo, el Islamismo, el Judaísmo, el Budismo Zen y los Testigos de Jehová, la vida humana individual comienza con la concepción (fecundación). El Luteranismo, si bien acepta la tesis de la concepción considera fundamental la anidación para considerar el inicio de la vida, el Islamismo también le da especial importancia al útero, mientras que el Hinduismo se guía por el nacimiento (Goldin, 2007:17). Por su parte, el catolicismo romano considera que desde el inicio

del proceso de la fecundación la nueva entidad debe ser protegida como sujeto, teniendo ya la categoría de «niño» y siendo titular de los mismos derechos que las personas ya nacidas.

Desde una posición liberal se considera que para una «moralidad secular» el valor de los cigotos, embriones y fetos estará determinado fundamentalmente por el valor que representan para las personas actuales (en contraposición con lo que llama «personas futuras»), no siendo considerados miembros de la comunidad moral, sino objetos de la beneficencia de ésta (Engelhardt, 1995: 161). Para la bioética católica la persona está fundada siempre en Dios y de allí deriva su valor intrínseco. El hombre es desde siempre persona (independientemente de su yo consciente) (Aramini, 2007: 94).

La bioética de los derechos humanos reconoce el valor intrínseco de todos los seres humanos y está abierta al debate sobre cuándo iniciaría la protección de un nuevo ser humano como ente individual y sujeto de derecho y en función de qué razones. Asimismo, habiéndose señalado la importancia de basarse en conocimientos científicos actualizados, no debiera ignorarse que las producciones «científicas» se inscriben a su vez en una comprensión (no unívoca) sobre qué es la ciencia, y que el debate sobre la consideración biológica del embrión no está exenta de consideraciones sobre «lo humano», «porque cuando se quiere dar cuenta de cuál es el tipo de teoría científica que sostenemos necesitamos inevitablemente de las ciencias históricas y sociales y en último término de la filosofía» (Tealdi, 2007:49).

Una cuestión esencial para los grupos conservadores pro-vida, y sobre las que giran varias de las principales controversias sobre la protección de los seres humanos en las etapas iniciales de desarrollo, es la que involucra las consideraciones sobre la «vida» (Mujica, 2009; 2007): su origen, destino, significación; qué hace a esta vida «humana», cómo apprehender y comprender tanto su condición biológica cuan-

to su calidad racional y libertaria. Y por otro lado aquellas situaciones que ponen en cuestión el alcance del dominio sobre el cuerpo, como expresión de identidad y proyecto o como «don» que debe administrarse ordenadamente y sobre el que deberá darse cuenta. Se ha hablado así de los argumentos que oponen la «sacralidad» e inviolabilidad absoluta de la vida humana a la indisponibilidad y la noción de «calidad de vida»; y al cuerpo como «don» o como espacio existencial (Siverino Bavio, 2011).

¿Qué tiene de particular, interesante, la bioética? ¿Por qué se ha transformado en una herramienta útil en la construcción de los discursos de los grupos conservadores pro-vida? Pues justamente porque permite sintetizar y actualizar el discurso tradicional de la ética católica con el discurso científico (autodenominado «neutro» y «objetivo», nuevo depositario de las verdades últimas, que se pretenden escondidas en lo profundo de los genes) y la vocación reguladora del Derecho (ya que la actitud «reguladora» del análisis en bioética solo alcanza, en principio, el caso concreto). La bioética, entendida como estrategia, y en cuanto espacio interdisciplinario, facilita la interacción, transmisión y alcance de sus postulados, funcionando a la vez como plataforma y megáfono. Sin embargo, para que ello suceda, hace falta contar con actores que aseguren que estas posiciones no solamente van a concurrir a un debate sino que van a ser plasmadas en pautas generales de acción, normas y finalmente políticas públicas. Esto es, garantizar la síntesis elaborada y extensible a través de conquistar los espacios de la autoridad normativa.

Un ejemplo de ello puede verse en diversas sentencias judiciales. Como modo de ejemplo hemos tomado dos temas concretos: la anticoncepción oral de emergencia y el aborto terapéutico. Se han escogido en la medida en que permiten observar, de manera puntal, varias de las cuestiones que venimos mencionando: el eje de la discusión sobre la consideración científica, jurídica, ética, teológica (bioéti-

ca) sobre la vida (vida biológica y vida biográfica); el desplazamiento del cuerpo de la mujer del centro de la discusión, la consideración sobre el carácter, condición y rol de la mujer y de los jueces; el tratamiento de la información médica o científica, y la pretensión, si bien se trata de casos individuales (ya que aun en el caso de las sentencias de los tribunales constitucionales no se especifica que se trate de precedentes vinculantes) de lograr el impacto en normas de carácter general en función de una ética de máximas particular. Es interesante notar que, pese al desarrollo de la disciplina, en el único caso en que se apela a argumentación formalmente producida por la reflexión «bioética» ésta es ampliamente referida para sustentar los escritos de carácter conservador, no así por las posiciones a favor de los derechos sexuales y reproductivos. Asimismo vale mencionar que pese a que en muchas sentencias no se explicita la «filiación bioética» de muchos razonamientos, estos coinciden en gran medida con los sostenidos por la bioética confesional católica.

3. Algunos casos a considerar sobre el debate de una bioética laica y una bioética confesional: la anticoncepción oral de emergencia y los debates bioéticos

El debate por la implementación de la anticoncepción oral de emergencia se dio, a nivel legislativo y/o jurisprudencial en Argentina, Colombia, Chile, Perú, Honduras, Ecuador, Brasil, Costa Rica y Colombia (CLAE, 2009). Tomaremos como referencia las sentencias de la Corte Suprema Argentina en el caso «Portal del Belén s/amparo Asociación civil sin fines de lucro c. Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/amparo», sentencia del 5 de marzo del 2002 (CSJN, 2002); la Sentencia (TC) rol 740 de fecha 18 de abril de 2008 del Tribunal Constitucional Chileno (TC chileno, 2008) y el Expediente Nro. 02005-2009 PA/TC «Ong Acción de Lucha Anticorrupción» sentencia

de noviembre del 2009 del Tribunal Constitucional Peruano (TC peruano, 2009) contrarias a la anticoncepción de emergencia. En el caso chileno y peruano las demandas fueron acompañadas por un significativo número de informes. Al respecto nos interesa ver si estos informes se basan o mencionan a la «bioética». Por otra parte, estas sentencias tienen en común el basarse para su resolución, en la evaluación de cuestiones médicas o científicas (biológicas). Los interrogantes desde el cual se van a aproximar a buscar «respuestas» pueden mostrar la gravitación de los informes médicos. Y finalmente, pautas de razonamiento en relación al rol/ visión de la mujer.

La inquietud por la bioética está presente en el caso de la sentencia argentina «Portal de Belén» al mencionar la necesidad de definir cuándo se produce la «concepción», si al momento de la fecundación o de la anidación (cuestión determinada previamente como central para establecer si la píldora es «abortiva»). Se recurre para ello, entre otras referencias, a la obra de un sacerdote católico, difusor de la bioética católica en Argentina, Domingo Basso, en su libro «Nacer y morir con dignidad, Estudios de Bioética Contemporánea» (1989). Asimismo, al establecer que la «vida inicia con la fecundación del óvulo», se cita la conclusión mayoritaria de la Comisión de Ética Biomédica.

Entre los informes solicitados por el Tribunal Constitucional chileno se destaca el de la Pontificia Universidad Católica de Chile («Informe para el Tribunal Constitucional sobre los aspectos científicos y éticos del uso del Levonorgestrel como anticonceptivo de emergencia»). Este informe es firmado por el Rector de la Universidad y nueve profesores, de los cuales tres son especialistas en bioética (una de ellos, Directora del Centro de Bioética; otro profesor de Ginecología y Obstetricia y Bioética, y un tercero profesor de Pediatría y Bioética). Entre los puntos del informe se trataron las «consideraciones éticas y principios bioéticos analizados». El Centro de Estudios para el Derecho y la Ética

Aplicada de esta misma casa de estudios produjo el informe «La duda razonable en la prohibición del Levonorgestrel 0,75mg. Análisis lógico y jurídico». También se incorporó entre los antecedentes cartas firmadas e informes, entre ellos «Consideraciones técnicas y bioética sobre la anticoncepción oral de emergencia mediante el uso de Levonorgestrel». La Universidad Católica de la Santísima Concepción presentó un *amicus curiae* firmado por cuatro profesores, uno de ellos integrante del Instituto Superior de Bioética de esta Universidad. Debe destacarse que no se encuentran en las presentaciones e informes favorables a la anticoncepción de emergencia referencias a la bioética.

En el caso de la sentencia peruana, hay que tener presente que con anterioridad el Tribunal había decidido la distribución gratuita de la píldora en el expediente N.º 7435-2006-PC/TC Lima, «Susana Chávez Alvarado y otras» (TC peruano, 2006) apoyándose en una importante serie de documentos, entre ellos el dictamen -favorable a la AOE- de una Comisión de Alto Nivel formada *ad hoc*. A favor de la píldora se manifestó además la Defensoría del Pueblo, la OMS, la OPS, UNFPA, la Sociedad Peruana de Ginecología y Obstetricia, el Colegio Médico del Perú, el Ministerio de Salud. En contra: la Asociación Acción de Lucha Anticorrupción «Sin componenda» (promotora del amparo contra la distribución gratuita de la píldora resulta por el TC en el año 2009). Al pedir parecer a las iglesias la Iglesia Católica se manifestó abiertamente en contra, los Testigos de Jehová consideraron que era una decisión individual y los Santos de Jesucristo de los últimos días aceptan la AOE en situaciones graves (como las de la violación, por ejemplo). Los informes no tienen mención alguna a la bioética. En el proceso de amparo (TC peruano, Exp. Nro. 02005-2009 PA/TC) se presentan a favor: la Defensoría del pueblo, la OPS, la Academia Peruana de Salud, el Colegio Médico del Perú, las Organizaciones Demus, Promsex e Impares; y contra la píldora: el Colegio de Médicos Católicos del Perú, la Coordi-

nadora Nacional Unidos por la Vida y la Familia, Population Research Institute y Alianza Latinoamericana por la Familia.

La controversia jurídica dependerá de la toma de una serie de posiciones, a saber: a) de la posición que se adopte en cuanto al estatuto ontológico del embrión, en cuanto a decidir desde qué momento del desarrollo embrionario se considera que las características de este nuevo ser son suficientes para considerarlo individuo y por ende «sujeto de derecho», pero es importante recalcar que esto no es una decisión médica sino una opción filosófica, ética, basada en una visión antropológica o bien teológica, como se explicaba en el apartado anterior; b) de la posición frente a la regulación de la natalidad en general; c) de una postura frente a los roles de la mujer en la sociedad. Desde este lugar se interpretará, acogerá o desechará información médica. Es importante explicitar esto ya que las sentencias parecen querer mostrar que el juez protege el bien «vida del concebido» en función de evaluar evidencia médica, conforme se juzga que esta cumple o no con brindar «garantías» a la vida por nacer; cuando en realidad la información médica será medida y tamizada según ciertas pautas previas como las que mencionábamos.

Esto es particularmente notorio en la sentencia peruana. Así, el Tribunal se formula cuatro preguntas que guiarán el desarrollo de las cuestiones a dilucidar, y estas preguntas son: 1) ¿La eliminación del embrión fecundado antes de su completa anidación en el endometrio implica la afectación del derecho a la vida de un ser humano? 2) ¿El embrión fecundado es el «conceptus» al que el derecho peruano le otorga protección? 3) ¿La concepción se produce en la fecundación o en la anidación también llamada implantación? 4) ¿Cuáles son los efectos de la píldora en la madre y en el proceso reproductivo humano?

Hay muchas observaciones que podrían hacerse, pero la más obvia es quizás que el orden no respeta la lógica; un

orden más adecuado sería 3, 2, 4, 1. Ya que al empezar preguntándose por la afectación del derecho a la vida del embrión (embrión fecundado es redundante, ya que en rigor se habla de óvulo fecundado, cigoto, blastocito, y al anidar, embrión, por ende todo embrión ya ha sido «fecundado») las preguntas 2 y 3 carecen de sentido, ya que la 1 presupone haber respondido esas cuestiones previamente afirmativamente de manera afirmativa. Pero quizás la más llamativa sea la 4, ya que se pregunta por una «madre» ¿a la «madre» de quien se refiere? Aquí se pone en evidencia que para el tribunal «mujer» y «madre» parecen ser realidades inseparables; ni siquiera se habla de «potencial madre» sino que se presenta como un conflicto (hay una madre porque hay un hijo) una situación donde en realidad solo hay un individuo, la mujer usuaria de la píldora que no será «madre» mínimamente hasta comprobarse el embarazo, y eso no sucederá sino hasta entre 10 y 15 días después de la toma de la píldora, en el caso del mínimo porcentaje de mujeres que puede quedar embarazadas (Siverino Bavio, 2010).

En este sentido parece orientarse uno de los informes considerados por el Tribunal Constitucional chileno, concretamente el de la Universidad Católica de la Sagrada Concepción, en el cual se sostiene que «con la fecundación aparece un individuo que contiene 46 cromosomas de la especie humana (...) es él el que toma el alimento que le proporciona la madre» (informe presentado por el Rector Subrogante de la Universidad Católica de la Santísima Concepción y firmado por los doctores Juan F. Stecher Miranda y Augusto Rivera Javea, TC chileno, 2008.).

Otro giro llamativo de la sentencia peruana es que se recurre a una Resolución Ministerial, concretamente la Resolución Ministerial Nro. 729-2009-SA/DM del 20 de junio de 2009, en la cual se define al niño por nacer: «desde la fecundación y hasta antes del nacimiento» para interpretar una norma con rango de ley (el artículo 1 del Código Civil y los concordantes del Código del Niño/a y Adolescente) y la

propia Constitución, en cuanto estas normas refieren al «concebido» pero sin establecer qué se entiende por concepción, y «zanjar» así el problema. Si es válido preguntarse si la judicatura está legitimada, en una democracia representativa, para decidir una cuestión tan sensible como es a partir de qué momento debe la vida humana en formación ser considerada «sujeto» y reconocérsele derechos en la medida que podría alegarse que esta es una decisión que correspondería al Congreso ¿qué cabe opinar acerca de la validez y peso interpretativo de lo establecido en una Resolución Ministerial?

La sentencia chilena ejemplifica la confusión de planos que mencionábamos unos párrafos antes. Se alega que las posiciones encontradas en materia científica son opuestas y equivalentes, y por ende no pueden determinar fuera del margen de la duda «razonable» que la anticoncepción de emergencia no afecte el endometrio; y se asume, como otra controversia médica qué debiera considerarse «concepción» a los fines de atribuir el carácter de sujeto. Esto último es un debate filosófico o teológico, más no médico, ya que los procesos de desarrollo embrionario están claramente descritos, sobre lo que no hay consenso es qué valor darle en torno a la atribución de «humanidad» y en función de qué criterios. Se opta entonces por asumir dos posiciones: a qué momento del desarrollo del óvulo fecundado se le da la entidad de «sujeto» (optándose por la tesis de la fecundación) y por qué motivos se hace esta decisión, y que este «sujeto» sería puesto en inaceptable peligro por un fármaco sobre cuyos efectos no habría resultados concluyentes a criterio del Tribunal (posición rechazada, entre otros por la Organización Mundial de la Salud). En una posición común en las sentencias el hablar de «aborto» cuando, aun tomando como verdaderas las dos premisas por las que éstas optan, no puede soslayarse que el embarazo es un proceso que inicia con la anidación y el aborto es la interrupción del embarazo. Sin anidación no hay aborto y las normas penales no pueden ser interpretadas analógicamente.

Asimismo, y nuevamente, en el caso peruano y argentino, aun asumiendo ambas premisas como verdaderas, lo cual está muy lejos de poder ser verificado, (que la fecundación determina la existencia de un individuo sujeto de derecho y que la píldora pone en peligro su vida), se deja de lado una muy importante cuestión al momento de resolver la controversia: que el legislador no reconoce el mismo valor a la vida prenatal que a la vida ya nacida. Prueba de ello es la existencia del tipo penal de aborto con penas muchísimo menores que las del homicidio calificado por el vínculo y agravado por la indefensión y la despenalización del aborto terapéutico. Como hemos señalado en otra oportunidad, frente a un embarazo que pone en riesgo la vida o la salud de la mujer, se genera una colisión o conflicto entre los derechos de la mujer gestante (a la vida, a la salud en sentido integral, dignidad, proyecto de vida) y los del embrión o feto (derecho a la vida e integridad), tensión que el legislador resuelve a favor de los derechos de la mujer.

Y lo hace al estimar que el derecho a la vida protege a la «vida» no solamente en cuanto biología en cuanto mera existencia (un ser vivo será aquel capaz de realizar ciertos procesos metabólicos), lo que sería su base material, la vida biológica como soporte del ser y sus demás derechos; sino también la «vida» desde su soporte ontológico, como libertad y dignidad, expresadas en un proyecto vital. Ello se deduce al cotejar que si quisiéramos resolver el conflicto entre la mujer y el embrión o feto, en el caso de un embarazo que pone en peligro la vida o salud de la mujer, éste no podría ser resuelto si analizamos solamente a la «vida» (como bien jurídico) como valor vida-biológica, pues ambos tienen la misma entidad o peso. Sin embargo, si agregamos al análisis la consideración del valor «vida» entendido como el proyecto vital, y oponemos la historia de la mujer a la del embrión o feto, notaremos que la mujer tiene una historia, un proyecto en progresión y una vivencia social más definida, densa y significativa que la del embrión/feto. Utilizando este

parámetro, el legislador resuelve el conflicto, optando por salvaguardar la vida de la mujer en detrimento de la del embrión o feto, aún en los ordenamientos jurídicos que lo consideran a todo efecto, un sujeto de derecho.

Esta ponderación y decisión legislativa es dejada de lado en el razonamiento de las sentencias que proscriben la anticoncepción oral de emergencia, al descartar los derechos de un sujeto de derecho, que existe (a la autonomía, libertad reproductiva, libre desarrollo de la personalidad, intimidad, etcétera) por un derecho eventual de un sujeto que no existe (puesto que aun asumiendo la tesis de la fecundación esta no tiene lugar de inmediato, pudiendo ocurrir entre un mínimo de 24-48 horas desde la relación sexual y hasta seis días después de ésta). Parece posible entonces sostener que la lectura de la evidencia médica tiene por finalidad no tanto esclarecer un hecho cuanto servir de apoyo a una posición previamente establecida.

4. Acceso al aborto legal: expresiones judiciales en relación a un aborto legal indicado por violación a una joven discapacitada mental

Hemos discutido en acápites anteriores acerca del tratamiento de la información médica, la consideración del rol y valor de la mujer y el tratamiento judicial conflictos vinculados a los derechos sexuales y reproductivos. Es ilustrativo en este punto reproducir algunas de las expresiones de magistrados al decidir sobre uno de eso de estos temas. Hemos seleccionado un caso argentino que tuvo una considerable repercusión mediática, y que expone de una manera límite algunas de estas concepciones.

El caso, «R, L.M. «NN Persona por nacer. Protección. Denuncia»», Acuerdo 98.830, con sentencia de julio del 2006 que fuera resuelto por la Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires, (SCJBA, 2006) trata

sobre una joven de 19 años con una discapacidad mental - declarada incapaz legalmente- que la sitúa en una edad mental de 8 años quien queda embarazada producto de una violación intrafamiliar. Su madre hace la denuncia en la Fiscalía, el Defensor General la deriva al Hospital Público para llevar adelante un aborto legal y al concurrir a la cita en el servicio de Ginecología se entera que una jueza de menores, por propia iniciativa y al haber tomado conocimiento del hecho porque una persona de la Fiscalía le hizo llegar un juego de fotocopias de la actuación penal, impide que el aborto terapéutico se lleve a cabo. Luego de la negativa de esta jueza y de la instancia colegiada superior, el caso llega a la Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires donde en una ajustada votación se decide autorizar la interrupción del embarazo, que ya había llegado, merced las demoras judiciales, a las veinte semanas de gestación. Ante las dudas planteadas por tres de los jueces, vale la pena aclarar que la discapacidad mental severa de la joven le impide legalmente consentir válidamente una relación sexual, por lo cual, establecido el embarazo, la violación queda configurada. Reproducimos aquí algunas de las opiniones de los jueces que votaron contra la interrupción del embarazo (y que tuvieron el mismo protagonismo en otros casos-límite muy cuestionados, como la negativa a autorizar la inducción al parto de un feto anencéfalo):

Aunando argumentos al voto del doctor Pettigiani cabe referir que la incapacidad es moderada, puesto que le permite usar un celular que posee, hacer y recibir llamadas telefónicas; enviar mensajes de texto (voto Dr. Domínguez)

De la pericia practicada (...) emerge que hay una desfloración de antigua data(...).lo que lleva a la duda de saber si la única relación es la que aquí nos ocupamos o hubo actos sexuales anteriores (del voto del Juez Domínguez fundamentando que no consta que la menor haya sido violada).

Ningún comportamiento anormal o irregular advirtió la testigo A. (...) más aún, allí se advierte la independencia de manejo de M., toda vez que la ubican por teléfono celular. (de las dudas del Juez Domínguez sobre la discapacidad de la menor)

Cierto es, (...) que no se encuentra previsto el consentimiento para un acto de esta naturaleza pero (...) si requiere consentimiento expreso para salir del país o casarse, derecho de indiscutible menor jerarquía que el derecho a la vida (...) En consecuencia aquí no existe consentimiento expreso del padre [que según consta en el expediente abandonó a la familia varios años antes] lo que hace que la madre carezca de legitimación activa para dar el consentimiento (...) indispensable para la práctica que aquí se pretende. (el juez Domínguez intentando explicar que la autorización para el aborto de la menor violada y discapacitada mental que está bajo el cuidado de su madre dada por ésta carece de validez legal según las normas de patria potestad del Código Civil)

Haciéndome eco que en la opinión pública se pretende instalar que el debate tiene por eje un tema religioso debo señalar que esto no es así. Se trata de un tema de supervivencia de la especie humana (juez Domínguez).

También, teniendo en cuenta que todo acto que atente contra la vida del mismo (del nasciturus) importa un caso extremo de violencia familiar respecto del ser más indefenso, y haciendo aplicación de otro principio liminar del derecho de familia: el del superior interés del menor... Pero, aun admitiendo en gracia de discusión, que la prohibición legal del aborto en los eventos descritos implica agravio a la dignidad de la mujer, este derecho no podría jamás entenderse como prevalente sobre el de la vida que está por nacer (del voto de Pettigiani).

Si bien es claro que tendrá marcadas dificultades para llevar adelante su rol de madre, no parece que sea inca-

paz de brindar afecto a su hijo y de encontrar en la maternidad un hecho motivador que le permita adquirir cierta madurez en su personalidad (del voto de Pettigiani al evaluar el impacto del embarazo en la salud de una joven con una grave e irreversible discapacidad mental).

Por cierto en la entrevista estaba presente el hijo al que a diferencia de su madre no pude conocer (...) A fin de tomar ese conocimiento de la situación del nasciturus, es que he planteado (...) la realización -de manera urgente- de una ecografía tridimensional a la menor L.M.R. (...) a fin de efectivizar el «derecho a que el niño (nasciturus) sea oído y atendido cualquiera sea la forma en que se manifieste» (del voto de Pettigiani).

Es interesante entender hasta dónde es posible, para un juez de la Nación, forzar la interpretación de hechos médicos y de muy claras prescripciones jurídicas, amén de la dignidad y salud de una joven discapacitada, en pos de sostener unas determinadas creencias, si bien respetables, pertenecientes a una ética personal y no a aquellas pautas acordadas socialmente y exigibles por la ley que él debe aplicar así como velar por su cumplimiento en el ejercicio de sus funciones.

¿Cómo llegan estos casos llegan a los jueces? Aquí se registran dos situaciones diversas: un escaso nivel de litigiosidad (como es el caso del Perú) vinculado entre otras cosas a la falta de concientización del derecho a reclamar por vía judicial, la composición alternativa (no siempre formal) de los conflictos, o la convicción de la poca utilidad de recurrir a instancias judiciales; o bien la derivación de conflictos del espacio médico al judicial (como sucedió por ejemplo en la Argentina). En este último caso, dada la proliferación de procesos judiciales registrados desde hace unos quince años atrás, podrían ensayarse como motivos: la ausencia de una legislación clara y homogénea; el fenómeno de la medicina defensiva y un factor socio-económico, ya que en su mayoría son situaciones registradas en instituciones públicas.

En este escenario, la jurisprudencia en relación a los derechos sexuales y reproductivos ha ido avanzando merced a dos factores principales: aquellos casos de litigio estratégico sea sobre situaciones lesivas concretas o bien cuestionando la constitucionalidad de normas que se ha considerado, configuran violaciones o barreras al reconocimiento, goce o ejercicio de estos derechos, o bien por procesos llevados adelante por las mismas mujeres afectadas. En esta última circunstancia, la derivación al sistema judicial puede tratarse, en sí misma, de un obstáculo al goce de los derechos sexuales y reproductivos. Ello ha sucedido y sucede en pedidos de anticoncepción quirúrgica voluntaria, aborto terapéutico, anticoncepción oral de emergencia, métodos anticonceptivos cuestionados como el DIU, fertilización asistida, intervenciones de adecuación sexual, etcétera.

Afortunadamente, al menos en el caso argentino, en los últimos cinco años se ha consolidado una línea jurisprudencial que entiende que las «autorizaciones judiciales» (Siverino Bavio, 2006) (que en la práctica han funcionado como mecanismos disuasorios cuando no directamente obstáculos al ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos) son innecesarias salvo excepciones y que estos temas deben ser decididos por el profesional de la salud. Si se examinan estos pronunciamientos veremos que están apoyados habitualmente en dictámenes de los Comités de Bioética de las instituciones involucradas o de algún Centro de referencia.

Hemos abordado la cuestión de la utilización de la Bioética como herramienta estratégica para la imposición de una moral particular, confesional, en el campo del debate que lleva consigo, en mayor o menor medida, el tema de la «vida» y el cuerpo; pero ¿qué sucede con otros mecanismos de antigua data y que parecen no haber sido advertidos, donde el punto central de debate jurídico gira en torno a la definición de que es y no es «moral»? Aquí debemos hacer mención, aunque sea brevemente, a uno de los dispositivos legales más utilizados – y al que se apela de manera subsi-

diaria y/o cuando no es posible sostener racionalmente otra opción- como límite a los derechos sexuales y reproductivos, que se encuentran en los debates jurisprudenciales mencionados y sobre los que predomina una equívoca – e ideologizada- interpretación de los operadores del derecho: nos referimos a la utilización del concepto de «moral y buenas costumbres».

Muchos Códigos Civiles e incluso algunas Constituciones mencionan, entre los límites extrínsecos de los derechos fundamentales a la moral y las buenas costumbres (como límites a la disposición del propio cuerpo, a la noción de conductas autorreferentes, al derecho a la intimidad, entre otros). Sin embargo, y pese a tratarse de un estándar jurídico de textura abierta para la limitación de derechos, su contenido y alcance ha sido desarrollado predominantemente por la doctrina civilista, de derecho administrativo o, como es el caso peruano, del derecho de marcas, quedando «fuera del radar» del derecho constitucional. Así, se ha entendido que un derecho puede ejercerse en la medida en que dicho ejercicio no resulte violatorio de las «buenas costumbres» imperantes en una sociedad (y bajo este argumento se prohíben o sancionan las manifestaciones públicas de afecto homosexual, por ejemplo). Pero ¿cuál es el criterio para fijar una buena costumbre? Se suele entender que las buenas costumbres son aquellas que implican una adecuación de la actuación individual o colectiva y «la moral»; a «la conformidad que debe existir entre los actos humanos y la Moral»; «la conducta moral exigida y exigible en la normal convivencia de las personas consideradas honestas» (Indecopi, 2009; 2001). En definitiva, una «moral de opinión», relativa a un referente colectivo gaseoso, indetermido y, por supuesto, conservador.

Esta interpretación, generalizada, no cuestionada mayormente, sobre este estándar jurídico parece ignorar que la consideración de la «moral y las buenas costumbres», como estándar jurídico que opera como límites a derechos funda-

mentales, puede configurar una restricción aceptable en la medida que «sea necesaria en una sociedad democrática» (CIDH, OC 5/85). Así, es claro que en un Estado Constitucional y Democrático de Derecho este estándar no refiere a una «moral de la estadística», a un termómetro o percepción social mayoritaria; entonces ¿cuál es la moral «común» a la que debe ajustarse el comportamiento individual? Pues claramente la moral determinada por el marco legal de los Tratados de Derechos Humanos. Una sociedad democrática se caracteriza por su pluralidad y respeto al disenso – la identidad en la pluralidad- y en este contexto debe apreciarse qué configura o no una «buena costumbre», que bajo ningún concepto puede estar sujeto a la apreciación que una pretendida mayoría puede tener de conductas autorreferentes, especialmente cuando éstas involucran derechos de minorías históricamente discriminadas. Lo contrario implicaría una vulneración de derechos fundamentales mediante parámetros no legitimados para ello.

5. Colofón

La Bioética de los Derechos Humanos es particularmente útil para construir puentes conceptuales entre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y las realidades complejas que requieren soluciones ajustadas a los tiempos que corren y las nuevas tecnologías e involucran, entre otros elementos, el cuerpo de los individuos. El Derecho Internacional de los Derechos Humanos provee de un andamiaje jurídico – que incluye, no solo un catálogo de derechos con vocación expansiva, sino además principios, garantías y mecanismos de resolución de controversias sobre los cuales elaborar, reinterpretar y resolver situaciones conflictivas, permitiendo la extensión mucho más allá de la clásica visión sobre la bioética en relación a casos concretos y que posibilita el trabajo sobre agendas de políticas públicas y litigios estratégicos.

Como hemos visto, la mayoría de derechos sexuales y reproductivos están ligados a tecnologías médicas o al menos al manejo de categorías propias de la biología y/o la medicina. Los operadores de Derecho muchas veces no están familiarizados con esta realidad y tienden a considerar sus conclusiones como «neutras» o bien a construir desde un dato técnico, una proposición del deber ser. Ellos se enfrentan a la dificultad de analizar nuevos fenómenos, o nuevas expresiones de antiguos dilemas, bajo las categorías sociales y jurídicas imperantes y muchas veces insuficientes cuando no, inadecuadas, lo que ha dejado en evidencia la necesidad de matizar estos enfoques, y la utilidad de recurrir a un abordaje interdisciplinario y elaborar marcos conceptuales capaces de brindar respuestas adecuadas; nuevamente, la bioética de los Derechos Humanos ofrece para ello una herramienta adecuada.

La Bioética anclada en los Derechos Humanos establece pautas claras a favor de una nítida distinción entre las esferas de la moral pública – que sirve como plataforma axiológica a la ley- y la moral particular, que no puede ser impuesta en una comunidad de extraños morales, sin que ello implique desconocer los elementos valiosos que pueden aportar las bioéticas confesionales al debate plural sobre temas complejos y que involucran a la ciudadanía. En particular, debido a que las bioéticas confesionales, particularmente la bioética católica de corte conservador, no se ha limitado a concurrir con su axiología a un debate plural o a resolver problemas dentro de un esquema cerrado, sino que se ha caracterizado por la pretensión de extender con carácter universal las soluciones que considera apropiadas y a trabajar políticamente a fin de lograr que las mismas queden plasmadas en las legislaciones estatales. Para ello se ha articulado en las últimas décadas a un lenguaje científico que buscando desentrañar los orígenes de la «vida» brindara un punto de partida «indubitable e inamovible» para el anclaje legal, para la creación y defensa del sujeto antes de la existencia

siquiera material de un tal sujeto, anclaje legal que remite a una teología particular, por obra y gracia de una cierta comprensión de la biología, completando de este modo un razonamiento circular y dogmático.

Queda en evidencia como, al pasar de la discusión y resolución de un caso concreto a la proyección de pautas aplicables con carácter general se hace evidente que, mientras que las bioéticas laicas se inclinan por mecanismos y soluciones compatibles con los modos de toma de decisión propias de una democracia, en el seno de la bioética católica se da una clara distinción entre las posiciones que podríamos llamar «dialogantes» o «conciliadoras» y las conservadoras. Mientras que las primeras convergen con las bioéticas laicas, las posiciones conservadoras pretenden que se reconozca la verdad autoevidente de sus proposiciones y que éstas sean aplicadas con carácter general y obligatorio por tratarse de *la única posición verdadera* y por ende, justa.

Así, la cuestión de la autoridad normativa se revela como el punto de inflexión en esta transición de la bioética a la biopolítica, donde la bioética es utilizada, ya no como método o herramienta de resolución de casos complejos a la luz del diálogo plural e interdisciplinario, sino como estrategia de síntesis de discursos de autoridad útil para lograr la imposición de las creencias propias, bajo un lenguaje y mecanismos que pretenden ser científicos, legales y respaldados por la ética.

¿Cómo evitar entonces que las decisiones en el campo de lo público se tornen en un inaceptable ejercicio del poder sobre los cuerpos y los proyectos de hombres y mujeres moralmente autónomos? Rescatando la importancia de optar por una Bioética de los Derechos Humanos que nos permite «hablar» un lenguaje moral común y que sirva además como base para la regulación y evaluación legal frente a situaciones dilemáticas y/o complejas. Hemos visto asimismo como si bien hay una clara línea divisoria entre bioéticas laicas y confesionales, en relación al debate propiamente di-

cho ello no resulta problemático, ya que siendo por definición un espacio horizontal y plural, la discusión en bioética es abierta al diálogo y se enriquece con las diferentes posiciones, particularmente cuando éstas están sólidamente apoyadas en valores socialmente compartidos. Es cuestión de no confundir entonces Bioética, con Biopolítica.

Bibliografía

- ARAMINI, Michele (2007) *Introducción a la Bioética*. Bogotá, San Pablo.
- BASSO, Domingo (1989) «Nacer y morir con dignidad. Estudios de Bioética Contemporánea». Buenos Aires, CMN.
- BLANCARTE, Roberto (2008) «El porqué de un Estado laico». En LIENDO, George; BARRIENTOS, Violeta; HUACO, Marcos (comps.) *Memorias del Primer Seminario Internacional: fomentando las libertades laicas*. Lima, Red Iberoamericana por las Libertades Laicas/ El Colegio Mexiquense, A.C/ Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BLÁSQUEZ, Niceto (2000) *Bioética, la nueva ciencia de la vida*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- CALLAHAN, Daniel (1995) «Bioethics». En REICH, Warren (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*. Vol.1. New York, Simon&Shuster Macmillan. pp. 247-58.
- CASADO, María (2009) (Coord.) *Sobre la dignidad y los principios. Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*. España, Thomas Reuters/ Cátedra UNESCO de Bioética de la Universitat de Barcelona. Pp.495-507
- CONSORCIO LATINOAMERICANO DE ANTICONCEPCIÓN DE EMERGENCIA (CLAE) (2009) [En línea] http://www.clae.info/index.php?option=com_

content&Itemid=47&id=19&task=blogcategory
[Consulta: 1 de marzo de 2011].

- CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH) (1985, 13 de noviembre) «La colegiación obligatoria de periodistas», Opinión Consultiva 5/1985, Sección A, párrafos 66 y 67.
- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (CSJN) (2002, 5 de marzo) «Portal del Belén s/amparo Asociación civil sin fines de lucro c. Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/amparo», Argentina.
- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (CSJN) (1993, abril) «Bahamondez, Marcelo», publicado en LL 1993-D. pp.130 y ss.
- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (CSJN) (1989, 18 de abril) «Portillo, Alfredo» publicado en LL, 1989-C. pp. 401 y ss.
- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (CSJN) (1986, 29 de agosto) «Bazterrica, Gustavo» publicado en LL 1986-D. pp. 547 y ss.
- ENGELHARDT, H, Tristram (1995) *Los fundamentos de la bioética*. España, Paidós.
- FERRER, Jorge José y ALVAREZ, Juan Carlos (2005) *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Madrid, Desclee De Brouwer.
- GARRAFA, Volnei (2006) «Presentación». En KEYEUX, Genevieve; PENSCHAZADEH, Víctor y SAADA, Alya (coords.) *Ética de la investigación en seres humanos y políticas de salud pública*. Bogotá, Unesco/Red Latinoamericana y del Caribe/Universidad de Colombia/ Instituto de Genética.
- GOLDIN, José Roberto (org.) (2007) *Bioética & Espiritualidad*. Colecao Bioetica 1. Porto Alegre, EdiPUCRS/Fapergs.
- GONZALEZ VALENZUELA, Juliana (2008) «¿Qué ética para la

- bioética?». En GONZALEZ VALENZUELA, Juliana (coord.) *Perspectivas de bioética*. México, FCE/UNAM/FFL/ Comisión Nacional de los Derechos Humanos. pp. 9-51.
- GUERRA PALOMERO, María José (2004) «Género y reproducción: discursos acerca de la apropiación del cuerpo de las mujeres» en *Perspectivas bioéticas*, Año 9, Num.16, primer semestre. Buenos Aires, FLACSO/Ediciones del Signo.
- INDECOPI (2001, 23 de noviembre) Signos Distintivos, solicitante Pulses Perú, SAC.
- INDECOPI (2009, 9 de septiembre) Signos Distintivos, Resolución 15444-2009- Expediente 370773-2008, Lima; Perú. Solicitante Tataje Montero, Andrea y Bandana Saravia, Carlos (caso Pezweon).
- KOTTOW; Miguel (2008) «Bioética de protección». En TEALDI, Juan Carlos (dir.) *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Bogotá, UNESCO/Universidad Nacional de Colombia. Pp.165-166.
- LUNA, Florencia e Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2008) *Reproducción asistida, género y derechos humanos en América Latina*. Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- MAINETTI, José A (1995) *Antropo-Bioética*. La Plata, Quirón.
- MANSILLA, H.C. (2007) «Religion and reason as elements of complementarity and cooperation» en *RF (on line)*, Vol 25, Num. 55. pp.87-102.
- MASIA CLAVEL, Juan (2011a, 22 de febrero) Conferencia homenaje a Javier Gafó en el décimo aniversario de su muerte, Madrid. [En línea] <http://www.juanmasia.net/> [Consulta: 31 de marzo 2011].
- MASIA CLAVEL, Juan (2011b) «¿Quiebra o reconversión? La moral teológica en apuros» [En línea] <http://>

- www.juanmasia.net/ [Consulta: 1 de abril de 2011]
- MUJICA, Jaris (2007) *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder.* Lima, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.
- MUJICA, Jaris (2009) *Microscopio, de la Bioética a la Biopolítica.* Lima, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.
- OLIVEIRA, Fátima (2006) «Condición socioeconómica de género y raza/etnia en las investigaciones biomédicas». En KEYEUX, Genoveva (coord.) *Ética de la investigación en seres humanos y políticas públicas.* Bogotá, UNESCO-Red Latinoamericana y del Caribe/ Universidad Nacional de Colombia/Instituto de Genética. pp. 63-86.
- SCHRAMM, Fermín (2005) «¿Bioética sin universalidad? Justificación de una bioética latinoamericana y caribeña de protección». En GARRAFA Volnei; KOTTOW, Miguel; SAADA, Alya. (coords.). *Estatuto Epistemológico de la Bioética.* México, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO/Universidad Nacional Autónoma de México. Pp.165-185.
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE BUENOS AIRES (SCJBA) (2006) Acuerdo 98.830,»R, L.M. 'NN Persona por nacer. Protección. Denuncia'».
- SIVERINO BAVIO, Paula (2001) «Ligadura de Trompas ¿delito o derecho?» en *Revista Bibliotecal*, Año 2, Num. 3, Ilustre Colegio de Abogados de Lima. Lima, Gráfica Horizonte. pp. 469-414.
- SIVERINO BAVIO, Paula (2006) «Derechos humanos y ligadura de trompas» en *Revista Jurídica La Ley*, LL -2006-F-1254 y ss. Buenos Aires, Argentina.
- SIVERINO BAVIO, Paula (2009) «Una Bioética en clave latinoamericana: Aportes de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de UNESCO» en

- Revista Derecho*. Num. 63. PUCP, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- SIVERINO BAVIO, Paula (2010) «El derrotero de la píldora del día después en el Perú. Algunos comentarios en torno a las sentencias del Tribunal Constitucional Peruano sobre el particular» en *Revista de Derecho de Familia y de las Personas, La Ley*. Año 2, Num.. 2. Buenos Aires. Pp.244-269.
- SIVERINO BAVIO, Paula (2011) «A propósito del derecho a la disposición del propio cuerpo, un análisis desde el ordenamiento jurídico peruano» en *Revista de Derecho de Familia y de las Personas La Ley*. Buenos Aires, Argentina.
- TEALDI, Juan Carlos (2007) «¿Es posible una definición biológica del embrión humano?» en *Revista de Endocrinología Ginecológica y Reproductiva*, Vol. XIV, Num.3. Pp.49-51.
- TEALDI, Juan Carlos (2008a) *Bioética de los Derechos Humanos. Investigaciones médicas y dignidad humana*. México, UNAM.
- TEALDI, Juan Carlos (2008b) «Teoría Tradicional». En TEALDI, Juan Carlos (dir.) *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Bogotá, UNESCO-Universidad Nacional de Colombia.
- TEALDI, Juan Carlos (2008c) «Bioética de los Derechos Humanos». En TEALDI, Juan Carlos (Dir.) *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Bogotá, UNESCO-Universidad Nacional de Colombia.
- TEALDI, Juan Carlos (1991) «Comité de ética Quirón», Vol.22, Num.2. Pp. 95-99.
- TEALDI, Juan Carlos (1992) «Diez preguntas básicas sobre los comités hospitalarios de ética» en *Noticias*, Num. 55. Uruguay, Sindicato Médico del Uruguay. Pp. 23-24.

- TEALDI, Juan Carlos (2005) «Los principios de Georgetown: Análisis crítico». En GARRAFA Volnei; KOTTOW, Miguel; SAADA, Alya. (coords.). *Estatuto Epistemológico de la Bioética*. México, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO/Universidad Nacional Autónoma de México.
- TRIBUNAL CONSTITUCIONAL CHILE (2008, 18 de abril) Sentencia, (TC) rol 740.
- TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PERÚ (2009, noviembre) Exp. Num. 02005-2009 PA/TC «Ong Acción de Lucha Anticorrupción».
- TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PERÚ (TC) (2006, 13 de noviembre) Expediente N.º 7435-2006-PC/TC «Susana Chávez Alvarado y otras».
- VIDAL, Marciano (2003, 13 de octubre) «Hablemos con Marciano Vidal» Entrevista concedida a la agencia Vidimus Dominim (Roma) 13 de octubre de 2003. [En línea] <http://www.todosuno.org/teohablamoscon4.htm> [Consulta: 31 de marzo 2011]

LA RETAGUARDIA BIOÉTICA CATÓLICA ¿DIFERENCIACIONES EN EL CAMPO DEL CONSERVADURISMO RELIGIOSO EN ARGENTINA?

Gabriela Irrazábal

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia en la cual he intentado responder el interrogante sobre cómo intervienen en el espacio público, a partir de su entrenamiento, representaciones y trayectorias particulares, los expertos católicos formados en bioética en Argentina. Este interrogante surgió a partir de la observación de la reiterada presencia de agentes religiosos en escenarios parlamentarios de la Nación o la Ciudad de Buenos Aires, que participaban allí en calidad de expertos o peritos científicos. Desde el año 2008 a fines del 2011 hubo al menos tres eventos desarrollados en comisiones de salud que ilustran la modalidad de participación de este tipo de agentes expertos en bioética: los debates sobre aborto no punible en la legislatura de Ciudad de Buenos Aires (2008) y el de fertilización asistida (2009) y «muerte digna» (2011) en el Congreso de la Nación Argentina. Asimismo, diversos casos que trascendían a la prensa nacional ponían de manifiesto otra de las aristas de la intervención pública de estos agentes: su presencia en comités hospitalarios de expertos en bioética (Peñas Defagó,

2009), que han suscitado presentaciones judiciales ante el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y fallos de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. El análisis de cada una de estas dinámicas de intervención pública, donde se constaba un debate liderado por una agenda de discusión que incluía proteger a los embriones y otorgarles «derechos», favorecer a la familia heterosexual y garantizar una muerte «en paz y con dios» me permitió detectar una manera de poner en práctica y llevar adelante una misión evangelizadora de ciertos agentes que se encargan de transmitir valores de la Iglesia Católica y «llevar su mensaje» al espacio público desde una perspectiva científico-bioética. Estos significados y representaciones católicos tienden a quedar plasmados en los textos legislativos e inscriptos en los cuerpos de los individuos sobre los cuales se toman decisiones en los comités hospitalarios de bioética.

A nivel general, los procesos de debate y discusión legislativa y en comités de bioética ponen de manifiesto cómo, en la sociedad argentina contemporánea, se legitima la toma de las decisiones políticas mediante el llamado a la autoridad científico-bioética como instancia susceptible de dirimir eventuales conflictos de intereses (Bantigny, 2011). Es a partir de una *expertise* característica que los bioeticistas son convocados como peritos científicos para legitimar la toma de decisiones en materia de inicio, reproducción y fin de la vida. En estos espacios de discusión distintos agentes pugnan por imponer sus significados y representaciones, aunque, es posible constatar que hay una suerte de hegemonía católica en la imposición de una agenda política cargada de valores. En este tipo de intervenciones públicas se pone en juego la redefinición de un cierto número de fronteras, en especial las del cuerpo, la de lo normal y lo desviado, las de la medicina y lo social. Se intentan transformar las categorías elementales por las cuales se definen los individuos y las relaciones entre ellos: las formas de la sexualidad, los límites de la vida y del ser humano (Fassin y Memmi, 2004) y por

ello suscitan una gran contienda y debate público con una *performance* y puesta en escena que los agentes que participan pugnan por reivindicar (Goffman, 1979). Los agentes religiosos concurren a los diversos debates en su calidad de expertos en bioética en pie de igualdad (porque sus credenciales los habilitan) con otros especialistas en bioética o disciplinas relacionadas con los problemas sociales (Gusfield, 1996) que se estén dirimiendo y requieran de una decisión. De esta manera, participan del entramado de la intervención pública (Gusfield, 1996) en la cual el conocimiento técnico y la expertise se movilizan para insertarse en espacios políticos. Se trata de un proceso en el cual el ejercicio del poder en las sociedades contemporáneas está imbuido de conocimiento sobre la naturaleza de lo que se quiere gobernar y administrar: los cuerpos de los individuos (Eyal y Buchholz, 2010; Fassin y Memmi 2004).

Así, un emergente claro de este proceso de intervención pública es la presencia de un tipo de individuo particular: el agente religioso experto en bioética. Éste tiene sus características propias y se diferencia de otras personas que se identifican con el catolicismo y que también intervienen en el espacio público. A partir del análisis de las trayectorias profesionales de estos agentes es posible constatar que atraviesan procesos de entrenamiento y socialización intensiva (Ameigeiras, 1994) desplegados en estructuras de formación (Giménez Béliveau, 2012) que los convierten en expertos que se integrarán a una comunidad religioso-epistémica.¹

¹ Se trata de una comunidad que es religiosa y científica a la vez. que tiene su exponente máximo en los miembros de la Academia Pontificia para la Vida del Vaticano y se despliega a niveles locales en los distintos países donde residen los académicos que integran esta institución, configurando así, distintos niveles de pertenencia (Setton y Algranti, 2009) donde los académicos del Vaticano se ubican en las cúpulas ocupando el lugar de la autoridad local.

Los expertos interactuando en el parlamento

El análisis sobre los significados y los agentes que circulan en debates parlamentarios en comisiones en los tres temas de bioética mencionados (aborto, fertilización asistida y «muerte digna») permite comprender como se despliegan estas discusiones en las que los legisladores convocan a expertos para dar legitimidad a los proyectos de ley. Estos debates han sido analizados utilizando algunas categorías analíticas de Erwin Goffman (1979) que permiten encontrar puntos en común en la *performance* de las discusiones. Si bien tratan sobre temas distintos y se efectúan en cámaras parlamentarias diferentes los debates mantienen una escena ritualizada compartida. Así, las discusiones se escenifican en un *contexto* específico, es decir, espacios donde se producen los encuentros entre distintos actores sociales (Goffman, 1979). Estos *encuentros* constituyen la interacción entre los individuos (Goffman, 1979) que asisten a debatir. El contexto y el encuentro configuran un *recinto* (territorio simbólico) que los agentes pugnan por reivindicar para sí mismos en el propio proceso de la interacción (Goffman, 1979): cada uno de los individuos que asisten a debatir intentará imponer su visión legítima sobre los contenidos de los proyectos de ley que se ponen en discusión. Además del contexto y los encuentros específicos en los que los expertos en bioética brindan su *expertise* para legitimar decisiones políticas existe un momento precedente que se puede denominar el «pre-encuentro». Este puede caracterizarse como la información, datos y conocimientos previos que los agentes expertos en bioética poseen antes de presentarse al encuentro para debatir. Esto implica desde conocimientos técnicos sobre la temática hasta el análisis de cada proyecto de ley en particular (junto con la coyuntura política) y se constituye como el trasfondo que permite que se realicen los debates y audiencias públicas. En relación a esto, un dato a tener en cuenta, es que tanto diputados como senadores nacionales se consi-

deran católicos (al menos un 60%) y una amplia proporción se reúne frecuentemente con líderes religiosos para conversar sobre temas políticos y sociales. Además, la mayoría de los legisladores considera legítima la participación de religiosos en comités y temas de bioética (Esquivel y Vaggione, 2012). Esta situación, que atraviesa los debates parlamentarios a nivel nacional y también locales, permite enmarcar los contextos y encuentros de interacción en relaciones ancladas (Goffman, 1979) de agentes religiosos y legisladores. Estos últimos son los que convocan a los expertos en bioética personalista (laicos y sacerdotes) para que otorguen legitimidad a sus decisiones políticas. No se trata de una simple intervención estratégica a modo de cooptación de un espacio que se espera que sea laico (el parlamento), sino que en la mayoría de los casos los agentes religiosos expertos en bioética son convocados por los propios legisladores para brindar asesoramiento técnico:

Los invitados para el debate sobre muerte digna... A ver... el Padre Andrés, el padre Rubén, un abogado de la Conferencia Episcopal... El padre Andrés sabe mucho de estos temas, de la bioética... ¿otros invitados? No sé todavía, en la lista tengo a los que te mencioné, esto lo organizó el senador, el que presenta el proyecto. Si querés venir escribime un mail porque técnicamente no es una audiencia pública es una reunión plenaria de comisiones. Podés pasar a observar, para que te inviten a hablar sólo por medio de un senador. (Omar, personal administrativo de la comisión de salud del Senado de la Nación, comunicación telefónica, 14/9/2011).

Aquí no analizaremos el contenido de las representaciones y significados que atraviesan estas contiendas legislativas sino que mencionaremos cómo se insertan en un contexto de interacción los agentes religiosos expertos en bioética para discutir cuestiones de «vida y muerte». En el caso del debate sobre la llamada ley de muerte digna en la Cámara de Senadores de la Nación (aprobada mayo de 2012 Ley

Nº 26742), asistieron dieciocho expertos y una invitada (no especialista) que contó su experiencia con un familiar que necesitó el retiro del soporte vital. Asistieron en calidad de expertos en bioética filósofos, médicos, abogados, religiosos y psicólogos. La mayoría de expertos eran especialistas en medicina y derecho² y desarrollaban su actividad profesional en instituciones públicas (universidades y hospitales). Entre quienes podemos agrupar como «religiosos» había dos

² Asistieron como invitados de los senadores en calidad de expertos: Florencia Luna, directora del área de Bioética de FLACSO; Daniel Chaves, profesor de bioética de la Universidad de Morón; Carlos Castrillón, secretario de educación médica de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires; Cecilia Andrade y Laura Escapa de Souse, de la Asociación Psicoanalítica Argentina; María Elisa Barone, médica neuróloga, magíster en ética aplicada de la Universidad de Buenos Aires e integrante del Comité de Bioética del INCUCAI; Fernanda Ledesma, médica, certificada en bioética por FLACSO y magíster en bioética de la Universidad Nacional de Cuyo, jefa de trabajos prácticos de la cátedra de bioética II de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires y coordinadora del Comité de Bioética del Hospital Garrahan; Alberto Díaz Legaspe, médico consultor de Organización Iberoamericana de la Seguridad Social y ex funcionario de distintos ministerios de salud provinciales; María Siruzzi, abogada del observatorio de salud de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires; Vilma Tripodoro, médica, presidenta de la Asociación Argentina de Medicina y Cuidados Paliativos y profesora de instituto Lanari de la Universidad de Buenos Aires; Darío Jarque, un juez de la ciudad de Bahía Blanca; Juan Carlos Tealdi, médico, coordinador del área de bioética de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación; Eduardo Sambrizi, de la Corporación de Abogados Católicos; Andrés Tello Cornejo, sacerdote, secretario ejecutivo para la Pastoral de Salud de la Conferencia Episcopal Argentina, capellán y coordinador de un comité de bioética de un Hospital Público; Rubén Revello, sacerdote, director del Instituto de Bioética de la Universidad Católica Argentina; Nicolás Laferriere, doctor en derecho, secretario ejecutivo para la Pastoral de la Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina y director del Centro de Bioética Persona y Familia; Ricardo Rabinovich, doctor en derecho, profesor de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad del Salvador, especialista en bioética y ex tutor de los embriones crioconservados de la Ciudad de Buenos Aires; Carlos Caramutti, presidente de la Asociación Argentina de Profesores de Derecho Penal, Vocal de la Cámara en lo Penal de la provincia de Tucumán, profesor titular de derecho penal de la Universidad Nacional de Tucumán y, por último, el abogado Carlos Mosso. Sobre el caso del tutor de los embriones crioconservados, ver Universidad de Buenos Aires (2012) y Cano, M. (2006).

sacerdotes, un laico consagrado, un representante de la corporación de abogados católicos y abogado ex tutor de los embriones criocongelados de la Ciudad de Buenos Aires. Son cinco expertos católicos en un total de 18 invitados. El resto de los especialistas, a excepción de la directora de bioética de FLACSO, pertenecía a distintas instituciones y los argumentos que presentaron en el debate eran compatibles con los expertos en bioética católica (HCSN, 2011).

Luego, en el debate sobre regulación y acceso a técnicas fertilización asistida en la Cámara de Diputados de la Nación,³ la comisión legislativa convocó a once invitados a participar de un «debate público»,⁴ siete asistieron en calidad de expertos. Un primer grupo, incluía a tres médicos con experiencia en la aplicación de técnicas de reproducción asistida autoridades de la Sociedad Argentina de Medicina Reproductiva, de la División de Ginecología del Hospital de Clínicas «José de San Martín» de la Universidad de Buenos Aires y de la Asociación Latinoamericana de Medicina Reproductiva. Estos expertos participaron de la primera reunión de debate público del día 11 de agosto 2009. Su presencia generó expectativas en el ámbito parlamentario. Fue la reunión que duró más tiempo ya que los diputados preguntaban al detalle por cada una de las técnicas y procedimientos. Un segundo grupo de expertos, que se presentó el día 1 de septiembre de 2009 y fue convocado por la diputada Gutiérrez (Partido Frente para Victoria), estaba compuesto por bioeticistas católicos. Asistieron un médico del Instituto de Bioética de la Universidad Católica Argentina; una abogada, docente de la Universidad Austral y un aboga-

³ Hasta el momento de redacción de este artículo todavía no hay ley nacional al respecto

⁴ Se trataba de una serie de reuniones de la Comisión de Salud Pública y Acción Social en conjunto con las de Familia y Legislación General que se podían presenciar abiertamente. Su carácter de «debate público» se relaciona con la posibilidad de que haya público ajeno a la Cámara de Diputados presenciando, sin participar u opinar, las discusiones de los legisladores e invitados.

do, directivo de la Universidad Barceló. También estaba invitada Susana Sommer, docente de la maestría en biología molecular médica de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires que finalmente no pudo participar del evento (HCDN, 2009). La expectativa puesta sobre la participación de estos especialistas era la posibilidad de brindar una legitimación ética y moral a la futura ley sancionada. Que todos estos expertos en bioética provengan de Universidades Católicas o tengan afinidad con la bioética católica no es un detalle menor: «hoy expondrán los especialistas en bioética (...) Intentaremos dar a luz un proyecto de ley que satisfaga ética, científica, moral y socialmente a la Sociedad Argentina» (Sylvestre Begnis, Audiencia Pública Comisión de Salud y Acción Social, 1/9/2009).

Un tercer grupo de invitados se caracterizaba por su calidad de «no expertos», mujeres usuarias de las técnicas de reproducción asistida, miembros de Organizaciones No Gubernamentales y activistas a favor de una ley de reproducción asistida que garantizara la gratuidad del acceso a las técnicas. Estas organizaciones están compuestas por parejas heterosexuales que se auto-reconocen como «pacientes» con «trastornos en la reproducción» (CONCEBIR, 2012), con «dificultades para concebir» (Sumate a Dar Vida, 2012) o «personas que padezcan cualquier trastorno de la reproducción» (Nuestra Búsqueda, 2012).

Por último, es necesario mencionar un debate sobre aborto no punible en la Ciudad de Buenos Aires del año 2008 en el que también se presentaron expertos católicos en bioética. En el caso de la Ciudad de Buenos Aires, la comisión legislativa (de salud) convocó a veintiocho expertos durante cuatro reuniones para que presenten su opinión y propongan modificaciones a los proyectos de ley presentados para reglamentar los procedimientos de aborto no punible en la Ciudad de Buenos Aires. Los expertos eran, en su mayoría, médicos y abogados especialistas en bioética, que cumplían funciones en algún organismo del Estado, en asocia-

ciones de la sociedad civil, en universidades y el CONICET. Del total de veintiocho expertos invitados, doce eran católicos y uno evangélico especialista en bioética de la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA). A excepción del presidente de la Corporación de Abogados Católicos, convocado por Enrique Olivera (Jefe del Bloque del partido Coalición Cívica), ninguno fue invitado como religioso. Asistieron en su condición de profesionales: médicos y abogados bioeticistas, docentes universitarios o miembros de organizaciones de la sociedad civil. Además de los expertos convocados por la comisión, al iniciar las sesiones se invitaba al público asistente a anotarse –voluntariamente como oradores para manifestar su opinión. En el total de audiencias participaron diecisiete personas del público, ocho de los cuales eran activistas religiosos identificados con el ideario PRO VIDA (siete católicos y un evangélico de ACIERA), el resto eran militantes de partidos políticos de izquierda y miembros de organizaciones de derechos, a favor del aborto y de la diversidad sexual.

Recién para septiembre del 2012 la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires sancionó la reglamentación de un protocolo de atención ante casos de aborto no punible, en una votación muy ajustada (30 votos positivos y 29 negativos). Luego, en octubre del 2012 el Jefe de Gobierno Porteño aplicó el veto a esa ley y que la Ciudad de Buenos Aires utilizará un protocolo de atención diseñado por el Ministerio de Salud de esa jurisdicción⁵ que indica que un comité

⁵ La ley aprobada se basaba en un proyecto de ley consensuado por distintas fuerzas políticas de la Ciudad de Buenos Aires que involucraba a legisladores de seis bloques políticos diferentes (Alegre, Cabandié, Lubertino Beltran, Romeo, Naddeo, Nenna, Sánchez, Selser, Amor, Gullo, Ibarra y García Tuñón, 2012) y también el de la María Rachid (2012). La norma establecía que desde los 14 años se puede solicitar sin autorización de los padres, tutores o jueces, la interrupción de un embarazo en hospitales públicos si está en peligro la vida de la gestante o el embarazo fue producto de una violación (independientemente si la mujer es considerada «idiota o demente»). Sobre esta ley y el debate parlamentario que suscitó ver Román, V. (2012, 28 de septiembre). Polémica por la nueva ley de aborto no

de expertos («equipo interdisciplinario») debe realizar un peritaje antes de proceder a aprobar un procedimiento de aborto no punible en los hospitales públicos (Ver, Ministerio de Salud del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2012). Esto indica que lejos de estar cerrado, el debate sobre el tema del aborto continuará siendo un tema pendiente para la sociedad política y que los argumentos de los expertos católicos en bioética, que son convocados para ofrecer su peritaje científico y dar legitimidad a las decisiones políticas de los legisladores, continuarán formando parte de los escenarios de discusión parlamentaria, tal como lo indican algunos acontecimientos recientes (Román, 2012; Carbajal, 2012).

Los agentes católicos no son los únicos que participan en estos debates ya que una característica de estos encuentros en las comisiones de salud es la convocatoria a expertos para dar legitimidad a las decisiones políticas (Borrillo, 2011) en materia de inicio, reproducción y fin de la vida. Sin embargo, la expertise católica movilizada en estos encuentros, como hemos visto en los casos de fertilización asistida, aborto y «muerte digna» resulta más efectiva ya que logran liderar los debates imponiendo sus argumentos y significados. Esto está relacionado con el entrenamiento y socialización intensiva por la que pasan para adquirir su certificación como expertos en bioética en estructuras de formación universitarias públicas y privadas. Los agentes que participan de estos

punible en la Ciudad de Buenos Aires, *Clarín*. Consultado en http://www.clarin.com/sociedad/edad-punto-critico_0_782921863.html. La sanción de esta ley y el establecimiento de un protocolo de atención son el resultado del Fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación de marzo de 2012 que instó a todas las jurisdicciones de la Argentina regular la atención de los procedimientos de aborto no punible brindando una interpretación amplia del artículo 86 del Código Penal de la Nación (Ver, A. L. s/ medida autosatisfactiva., No. F. 259. XLVI (Corte Suprema de Justicia de la Nación, 2012. Sobre el veto del Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, ver *Clarín*. (2012, 23 de octubre). Macri oficializó el veto a la ley de aborto no punible, *Clarín*. Consultado en http://www.clarin.com/sociedad/Macri-oficializo-veto-aborto-punible_0_797320510.html

encuentros son científicos y religiosos, especialistas en bioética que llegan a las legislaturas por la invitación de los diputados y senadores que requieren de su consultoría para dotar a las leyes de una legitimación ética. Ahora bien, estos agentes católicos que participan en los debates parlamentarios se muestran como un colectivo homogéneo ya que cuando se encuentran se identifican personalmente estableciendo un marco que organiza y retiene la experiencia e implica para cada uno de los participantes la atribución, por parte del otro, a una identidad social específica (Goffman, 1979:195). Logran, a partir de un proceso de hacer memoria una autodefinition y diferenciación de quienes consideren adversos a su pensamiento, constituyéndose como grupo homogéneamente imaginado (Hervieu Léger, 1996). Quienes adscriben a la bioética personalista presentan diferencias y heterogeneidades que al momento de presentarse en el espacio público para realizar una intervención se dejan de lado, tomando como elemento unificador la aceptación de la Doctrina de la Iglesia Católica, al fin y al cabo «son todos católicos». Sin embargo, es a partir de la acción parlamentaria de intervención pública que puede establecerse un eje de diferenciación entre los agentes católicos, aquellos que son expertos tienen un perfil diferenciado de los que actúan como activistas. Los primeros son científicos con altas credenciales avaladas por los sistemas de ciencia y técnica gubernamentales y un alto grado de compromiso religioso. Los segundos, suelen ser abogados y médicos profesionales que actúan de una manera más emocional y litigante, en línea con el ideario identificado como «PRO VIDA».

La acción parlamentaria como eje de diferenciación entre activistas y expertos

Tendiendo en cuenta los ejes y el carácter que adquirieron las audiencias públicas en las Comisiones de Salud, se

observa que debatir sobre la vida y la muerte implica reivindicar el monopolio sobre los cuerpos de los individuos, especialmente, las mujeres. Según Goffman (1979:56), una reivindicación es sostenida por agentes o grupos de agentes que se disputan el derecho de poseer, controlar, utilizar y transferir el bien reivindicado. Los expertos católicos se presentan al debate público para defender su visión del mundo, una visión que les otorga el derecho (natural) a controlar, administrar y gestionar cuerpos. Participar en un debate parlamentario y cargarlo de contenido católico implica por un lado, una victoria simbólica sobre el «relativismo moral» que consideran la ideología dominante (Sgreccia, 2000), y por otro garantiza mantener el *statu quo* entre las distintas comunidades y grupos que compiten por un lugar hegemónico dentro del catolicismo local: ¿quiénes hablan en nombre de «la Iglesia»? Los que llevan adelante estas estrategias son feligreses católicos que se congregan en comunidades de fuerte anclaje identitario. A lo largo de su trayectoria personal han atravesado distintos procesos de educación formal e informal afianzándose en una carrera militante (Giménez Béliveau, 2007:32) que complementan con prestigiosas credenciales académicas. Para llevar adelante sus reivindicaciones legitiman su acción anclando su identidad en el mito de «la nación católica», aquel momento de la historia Argentina, iniciado en la década de 1930, donde el catolicismo adoptó un modelo aglutinador y centralizador que logró introducirse en todas las capas del Estado (Zanatta, 1996; Di Stefano, 2005, Mallimaci, 2007). Con su participación en la arena pública reviven aquel momento histórico y se proponen como la vanguardia que reinsertará los valores católicos al Estado —desde sus leyes— y por tanto a toda la sociedad civil (Registro de campo, VI Jornadas de Derecho Natural, 2010). La experiencia estos agentes no es homogénea y unívoca. La circulación por las comisiones parlamentarias es llevada adelante por distintos agentes que responden a tradiciones y comunidades católicas diferentes. La intervención

pública aparece, también, como un bien a reivindicar por cada uno de ellos, nuevamente: ¿quién habla en nombre de «La Iglesia»? En líneas generales, se puede establecer una línea divisoria entre aquellos católicos que se insertan en el colectivo de organizaciones PRO VIDA y los expertos en bioética. Esta segmentación, que surge del propio relato de los agentes (un bioeticista no se identifica como parte del colectivo caracterizado como PRO VIDA), se evidencia también en el tipo de actividades y su manera de desempeñarse en las intervenciones públicas. Las diferencias incluyen una *performance* característica para cada tipo-ideal (Weber, 1904): PRO VIDA – Bioético. Los primeros son más emocionales, tienen un nivel de formación terciario y universitario que ejercen en su actividad profesional (no académica-científica), desarrollan una estrategia comunicativa que incluye utilizar un lenguaje científico, que no les es propio aunque lo han adoptado para expresarse en el espacio público, y muestran imágenes religiosas y de procesos biológicos (fetos, úteros, óvulos) que se vuelven sagradas. Asimismo utilizan una vestimenta particular que les permite auto-identificarse en el espacio público y el ámbito desde donde proyectan sus acciones de intervención son las Organizaciones No Gubernamentales. Los bioéticos, por su parte, se desempeñan de manera técnica-racional y presentan un nivel de formación que llega a alcanzar el posdoctorado, utilizan un lenguaje científico que les es propio ya que se desempeñan como conferencistas en congresos académicos, son docentes universitarios y publican en revistas científicas especializadas. Esta estrategia comunicativa les permite aplicar un método lógico para refutar los enunciados de los adversarios a través de un proceso dialéctico que intenta demostrar las inconsistencias lógicas del discurso que consideran opositor. Por último, utilizan una vestimenta particular que les permite reconocerse en el espacio público, cuando están ante la presencia de otros agentes. Estas diferenciaciones entre quienes se identifican con el ideario PRO VIDA y los bioéticos consti-

tuyen dos tipos de agentes distintos: los activistas y los expertos. A modo de síntesis de lo expuesto hasta aquí, se ofrece el siguiente cuadro:

Agentes católicos diferenciados a partir de la intervención pública en el parlamento: Activistas y Expertos

	PRO VIDA	BIOETICO
Performance	Religiosa- emocional. Momento de explosión emocional ante situación considerada «un ataque a la vida o a la Iglesia». Puede incluir oraciones colectivas, cánticos, exorcismos o acciones de violencia física	técnica – racionalMomento lógico: refutación de los enunciados de los adversarios a través de un proceso dialéctico. Demostración de inconsistencias lógicas en el discurso opositor
Formación	hasta terciario-universitario	diplomados, magísteres, doctorados, posdoctorados
Ámbito de proyección de la acción pública	ONGs	Universidades (públicas y privadas, laicas y religiosas), Academias
Estrategia comunicativa	Bricolage: lenguaje científico - con imágenes de procesos biológicos + imágenes religiosas y banderas nacionales.	lenguaje científico (presentación de conferencias, ponencias, artículos en revistas con indexación científica)
Vestimenta	Atuendos con colores vivos (naranja, preferentemente); remeras identificatorias con consignas y símbolos (embriones, «viva la vida», «yo voto por la vida»)	Atuendos con colores sobrios (gris, azul marino) con pequeños prendedores que indican el grupo de pertenencia



ACTIVISTAS



EXPERTOS

Existe una línea teórica muy difundida en las ciencias sociales que tiende a considerar a los expertos en bioética y a los activistas PRO VIDA como parte del mismo fenómeno y surge el interrogante de hasta qué punto pueden convidarse como una categoría de agentes similares.

Si bien tienen puntos en común, en tanto ambos perfiles de católicos, se manifiestan en sintonía con los postulados oficiales de la Iglesia Católica y utilizan el lenguaje científico en sus intervenciones públicas, a partir del análisis empírico de todos los eventos contemplados en este artículo, resulta oportuno reflexionar en torno a si los expertos en bioética pertenecen al colectivo que se denomina «activismo católico conservador» (Vaggione, 2006; Mujica, 2007 y 2009). En líneas generales, se sostiene que este conservadurismo religioso, tradicionalmente opuesto a la ciencia, comprendió en los últimos años que debía reorganizar su acción y establecer una estrategia discursiva secular (científica y jurídica) para penetrar en la política formalizada de los aparatos del Estado y hacer frente a los avances de los movimientos de derechos de mujeres y de la diversidad sexual (Mujica, 2009: 146). Desde esta perspectiva, este conservadurismo, funda instituciones y plantea una división del trabajo a partir de la experticia de quienes las integran (científicos, abogados, médicos) problematizando la agenda política sobre salud sexual y reproductiva (Mujica, 2009). Según Vaggione (2006:7) el activismo católico conservador tiene como característica adscribir a la doctrina oficial de la Iglesia Católica en materia de sexualidad y reproducción y una fuerte influencia en la sociedad civil a través de: a) el crecimiento numérico de una serie de ONGs para defender la postura de la Iglesia Católica (organizan congresos, conferencias, encuentros sobre familia, elaboran cartas y documentos) y b) la influencia en la composición y el funcionamiento de los comités de bioética. Se toma como estrategia de estos sectores conservadores las acciones para «readecuar el discurso religioso al científico», plantear «artilugios argu-

mentativos», «solapar la religión con otros ámbitos» o «desplazar el discurso religioso a uno científico con el objetivo de penetrar espacios de influencia política a los que la religión por sí misma no accede (Morán Faúndes y Vaggione, 2012: 161; Mujica, 2007). En esta línea argumentativa se acepta que la bioética tiene un origen secular y que los conservadores religiosos se inmiscuyen en ella para extender un discurso dogmático justificado en términos científicos que les permite participar en la arena política. En otros trabajos he trabajado sobre cómo la bioética, en su surgimiento, estuvo vinculada con los trabajos de teólogos y laicos católicos y otros agentes religiosos (Irrazábal, 2012). Asimismo, los expertos en bioética que participan de los debates parlamentarios han pasado por intensos procesos de socialización en claustros académicos y tienen una fuerte vinculación con la institución Iglesia Católica. Son a la vez, científicos y religiosos que no encuentran una tensión entre ambas identidades (Irrazábal, 2012). La línea divisoria entre los activistas PRO VIDA y los expertos en bioética se plantea a partir de la credencial académica. Los expertos detentan posgrados y son acreditados por los diversos sistemas científicos y académicos de sus países como «científicos», sólo con un título de grado en medicina o abogacía no se puede ser experto. Esta fuente de diferenciación se pone en evidencia en un espacio que comparten, las asambleas legislativas (especialmente en casos sobre aborto), a las que unos asisten como activistas y otros como expertos, invitados por los propios legisladores.

Para ilustrar estas diferencias, es necesario repasar los momentos de encuentro entre estas dos vertientes del catolicismo, que responden a la tipología de activistas y expertos propuesta anteriormente.

En el ámbito legislativo de la Ciudad de Buenos Aires y la Cámara de Diputados de la Nación, se realizaron una serie de eventos públicos en los que se trataron temas relacionados al aborto y que implicaron una amplia presencia

de agentes religiosos. A partir de la observación de cada uno de ellos, podemos precisar las diferencias entre estos dos grupos, activistas y expertos, que también tienen sus discrepancias internas.⁶ A continuación ofrecemos un cuadro que reseña los eventos y los tipos de acciones desplegadas tanto por activistas como expertos que ilustran sus diferencias:

Eventos y tipos de acciones públicas de activistas y expertos

Año	Evento	Tipo de acción
2008	(octubre – noviembre) Parlamento local de la Ciudad de Buenos Aires. Audiencias Públicas de Comisión de Salud para el tratamiento de proyectos de ley de reglamentación del aborto no punible en Hospitales Públicos de la Ciudad.	- Católicos representados por el Consorcio de Abogados Católicos y expertos en bioética (médicos y abogados). Todos invitados por legisladores. Activistas sin invitación: «integrantes de ONGs». - Incipiente presencia evangélica Pentecostal.
	(noviembre) Cámara de Diputados de la Nación. Comisión de Legislación Penal y Familia. Discusión del proyecto de ley sobre modificación de legislación sobre aborto no punible. (Proyecto 4614-D-08 de las diputadas Juliana Di Tullio y Nora César)	Entrevista de la Diputada Hotton con el Ministro del Interior Florencio Randazzo para «conocer la opinión de la presidenta de la nación». Presentación de la diputada Hotton de un proyecto de declaración de interés del libro «Myriam ¿por qué lloras?» (Carbonelli y Mosqueira, 2010) del Foro por la Vida y la Familia (ONG) prologado por el ex obispo castrense A. Basseoto.

⁶ Para un análisis detallado sobre el colectivo de activistas PRO VIDA y sus tensiones internas ver Delgado Molina (2012).

2010	<p>(marzo) Presentación pública de un proyecto de ley sobre Interrupción voluntaria del embarazo en la Cámara de Diputados de la Nación impulsado por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito.</p> <p>(Luego de este evento se presentó también el proyecto de Ley sobre Matrimonio entre personas del mismo sexo, que luego sería aprobado. Los movimientos de las cúpulas y fieles católicas están relacionados más con esta última ley que con el proyecto de ley sobre aborto)</p>	<p>Movimientos de cúpulas</p> <ul style="list-style-type: none"> - Declaración de Obispos Católicos «con el aborto todos somos perdedores»⁷ - Reunión del Presidente del Episcopado con Presidenta de la Nación (17/3/2010), Presidente de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (16/3/2010) y Presidente del Senado de la Nación (17/3/2010) <p>Movimientos de fieles Ingreso de activistas a la sala legislativa sin invitación. Presencia de personal parlamentario PRO VIDA (Existe una Asociación Civil denominada Acción Mundial de Parlamentarios y Gobernantes por la Vida y la Familia liderada por la Senadora argentina Liliana Negre de Alonso que integran diputados y senadores iberoamericanos y cuya gestión administrativa es coordinada por empleados de la Cámara de Diputados de la Nación de Argentina)⁸</p>
	<p>(Noviembre) Comisión de Legislación Penal, Cámara de Diputados de la Nación. Exposición de Marianne Mollmann de la Organización Human Rights Watch</p>	<p>Movimientos de fieles</p> <ul style="list-style-type: none"> - Convocatoria a marcha y concentración frente a la puerta del Congreso Nacional. - Pequeña movilización de jóvenes con remeras naranjas.

⁷ El texto hacía relación al caso de una joven de Comodoro Rivadavia, Chubut, Argentina, que la Justicia autorizó a que se le practique un aborto legal. Para ver la declaración de los preladados ver: Agencia Informativa Católica Argentina -AICA- (2010).

⁸ Sobre esta asociación y sus actividades parlamentarias, ver Acción Mundial Parlamentarios y Gobernantes por la Vida y la Familia. (2012).

		<p>Campaña de «junta de firmas» y envíos de correos electrónicos en contra de Marianne Mollmann.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ingreso de activistas a la sala legislativa sin invitación. Presencia de personal parlamentario PRO VIDA. - Despliegue de la Dupla Hottton-Bianchi (diputadas que se auto-identifican como creyentes religiosas evangélica y católica y con el ideario denominado PRO VIDA)
2011	(Julio) Comisión de Legislación Penal, Cámara de Diputados de la Nación. Exposición de Luz Patricia Mejía Guerrero (relatora sobre derechos de las mujeres, Comisión Interamericana de Derechos Humanos)	<p>Movimientos de fieles</p> <ul style="list-style-type: none"> - Convocatoria a marcha y concentración frente a la puerta del Congreso Nacional (30 asistentes aproximadamente) - Ingreso de activistas a la sala legislativa sin invitación. Presencia de personal parlamentario PRO VIDA. - Despliegue de la Dupla Hottton-Bianchi con mayor protagonismo de Hottton. - Menor presencia pública católica

Haciendo un recorrido panorámico por los cuatro eventos mencionados en el cuadro anterior y, a partir de la observación *in situ*, se puede detectar por un lado, una menor presencia pública de fieles católicos y por el otro, una suerte de «pentecostalización» del espacio de protesta pública – parlamentaria de los «activistas PRO VIDA». No sólo en su mayor presencia numérica (dos evangélicos en el 2008 hasta la mitad de los asistentes en la marcha y concentración frente al Congreso Nacional en el 2011) sino también, en la iconografía, la circulación de consignas y los modos de oración y expresión. Además, durante este período, en la

Cámara de Diputados hubo acciones de impacto que fueron llevadas a cabo por los ex diputados evangélicos Cynthia Hotton y Hugo Acuña. Durante el 2009 trabajaron en proyectos que invocan preocupación «por la elaboración y distribución de la «Guía técnica para la atención integral de los abortos no punibles» a cargo el Ministerio de Salud de la Nación» y por «el consumo de la pastilla llamada «del día después» sin advertir los riesgos para la salud» (Carbonelli y Mosqueira, 2010). La «comunidad» entre católicos y pentecostales activistas del colectivo PRO VIDA tuvo su punto de máximo esplendor a partir de marzo de 2010 cuando se empezó a discutir la Ley de matrimonio entre personas del mismo sexo (Ley N° 26618). Esta unión fue coordinada a nivel del parlamento nacional por la senadora católica Lilita Negre de Alonso (Peronismo Federal, San Luis) integrante del Opus Dei y fundadora de la organización «Acción Mundial: parlamentarios y gobernantes por la vida y la familia» que también integran otros legisladores y gobernadores argentinos.⁹ A nivel de las Organizaciones de la Sociedad Civil la coordinación estuvo dirigida por la Universidad Católica (Instituto de la vida y la familia) junto con la federación evangélica ACIERA. Los embistes del «frente confesional» de activistas¹⁰ fueron interpretados por sus propios referentes como un «fracaso» – son indicadores de esto la aprobación de la mencionada ley y la mayor presencia en ámbitos parlamentarios de posturas favorables a la despenalización del aborto. Este «fracaso» se debe también al éxito que

⁹ Aquí no trabajaremos sobre las particularidades de esta histórica ley de matrimonio igualitario ya que nos interesa solamente la articulación entre sectores del catolicismo y el pentecostalismo, una estrategia que se intenta reeditar en materia de discusiones sobre el aborto legal. Para una detallada lectura sobre las implicancias de esta ley ver: Figari, C. (2010). Sobre las intervenciones de activistas católicos en esta temática ver Felitti, K. (2011). Sobre la postura de grupos evangélicos ver Carbonelli, M., Felitti, K., & Mosqueira, M. (2011) y Jones, D. (2010).

¹⁰ Agradezco la sugerencia de utilización de este término que aglutina a los agentes religiosos de distintos credos a Verónica Giménez Béliveau.

han tenido algunas organizaciones de mujeres al instalar el tema del aborto legal como una cuestión de derechos humanos que no atenta contra el derecho a la vida y que no viola jurídicamente ningún tratado internacional.

El análisis de una marcha de activistas que se incluyen en el colectivo PRO VIDA, realizada durante una audiencia pública en la Cámara de Diputados de la Nación sobre despenalización del aborto en Argentina realizada el 13 de Julio de 2011 ayuda a comprender esta diferenciación interna del catolicismo que separa activistas de expertos ya que ambos colectivos llevan adelante distintos despliegues preformativos de intervención pública.

Además, y en comparación con otros eventos similares relevados desde el 2008, existe un declive de las acciones públicas con despliegue dramático en debates parlamentarios de grupos de activistas PRO VIDA del catolicismo. En principio porque ellos mismos sienten que no logran sus objetivos y también, por la relación de tensión que tienen con las jerarquías eclesíásticas (Delgado Molina, 2012).¹¹

La manifestación de activistas PRO VIDA del 13 de julio de 2011 se realizó en la intersección de las calles Riobamba y Callao de la Ciudad de Buenos Aires, sede del Anexo de la Cámara de Diputados de la Nación. Allí, se encontraron, un grupo de mujeres y varones identificados con pañuelos verdes de la Campaña nacional por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito y partidos de izquierda. El colectivo PRO VIDA estaba integrado por treinta adolescentes (niños y niñas) y diez adultos (mujeres y varones). Mientras las niñas cantaban en un círculo al ritmo de redoblantes «es la vida que pasa por aquí, es la vida que pasa por aquí», los varones se ubicaban sobre las vallas de seguridad que rodeaban la Cámara de Diputados y, mientras las golpeaban con

¹¹ Autoridades de la Conferencia Episcopal Argentina han manifestado su preocupación por aquellos grupos que acceden al parlamento, se presentan con crucifijos y amenazan a los presentes. En algunas entrevistas comentaron que esos grupos «se les van de las manos».

fuerza, les colocaban carteles con consignas «matan a los pobres» y «Yo voto la vida». Además, gritaban a cada mujer que pasaba por allí «¡asesinas, asesinas!»,¹² asumiendo que cada mujer que ingresaba al Congreso Nacional tendría una postura favorable hacia la legalización del aborto, al que los manifestantes consideran un «homicidio cometido por la mujer hacia los niños por nacer» (Registro de Campo, Audiencia Pública sobre Aborto, Honorable Cámara de Diputados de la Nación 13/7/2011). La escena manifestaba un estado de violencia latente, que se canalizaba con los golpes y cantos y que pasó al acto cuando la diputada nacional Victoria Donda (que apoya la despenalización del aborto) pasó por el lugar y fue agredida físicamente.¹³ Mientras los niños hacían su despliegue dramático en el proscenio, tras bambalinas se encontraban algunos adolescentes de la agrupación católica Foro por la Vida y la Familia (ONG) y las dirigentes, identificadas con el ideario PRO VIDA, que representaron a la Argentina en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de Naciones Unidas (Beijing, 1995), fundadoras de la Marcha de los Escarpines (2004). Esta manifestación pública se realiza los últimos miércoles de cada

¹² Dentro de ciertos círculos católicos de formación en entrenamiento parlamentario existe una representación generalizada sobre el avance de la legislación en derechos sexuales y reproductivos desde que «las mujeres ingresaron al Congreso», en referencia a la denominada «ley de cupo femenino» del año 1991 (Carbajal, 2011) cuyo artículo N° 60 establece para los partidos políticos que «Las listas que se presenten deberán tener mujeres en un mínimo del 30 % de los candidatos a los cargos a elegir y en proporciones con posibilidad de resultar electas. No será oficializada ninguna lista que no cumpla estos requisitos». En este sentido, y poniendo en práctica esta representación, a cada transeúnte que pasaba por la puerta e ingresaba al edificio legislativo recibía el mote de «asesina».

¹³ La Diputada relató ante los jefes de seguridad de la Cámara de Diputados que llegó al lugar y al transitar por el medio de la manifestación – a la que creyó a favor de la despenalización del aborto- recibió golpes y, al reconocerla, la tomaron con fuerza por el pelo (Registro de Campo, Audiencia Pública Comisión de Salud de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación, 13/7/2011). Una crónica de lo sucedido fue publicada en el diario Clarín (2011).

mes en la puerta del Congreso Nacional y tiene un esquema de desarrollo que se repite siempre de la misma manera. Las participantes reparten pequeños escarpines a todo aquel que ingresa a la Cámara Legislativa, especialmente a las mujeres. Con parlantes a un sonido muy alto, transmiten canciones del repertorio PRO VIDA. Finalizan rezando un rosario por los «niños por nacer». En general, la asistencia a estas marchas no son multitudinarias, al contrario, se observan pocas personas altamente comprometidas con la institución eclesial ya que participan de misas semanales, retiros espirituales, jornadas de formación, dictan catequesis y forman otras militantes. Mujeres la mayoría, madres, de mediana edad que asisten al evento con sus hijas que a su vez, llevan a sus bebés en carritos. El grueso de las mujeres que participan de estos eventos tiene un alto nivel de instrucción. La mayoría, especialmente las organizadoras, han finalizado sus estudios universitarios de grado: son periodistas, abogadas, médicas, docentes. Exhiben imágenes de la Virgen María y orientan su manifestación pública con el típico repertorio de oraciones del culto católico (Registro de Campo, Marcha de los escarpines 16/11/2009; Fiesta por la Vida y la Familia 28/3/2009; 25/3/2009).

La manifestación del 13 de Julio de 2011 se caracterizaba por exhibir símbolos y una iconografía distinta a las católicas «marchas de los escarpines» o «fiestas de la vida»¹⁴ que son coordinadas y planificadas por ONGs católicas de Buenos Aires.¹⁵ Las pancartas utilizadas fueron realizadas en

¹⁴ Las fiestas de la vida son organizadas en Buenos Aires desde el año 2009 por la asociación civil «Foro por la vida y la familia», todos los 25 de marzo, en conmemoración del «Día del niño por nacer» (Decreto/Ley n° 1406/98). El asesor espiritual de esta ONG católica es el ex obispo castrense Antonio Basseoto.

¹⁵ Había un símbolo de color naranja «¿Esto puede ser legal?» (se exhibía la imagen de un feto destrozado, que es el que más se utiliza en estos eventos y una señora con una pequeña estatuilla de la Virgen María. El mensaje «Yo voto por la vida» (que proviene del «yo elijo la vida») incluido dentro de una mano fue difundido en distintas redes sociales de Internet, asumió en

2010 por la agrupación Impacto Social y Político de la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (Álvarez, 2010).

Si bien la convocatoria a la manifestación pública fue difundida por agencias de prensa católicas (AICA, ACI/EWTN) y apoyada por el Consorcio de Médicos Católicos, aproximadamente la mitad de los participantes se identificaban como evangélicos, pertenecientes –principalmente- a la agrupación Valores para mi País, que coordina la ex diputada nacional Cynthia Hotton.¹⁶ A primera vista, era imposible identificarlos como evangélicos, de hecho, los activistas de la Campaña nacional por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito y partidos de izquierda, que también se encontraban allí, les dedicaban cánticos que tradicionalmente le dedican a la Iglesia Católica. Los modos de mover el cuerpo, orar y manifestar la emoción eran indicadores de que no se trataba de un grupo católico. Otro indicador era que las señoras de la «Marcha de los escarpines» se ubicaban en el espacio en un lugar secundario, siendo el grupo evangélico el que funcionaba de barrera y choque contra quienes consideraban «abortistas». Un último indicio, corroborado al final del evento con la presencia de la Diputada Hotton en

esta convocatoria, el color rojo con letras o fondo en blanco (aunque el símbolo difundido tenía algunas letras en naranja). Además, se mostraban imágenes de una modelo Argentina con el maquillaje del rostro corrido por lágrimas aplicándose dos jeringas con una sustancia verde en el vientre. Por otra parte, proliferaban carteles con la imagen de un personaje de dibujos animados que decía «no me abortes». En una de las esquinas estaba colocado un improvisado cartel pintado con pintura roja en aerosol que decía «Médicos por la vida». Desde allí, algunos adolescentes se abalanzaban sobre los autos con carteles que decían «antes de abortar realízate una ecografía, después decidí». Además, agitaban cartulinas con la frase «si abortan nos matan a nosotras» - una consigna que desplaza la representación desde «el asesinato a los niños por nacer» hacia «el asesinato de las mujeres por nacer» («mujeres matando mujeres»). (Registro de Campo, Audiencia Pública sobre Aborto, Honorable Cámara de Diputados de la Nación 13/7/2011)

¹⁶ Para profundizar sobre la experiencia Valores para mi País ver: Carbone-lli, M., y Mosqueira, M. (2010).

medio de la manifestación, era la presencia de un joven de unos treinta años que seguía el desarrollo del evento al lado de los jóvenes pentecostales y reportaba lo que sucedía por un teléfono celular. La sala legislativa donde se llevaría a cabo la audiencia también estaba vallada y custodiada por personal de seguridad, lo que hacía que las personas que querían ingresar tuvieran que esperar en un pasillo. Al llegar a ese lugar, este joven presentó su credencial de empleado de la Cámara de Diputados de la Nación y dijo «Soy asesor de la diputada Hotton»¹⁷ Los activistas PRO VIDA que estaban allí esperando se presentaban como «asesores de un diputado», algunos tenían credenciales otros, saludaban al personal de seguridad –que ya conocían y pasaban directamente (Registro de Campo, Audiencia Pública sobre Aborto, Honorable Cámara de Diputados de la Nación 13/7/2011). Este gesto indicaría que eran efectivamente empleados parlamentarios. A su tiempo fueron ingresando al recinto, y se ubicaron –casi todos parados- hacia la derecha de la única expositora, Luz Patricia Mejía Guerrero (relatora especial

¹⁷ Ingresar a la Cámara de Diputados tomaba aproximadamente cuarenta minutos. Según estaba montado el operativo de seguridad sólo podían presenciar la audiencia pública aquellos que estaban formalmente invitados y sus nombres estaban indicados en una lista. Al estar haciendo observación de la manifestación desde el lado PRO VIDA y luego ponerme en una fila para ingresar al edificio legislativo, fui tratada con violencia por parte del personal de seguridad. Me tomaron del brazo, me corrieron y me indicaron que no había lugar para pasar. Observé a algunos de los manifestantes PRO VIDA que se comunicaban por teléfono, avisaban que estaban en la puerta y luego alguien del interior del edificio los hacía ingresar. En ningún caso pude detectar de qué legisladores se trataba, sólo escuché que el personal de seguridad decía que «sí venían de parte de un diputado no les podían impedir el ingreso». Por ello, apliqué la misma estrategia. Llamé por teléfono a una asesora parlamentaria, le comenté mi situación y vino a buscarme hasta la puerta. Así pude pasar y esperar luego en un pasillo a que me dejaran ingresar a la sala de la comisión donde se llevaba a cabo la audiencia pública. Un grupo de jóvenes PRO VIDA que estaban en la manifestación, e ingresaron habilitados por empleados parlamentarios, se juntaron en ese pasillo y fueron retirados por el personal de seguridad por intentar ingresar a través de un acceso no permitido a la sala parlamentaria.

sobre derechos de las mujeres, Comisión Interamericana de Derechos Humanos). Hacia la izquierda, sentadas en dos filas, las mujeres de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. La escenografía estaba compuesta por un rectángulo de mesas. En la cabecera junto con la expositora, estaba el presidente de la Comisión de Legislación Penal – que convocó el evento – Juan Carlos Vega (Bloque Coalición Cívica)¹⁸ y una mayoría de diputadas que apoyan el proyecto de ley de interrupción voluntaria del embarazo, apoyado por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito,¹⁹ excepto la diputada Cynthia Hotton (Valores para mi País) e Ivana Bianchi (Peronismo Federal, Provincia de San Luis, Legisladora de la Red de Parlamentarios por la Vida. Episcopado Argentino 2007- 2011). En este contexto, comenzó la exposición de la relatora sobre derechos de las mujeres de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que estaba invitada a dar una disertación sobre la situación del aborto en el país.

La descripción de este contexto de interacción nos permite observar con mayor claridad las diferencias entre los agentes católicos que participan de encuentros parlamentarios para ejercer una intervención pública. Por un lado, los activistas PRO VIDA presentan un despliegue dramático cargado de imágenes y expresiones emocionales y por el otro, los expertos en bioética que movilizan su expertise de manera más técnica-racional, resultando más eficaz ya que sus opiniones quedan directamente plasmadas en los textos de los proyectos de ley. Su eficacia se relaciona también con que se han certificado como expertos a partir de entrena-

¹⁸ Juan Carlos Vega fue uno de los diputados que durante el debate de «muerte digna» firmó un dictamen en disidencia ya que no estaba de acuerdo en que se consideraran como «tratamientos» que se pudieran suspender, en línea con los postulados de la Doctrina de la Iglesia Católica.

¹⁹ Sobre el Proyecto de Ley de Interrupción voluntaria del embarazo ver: Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito. (2012). Proyecto de Ley presentado por la Campaña. Consultado el 12/6/ 2012, en <http://www.abortolegal.com.ar/?p=462>.

miento y socialización intensiva en claustros académicos. El hecho de que inclusive algunos sociólogos especializados consideren a activistas y expertos como el mismo tipo de agente podría estar influenciado por la propia puesta en escena que realizan en los espacios públicos en los que intervienen, todos dicen «hablar en nombre de la Iglesia». Sin embargo, los propios agentes se reconocen como distintos y además, en la práctica se expresan de manera diferente porque disputan un lugar de hegemonía dentro del propio campo católico. Ante sus adversarios, los activistas PRO VIDA y los expertos se representan como «los católicos» o «los conservadores», miembros de un gran colectivo homogéneo denominado «la Iglesia». Esta situación tiene una eficacia simbólica y política ya que permite una movilización de la expertise tras bambalinas. Los activistas concentran toda la atención debido a sus efusivas manifestaciones emocionales en público y los expertos (convocados por los legisladores) ofrecen su peritaje científico que otorga legitimidad a posiciones políticas que no contradigan a los postulados de la Doctrina de la Iglesia Católica en materia de inicio, reproducción y fin de la vida. Es también en este sentido que la intervención pública de los agentes religiosos bioeticistas se vuelve eficaz ya que se enmarcan en el movimiento en el cual el conocimiento científico y la expertise son activados para informar una intervención en la esfera pública cargada de valores católicos (Eyal y Buchholz, 2010). Esta no es la única forma de intervención pública que realizan los expertos en bioética, como ya he mencionado, se despliega esta expertise en ámbitos hospitalarios donde integran comités de bioética.

A modo de cierre

Para finalizar, podemos afirmar que existe en la Argentina toda una estructura de formación en bioética cuyo

objetivo principal es la producción de expertos que pasarán a formar parte de lo que hemos denominado de manera ideal típica, la comunidad religioso- epistémica de la bioética, es decir, una red de especialistas basada en el conocimiento, que comparten valores, teorías y que persiguen objetivos políticos comunes. Tienen una variedad de canales de decisión: recolectan datos e información, preparan reportes, organizan congresos y jornadas científicas y publican en revistas especializadas. Se trata de una red de profesionales con reconocida expertise y competencia en un dominio particular y con autoridad para informar con conocimiento relevante para las políticas, autoridad que está avalada por los sistemas de ciencia y tecnología gubernamentales. Aunque estas comunidades están integradas por profesionales de distintas disciplinas tienen cuatro características distintivas: 1) un conjunto compartido de valores y creencias normativas que proveen una base lógica para la acción de los miembros de la comunidad; 2) valores compartidos que derivan de su análisis de las prácticas que contribuyen al conjunto de problemas centrales en su área de dominio y que luego sirven de base para elucidar los múltiples vínculos entre acciones políticas posibles y resultados deseados; 3) nociones compartidas de validez, es decir criterios internamente definidos para ponderar y validar conocimiento en su dominio de expertise y; 4) una empresa política común: una serie de prácticas asociadas con un conjunto de problemas hacia los cuales su competencia profesional está dirigida (Haas, 1992:2-3). Los recursos políticos más potentes que tienen las comunidades epistémicas son por un lado, la habilidad de articular, basándose en su reputación y expertise en temáticas específicas, los desarrollos científicos implicados para las políticas y por el otro, la habilidad de influenciar y «ayudar» a interpretar a los gobernantes el consenso científico para desarrollar estas políticas apropiadas. El control sobre el conocimiento y la información, que tienen estas comunidades, es una dimensión importante de poder y la difusión de nuevas

ideas e información puede llevar a nuevos patrones de comportamiento y pueden ser un importante determinante para la coordinación de políticas (Haas, 1996). Los integrantes de estas comunidades, de distintas profesiones o disciplinas académicas, se unen por la fe y la creencia compartida en la veracidad y aplicabilidad de determinadas formas de conocimiento o verdades específicas (Haas, 1992), que en el caso de la bioética personalista se conjuga con un alto grado de religiosidad y compromiso con la Iglesia Católica Romana.

Es en este sentido se plantea nuevamente el interrogante, de difícil respuesta, sobre si considerar a activistas «PRO VIDA» y expertos en bioética como parte del mismo fenómeno. En principio, y de modo preliminar, se puede considerar que los expertos no llegan al campo de la ciencia desde el religioso para poder dotar de contenidos eclesiales a los debates públicos. Toda su trayectoria personal se ha desarrollado en claustros científicos y además conjugan de manera armónica. Los binomios médico/sacerdote, investigador de CONICET/laico consagrado, filósofa/monja caracterizan a los agentes que se presentan a los debates parlamentarios para cargarlos de contenidos científicos y religiosos a la vez.

Referencias

- ACCIÓN MUNDIAL PARLAMENTARIOS Y GOBERNANTES POR LA VIDA Y LA FAMILIA (2012) «Declaración y compromiso» [En línea] <http://www.accionmundial.org/declaracion.php> [Consulta: el 10/10/2012]
- AGENCIA INFORMATIVA CATÓLICA ARGENTINA (AICA) (2010) «Frente al aborto, los obispos reclaman soluciones justas y dignas» [En línea] http://www.aica.org/index.php?module=displaystory&story_id=20705&edition_id=1201&format=html
- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (CSJN) (2012)

- .A. L. s/ medida autosatisfactiva., No. F. 259. XLVI.
- ÁLVAREZ, L. (2010, 6 de octubre) «Los antiabortistas arman una red nacional «para no perder la guerra»», *Tiempo Argentino*. [En línea] <http://tiempo.infonews.com/notas/los-antiabortistas-arman-una-red-nacional-para-no-perder-guerra>
- AMEIGEIRAS, A. (1994) «Socialización y adoctrinamiento religioso: el caso de los jóvenes misioneros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días» en *Sociedad y Religión*, Num. 12. Pp. 49-67.
- BANTIGNY, L. (2011) «Usages, mésusages et contre-usages de l'expertise. Une perspective historique» en *Histoire@Politique. Politique, Culture, Société. Revue électronique du Centre d'histoire de Sciences* 14, Num. 14. [En línea] <http://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=14&rub=dossier&item=136>
- BORRILLO, D. (2011) «La République des experts dans la construction des lois: le cas de la bioéthique» en *Histoire@Politique. Politique, Culture, Société. Revue électronique du Centre d'histoire de Sciences*, Num. 14. [En línea] [doi:www.histoire-politique.fr](http://www.histoire-politique.fr)
- CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL SEGURO Y GRATUITO (2012) Proyecto de Ley presentado por la Campaña [En línea] <http://www.abortolegal.com.ar/?p=462>.
- CARBAJAL, M. (2011, 20 de junio) «La ley de cupo» en *Página 12* [En línea] <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/170448-54265-2011-06-20.html>
- CARBAJAL, M. (2012, 10 de octubre) «Inquisidores con una ayudita de Mauricio» en *Página 12*. [En línea] <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-205269-2012-10-10.html>
- CARBONELLI, M. y MOSQUEIRA, M. (2010) «Cristãos e política: reflexões em torno da experiência «valores para

- meu país» en *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, Num. 10. Pp. 206-231. [En línea] <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/view/1041>.
- CARBONELLI, M.; FELITTI, K.; MOSQUEIRA, M. (2011) «Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario» en *Revista del Centro de Investigación Universidad La Salle*, Vol.9, Num. 36. Pp. 25-43.
- CLARÍN (2011) «Agreden en el Congreso a una diputada en medio del debate por el aborto» [En línea] http://www.clarin.com/politica/aborto_0_516548629.html
- CLARÍN (2012, 23 de octubre) «Macri oficializó el veto a la ley de aborto no punible» [En línea] http://www.clarin.com/sociedad/Macri-oficializo-veto-aborto-punible_0_797320510.html
- CONCEBIR (2012) «Quiénes Somos» [En línea] http://www.concebir.org.ar/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=5&Itemid=65 [Consulta: 7/5/2012]
- DELGADO MOLINA, C. (2012) «Entre lo público y lo privado: «las católicas» en el encuentro nacional de mujeres de Argentina y el debate por los derechos de «las mujeres». Ponencia presentada en el 2° *Foro de Sociología*, Asociación Internacional de Sociología, 1-4 de Agosto de 2012, Buenos Aires.
- DI STEFANO, R. (2005) «En torno al mito de la nación católica» en *Criterio*, Num. 2301. [En línea] <http://www.revistacriterio.com.ar/sociedad/en-torno-al-mito-de-la-nacion-catolica/>
- ESQUIVEL, J. C. y VAGGIONE, J. M. (2012) «Encuesta: Religión y Política. Creencias y actitudes religiosas de los diputados y senadores nacionales en Argentina»/ CO-NICET.

- EYAL, G. y BUCHHOLZ, L. (2010) «From the Sociology of Intellectuals to the Sociology of Interventions» en *Annual Review of Sociology*, Vol. 36. Pp.117-137.
- FASSIN, D. y MEMMI, D. (2004) «Le gouvernement de la vie, mode d'emploi» En FASSIN, D.; MEMMI, D (Eds.) *Le Gouvernement des corps*. París, Éd. de l'Ehess.Pp. 10-32.
- FELITTI, K. (2011) «Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina» en *Sociedad y Religión* Vol. 21, Num. 33. Pp. 92 -122.
- FIGARI, C. (2010) «Per scientiam ad justitiam! Matrimonio igualitario en Argentina» en *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Vol. 5, Num.1. Pp.125-145
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. (2012) *Catolicismos. Sujeto, comunidad e institución en Argentina*. Buenos Aires, Eudeba (en prensa).
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. (2007) «Carreras militantes. Comunidades católicas y formación de los sujetos en Argentina» en *Ciencias Sociales y Religión*, Vol.9. Pp.31-58.
- GOFFMAN, E. (1979) *Relaciones en Público. Microestudios del orden público*. Madrid, Alianza.
- GUSFIELD, J. (1996) *Contested Meanings. The Construction of Alcohol Problems*. Wisconsin, University of Wisconsin Press
- HAAS, P. (1992) «Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination» en *International Organization*, Vol. 46, Num. 1. Pp. 1-35.
- HAAS, P. (Ed.) (1996) *Knowledge, power and International Policy Coordination*. Columbia, University of South Carolina West.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1996) «Catolicismo, el desafío de la memoria» en *Sociedad y Religión*, Vol. 14/15. Pp. 9-28.

- HONORABLE CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN (HCDN) (2009) «Audiencia Pública de la Comisión de Salud Pública y Acción Social. Versión Taquigráfica (11/8/2009 - 1/9/2009-29/9/2009)» Buenos Aires, HCDN.
- HONORABLE CÁMARA DE SENADORES DE LA NACIÓN (HCSN) (2011) «Reunión plenaria de comisiones (ley de «muerte digna»), versión taquigráfica 27/9/2012". Buenos Aires, HCSN.
- IRRAZÁBAL, G. (2012) *Bioética y catolicismo. Entrenamiento e intervenciones públicas desde la bioética personalista en la Argentina*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- JONES, D. (2010) «Discursos evangélicos sobre cuestiones LGBT en la Argentina contemporánea (2000-2010)» Ponencia presentada en el *Latin American Association Congress*, Toronto, Canadá. [En línea] <http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2010/files/1991.pdf>.
- LEGISLATURA DE LA CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES (2008) «Comisión de Salud: audiencias públicas sobre Aborto no punible (3/10/2008; 31/10/2008; 14/11/2008 y 21/11/2008)» [En línea] <http://www.legislatura.gov.ar/vt.php>
- COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS DE LAS NACIONES UNIDAS (2011) «L.M.R. sobre Aborto no punible (ANP) de una adolescente con discapacidad intelectual de la provincia de Buenos Aires: art.86 del Código Penal. Responsabilidad internacional del Estado, No. C/101/D/1608/2007»
- HONORABLE CONGRESO DE LA NACIÓN ARGENTINA (2010) Ley N° 26.618 Matrimonio Civil. Código Civil. Modificación.
- HONORABLE CONGRESO DE LA NACIÓN ARGENTINA (2012) Ley n° 26742. Modificase la ley n° 26.529 que esta-

bleció los derechos del paciente en su relación con los profesionales e instituciones de la salud.

- MALLIMACI, F. (2007) «Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política». En MALLIMACI, F. (ed.) *Religión y Política*. Buenos Aires, Biblos. Pp. 117-137.
- MORÁN FAÚNDES, J. M.; VAGGIONE, J. M. (2012) «Ciencia y religión (hétero)sexuadas: el discurso científico del activismo católico conservador sobre la sexualidad en Argentina y Chile» en *Contemporânea*, Vol. 2, Num. 1. Pp.159-185.
- MUJICA, J. (2007) *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima, PROMSEX.
- MUJICA, J. (2009). *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*. Lima, PROMSEX.
- NUESTRA BÚSQUEDA (2012) «Quienes somos» [En línea] www.nuestrabusqueda.com.ar
[Consulta: 7/5/2012]
- PEÑAS DEFAGÓ, M. A. (2009) «Los Comités de Bioética y la Iglesia Católica en Latinoamérica». Ponencia presentada en el Congreso de *Latin American Studies Association*, 11-14 de Junio de 2009, Río de Janeiro, Brasil.
- ROMÁN, V. (2012, 28 de septiembre) «Polémica por la nueva ley de aborto no punible en la Ciudad de Buenos Aires» en *Clarín* [En línea] http://www.clarin.com/sociedad/edad-punto-critico_0_782921863.html
- MINISTERIO DE SALUD DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES (2012) Resolución 1252/Ministerio de Salud de la Ciudad de Buenos Aires/12, 3991 C.FR..
- SETTON, D. y ALGRANTI, J. (2009) «Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires» en *Alteridades*, Vol. 19. Pp. 77-94.

- SGRECCIA, E. (2000) *La bioética como praxis* (compilado por H. Obiglio). Buenos Aires, EDUCA.
- SUMATE A DAR VIDA Asociación Civil (2012) [En línea] www.sumateadarvida.org.ar [Consulta: 7/5/2012]
- UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA (UCA) (2010) VI Jornadas Internacionales de Derecho Natural. Ley Natural y Consenso [En línea] <http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/catedra-internacional-ley-natural-y-persona-humana/congresos-y-jornadas/jornadas-antiores/vi-jornadas-internacionales-de-derecho-natural/> [Consulta: 23/8/2012]
- VAGGIONE, J. M. (2006) «El aborto. Las nuevas fronteras» [En línea] http://catolicasporelderechoadecidir.net/UserFiles/Juan_Marco_Baggione.pdf
- WEBER, M. (1978 [1904]) «La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social» En WEBER, M. (ed.) *Ensayos de metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu. Pp. 39-101.
- ZANATTA, L. (1996) *Del Estado Liberal a la Nación Católica*. Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes.

ACTIVISMO RELIGIOSO EN LAS ELECCIONES DEL 2010 EN BRASIL¹

Maria das Dores Campos Machado^{*2}

Introducción

Este artículo analiza la participación de actores religiosos individuales y colectivos en el proceso electoral realizado en Brasil en el 2010 para la elección del Presidente de la República y los representantes de las unidades federativas en la Cámara Federal. Marcada no solamente por la elección de la primera mujer a ocupar el cargo público más importante del país, esa elección expresó tendencias importantes que circulan en la sociedad, como por ejemplo, el uso de las más nuevas tecnologías digitales por los actores religiosos individuales que disputaban lugares en el parlamento y por los movimientos confesionales de carácter tradicionalista para la incorporación de los temas aborto y homosexualidad en el debate electoral. En una disputa en la cual se presentaron nueve candidatos³ para el puesto más importante de la polí-

¹ Versión original en idioma portugués. La traducción al castellano fue realizada por Noelia Soledad Monetta.

* ESS/ Universidad Federal de Rio de Janeiro

² Agradezco al CNPq el apoyo financiero concedido a través de la Beca de Productividad en Investigación.

³ Dilma Rousseff (PT - Para o Brasil Seguir Mudando) ; José Serra(PSDB

tica nacional y en el que, las dos candidatas femeninas recibieron más del 66% de los votos para la Presidencia de la República en el primer turno de las elecciones,⁴ los líderes religiosos actuaron intensamente para mantener la política institucional en los marcos ideológicos cristianos.

En este sentido, se parte de la perspectiva que interpreta los colectivos religiosos no como resquicios de un pasado premoderno, pero sí como actores políticos actuando en las muchas modernidades que existen en la contemporaneidad⁵ y no raras veces, atendiendo a los llamados de movimientos sociales, de partidos políticos o del propio Estado. No se pretende aquí cuestionar la legitimidad de la participación de los grupos religiosos en la esfera pública, pero sí apuntar a los riesgos de la falta de regulación de esa participación en la política institucional para el Estado laico y para la ampliación de los derechos humanos y la inclusión de las demandas de los movimientos sociales en los marcos de esos derechos.

Con el objetivo de examinar las acciones colectivas e individuales de los actores religiosos, en el contexto de competición por el ejecutivo y legislativo, el artículo fue organizado en tres secciones, comenzando con el análisis de las maniobras realizadas por los grupos conservadores de la Iglesia Católica y de los sectores evangélicos para interferir en la disputa presidencial. Luego, examinaré las campañas electorales de los candidatos oriundos del campo religioso a la Cámara federal en la web y la importancia de la dimensión

- O Brasil Pode Mais); Marina Silva (Partido Verde-PV); Plínio Arruda Sampaio (Partido Socialismo e Liberdade-PSOL); Rui Costa Pimenta (Partido da Causa Operária-PCO); Levy Fidelix (Partido Renovador Trabalhista Brasileiro-PRTB); Ivan Pinheiro (Partido Comunista Brasileiro-PCB); Eymael (Partido Social Democrata Cristão-PSDC); Zé Maria (Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado-PSTU).

⁴ De los 101,6 millones de votos válidos, 47,7 millones fueron para Dilma Rousseff, 19,6 millones para Marina Silva, 33,1 millones para José Serra y el resto se distribuyó entre los demás candidatos de los partidos pequeños.

⁵ Ver Eisenstad (2001); Berger *et al.*, (2008); Habermas (2007) entre otros.

religiosa en las biografías y performances políticas de esos actores individuales. En la tercera sección y a modo de conclusión, buscaré establecer las conexiones entre los proyectos políticos individuales y colectivos y demostrar el carácter reactivo del «activismo religioso conservador»⁶ con relación a los avances de los movimientos en el campo feminista y de la diversidad sexual en el país.

I. La competencia religiosa y político-partidaria en Brasil

Las últimas tres décadas en la sociedad brasileña fueron marcadas no solo por la vuelta a la democracia sino también por el encarnizamiento de la competencia en el interior del campo religioso por la creciente participación de los sectores evangélicos pentecostales en la política partidaria y en las disputas electorales. Reflejo de la disminución continua del número de católicos⁷ y de la correlacionada difusión de las iglesias pentecostales en los sectores medios y pobres de la población brasileña, la inserción creciente de los actores en la política partidaria vino acompañada de la creación, en el interior de las estructuras eclesásticas del campo evangélico, de instancias de formación de liderazgos que pudieran defender los intereses de las iglesias en las casas legislativas y junto a las esferas del poder ejecutivo en los gobiernos municipales, estatales y federal. En una disputa por fieles, que

⁶ Según Vaggione (2010), el término activismo conservador «permite enfatizar el propósito central que es el de influenciar las políticas públicas y las legislaciones. Son sectores que no solo pretenden defender una cosmovisión específica sobre la sexualidad y la familia, a la que construyen como amenazada por el feminismo y la diversidad sexual, sino que se movilizan activamente por lograr que el derecho y las políticas públicas recepten esta definición.»

⁷ Los católicos representaban el 89,2% en 1980, pasaron a ser el 83,3% de la población en 1991 y el 73,3% en el 2000. En ese mismo periodo, los evangélicos que representaban el 6,6% de los brasileños en 1980 pasaron para el 9,0% en 1991 y al 15,4% en el 2000.

es al mismo tiempo exógena y endógena, los grupos evangélicos encontraron en la vía política partidaria una forma de combatir las prerrogativas históricas de la Iglesia Católica (en el campo de la educación, de la salud, la asistencia social, en la concesión de los medios de comunicación, etc.) y ampliar su capacidad de influencia en la sociedad brasileña.

Una de las consecuencias interesantes de esa tentativa de fortalecerse en las sociedades civil y política fue el desplazamiento de ciertos grupos pentecostales de la oposición al Partido de los Trabajadores – PT – para el papel de aliados políticos de Lula y sus correligionarios en las elecciones del 2002, durante los dos gobiernos petistas⁸ y en la pugna del 2010. Así, mientras los liderazgos de la Asamblea de Dios, mayor grupo pentecostal de Brasil se dividieron en el primer turno de las últimas elecciones presidenciales en las candidaturas de Marina da Silva, por el Partido Verde (PV), de Dilma Rousseff por el PT, y de José Serra por el Partido Social Demócrata de Brasil (PSDB), líderes de la Iglesia Universal del Reino de Dios se comprometieron con la campaña del PT y entablaron duros embates con sus pares pentecostales en los medios electrónicos, prensa escrita y digital para deconstruir la asociación de la candidata Dilma con los temas polémicos de la despenalización del aborto y la unión civil de personas del mismo sexo.

En el espectro católico, mientras los grupos progresistas, que tuvieron un papel importante en la fundación y consolidación del PT, decepcionados con la participación de integrantes de esa agremiación partidaria en escándalos económicos del primer gobierno de Lula (2003-2006), comenzaron un proceso de migración para partidos más de izquierda⁹, los movimientos de Renovación Carismática, Opus Dei y Defensa de la Vida intensificaron los ataques al partido y sus representantes, asociándolos con valores no cristianos. Y

⁸ Ver, Machado, 2006 y Oro 2002.

⁹ En el 2005 fue creado el Partido Socialismo e Liberdade –PSOL- que atrajo parte de los descontentos con el rumbo del gobierno petista.

fueron justamente esos argumentos que engrosaron el movimiento encabezado por obispos y curas conservadores al combate de la candidatura de Dilma Rousseff, que antes del período electoral declarara a la prensa, en más de una ocasión, estar a favor de la despenalización del aborto.¹⁰

Aunque el rechazo por parte de los actores religiosos cristianos hacia el tema del aborto no sea propiamente una novedad, la iniciativa del gobierno de Lula de implementar un Programa Nacional de Derechos Humanos parece haber amplificado la reacción colectiva de los grupos tradicionalistas. Lanzado por el Presidente Luiz Inácio da Silva, en diciembre del 2009, el PNDH-3 fue precedido por el PNDH-1 (1996), que enfatizó los derechos civiles y políticos y por el PNDH-2 (2002), «que incorporó los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales». Subscripto por 31 ministerios diferentes, o PNDH-3 es bastante abarcador¹¹

¹⁰ En el 2007, cuando ocupaba el cargo de jefe ministra de la Casa Civil, Dilma afirmó en debate en el diario *Folha de São Paulo* que era «absurdo» que en Brasil no estuviera despenalizado el aborto. En abril del 2009, entrevistada por la revista *Marie Claire*, Dilma afirmó: «Yo pienso que, el aborto, desde el punto de vista de un gobierno, es una cuestión no de índole íntima, sino de salud pública. Hoy usted no puede segregar mujeres y dejar ciertos métodos que se realizan en la población de menor ingreso, usted ve un grupo de gente, principalmente en los grupos de mujeres usted ve esa conversación muy presente... El uso de las agujas de tejer, aquellas largas, el uso de infusiones absurdas, el uso de métodos absolutamente medievales... Mientras eso sucede, hay una cierta falsedad social, las mujeres de más altos recursos van a hospitales, clínicas privadas o a cualquier cosa por el estilo y allí se hacen el aborto. Entonces pienso que, desde el punto de vista de un gobierno, no es y no puede ser tratada como una cuestión de índole íntimo. Es una cuestión necesariamente de salud pública y tiene que ser seriamente conducida de esa manera».

¹¹ Según el informe publicado por la Casa de Política, el PNDH-3 tiene «6 puntos orientadores, subdivididos en 25 directrices, 82 objetivos estratégicos y 521 acciones programáticas». Los seis puntos orientadores son: I) Interacción democrática entre Estado y sociedad civil; II) Desarrollo y Derechos Humanos; III) Universalización de derechos en contexto de desigualdades; IV) Seguridad Pública, Acceso a la Justicia y Combate a la Violencia; V) Educación y Cultura en Derechos Humanos; VI) Derecho a la Memoria y a la Verdad.» <http://casadepolitica.blogspot.com/2010/01/dossie-pndh-3.html>

abordando temas controvertidos como: la despenalización del aborto; la creación de una Comisión de la Verdad para investigar los crímenes cometidos en la dictadura militar, la creación de redes de protección de los Derechos Humanos de lesbianas, gays, bisexuales, travestis y transexuales; la regulación gubernamental de los medios de comunicación teniendo como punto de referencia los derechos humanos, etc. Diferentes sectores sociales reaccionaron de forma negativa al programa – militares, hacendados, empresarios, etc.-, pero nos interesa subrayar aquí los impactos de esa iniciativa en los grupos religiosos. En este sentido, se puede afirmar que la presentación del aborto como un tema de salud pública y la propuesta de revisión de la legislación existente con la finalidad de garantizar el acceso de las mujeres a los servicios de salud aumentó la tensión ya existente entre los colectivos religiosos tradicionalistas y el gobierno, provocando una gran polémica en la esfera pública pocos meses antes de iniciarse el periodo electoral.

Como nos alertó Boaventura de Sousa Santos (2009), la relación entre los discursos religiosos y el de los derechos humanos es muy compleja y puede variar en función de las tradiciones religiosas y de la coyuntura política. Esto, en parte por la heterogeneidad de los discursos en el interior de las propias tradiciones religiosas y en parte por la pluralización y la ampliación de las zonas de contactos entre las diferentes comunidades confesionales y entre estas y las perspectivas de los derechos humanos que han servido de balizas para la actuación del Estado liberal.

De cualquier manera, en la perspectiva de los derechos humanos, la religión tiene que ver con la esfera del compromiso privado y es materia de uno de los diferentes derechos del hombre: el derecho a la libertad religiosa. Situación que no solo favorece a la multiplicación de las denominaciones confesionales como también abre brechas para diálogos y tensiones entre estas dos perspectivas. En algunas áreas temáticas, como la de desigualdad económica y la del

hambre, el diálogo y la incorporación de los principios de los derechos humanos en los discursos religiosos parecen más fáciles. La adhesión de sectores evangélicos y católicos en la lucha contra la dictadura militar en Brasil y la actuación de los grupos ligados a la Teología de la Liberación y a las comunidades Eclesiales de Base ejemplifican bien ese diálogo. No obstante, existen áreas temáticas importantes, como la moral sexual y el control de fertilidad femenina, donde los principios de los derechos humanos enfrentan una mayor dificultad para acceder.

Hace décadas las feministas vienen denunciando el papel de las instituciones religiosas en la perpetuación de las normas, estereotipos y actitudes sociales que legitiman la desigualdad de género. Y aunque se reconozca el esfuerzo de algunos sectores en el desarrollo de discursos religiosos contra-hegemónicos que dialogan con la perspectiva de los derechos humanos, como el grupo denominado Católicas por el Derecho a Decidir, o el impacto de esos discursos en la regulación jurídica y política de las relaciones de género, parece bastante reducido frente al activismo religioso de los movimientos confesionales tradicionalistas. Enfatizando el derecho a la libertad de creencia y para que las minorías religiosas puedan expresarse, tales grupos desafían los movimientos sociales que también vieron, en el lenguaje de los derechos individuales, una posibilidad de luchar en contra de la discriminación hacia las mujeres, homosexuales, lesbianas, etc.

De modo que en los últimos años ocurrieron una serie de embates entre militantes de los movimientos feministas y LGBT y activistas religiosos en torno al sentido de la vida y la percepción de la sexualidad humana, así como la regulación jurídica de las investigaciones con células madre, interrupción de embarazos en casos de anencefalia, de las relaciones homosexuales, de la penalización de las formas de discriminación de los no heterosexuales, entre otros. Embates que ocurren no solo en lo judicial sino también en el

poder legislativo, con la presentación de proyectos de ley de ambas partes (Avila *et al.*, 2005 y Duarte *et al.*, 2009).

En el caso específico del Programa Nacional de los Derechos Humanos, la reacción fue fuerte, tanto del lado católico como evangélico, aunque se perciba que al margen del aborto, la tentativa de penalizar la discriminación con base en la orientación sexual generó gran controversia entre los pastores, los militantes de los movimientos sociales y los responsables de la elaboración del programa. En virtud de la fuerte presión ejercida por las iglesias, la propuesta original fue revisada, pero las modificaciones no llegaron a ser suficientes para eliminar las desconfianzas de los grupos confesionales en relación al PT y su futura candidata. Intentando atenuar la relación con los tradicionalistas, Dilma visitó iglesias y lanzó, desde el comienzo de la campaña electoral, un documento llamado «Carta abierta al pueblo de Dios» donde, además de reconocer la importancia del trabajo de las iglesias evangélicas en la sociedad brasileña, asumiría el compromiso de dejar para el Congreso Nacional

la función básica de encontrar el punto de equilibrio en las posiciones que envuelven valores éticos y fundamentales, muchas veces contradictorios, como el aborto, la conformación familiar, las uniones estables y otros temas relevantes tanto para las minorías como para la sociedad brasileña en general.

Ese mensaje fue posteoado en el sitio web de la candidata (www.dilma13.com.br) y replicado en los medios digitales evangélicos de diferentes grupos y actores individuales. De cualquier manera, llamaba la atención el apoyo a la candidatura del PT, desde el inicio del periodo electoral, del Pastor Manuel Ferreira de la Convención de las Iglesias Asamblea de Dios de Madureira y del Pastor de la Iglesia Batista Renovada y Senador de la república Magno Malta, ambos situados en el sector más tradicional del evangelismo brasileño, mientras en el sector neopentecostal el soporte venía

de los dirigentes de las iglesias Sana Nuestra Terra y de la Universal del Reino de Dios (IURD), en especial del obispo y ex diputado federal Robson Rodvalho (Sana Nuestra Tierra) y de Marcelo Crivella, senador de la república y obispo licenciado en la IURD. Algunos de estos líderes tuvieron sus relatos incorporados en el material de la propaganda impresa o grabaron declaraciones de adhesión a la campaña de Dilma.

La posición más osada en la defensa de la candidatura vendría del fundador de la IURD, hoy propietario del tercer canal de televisión del país: el obispo Edir Macedo. Parte del material difundido en Internet, principalmente videos posteados en *YouTube* con las declaraciones de ese obispo sobre el aborto, presentan posiciones asumidas públicamente por el dirigente de la IURD en la Asociación de Mujeres Cristianas, mucho antes del periodo electoral; el video fue transformado en DVD para ser vendido en supermercados y en puestos de diarios. En marzo del 2010 surgieron las primeras coberturas en los medios de comunicación acerca de la venta del DVD «El Secreto del Suceso» con la reproducción de la prédica de Edir Macedo. Más que el expediente para difundir sus ideas me interesa aquí explotar la posición de aquel que, asumiendo ser hijo de una mujer que interrumpió 16 gestaciones,¹² usó el tema del aborto para aproximarse aún más al núcleo del PT que ocupa el poder político en el país. Según sus propias palabras, a él le gusta hablar del tema del aborto,

...no para contradecir a la Iglesia Católica, pero sí para ayudar a personas a llevar una vida de mejor calidad, de menos violencia, menos muerte, menos mortalidad infantil, menos enfermedad. En fin, menos de ese mal que hemos visto en nuestra sociedad [...] ¿Qué es mejor? ¿Un aborto o un niño mendigando en la calle o viviendo en basurales? ¿Qué es mejor? [...] Es preferible el aborto

¹² Ver, *Folha de S. Paulo* (2010, 1 de octubre)

[...] La biblia dice que es mejor que una persona no haya nacido a que viva en el infierno.¹³

Utilizando varias veces la palabra aborto seguida de la categoría planificación familiar, como si las dos fueran sinónimas, ese líder religioso fue una pieza importante en el tablero de ajedrez del embate, no solo por los votos evangélicos que en el primer turno de las elecciones presidenciales habrían sido direccionados a Marina Silva, sino también para estancar la campaña contra Dilma entre los pentecostales. Aunque disponía de un discurso de carácter esencialmente pragmático, que asocia la interrupción del embarazo con el combate a la miseria, la criminalidad y «al mal de la sociedad» y no a los derechos reproductivos, tan caro a las feministas; ese actor religioso expresaba un contrapunto a los sectores más tradicionales y un aliado político importante junto a las camadas populares. Tildado de «Abogado del diablo» por su desapego, el obispo de la Iglesia Universal, fue recompensado durante el periodo electoral con la inclusión de su emisora de TV, la Rede Record de Comunicaciones, entre los medios de comunicación que realizarían debates con los principales candidatos al cargo de la Presidencia de la República, y posteriormente con la invitación para participar de la ceremonia de mando de Dilma Rousseff.

Es importante registrar que Marina Silva, «obrero» de la Asamblea de Dios,¹⁴ y con posiciones personales más tradicionalistas en relación al aborto y las relaciones homosexuales, disputó las elecciones por un partido político que históricamente tiene posiciones más liberales con relación a esos dos temas.¹⁵ Esa dualidad generó mucha desconfianza a los

¹³ Extraído de YouTube - Obispo Evangélico EDIR MACEDO defiende el aborto como forma de Planificación Familiar. Se puede consultar en <http://www.youtube.com/watch?v=4uWSuc1fVNk>

¹⁴ Según los datos del Censo Nacional realizado por el IBGE, esa denominación tenía más de 8 millones de fieles en el 2000.

¹⁵ Aunque tenga una agenda política más liberal, el Partido Verde alteró su estatuto cuando dio entrada a Marina Silva y pasó a permitir que sus

líderes religiosos tradicionalistas y también a la base del PT y terminó llevando a la candidata a adoptar la estrategia de transferir a la población brasileña la responsabilidad de definir el camino de esas cuestiones a través de un plebiscito. Con esa posición, la candidata, que construyó su trayectoria política en el Partido de los Trabajadores y fue ministra del gobierno de Lula, terminaría beneficiándose del gran embaite entre los líderes evangélicos y la candidata Dilma durante la primera vuelta de las elecciones. En síntesis, el crecimiento de la candidatura de Marina entre sus hermanos de fe en la recta final de esa vuelta electoral, fue resultado más de los ataques de los líderes evangélicos al PBDH-3 y a las posiciones del PT y de la propia Dilma Rousseff con relación al tema del aborto que del compromiso de un número significativo de pastores y misioneros con su campaña.

Aunque sea una persona extremadamente carismática y tenga una historia de vida muy parecida a la de la mayoría de los pentecostales, Marina Silva se adhirió al movimiento pentecostal mucho después de haber entrado en la política electoral y su agenda política siempre privilegió los temas relacionados con el medio ambiente. O sea, cuestiones más distantes del imaginario de los sectores pentecostales que viven en las periferias de las grandes ciudades. Además de eso, el Partido Verde siempre tuvo una plataforma política próxima a las demandas de los movimientos feministas y al LGBT que son contrarias al discurso moral de los líderes religiosos ortodoxos. De modo que, las tensiones entre los dos campos discursivos no permitían grandes expectativas de éxito electoral. Las declaraciones del Pastor de la Asamblea de Dios, Sóstenes Apostolo da Silva, en relación al partido de su candidata ilustra bien las dificultades para ampliar la red de apoyo en torno a la candidatura de Marina. En una entrevista concedida a la *Revista Época* (2010, 27 de

integrantes siguieran su consciencia en casos de conflicto ético entre las posiciones partidarias y personales.

junio) el líder espiritual de la candidata verde y responsable de su campaña entre los evangélicos afirmó:

Sí, había discrepancias, como en todo partido. Pero hay que tener en cuenta que en Brasil el estatuto de partido no vale nada, la ideología no existe. Entonces hay dos cosas: primero, la bandera del partido, del medio ambiente, coincide con la de ella. Segundo, aquello que es contrario a los principios de Marina; ella se posicionó públicamente y consiguió que el partido dejara eso en el ámbito de las cuestiones de consciencia.

Por ello, se puede afirmar que a pesar de la afiliación de Marina a la Asamblea de Dios, los pastores que efectivamente más explotaron el ideario religioso y el discurso moral cristiano durante el pleito electoral, con la intención de descalificar a la candidata del PT y atraer votos de los sectores más tradicionalistas, eran simpatizantes del candidato José Serra. Apoyando a ese candidato desde el lanzamiento de su candidatura por el PSDB se encontraba, por ejemplo, el presidente de la Convención General de las Asambleas de Dios de Brasil, el pastor José Wellington Bezerra que accionó los canales de comunicación de su grupo contra el PT y su candidata.

Otro líder que, después de una rápida aproximación a la candidata Marina Silva, resolvió apoyar a José Serra en las elecciones, fue el pastor Silas Malafaia. Importante formador de opinión pública en el medio pentecostal de Río de Janeiro, ese pastor difundió en la capital del Estado, durante la primera vuelta electoral, 600 outdoors en «A favor de la familia y preservación de la especie humana» y transformó varias partes de su programa televisivo, «Victoria en Cristo», en videos que fueron posteados en *You Tube*. En esos videos atacaba fuertemente al PNDH-3, clasificado por él como «Plan Nacional de la Vergüenza Humana» y alertaba a los evangélicos sobre la importancia del voto, ya que las propuestas allí inscriptas serían objeto de evaluación de la próxi-

ma legislatura y sancionadas o vetadas por el poder ejecutivo.¹⁶

En la segunda vuelta, el pastor Malafaia discutió con el obispo de la Iglesia Universal en los medios de comunicación, apareció durante el Horario Gratuito de Propaganda Electoral orientando a los evangélicos a votar al candidato del PSDB y distribuyó gratuitamente DVDs con su declaración de voto entre los frequentadores de la Iglesia Asamble de Dios Victoria en Cristo para que difundieran las orientaciones políticas en el grupo familiar.

Además de la adhesión de esos dos importantes líderes pentecostales a la campaña de José Serra, se verificó en internet la articulación de pastores del sector más histórico del protestantismo para combatir al programa del PT y las candidaturas de ese partido político en las disputas por los poderes ejecutivo y legislativo. El video publicado en *You Tube* por el pastor batista Paschoal Piragine Júnior, en los primeros días de septiembre del 2010, asociaba las iniciativas de los dos gobiernos de Lula con la destrucción de los valores cristianos y tuvo una gran repercusión dentro y fuera de la Iglesia Bautista, que es la segunda agrupación evangélica en número de fieles en Brasil. Varios pastores reprodujeron el video en sus cultos dominicales y el presidente ejecutivo de la Orden de Pastores Bautistas de Brasil (OPBB) endosaron las críticas del pastor Piragine al PNDH-3 y al proyecto de Ley N° 122, que penaliza la Homofobia, en nota enviada por e-mail a todos los pastores y posteriormente posteada en el sitio web de la OPBB.¹⁷

¹⁶ De acuerdo con su perspectiva, la definición del voto debería tener en cuenta el alineamiento de las posiciones morales de los candidatos con la de los electores, así, el evangelista que estuviera en contra del aborto y de la unión civil entre personas del mismo sexo, debería votar a los candidatos que estuvieran en contra del PNDH-3 y del PL 122.

¹⁷ Ver la entrevista con el pastor Valdemar Figueiredo Filho en ADIBEJ (2010, 6 de noviembre). Ver la nota firmada por Lécio Dornas, Presidente y Juracy Carlos Bahia, Director Ejecutivo de la OPBB (2010, 17 de septiembre).

Los efectos de esa «conversación» entre medios serían detectados por los institutos de investigación que buscaban conocer la intención de voto de los brasileños. En las encuestas realizadas hasta fines del mes de agosto, la preferencia religiosa no aparecía como una variable importante en la definición del voto del electorado. Sin embargo, a partir de septiembre, los datos comenzaron a revelar la pérdida del apoyo entre los evangélicos y el crecimiento del rechazo hacia Dilma Rousseff por parte de este sector religioso. En apenas 15 días, la candidata del PT perdió siete puntos en ese sector, mientras se mantenía estable entre los católicos e integrantes de otras agrupaciones religiosas.¹⁸ Simultáneamente, las intenciones de voto de José Serra y Marina Silva comenzaban a crecer entre los electores evangélicos. Mientras la curva de intención de votos del «peessedebista» aumentó diez puntos entre el 02/09/2010 y el 16/09/2010, la de la candidata del PV ganó siete puntos en ese mismo periodo. Esos cambios en el sector en el que se encontraba un 20% de los electores brasileños tendrían un impacto importante en una disputa apretada como la elección presidencial y exigiría nuevos intentos de movilización de los sectores evangélicos pro Dilma en el final de la primera vuelta de las elecciones.

En el campo católico, algunos líderes se manifestaron públicamente contra Dilma y el PT por las posiciones del partido en relación al tema del aborto, además recibieron apoyo del Papa en ese intento de interferencia electoral. En realidad, ya a fines de julio del 2010, tres meses antes de la primera vuelta de las elecciones, el obispo de la Diócesis de Guarulhos (SP), D. Luiz Gonzaga Bergonzini escribió el artículo «Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» que fue publicado en la *Folha Diocesana* de Guarulhos y en el sitio de la Conferencia Nacional de Obispos de

¹⁸ Ver la nota «La carrera presidencial de Dilma para recuperar el voto evangélico marca la recta final de la campaña presidencial», de José Roberto Toledo (2010, 1 de octubre).

Brasil (CNBB). En ese artículo, el obispo afirmaba ser «deber de la Iglesia intervenir en el escenario político electoral» y orientaba a los fieles a no votar en partido y/o candidato que «no respetara la vida» y los «valores familiares». La polémica generada en el interior de la CNBB terminó haciendo que el artículo fuera retirado del sitio de la entidad pocos días después de su divulgación y que las divergencias entre los obispos comenzaran a ser más analizadas por los medios y por los partidos políticos. Así, mientras Bergonzini encabezaba la «cruzada» en defensa de la vida, mandando a imprimir y divulgando mensajes a los fieles que tildaban a Dilma Rousseff como la «candidata de la muerte», e-mails eran enviados a los electores por el núcleo de campaña del PT divulgando la posición favorable de Luís Carlos Eccel,¹⁹ obispo de Santa Catarina, en relación a la candidatura de la actual presidenta.

Se debe aclarar, que los grandes vehículos de comunicación nacional, prefiriendo el retorno del PSDB al poder político, explotaron mucho más los ataques que las posiciones favorables de los sectores más progresistas al PT y su candidata. Los medios digitales de los candidatos del PSDB y del PT tratarían de replicar los artículos escritos, como así también postear los videos con declaraciones favorables y contrarias a los dos candidatos en los sitios web y blogs partidarios y compartidos en *You Tube*.

En el mes de agosto, la Presidencia y la Comisión Representativa de los Obispos de la Regional Sur 1 de la CNBB divulgaron el documento intitulado «Llamado a todos los brasileños y brasileñas», elaborado por la Comisión en Defensa de la Vida de aquella regional. En el documento, después de listar una serie de compromisos y deliberaciones del PT en el campo de los derechos reproductivos y

¹⁹ Pocos días después del 2º turno, Luís Carlos Eccel renunciaría al cargo de obispo y los medios atribuirían esa renuncia a la presión del propio Vaticano descontento con el apoyo a Dilma. Ver *Jornal do Brasil* (2010, 24 de noviembre)

de la interrupción del embarazo, los obispos recomendaban «a todos los ciudadanos y ciudadanas» que solo votaran por candidatos/as y partidos políticos contrarios a la despenalización del aborto. El objetivo de tal divulgación era mostrar que Bergonzini no estaba solo en su lucha contra la candidatura del PT, pero terminó provocando nuevas manifestaciones en contra. Una nota pública de las Católicas por el Derecho a Decidir, repudiando de manera vehemente el intento de los signatarios del documento de influenciar el proceso y defendiendo la laicidad del Estado, serviría de contrapunto a la jugada realizada por el grupo reunido entorno del obispo de Garulhos.²⁰

Sin embargo, el día 17 de septiembre, la Policía Federal, atendiendo a una preliminar expedida por el Tribunal Superior Electoral, confiscó en una imprenta de la capital del estado de São Paulo panfletos encomendados por la Diócesis de Guarulhos que fueron considerados propaganda electoral irregular y la mencionada confiscación trajo a colación las relaciones de los actores religiosos conservadores católicos con la campaña de José Serra. La empresa responsable por la impresión pertenecía a los familiares de uno de los coordinadores de la campaña del candidato del PSDB y el tenor del documento que sería distribuido en los templos estaba claramente en contra de la adversaria Dilma Rousseff.

La gran apuesta de los católicos conservadores estaría a cargo de Benedicto XVI, que aprovechando la visita de un grupo de obispos de Brasil a la Santa Sede, cinco días antes de la realización de la primera vuelta electoral, envió un mensaje a los integrantes del cuerpo clerical de la iglesia local pidiendo que aclararan a sus fieles, las posiciones de la iglesia y de los distintos candidatos en lo que se refería al aborto y a la unión civil de personas del mismo sexo.²¹ Ese

²⁰ La nota fue publicada en *Viomundo* (2010, 10 de septiembre).

²¹ Esa intervención recuerda lo que ocurrió en el 2007, cuando los legisladores de la Ciudad de México aprobaron la ley que despenalizaba el aborto

hecho fue ampliamente utilizado por la candidatura del PSDB generando indignación en los defensores de la laicidad del Estado y desagrado entre los católicos progresistas. En ese sentido, un día después del intento del Papa de interferir en el juego electoral, el sacerdote Gabriel Cipriani, asesor del Consejo de Iglesias de Brasil (CONIC),²² fue al «Encuentro de Dilma con los cristianos», realizado en Brasilia (Terra, 2010, 15 de octubre). Afirmando a los órganos de la prensa estar representando allí al obispo de la Diócesis de Jales, Demetrio Valentini, el sacerdote grabó una declaración²³ de apoyo a Dilma por el compromiso de la candidata con la erradicación de la pobreza que afecta a gran parte de las familias brasileñas.

De esta manera, la caída de Dilma Rousseff que comenzó entre los evangélicos se extendió a los católicos en vísperas al primer turno y, según algunos comentaristas, la interferencia del Santo Papa no tuvo impacto mayor porque se manifestó en una fecha muy próxima a la consulta de los electores, lo que dificultó el cambio en la intención de votos de un número significativo de los fieles. De cualquier manera, el voto religioso jugó un papel decisivo en la primera vuelta demorando la victoria de la candidata del PT para la segunda vuelta del proceso electoral.

En un estudio realizado después del primer turno electoral, el instituto IBOPE afirmó que el 61% del electorado brasileño se declaraba católico, el 19% evangélico, el 5% de otras religiones, el 10% se decían religiosos pero sin seguir

hasta doce semanas de gestación y despertó una gran reacción de la Iglesia local y del propio Papa Benedicto XVI que amenazó con excomulgar a los legisladores responsables por la revisión de la ley (Blancarte, 2008).

²² El sacerdote actúa también en el Movimiento de Educación de Base (MEB).

²³ Según los medios de comunicación, en ese encuentro había 27 lideratos evangélicos y católicos. Además del sacerdote Gabriel Cipriano, estaba en el mencionado encuentro el diputado Gabriel Chalita ligado a la Renovación Carismática Católica. El video de declaración del sacerdote, se puede consultar en <http://www.youtube.com/watch?v=xwAdlp5GN4c>.

ninguna iglesia y el 3% se identificaba como ateo.²⁴ Además de la afiliación religiosa, se verificó que el 10% de los electores iban diariamente a las misas o cultos, y el 35% al menos una vez por semana. Y lo que más nos interesa aquí, se constató que el 2% del electorado recibió directivas dentro de la iglesia o templo contra el voto a Dilma en la 1ª vuelta y mitad de los que lo afirmaron declaró que siguió esa orientación. El mismo estudio indicó que la candidata del PT tuvo el voto de la mitad de los electores católicos y de poco más de un tercio de los evangélicos, sector en el que empató con el candidato José Serra (PSDB). Ya Marina Silva, aunque representaba un partido político pequeño y con poco tiempo de propaganda gratuita en los medios nacionales, consiguió un cuarto de los votos de los hermanos de fe.

Otro dato significativo revelado por esa encuesta es que el 80% de los electores brasileños se posicionaba en contra de los cambios en la legislación del aborto y el pánico moral creado por los líderes cristianos repercutió en las urnas. Es verdad que las denuncias de corrupción involucrando al jefe de la Casa Civil del gobierno de Lula, Erenice Guerra, cuyo nombre fue indicado por la propia Dilma Rouseff para aquel puesto, tuvo que ver en ese mismo período y siendo así, los cambios en las intenciones del voto no pueden ser atribuidos únicamente al activismo religioso. No obstante, no se puede ignorar el hecho de que en la fecha prevista para la realización del estudio de IBOPE, el 13 de octubre del 2010, varios líderes evangélicos fueron invitados para una reunión con la candidata Dilma y el entonces presidente Lula en Brasilia y en esa ocasión exigieron una nueva manifestación pública de que una vez en el poder ejecutivo no encaminaría ninguna propuesta de ley que involucrara los temas del aborto, de la libertad religiosa y de la unión civil entre personas del mismo sexo. El 15 de octubre la candidata del PT lanzó «El mensaje de Dilma» reiterando

²⁴ Un 2% no respondió. Ver la nota «Serra lidera entre los evangélicos» (Jornal o Globo, 2010, 15 de octubre: p. 9).

Me dirijo una vez más a ustedes, con el cariño y el respeto que merecen los que sueñan con un Brasil cada vez más cerca de la premisa del Evangelio de desear al prójimo lo que queremos para nosotros mismos. Es con esta convicción que resolví poner final a la campaña de calumnias y rumores esparcidos por mis adversarios electorales. Para no permitir que prevalezca la mentira como arma en búsqueda de votos, en nombre de la verdad quiero reafirmar: 1) Defiendo la convivencia entre las diferentes religiones y la libertad religiosa, asegurada por la Constitución Federal; 2) Soy personalmente contra el aborto y defiendo la manutención de la legislación actual sobre el asunto; 3) Electa presidenta de la República, no tomaré iniciativa de proponer alteraciones de puntos que traten la legislación del aborto y de otros temas concernientes a la familia y a la libre expresión de cualquier religión en el país; 4) El PNDH es una amplia carta de intenciones, que incorporó ítems del programa anterior. Está siendo revisto y, se elige, no pretendo promover ninguna iniciativa que confronte a la familia; 5) Con relación al PLC 122, caso aprobado en el Senado, donde tramita actualmente, será sancionado en mi futuro gobierno en los artículos que no violenten la libertad de creencia, culto y expresión y demás garantías constitucionales individuales existentes en Brasil (...)

Tres días antes de la segunda vuelta de las elecciones, un mensaje del obispo Carlos Eccel de la Diócesis de Jales a los lectores fue posteada en la red social creada para apoyar la candidatura de Dilma Rousseff²⁵ el cual denunciaba «las facciones sociales, políticas y religiosas especializadas en hacer lavados cerebrales» que estarían deformando la preocupación del Santo Papa con la vida humana y su pronunciamiento en las vísperas de la primera vuelta electoral. Intentando realizar una relectura del mensaje papal, Carlos Eccel escribió:

²⁵ <http://dilmanarede.com.br/ondavermelha/noticias/o-papa-e-a-politica-por-dom-luiz-carlos-eccel>

Como obispo de la Iglesia Católica, y como ciudadano brasileño, estoy feliz por saber que nuestro Presidente ha defendido la vida, y siempre se pronunció en contra del aborto. En los últimos años Brasil ha crecido y mejorado en todos los aspectos, de manera especial con respecto a la vida y a la valoración de la dignidad humana. ¡Esta es la Voluntad de Dios! Y las personas, en plena posesión de sus facultades mentales, van a reconocer esta verdad. Nuestro país está en pleno desarrollo y así queremos continuar y, después de 500 años, nuestro pueblo quiere elegir, por primera vez, una mujer que tiene el compromiso con la vida y probó eso con su propia vida. ¿Cómo? Ella no huyó al exterior durante la dictadura, pero sí la enfrentó con garra y, por eso, fue apresada y torturada. Ella quería un país libre, y que todas las personas pudieran vivir sin miedo de ser felices, venciendo la mentira y el odio con la verdad y el amor, sirviendo a los ideales de libertad y justicia, con su propia vida. Jesús dijo: «Nadie tiene un amor más grande que el que ofrece su vida por los hermanos» (Jó 15, 13).

¡Gracias Santo Padre por sus sabias palabras! Dilma es la respuesta a nuestras inquietudes al respecto de la vida. Quien sufrió en los sótanos de la dictadura, no mata. Pero hubo gente que mató la vida en su vientre para huir a la dictadura, y por lo tanto no debería comportarse como los fariseos, que tiraban piedras, sabiéndose pecadores. Y Jesús dijo: «Porque todo el que *quiera salvar su vida*, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará» (Mt 10, 39)

Vamos a hacer que nuestro Brasil avance aun más, con Dilma, que ya probó ser coherente, competente y comprometida con la VIDA.

Un estudio realizado por el IBOPE en la segunda vuelta electoral, en los lugares de votación y en los domicilios, obteniendo no solo el boca de urna sino también la afiliación religiosa, reveló que Dilma venció con un amplio margen entre los electores católicos (58%), pero prácticamente empató con su adversario entre los evangélicos (52 a 48% de los votos). Esos resultados confirmaron, una vez más, la

distancia de los fieles católicos en relación a las posiciones del Vaticano en los debates públicos contemporáneos. En este punto, el mensaje del Papa terminó siendo un tiro en el pie de la propia estructura eclesial que salió fragmentada y más fragilizada del proceso electoral. Los datos demostraron también que una parte significativa de los votos del electorado evangélico, dirigidos a Marina Silva en la primera vuelta, fue luego canalizada para José Serra y que el apoyo de actores religiosos como Edir Macedo, Mantel Ferreira, Magno Malta, entre otros, evitó que la adhesión al candidato del PSDB fuera mayor.

III – La campaña de los actores religiosos en el ciberespacio: la disputa por la Cámara Federal en el centro

«Más que nunca es necesario tener cuidado en las próximas elecciones. Cuidado con el diputado federal al cual votarán, cuidado con el diputado estadual y con los senadores a los cuales votarán [...] Observa la ideología de ellos, observa lo que ellos defienden [...] Existen leyes en el Congreso Nacional en contra nuestro a ser votadas. Existen Leyes en las Asambleas Legislativas Estaduales en contra nuestra a ser votadas. Y son ustedes, pueblo de Dios, pueblo evangélico el que decidirá cómo vamos a escribir nuestra historia para las futuras generaciones...»

(Pastor Silas Malafaia, video en You Tube)²⁶

Si la movilización de los actores religiosos en el proceso mayoritario sucedió en torno de los tres principales candidatos, en las disputas proporcionales la competencia entre los sectores religiosos llevó a la adhesión a las candidaturas originarias del propio grupo confesional o de denominaciones afines. Aunque había cuatro gremios partidarios de ma-

²⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=WImKCP351RI&feature=related>

triz ideológica cristiana – Partido Trabalhista Cristiano (PTC); Partido Social Cristiano (PSC); Partido Humanista de la Solidaridad (PHS); y el Partido Social Demócrata Cristiano (PSDC)-, las candidaturas para el poder legislativo con vínculos a los movimientos religiosos se distribuyeron entre los 27 partidos existentes en el país. En esta sección me concentraré en el análisis de las campañas para la esfera legislativa federal y más que discutir las formas de apoyo, examinaré la intermediación de la religión en la construcción de las candidaturas. O sea, cambiaré el foco, del activismo de los líderes espirituales para el análisis de la performance electoral de los candidatos que articulaban el uso de la afiliación religiosa como atributo electoral con la adopción de los medios de comunicación envueltos en la disputa por un lugar en la Cámara de Diputados.

Los datos presentados aquí resultan de mi inserción en el Consorcio Bertha Lutz creado en el 2010 para estudiar las asimetrías de género en el proceso electoral.²⁷ La muestra que sirvió de base para el acompañamiento de las candidaturas en internet fue resultado de un sorteo en un universo de candidaturas²⁸ distribuidas en 14 estados de las diferentes regiones brasileñas²⁹ y de los partidos con representación en la Cámara a partir de las elecciones del 2006.³⁰ La selección de la muestra también contempló los criterios de equivalencia del número de candidatos por sexo y por proporción en lo que respecta a partidos y regiones. De modo que

²⁷ El consorcio fue integrado por investigadores/as feministas de varias universidades y centros de investigación de Brasil y la investigación fue financiada por la Secretaría de Políticas para las Mujeres, órgano directamente ligado a la Presidencia de la República.

²⁸ Habían 4.920 candidatos inscriptos. de esa totalidad, el 80,9% eran de sexo masculino y el 19,1% del sexo femenino. La Cámara Federal está compuesta por 513 parlamentarios.

²⁹ Todas las unidades federativas del sur y del sudeste brasileño fueron incluidas, en el nordeste fueron preseleccionados Pernambuco, Sergipe y Bahía y del norte los estados Amapá y Amazonas.

³⁰ La Cámara Federal está compuesta por 513 parlamentarios.

fueron sorteados 260 nombres de candidatos y se inició la investigación de localización de los sitios y blogs de los candidatos en la web. Es necesario aclarar que fueron identificados 81 políticos con sitios en internet, pero solo en el 32% de esos medios fueron encontradas referencias religiosas que permitieron la delimitación de la configuración de los actores políticos cuyas candidaturas serán examinadas en esta sección del texto.³¹

La lectura del contenido de los blogs y sitios webs de los candidatos permitió identificar menciones a la religión en 20 medios digitales de candidatos del sexo masculino y seis del sexo femenino. Esa mayor incidencia de los hombres de debe más a la naturaleza de la actividad de la representación política que a la capacidad de la esfera religiosa de atraer esos actores sociales, una vez que los estudios locales demuestran una mayor afinidad de las mujeres con grupos confesionales. Es importante recordar que, el sistema de autoridad de los grupos religiosos tiende a privilegiar a los hombres tanto en la ocupación de los cargos eclesiásticos como en la representación de la comunidad confesional en la sociedad más amplia. De cualquier manera, el hecho de las mujeres representar menos de un cuarto de los actores con campaña en los medios digitales, corrobora las tesis de gap de género en relación a los recursos electorales apuntados en investigaciones anteriores (Araújo, 2007).

La distribución de los candidatos según la afiliación religiosa era la siguiente: 12 eran católicos, ocho eran evan-

³¹ Es preciso informar que posteriormente al levantamiento de aquellos políticos que disponían de medios digitales para su campaña, el contenido fue grabado, leído y registrado en planillas individuales que contemplaron los datos básicos de identificación del sitio, los recursos tecnológicos y las referencias visuales empleadas, así como los datos relativos a los candidatos de ambos sexos - biografía, agenda política, representación de intereses, entre otros-. Además de esa primera visita, los sitios fueron monitoreados durante la campaña electoral a través de *feeds* que facilitaron el acompañamiento de las actualizaciones recibidas automáticamente en e-mails creados específicamente para tal fin.

gólicos, uno candomblerista, uno espiritista, uno mormón y tres aunque adoptaron el discurso cristiano no se identificaban con la denominación religiosa. Cuando esos datos fueron cotejados con las informaciones recolectadas en la encuesta realizada con los integrantes de la muestra escogida, se verificó que otros 19 candidatos tenían vínculos religiosos, aunque no explotaran tales vínculos en la web, y que, por lo tanto, la dimensión religiosa podría tener un peso mayor que aquel observado en los dos medios de internet seleccionados para el monitoreo: los sitios web y blogs.

De cualquier forma, para el tratamiento del material recolectado trabajaremos con los candidatos que hicieron mención a la religión en los medios digitales, lanzando manos a los datos de la encuesta de manera complementaria. En este sentido cabe recordar que, sea de forma simbólica o textual, elementos religiosos fueron constados en más de un tercio de los medios antes citados. La religión estuvo presente tanto en las biografías como un elemento de la trayectoria de vida y una actuación social, como en los registros textuales y fotográficos de visitas a los líderes religiosos y de participación del político en celebraciones que marcan el calendario religioso en el país. Un buen ejemplo fue la noticia, posteada en el medio digital de la candidata Maria Dalva Figueiredo, del PT, de su participación en la tradicional procesión de la fiesta de San Tiago en el interior del Estado de Amapá. Se observó también el uso de oraciones, frases bíblicas y símbolos religiosos para atraer a los internautas electores.

Es interesante registrar, que a pesar de que solo un pequeño número de entrevistados mencionó la militancia en movimientos religiosos, los movimientos indicados no se restringen al sector más conservador. Siete candidatos actuaron en las pastorales y en los movimientos sociales ligados a la Iglesia Católica, y esa actuación sucedió en distintos momentos de sus trayectorias políticas. En el campo más tradicionalista, fueron identificadas menciones al Movimento de

Cursilho da Cristiandade, la Pastoral Familia y «Movimento Católicos em Ação», que desarrolla acciones asistenciales en comunidades carentes de Río de Janeiro. Ya en el polo más progresista fueron encontrados registros de participación en los movimientos de la Iglesia que lucharon contra la dictadura militar, en la Acción Católica Operaria, en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS), en la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), en el Movimiento Sin Tierra (MST) y en el Movimiento de las Mujeres Agricultoras, actualmente Movimiento de Mujeres Campesinas.

Se hace necesario marcar que a pesar de los escándalos que involucraron a los políticos del PT, ese partido se mostró muy atractivo para los actores políticos más progresistas. O sea, mientras los políticos originarios de los movimientos tradicionalistas se dividían entre agrupaciones de centro o de derecha, los candidatos que habían pasado por los movimientos católicos más progresistas se concentraban en el PT. Uno de los políticos más expresivos del PT que disponía de un sitio en la web fue Nilmário Miranda, candidato cuya trayectoria política incluyó la participación, durante su juventud, en la Acción Popular Católica de Minas Gerais y que al ser entrevistado en la encuesta declaró ser hoy un católico no practicante.³² Fue en la gestión de ese político en la Secretaría de los Derechos Humanos³³ del primer gobierno de Lula, que fue desarrollado el Programa Nacional de Combate a la Homofobia, iniciativa que le rindió una gran simpatía en los sectores LGBT. Durante el periodo de la campaña política, fueron localizados en su blog varios re-

³² Según un texto de su blog «la vida política de Nilmário Miranda comenzó en la década del 60, en movimientos ligados a la Iglesia y al medio estudiantil. En 1964, llegó a participar de reuniones de la Acción Popular, ligada a la izquierda de la Iglesia Católica. Al año siguiente, pasó a militar en la organización revolucionaria clandestina Polop (Política Operaria)». Ver, <http://www.blogdonilmario.com.br/conteudo.php?LISTA=menu&MENU=1er>

³³ Él estuvo al frente de la Secretaría de los Derechos Humanos entre el 2003 y el 2005.

gistros de apoyo a los militantes de los movimientos por la diversidad sexual, como así también noticias de su participación en la Parada Gay y otras actividades junto al público LGBT. El caso de ese partidario del PT es interesante, porque demuestra las múltiples posibilidades de articulaciones de la dimensión religiosa con la dimensión política y, por lo tanto, el grado de complejidad del debate actual sobre el activismo religioso en la esfera pública brasileña.

Así como la mayoría de los católicos, los candidatos que asumieron la afiliación a los grupos evangélicos también divulgaron en la web la participación en eventos y encuentros con líderes y en acciones asistenciales realizadas por las iglesias. El actor político de nuestra muestra que presentaba lazos más estrechos con una estructura eclesiástica fue el candidato Marcel Alexandre da Silva, el cual disputaba la representación del estado de Amazonas por el PMDB. Además del pastor de la Iglesia Ministerio Internacional de la Restauración, ese candidato estaba casado con una obispa de su denominación y el lema de su campaña fue «Fe y trabajo: la fuerza que viene del altar». En su blog, fueron encontradas citas bíblicas, como por ejemplo, «Dios constituyó la política para su propia gloria y el bien público». Otros políticos evangélicos también utilizaron el discurso cristiano y/o imágenes fotográficas de su presencia en celebraciones religiosas para legitimar sus candidaturas. El candidato del Partido Democrático Trabalhista, Luis Araújo Costa, utilizó el slogan «¡Dios es fiel, valore su voto!» y dirigió su discurso a los «Cristianos, bahianos y petroleros». Ya el candidato de la Iglesia Evangélica Ministerio de la Fe, Virgilio Neto del PSDB Distrito Federal, relató en su biografía que distribuyó biblias, colaboró en la construcción de templos, hizo donaciones para servicios de asistencia de otras iglesias y que posee un centro social con su nombre: el Instituto Virgilio Neto.

Las candidatas evangélicas de Río de Janeiro, Liliam Sá y Benedita da Silva, y la mormona de Santa Catarina, Romanna Remor, mencionaron la participación en actividades

de organización religiosa que agrega las mujeres a partir de estructuras como la Organización de las Moças, en la Iglesia de Jesús Cristo de los Santos de los Últimos Días, la Sociedad Auxiliadora Femenina, en la Iglesia Presbiteriana, y el Té de Mujeres, en la Sociedad Bíblica de Brasil. Además de eso, participaban en actividades de cuño asistencial, campañas para donaciones y en centros de ayuda fuera del espacio eclesial. De esta manera, la candidata Romanna Remor que disputaba por los Demócratas la representación de Santa Catrina integraba los grupos voluntarios «Manos que ayudan», que desarrollan campañas de donaciones y «Yo hago mi parte», que reforma templos, siendo ambos los movimientos ligados a la Iglesia de Jesús Cristo de los Santos de los Últimos Días de la cual la candidata forma parte.

La biografía del candombletista Emiliano José del PT presentaba textos y fotos de líderes afro brasileños que los apoyaban, así como también, registros de sus visitas a los sitios donde se practica el candomblé en Bahía. En el texto de presentación de su biografía política, el candidato afirmaba que ha buscado presentar siempre

...el candomblé en mis mandatos parlamentares y quiero proseguir con eso. Muchos políticos tienen miedo de defender el candomblé. Nunca fue mi caso. Sé que esa es una religión de paz y acogimiento, que no pregunta de donde uno viene, y que todavía sufre mucho prejuicio. Por eso quiero apoyar al pueblo de santo.

Aunque entre los candidatos que no citaron el nombre de sus grupos confesionales en Internet, se observó la utilización de símbolos, citas bíblicas, oraciones y críticas a los religiosos más liberales. Pablio Revéis del PMDB del estado de São Paulo ilustró todas las páginas de su blog con una vela prendida con la inscripción «Dios por encima de todo». Rogério Farah (PT/MG) se presentó como: «¡Hijo de la luz, heredero de la gracia y fruto del amor, soy, por todo eso, un apasionado de la vida!», y vehiculizó oraciones agra-

deciendo a Dios por la recuperación de su salud, por el desempeño en la campaña y por la oración de los internautas.

Es importante registrar que, aunque las candidaturas masculinas hayan enfatizado más la dimensión religiosa en la web que las candidaturas femeninas, los datos del *Server* revelaron que la mitad de las mujeres recibió apoyo de iglesias en la elección legislativa. Las católicas practicantes Rebecca Martins Garcia, Partido Progresista del Amazonas, y América Tereza Nascimento da Silva, del PMDB de Río de Janeiro, como también la mormona Romanna Giulia Remor (DEM/SC) declararon que contaron con el apoyo de miembros de iglesias en el comité electoral y en el trabajo del cuerpo a cuerpo junto a los electores. Además de ese tipo de contribución, por lo menos una candidata, Marina Pignatario Santana, PT de Goiás, admitió haber realizado un curso de formación política en la Iglesia Católica.

Es necesario mencionar también que, a pesar de que la temática del aborto fue fuertemente utilizada por grupos religiosos en campaña para la Presidencia de la República, solo un quinto de los candidatos religiosos monitoreados presentaron sus opiniones en sus medios. El cuadro más importante del PT que asumió su divergencia con relación a las propuestas del PNDH-3 referentes al tema fue André Vargas, político que disputaba la reelección para representar al estado de Paraná en la Cámara Federal. En el blog de ese parlamentario, el texto de presentación enfatizaba la «actuación destacada en el Frente Parlamentar en Defensa de la Vida» en la legislación anterior (2006-2001). Además de esa mención, se observó la preocupación del candidato por registrar sus posiciones personales con relación a la discusión sobre el tema y los encuentros con los líderes religiosos en el periodo electoral. Pocos días antes de la primera vuelta electoral, fueron posteadas en su blog declaraciones del propio político de que el partido no punía los afiliados contrarios a la legalización del aborto. Según sus palabras,

...el asunto es tema de debates internos en el Partido hace varios años. Los que no concuerdan con la legalización, continúan pensando igual. Es una cuestión de foro íntimo. Estoy en contra de la legalización, fui presidente del PT de Paraná por siete años y hoy ocupo un cargo en la dirección nacional. No hay punición para quien tiene un posicionamiento personal contrario.

Las manifestaciones contrarias, no obstante, fueron más frecuentes en las candidaturas vinculadas a los partidos de centro y de derecha. El candidato Lázaro Adelmo Mendonça, del PMDB de Goiás, se presentaba a los electores de la siguiente forma en la página principal de su blog: «(A)bogado – Ética en la política; (B)ancario – por la aprobación del PL 512; (C)atólico - en contra del aborto».

El sitio web del candidato Thiago Matias, del DEM de Goiás, divulgó la siguiente declaración: «asumí desde el primer día de campaña el compromiso con la defensa de la vida. Y eso no tiene nada que ver con política. Esa es la posición que siempre defendí y quien me conoce lo sabe». En el final de la declaración, este candidato, proporcionaba el link para el sitio web *Brasil sin aborto* que divulgaba la lista de los «candidatos que se comprometieron con la defensa de la vida». Ya el blog de la candidata Rosangela Lima Rocha, del PMDB de Bahía traía oraciones para los electores y críticas a CNBB, la Teología de la Liberación, a los pastores evangélicos, como también a la discusión del aborto y el apoyo de líderes religiosos a candidatos. De acuerdo con el texto, los electores deben recordar que:

(...) Jesús es mi Dios y solo votaré en un político que respete las atribuciones que Dios dio al Estado. (...) Mientras Dios creó la vida y el casamiento natural, el Estado balista creó el aborto legal y el antinatural «casamiento» homosexual. (...) el Estado laico, en toda su arrogancia laica, establece que toda actividad y expresión de Dios sea confinada a las cuatro paredes de los templos religiosos y a las cuatro paredes de los hogares de los religiosos.

Mientras que, el Estado laico establece solamente para sí derechos y libertades de actividad y expresión en la esfera política y social – inclusive para grupos religiosamente humanistas, abortistas, homosexualistas, ocultistas, socialistas, etc.

Cabe registrar que la mitad de las candidaturas de los actores religiosos monitoreados en la web fue elegida, nueve eran del sexo masculino y cuatro del sexo femenino. Y más aun, en nuestro país, la elección de un candidato al poder legislativo no depende exclusivamente de su desempeño en las urnas, pues debe considerar el coeficiente electoral de los partidos,³⁴ no se puede ignorar la importancia de la afiliación religiosa en la constitución de la biografía política y en la performance de esos actores. Según los datos del DIAP (2010), fueron elegidos 63 candidatos³⁵ vinculados a las iglesias evangélicas y casi dos docenas de esos parlamentarios tienen o tuvieron cargos en las estructuras eclesásticas como obispos, pastores, diáconos y misionarios.³⁶ Los grupos de esos sectores del cristianismo con mayor representatividad en la Cámara Federal son justamente los pentecostales que combatieron y combaten iniciativas como el Plan Nacional de Combate a la Homofobia y el PNDH-3.

En un trabajo anterior (Machado, 2006) ya analicé cómo el capital religioso se transforma en capital político y cuáles son las consecuencias de ese deslizamiento entre las

³⁴ Según Neto (2010) «(...) cada partido o coalición partidaria conquistará, proporcionalmente a la suma de los votos obtenidos por la frase y por todos los candidatos sumados, un determinado número de puestos en disputa, privilegiando la ampliación de la representación de las más diversas corrientes políticas ideológicas existentes en la sociedad.»

³⁵ Por lo menos 32 de ese subconjunto de diputados ya ejercían mandato en aquella casa legislativa.

³⁶ Obispo Márcio Marinho; Obispo Antônio Bulhões; Pr. João Campos; Pr. Pedro Ribeiro; Pr. Heleno; Pr. Eurico; Pr. Marco Feliciano; Pr. Paulo Freire; Pr. Henrique Afonso; Pr. Silas Câmara; Pr. Josue Bengton; Pr. Jefferson Campos; Pr. Takayama; Pr. Ronaldo Fonseca; Pr. Roberto Lucena; Misionário Olímpio; Diácono Erivelton Santana; Diácono André Zacharow.

fronteras de las esferas política y religiosa para los actores individuales (candidatos y parlamentarios) y colectivos (iglesias y entidades supra denominacionales). Aquí, me interesa señalar que los evangélicos representan poco más del 12% de los parlamentarios con lugar en la Cámara Federal, por lo tanto, no se puede atribuir a ellos toda la responsabilidad por las dificultades de ampliación de los derechos sexuales y reproductivos. El Frente Parlamentario por la Vida con actuación en el Congreso Nacional está compuesto por políticos de las más diferentes tradiciones religiosas, algunos de ellos con trayectoria construida en el Partido de los Trabajadores junto a los movimientos sindicales y de combate al autoritarismo. La actuación de ese colectivo expresa tensiones y controversias en curso en la sociedad más amplia, lo que hace que cualquier tentativa de modificación de la legislación existente en el campo de la moralidad sexual y del aborto exija una gran capacidad de movilización de los movimientos sociales.

Consideraciones finales

La participación de actores religiosos individuales y colectivos en el proceso electoral del 2010, a pesar de las especificidades de la política institucional y de la cultura brasileña, expresa tendencias en curso en otras configuraciones nacionales de América Latina, tales como: la inclusión de los temas del aborto y de la diversidad sexual en la agenda pública a partir de la actuación de los movimientos feministas y LGBT, el surgimiento de nuevas formas de activismo religioso articulando líderes religiosos y ONG en la defensa del orden sexual y social tradicional y la judicialización de los conflictos sociales.³⁷ Sintéticamente, se puede

³⁷ Ver, Vaggione (2010); Barretos (2008); Blancarte (2008); Lanza (2008); Mundigo (2005); Reys (2008); Villanueva (2008); Machado (2011).

argumentar que, al margen de la competencia interna en la esfera religiosa, en especial entre el catolicismo y el pentecostalismo, se verifica en este comienzo de siglo una exacerbada disputa de sentidos en torno a la sexualidad y a la vida humana entre las ideologías de matriz cristiana y las de carácter secular, como las de los movimientos feministas y por la diversidad sexual, intensificándose las demandas por un Estado laico.

La politización de lo religioso no es propiamente una novedad en la historia brasileña y, para no tener que retroceder mucho en el tiempo, basta citar la importante contribución de los sectores católicos ligados a la Teoría de la Liberación, a las CEB y a la Pastoral de la Tierra en la movilización de los sectores populares en apoyo al PT en los años 80 y 90. De esta forma, lo que se percibió en ese último proceso electoral fue la reconfiguración de la política de los sectores religiosos y, más específicamente, la politización relativa a la agenda de los movimientos feministas y LGBT. En ese proceso de reconfiguración, se observa la movilización del laicado organizado en movimientos como el Pro Vida y la Renovación Carismática con la intención de presionar a los legisladores y conservar las construcciones legales en el campo de la moral familiar y sexual. Se verifica también que, mientras la Iglesia Católica desaconseja la participación de sus sacerdotes y monjas en las disputas electorales, los grupos pentecostales estimulan sus cuadros – obispos, pastores, diáconos, etc. - para esas disputas que tienen como objetivo ocupar los espacios en las casas legislativas y poder influenciar en la legislación y en las políticas públicas.

En ese sentido, si por un lado la creciente competición de las iglesias cristianas por fieles, por las uniones con agencias gubernamentales en el campo de la acción social y por las concesiones de los medios de comunicación abren brechas para alianzas coyunturales en los embates electorales con candidatos y partidos políticos más alineados a los principios de los derechos humanos, por otro lado, el apoyo

electoral de los sectores cristianos que intentan sacudir la hegemonía de la Iglesia Católica, pueden comprometer esos mismos actores con otros temas de la agenda religiosa que son nocivos para un Estado laico. De cualquier manera, se constata que la competencia no inviabiliza las acciones conjuntas de los sectores más tradicionalistas en el Congreso Nacional brasileño con la intención de frustrar las propuestas que expresan la constitución de una moral sexual de carácter secular.

Es importante mencionar que las estrategias de los actores religiosos para evitar el avance de las conquistas de los movimientos feministas y LGBT no se restringen a la política institucional – partidos políticos, poderes ejecutivo y legislativo. La tendencia a la judicialización de los conflictos sociales, que al principio favorecía a la ideología de los derechos humanos y los movimientos sociales, ha sido rápidamente asimilada por la institución católica y por los grupos evangélicos revelando la complejidad del tema de lo laico en la región. Un buen ejemplo de esa situación, fue lo que ocurrió después de la asunción de la presidenta Dilma Rousseff, cuando el Supremo Tribunal Federal (STF) reconoció legalmente las uniones entre personas del mismo sexo, decidiendo que a partir de entonces deberían ser aplicadas a ese tipo de relaciones las mismas reglas de la unión estable heterosexual, prevista en el Código Civil.³⁸ Esa decisión del STF estimuló a homosexuales y lesbianas a buscar registros civiles con la intención de legalizar sus uniones, pero también generó manifestaciones hostiles provenientes de los actores religiosos individuales y colectivos. La reacción más fuerte vino del juez y pastor de la Asamblea de Dios del

³⁸ Según el diario O Globo (2011, 5 de mayo) «La Corte no relacionó los derechos que derivan de la decisión. Pero, por analogía, los gays podrán entrar en pleito por la, por ejemplo, declaración conjunta de Impuesto y Renda, pensión en caso de muerte o separación, división de bienes y herencia. La persona solo necesita comprobar que integra una «convivencia pública, continua y duradera», como dice la ley».

estado de Goiás, Jerônimo Pedro Villas Boas que contrariando la decisión del STF anuló el contrato de unión estable entre dos hombres. Su actitud obligó al Tribunal de Justicia de Goiás a intervenir y tornar sin efecto la anulación, demostrando que la controversia, involucrando los movimientos LGBT y los actores religiosos, se da en varios frentes.³⁹

Más o menos en el mismo periodo, parlamentarios conservadores con puesto en el Congreso Nacional denunciaron la política educacional del gobierno del PT y, más particularmente la producción de material educativo para orientar el debate sobre la diversidad sexual en las escuelas. El llamado Kit anti-homofobia llevó a un grupo de parlamentarios evangélicos al Palacio de la Meseta con la intención de presionar al Presidente, que acabó cediendo y suspendiendo la distribución del material. Ese tipo de intervención es diferente del lobby históricamente ejercido por la Iglesia Católica, porque se trata de una presión realizada por un colectivo de legisladores, el Frente Parlamentar Evangélico, compuesto por adversarios pero también por algunos aliados del PT, que pudo generar dificultades en el Congreso Nacional en la votación de proyectos de interés gubernamental. En el caso del Kit-homofobia, las denuncias del rápido enriquecimiento del jefe de la Casa Civil, Antônio Palocci, y las amenazas de la oposición de abrir una CPI para investigar la conducta del mismo en los últimos años, habrían fortalecido políticamente a los parlamentarios evangélicos y provocado el retroceso del gobierno del PT en el campo del combate a la homofobia en las escuelas.

Ese tipo de enfrentamientos entre legisladores religiosos y el poder ejecutivo brasileño constituye un ejemplo muy claro de que las políticas sexuales y reproductivas son todavía hoy fuertemente demarcadas por la correlación de

³⁹ Ese Juez fue posteriormente homenajado por la Bancada evangélica en el congreso nacional. <http://oglobo.globo.com/pais/mat/2011/06/21/juiz-que-anulou-uniao-homoafetiva-diz-que-nao-ha-problema-em-manifestar-sua-crenca-924743289.asp>

fuerzas en el interior del campo religioso y de las alianzas políticas de las estructuras eclesíásticas con el Estado y los movimientos sociales. Y siendo así, la ampliación de los derechos humanos requiere por un lado, el reconocimiento de la razón pública por parte de los actores religiosos, por el otro, el fortalecimiento de la cultura de lo laico en la sociedad civil y en las instituciones políticas, tanto como la profundización del espíritu republicano por parte de los gobernantes.

Referencias bibliográficas

- ADIBEJ (2010, 6 de noviembre) «Qual o papel da religião nas últimas eleições?» [En línea] <http://www.adiberj.org/portal/2010/11/06/qual-o-papel-da-religiao-nas-ultimas-eleicoes/>
- ARAÚJO, Clara (2007) «*Mídia Legitimidade eleitoral e mulheres na política*» en *Interseções – Revista de Estudos Interdisciplinares. Ano 9, Num. 2. Pp.365-395.*
- AVILA, M.B., PORTELLA, A.P E FERREIRA, V. (orgs.) (2005) *Novas Legalidades e Democratização da Vida Social: Família, sexualidade e aborto.* Río de Janeiro, Garamond.
- BARRETOS, Martín J. (2008) «Entre la Iglesia católica y el estado: una mirada a la comunidad política desde el deseo». En LIENDO, George; BARRIENTOS, Violeta; HUACO, Marco (eds.) *Memorias del Primer Seminario Internacional Fomentando las Libertades Laicas.* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Libertades Laicas- Perú.
- BERGER, Peter; DAVIE, Grace; FOKAS, Effie (2008). *Religious America, Secular Europe? A theme and Variations.* Burlington, Ashgate Publishing Company.
- BLANCARTE, Roberto (2008) «El por qué de un estado

- laico». En Liendo, G., Barrientos, V. y Huaco, M. (comps.) *Memorias del Primer Seminario Internacional Fomentando las Libertades Laicas*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Libertades Laicas- Perú.
- DIAP (2010) (DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR) «Deputados novos e reeleitos». [En línea] <http://www.diap.org.br/images/stories/novos-reeleitos-final.pdf> [Consulta: 13/12/2010].
- DUARTE, Luiz F. D.; GOMES, Edlaine C.; MENEZES, Rachel A.; NATIVIDADE, Marcelo (orgs.) (2009) *Valores Religiosos e legislação no Brasil*. Rio de Janeiro, Garamond.
- EISENSTADT, Shmuel. N. (2001) «Modernidades múltiples» en *Sociologia*. Num. 35. pp139-163.
- FOLHA DE S. PAULO (2010, 1 de octubre) «Dilma diz que não mudou de ideia sobre aborto» [En línea] <http://www1.folha.uol.com.br/poder/807505-dilma-diz-que-nao-mudou-de-ideia-sobre-aborto.shtml>
- HABERMAS, Jürgen (2007) *Entre o naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- JORNAL DO BRASIL (2010, 24 de noviembre) «Papa aceita renúncia de bispo brasileiro que apoiou Dilma Rousseff» [En línea] <http://www.jb.com.br/pais/noticias/2010/11/24/papa-aceita-renuncia-de-bispo-brasileiro-que-apoiou-dilma-rousseff/>
- JORNAL O GLOBO (2010, 14 de octubre) «Ibope mostra que Serra lidera entre os evangélicos» [En línea] <http://oglobo.globo.com/eleicoes-2010/ibope-mostra-que-serra-lidera-entre-os-evangelicos-4985113>
- JORNAL O GLOBO (2011, 5 de mayo) «STF reconhece, por unanimidade, união civil entre pessoas do mesmo sexo» [En línea] <http://oglobo.globo.com/politica/stf-reconhece-por-unanimidade-uniao-civil-entre-pessoas-do-mesmo-sexo-2773524#ixzz1ReC8BOAg>

- LANZA, Teresa (2008) «Situación de los derechos sexuales y reproductivos en Bolivia». En LIENDO, George.; BARRIENTOS, Violeta; HUACO, Marco (eds.) *Memorias del Primer Seminario Internacional Fomentando las Libertades Laicas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Libertades Laicas- Perú.
- MACHADO, María das Dores (2006) *Política e Religião*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas. .
- MACHADO, María das Dores (2011) *Religião e Homossexualidades*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- MUNDIGO, Axel I. (2005) «Religión y salud reproductiva: encrucijadas y conflictos». Mimeoeg. *II Reunión de investigación sobre embarazo no deseado y aborto inseguro. Desafíos de salud pública en América Latina y el Caribe*. Ciudad de México.
- NETO, Jaime B. (2010) «Coeficiente eleitoral: como são eleitos os deputados e vereadores no Brasil» [En línea] Ver: <http://xeque-mate-noticias.blogspot.com/2010/09/voto-em-branconulo-e-de-protesto-saiba.html>.
- OPBB (2010, 17 de septiembre) «Nota de Apoio Público e louvor a deus» [En línea] http://noticiasdabatistadomeier.blogspot.com/2010_09_01_archive.html
- ORO, Ari P. (2002) «A política da igreja universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros». Trabalho apresentado no *XXVI Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu, 22 a 26 de outubro.
- REVISTA ÉPOCA (2010, 27 de junio) «Pastor Sóstenes Apolos da Silva: «Nós vivemos de acordo com a Bíblia»» Entrevista. [En línea] <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI150602-18176,00-PASTOR+SOSTENES+APOLOS+DA+SILVA>

+NOS+VIVEMOS+DE+ACORDO+COM+A+BIBLIA.html

REYS, Marcela Soto (2008) «Estado Laico, Iglesia católica y sociedad civil: debates y controversias em torno a la salud y los DSR en la Democracia chilena (1990-2005)». En LIENDO, George.; BARRIENTOS, Violeta; HUACO, Marco (eds.) *Memorias del Primer Seminario Internacional Fomentando las Libertades Laicas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Libertades Laicas- Perú.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2009) «If God were a Human Rights Activist: Human Rights and the challenge of Political Theologies» en *Law, Social, Justice Global Development*. [En línea] http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/lgd/2009_1/santos

TERRA (2010, 15 de octubre) «Lideranças cristãs devem entregar mensagem a Dilma na segunda» [En línea] <http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/eleicoes/liderancas-cristas-devem-entregar-mensagem-a-dilma-na-segunda,73eda5535e2d310VgnCLD20000bbccceb0aRCRD.html>

TOLEDO, JOSÉ R. (2010, 1 de octubre) «Corrida de Dilma para recuperar voto evangélico marca reta final da campanha presidencial» [En línea] <http://blogs.estadao.com.br/vox-publica/2010/10/01/corrida-de-dilma-para-recuperar-voto-evangelico-marca-reta-final-da-campanha-presidencial/>.

VAGGIONE, Juan Marco (2010) «Desplazamientos estratégicos: reconfiguraciones políticas del activismo religioso conservador». *Trabalho apresentado no Seminário Religião e Cultura na América Latina*. Río de Janeiro, agosto de 2010.

VILLANUEVA, Rocío (2008) «Situación de los derechos sexuales y reproductivos en Perú». En LIENDO, Geor-

ge.; BARRIENTOS, Violeta; HUACO, Marco (eds.) *Memorias del Primer Seminario Internacional Fomentando las Libertades Laicas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Libertades Laicas- Perú. .

VIOMUNDO (2010, 10 de septiembre) «Católicas pelo Direito a Decidir repudiam nota da CNBB» [En línea] <http://www.viomundo.com.br/blog-da-mulher/catolicas-pelo-direito-de-decidir-repudiam-nota-da-cnbb.html>



La presente edición se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2013 en FERREYRA EDITOR, Av. Valparaíso km. 6½, Córdoba, Argentina.
E-mail: ferreyra_editor@yahoo.com.ar