



Neoconservadurismos y política sexual

Discursos, estrategias y cartografías de Argentina

María Angélica Peñas Defago
María Candelaria Sgró Ruata
María Cecilia Johnson



Ediciones del Puente

Neoconservadurismos y política sexual

Discursos, estrategias y cartografías
de Argentina

María Angélica Peñas Defago

María Candelaria Sgró Ruata

María Cecilia Johnson



Ediciones del Puente

Peñas Defago, María Angélica

Neoconservadurismos y política sexual : discursos, estrategias y cartografías de Argentina / María Angélica Peñas Defago ; compilación de María Angélica Peñas Defago ; María Candelaria Sgró Ruata ; María Cecilia Johnson. - 1a ed. - Río Cuarto : Ediciones del Puente, 2022.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-26882-7-1

1. Feminismo. 2. Derechos de la Mujer. 3. Política de Derechos Humanos. I. Sgró Ruata, María Candelaria, comp. II. Johnson, María Cecilia, comp. III. Título.

CDD 305.4

Neoconservadurismos y política sexual *Discursos, estrategias y cartografías de Argentina*

Compiladoras:

María Angélica Peñas Defago

María Candelaria Sgró Ruata

María Cecilia Johnson

Fotos de portada:

© *José Manuel Morán Faúndes*

Diagramación: *Maximiliano Brito*

© *Ediciones del Puente*

Río Cuarto - Córdoba - Argentina

edicionesdelpuente@gmail.com

www.edicionesdelpuente.com.ar

1ª edición - Febrero 2022

Para el Dr. Víctor H. Guzmán

*Muy querido colega y compañero, sabés que
te extrañaremos hasta las estrellas y tu recuerdo
caminará a nuestro lado, siempre.*

Índice

Prólogo	7
Juan Marco Vaggione María Candelaria Sgró Ruata María Angélica Peñas Defago	
Huérfanos y abandonados: la familiarización del embrión in vitro en sectores conservadores	31
María Cecilia Johnson	
Neoliberalismo y neoconservadurismo: ¿cómo se ensamblan ambos proyectos hoy en Latinoamérica?	59
José Manuel Morán Faúndes	
Crónicas de una objeción anunciada.....	89
María Julieta Cena	
Geografías “celestes”: implicancias y controversias en las declaraciones “provida” de municipios y provincias de Argentina	122
Hugo H. Rabbia	

Arosteguy contra Fundalam. El caso de una docente frente a una ONG religiosa a cargo de una carrera en una universidad pública en Argentina155

Gabriela Irrazábal

Discursos y repertorios de acción colectiva del activismo antiabortista: emociones y producción de subjetividades contra la ley de IVE (Argentina, 2018).....181

Pablo Gudiño Bessone

Reseña de lxs autorxs215

PRÓLOGO

RELIGIÓN Y POLÍTICA ¿NUEVAS TEMPORALIDADES?¹

El interés de las Ciencias Sociales por lo religioso ha pasado por diferentes estadios. Si bien es una problemática que signó la emergencia de ciertas disciplinas, como la Sociología, finalizando el siglo XX la pregunta sobre lo religioso adquirió un nuevo impulso en las agendas académicas. Particularmente en la década de los noventa, y sobre todo en Estados Unidos y Europa, se produjo un intenso debate que puso en tensión las principales teorías sobre la modernidad que auguraban un sostenido decrecimiento de lo religioso o, dicho de otro modo, una profundización del proceso de secularización en las distintas esferas de la vida social.

Como ha sido extensamente señalado, las teorías sobre la modernidad, en general, no lograron aprehender la perdurabilidad de lo religioso y las complejas formas en que esta perdurabilidad permea las distintas esferas de la vida social. Por ello, no es sorprendente que la pregunta sobre lo religioso sea retomada desde distintos enfoques con el propósito de comprender sus relaciones con la política.

1 Nota sobre lenguaje inclusivo: para los trabajos que integran esta compilación hemos decidido respetar la decisión de cada participante en relación a la utilización del lenguaje inclusivo. Sin ignorar las distintas formas posibles de esta utilización y sus implicancias, en este texto introductorio optamos por el uso de la "x".

En los últimos años, incluso, la “vuelta a lo religioso” se ha tornado una dimensión clave para comprender las democracias contemporáneas. Este proceso puede distinguirse para los fines de una exposición sintética a partir de dos planos fuertemente entrelazados. Por un lado, las críticas a los diagnósticos —y pronósticos— sobre la privatización, en tanto despolitización de lo religioso, fueron acompañadas por un número creciente de análisis que “volvieron” a lo religioso (Vaggione, 2010) para entender procesos de disputas actuales.² En general, desde este *plano analítico* se busca desentrañar la influencia religiosa en las principales dinámicas políticas. Así, temas disímiles como migración, relaciones internacionales, movimientos sociales, derechos humanos y/o reformas del Estado son revisitados desde enfoques que ponen la dimensión religiosa en el centro del análisis (Levitt, 2006; Mallimaci Barral, 2016; Giménez Béliveau, 2020).

Por otro lado, la pervivencia de lo religioso como parte de la esfera pública produjo renovados debates sobre los límites que la democracia debe/debería imponer a la religión como aspecto de la política. Desde un *plano normativo*, también distintos enfoques revisitan y tensionan las concepciones de democracia estatal/moderna que debían limitar esa presencia pública de las creencias y las instituciones religiosas³. Es decir, si, por lo general, las concepciones —sobre todo las de corte liberal— tendían a deslegitimar lo religioso como parte de la política, revisiones contemporáneas no solo lo legitiman, sino que incluso recuperan lecturas que permiten también considerar a lo religioso como uno de los elementos centrales para enriquecer el pluralismo y la diversidad en las sociedades actuales (Smilde, Velasco y Rubin, 2014; Peñas Defago y Sgró Ruata, 2009).

2 El término de desprivatización propuesto por Casanova (1994) en los ‘90 sirvió de enmarque para impulsar distintos estudios en esta dirección.

3 Por ejemplo, encontramos la propuesta de Habermas (2008) que señala cómo las perspectivas religiosas pueden ocupar un lugar legítimo en los debates políticos, ello en la medida en que se traduzcan en razones seculares accesibles a todos, y donde los ciudadanos laicos deben tener un lugar legítimo en los debates políticos.

En Latinoamérica es difícil pensar que lo religioso dejó de tener peso político en algún momento. La historia de la región es, al menos en parte, la historia del papel de la Iglesia católica y de sus múltiples impactos sobre el Estado (y viceversa). Desde la conformación de los Estados-Nación, lo religioso ha ocupado un lugar relevante en las políticas públicas, ya sea para limitar el poder de la Iglesia católica o para recoger y proteger el posicionamiento de su jerarquía.

Argentina no es una excepción, ya que este impacto se plasma, por ejemplo, en el derecho público que hasta la actualidad sostiene un régimen de privilegios para la Iglesia católica. Si bien la profundización democrática de las últimas décadas desmontó algunos de esos privilegios, otros se mantienen. Así, hasta hoy, el Artículo 2 de la Constitución Nacional establece que el gobierno sostiene el culto católico⁴. De similar modo sucede con las constituciones provinciales, en tanto otro de los canales legales desde donde la jerarquía católica disputa históricamente su rol como fundadora de la moral pública nacional (Esquivel, 2014).

Las disputas sobre el rol de la jerarquía católica por sentar su estatus como agente clave en la vida institucional y política del país están lejos de ser solo un resabio histórico colonial y/o moderno. De hecho, la modificación del Código Civil y Comercial argentino (2015) reafirma, una vez más, el carácter público de la Iglesia católica, estatus que comparte con el Estado nacional junto a las provincias, los municipios y las entidades autárquicas (Arlettaz, 2016).

Pero al margen de la continuidad de los privilegios que los Estados reconocen a la Iglesia católica, no es posible desconocer cómo se han producido importantes transformaciones en el campo religioso que horadan ese poder. Transformaciones que, sin dudas, implican distintos procesos y dimensiones en cada una de las realidades políticas y culturales de los países de la región.

4 Vale mencionar que existen distintas lecturas sobre el alcance e interpretación del Artículo 2 de la Constitución Nacional. Principalmente sobre lo que debería entenderse con el término “sostenimiento” inscripto en el texto constitucional (Alegre, 2019).

A los fines de dar cuenta de estas complejidades en los análisis vinculados con los debates sobre religión y política, en este prólogo introductorio presentamos dos líneas de lecturas posibles, las que consideramos pueden servir para iluminar algunos de los cambios más recientes en Argentina y en la región en torno a los debates entre religión y política. Si bien estas líneas se encuentran relacionadas, posibilitan a nivel expositivo una presentación de las principales características de las diversas transformaciones.

La primera de ellas remite a los análisis enfocados en las mutaciones en torno a las lecturas sobre la conformación contemporánea del mapa religioso en Latinoamérica y en Argentina. Al panorama general sobre estas transformaciones lo organizamos en torno a dos ejes centrales: A) cambios relacionados con las identidades religiosas en América Latina y B) demandas de laicidad de los feminismos, como estrategia de (des)catolización de la cultura, la política y el derecho. Por su parte, la segunda línea que presentamos, intenta dar cuenta de las mutaciones del campo religioso neoconservador, en especial cuando entran en la agenda pública diversos temas que hacen al reconocimiento de los derechos sexuales y (no) reproductivos (DSyNR). Para presentar las diferentes estrategias de reacción/acción neoconservadora ante el avance de los DSyNR proponemos una tipología basada en tres olas que denominamos: Preventiva, Reactiva y Ofensiva. Aunque con conexiones y continuidades, cada una de estas olas nos permite esquematizar y visibilizar las diferentes respuestas que se dieron desde sectores religiosos neoconservadores ante coyunturas de politización de la sexualidad.

Cambios en el mapa religioso latinoamericano

A. Cambios relacionados con las identidades religiosas en América Latina

Las formas de identificación —y des-identificación— con lo religioso han cambiado el mapa de América Latina y de Argentina interrumpiendo el supuesto monopolio del catolicismo sobre las creencias religiosas (Mallimaci, Giménez

Béliveau, Esquivel e Irrazabal, 2019). Dentro de este mapa complejo, distintos estudios registran dos procesos diferentes —incluso opuestos— que transforman el mapa de las creencias religiosas dando cuenta de una reducción en el porcentaje de católicxs en la región.

Uno de estos procesos se relaciona con el crecimiento de los sectores evangélicos que, en algunos países, ya disputan la otrora mayoría católica (Corporación Latinobarómetro, 2018). Si bien los sectores evangélicos llevan siglos en la región —lo que algunxs llaman el protestantismo histórico—, durante las últimas décadas se produjo un marcado crecimiento de los denominados sectores pentecostales y neopentecostales, crecimiento que también ha impactado sobre la política. En un principio estas corrientes evangélicas tendieron a retraerse de la participación en la arena política tradicional (Semán, 2019), pero en las últimas décadas han avanzado incluso sobre los sistemas partidarios en la mayoría de los países de la región (Carbonelli, 2019; Campos Machado, 2020). Sin desconocer que esta politización de los sectores evangélicos obedece a diferentes motivos —entre ellos, el estatus de las iglesias evangélicas en cada país— en el último tiempo, la defensa de la familia “tradicional” es uno de los principales factores aglutinantes de las agendas neopentecostales frente al avance —real o posible— de los DSyNR (Biroli, Campos Machado y Vaggione, 2020).

El otro proceso vinculado con los cambios en las identidades religiosas en Argentina y en la región remite a distintas formas de des-identificación religiosa. Desde diferentes estudios y encuestas se vislumbra el crecimiento y/o visibilización política de grupos poblacionales que se incluyen bajo el rótulo de no-religiosos y son, al menos en parte, producto de la diáspora de creyentes católicxs. Si bien bajo este rótulo se engloban distintas identidades —tales como agnósticxs, atexs y personas sin adscripción religiosa—, su crecimiento pone de manifiesto el alejamiento de una parte de la ciudadanía de las religiones institucionalizadas, en particular de la Iglesia católica (Esquivel, 2013; Rabbia *et al.*, 2019; de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2020). Este fenómeno cuestiona las narrativas lineales que consideran culminado el proceso de secularización social

y política, demandando a la vez otros enfoques que revisiten las teorías de la secularización de manera situada y contextual (Mallimaci, 2008; Morello y Rabbia, 2019; Montero y Sales, 2020; Panotto, 2021). Además, desde estos cuestionamientos emergen líneas de debates que complejizan el trazado de las fronteras entre lo religioso y lo secular poniendo el énfasis en lo “no religioso” como temática. Un efecto de estos nuevos abordajes remite a la necesidad de profundizar la comprensión y la heterogeneidad existente al interior mismo de los sectores que se des-identifican con la religión de modos diversos (Rabbia, 2017; Rabbia y Vaggione, 2021).

Sin ignorar las diferencias que se producen según las condiciones de cada país así como las miradas múltiples respecto a estos cambios, en Latinoamérica la aceleración de los dos procesos mencionados viene impactando de forma considerable en la conformación del mapa religioso de la región. La complejidad y extensión de los mismos hace necesario revisar los marcos analíticos que se proponen desde las Ciencias Sociales para comprender y dar cuenta de esta heterogeneidad.

B. Las demandas de laicidad de los feminismos como estrategia de (des)catolización de la cultura, la política y el derecho

Dentro de los cambios relacionados con la des-catolización de la cultura, la política y el derecho, uno de los más relevantes es la intensificación de la crítica a la moral católica como sustento hegemónico del orden social y legal. Sin dudas, un área en la cual el poder de lo religioso ha tendido a concentrarse es la regulación de la familia, la sexualidad y la reproducción. Las principales religiones parecen haber tenido siempre claro las conexiones entre la regulación del cuerpo sexual y el cuerpo social. Como lo señaló Foucault (1988), el poder pastoral, las formas de disciplinamiento cristianas, sirvieron de modelo para el Estado moderno.

La influencia religiosa sobre las formas morales y legales de regular la sexualidad y los cuerpos fue “naturalizada” durante décadas. Sin embargo, distintas discusiones comenzaron a visibilizar la legitimidad de esta influencia. Así como en el siglo XIX se discutió la relación entre Estado e Iglesia y entre derecho y moral católica en la consolidación del Estado,

el fin del siglo XX retoma esta agenda y vuelve a debatir la insuficiente laicidad de los Estados.

En América Latina, la demanda por Estados laicos es para algunos sectores de los feminismos uno de los modos centrales de disputar sistemas legales más abarcativos del pluralismo y la diversidad en las prácticas e identidades sexo-afectivas (Dobrée y Bareiro, 2005; Blancarte, 2008; Arguedas Ramírez, 2011; Vassallo, 2005). Es válido mencionar, al menos brevemente, que al interior de los feminismos existe un importante debate sobre la demanda por la laicidad y las formas de vinculación entre la sexualidad y los Estados. Los feminismos son movimientos de crítica emancipatoria; de allí que las producciones, las discusiones teóricas y políticas son parte del movimiento. Por lo tanto, una de las maneras de politizar la sexualidad se produce mediante el sostenimiento de la demanda por Estados laicos (Güezmes, 2003), pero también existen perspectivas que se sustentan en diferentes visiones para comprender la relación sexualidad y religión. Así, otra de las maneras de politización y disputa desde los movimientos es sin dudas la teología feminista (Aquino y Tamez, 1998) que sostiene una conciliación entre las identidades religiosas y las posturas favorables a los DSyNRY/o a formas de entender la sexualidad de manera diversa y plural (Vagione, 2008). Distintas corrientes de las teologías feministas deconstruyen políticamente las interpretaciones del orden sexual y moral de los discursos oficiales sostenidos por las jerarquías religiosas. Por ende, desde las identidades religiosas, la teología feminista construye otras formas de denunciar los órdenes heteronormativos y patriarcales sostenidos por las cúpulas religiosas (Gebara, 2009; Rosado Nunes, 2006).

Otro de los cambios importantes es el creciente impacto de los movimientos feministas y LGBTIQ+ sobre el Estado y, también, sobre lo religioso. La recuperación democrática en diferentes países de la región⁵ ofreció un escenario relevante para el avance de sus agendas —aun cuando la génesis de estos movimientos es bastante anterior—.

5 En gran parte de los países de América Latina, la recuperación de los sistemas democráticos comenzó en la década de los ochentas del siglo XX luego de periodos dominados tanto por las dictaduras militares como por procesos de guerra civil.

Estos avances se plasmaron, entre otras cuestiones, en diferentes hitos legales que cambiaron la conexión entre el Estado y la sexualidad: identidades que estaban en los márgenes del derecho, criminalizadas de formas diferentes, pasaron a ser portadoras de derechos. Las mujeres y personas con capacidad de gestar que interrumpen sus embarazos, las personas que se identifican con un género diferente al asignado al nacer, las que generan vínculos sexuales y afectivos con personas de su mismo sexo, quienes no se identifican con el binario hombre/mujer, salieron de la gestión de los ilegalismos a la demanda por derechos ciudadanos.

Estos cambios dieron lugar a múltiples reacciones de los poderes religiosos. Sin renunciar al papel de guardián moral de la sexualidad, sectores católicos y evangélicos neoconservadores rediseñaron sus formas de intervención pública en defensa de un orden familiar y sexual (Morán Faúndes, Peñas Defago, Sgró Ruata y Vaggione, 2019). En las últimas décadas, la defensa de la vida embrionaria y de la familia heterosexual y reproductiva han sido los principales motivos de politización del activismo neoconservador. Incluso, se han producido articulaciones más beligerantes con el objetivo de incidir en la política sexual contemporánea, llevando sus agendas a otros terrenos claves de la vida democrática.

En definitiva, los ejes que proponemos en torno a distintos cambios sociales y culturales abren el paso a repensar la complejización de los debates sobre religión y política tanto al nivel regional como a nivel nacional sin desplazar la diversidad característica de América Latina. Entendemos que estos dos ejes sintetizan coordenadas centrales que deberían atenderse para comprender los neoconservadurismos y sus impactos en las agendas sobre políticas sexuales y (no) reproductivas en los distintos países de la región.

Olas del activismo conservador: Preventiva, Reactiva y Ofensiva

Como afirmamos previamente, las religiones e iglesias, en especial la Iglesia católica, nunca dejaron de ser actores públicos.

Sin embargo, es posible identificar diferentes temporalidades, que reflejan formas más específicas y particulares de politización y movilización de lo religioso.

Por esta razón, en este apartado proponemos un acercamiento analítico para captar las mutaciones del accionar político de los sectores religiosos conservadores en las últimas décadas. Este acercamiento se propone a partir de una tipología basada en distintas olas que representan diferentes formas de politizar la defensa de un orden moral que se considera amenazado por los movimientos feministas y LGBTIQ+. En esta dirección, entonces, se presentan tres olas caracterizadas por el tipo de politización que predomina en cada una de ellas: la primera se caracteriza por el tipo preventivo, la segunda por el tipo reactivo y la tercera por el tipo ofensivo. Estas olas no son necesariamente secuenciales —pueden solaparse en múltiples ocasiones—, no obstante, permiten organizar una topografía de la movilización neoconservadora en relación con las características predominantes que adquieren en diferentes temporalidades.

La ola en la que predomina el carácter *preventivo* de acción implica una politización dirigida a evitar que debates como la despenalización del aborto o el reconocimiento de los derechos de las personas y comunidades LGBTIQ+ sean parte de la arena pública. El contexto internacional tuvo su efecto en esta ola preventiva en particular lo sucedido en Estados Unidos o en países europeos con el ingreso de los DSyNR en las agendas políticas. Estos sucesos provocaron que distintos actores católicos conservadores se movilaran en contra de los DSyNR en América Latina, incluso antes de que estos derechos comenzaran a ser debatidos en el campo jurídico a nivel nacional.⁶

6 Un ejemplo en este sentido fue la creación de la organización estadounidense *Human Life International* (HLI) en 1981, con el fin de promover líderes y organizaciones que defiendan la posición de la jerarquía católica en materia de sexualidad. En el año 1984, HLI inaugura su capítulo para América Latina: Vida Humana Internacional (VHI). La creación de HLI y su extensión por toda la región se relaciona directamente con los debates en Estados Unidos de los años setenta sobre legalización del aborto, en particular impulsado en torno al caso judicial resuelto por la Corte Suprema de Justicia “Roe vs. Wade”.

En esta politización preventiva, los organismos internacionales, particularmente las Naciones Unidas, y el discurso de los derechos humanos eran considerados como los principales dispositivos para imponer un modelo ajeno a la realidad y la cultura de los países de la región. Ante un contexto internacional de avances en el reconocimiento de los DSyNR, diversos sectores conservadores comenzaron a movilizarse en diferentes países de América Latina para impedir no solo la sanción de políticas públicas, sino incluso el ingreso y circulación de métodos de anticoncepción moderna. Un caso paradigmático en este sentido remite a una serie de litigios judiciales impulsados en diversos países de la región desde fines de los años noventa con el objetivo de obturar la circulación de la anticoncepción hormonal de emergencia⁷(Dides, 2006; Peñas Defago, 2018).

El argumento principal que caracteriza esta etapa radicaba en postular que los DSyNR así como sus defensorxs constituían el “afuera” de las tradiciones y culturas nacionales y encarnaban una agenda internacional que buscaba imponerse en los países de la región. De este modo, se politizaba la moral —o se moralizaba la política— en tanto influencias “extranjerezantes” con el objetivo primordial de defender un modelo de familia nacional —coincidente con la doctrina católica— que los movimientos feministas y LGBTIQ+ buscaban horadar.

Es dentro de este entramado argumentativo de denuncia extranjerizante de la agenda feminista y LGBTTIQ+ donde surge por primera vez de manera directa la oposición a la noción de “género” a finales de la década de los noventa (Franco, 1998; Paternotte, 2015). Años más tarde, esta oposición se profundizará. Luego de la Conferencia de la Mujer de Naciones Unidas celebrada en Beijing (1995), diversos líderes religiosos e intelectuales del norte y sur global, principalmente católicos, construyeron y pusieron en circulación las bases

7 En Argentina, a finales de la década de los noventa uno de estos litigios fue promovido por una ONG neoconservadora hasta la Corte Suprema de Justicia. En 2002, la Corte Suprema de Justicia de la Nación falló a favor de la ONG cordobesa Portal de Belén, obligando al Ministerio de Salud de la Nación a revocar la autorización del fármaco INMEDIAT prohibiendo su fabricación, distribución y comercialización en todo el territorio nacional.

centrales de la noción de “ideología de género” como corriente que se opone a la noción de la familia conyugal, heterosexual, monogámica y reproductiva (Morán Faúndes, 2019; Viveros Vigoya, 2017). Esta noción, como se verá más adelante, se constituirá como uno de los elementos claves para la articulación de plataformas políticas que surgen en la tercera ola (tipo ofensivo).

La segunda ola se caracteriza por un tipo *reactivo* de politización de la agenda sexual. Esta se produce cuando los debates por los DSyNR logran ingresar a las agendas públicas de distintos países de Latinoamérica. La idea de politización reactiva (Vaggione, 2005) permite entender que las formas estratégicas escogidas para impactar sobre los debates públicos y legales son, al menos en parte, el resultado del antagonismo entre el neoconservadurismo y los movimientos a favor de los DSyNR.

Luego de los hitos que marcaron las Conferencias de Cairo y Beijing —en la década de los noventa— respecto a los avances y reconocimientos de DSyNR junto con el crecimiento y fortalecimiento de los movimientos de mujeres y LGBTTIQ+ y sus agendas al interior de los Estados⁸, el neoconservadurismo moral se articuló y reaccionó en defensa de un orden sexual en “crisis” a través de formas renovadas. Como no se logró impedir que los DSyNR ingresaran a los canales instituciona-

8 Los motivos de este crecimiento y fortalecimiento son diversos por lo que no es posible abordarlos en esta presentación. No obstante, se pueden mencionar algunos. Uno de ellos es el contexto de transición democrática en la década de los ochentas que fortaleció a los movimientos sociales en general. Los movimientos feministas y por la diversidad sexual comenzaron a reorganizarse. Para la década de los noventas comenzaron a tomar mayor presencia pública en gran parte de los países de Latinoamérica (Vargas, 2008; Bellucci y Rapisardi, 1999). Otro aspecto clave remite al avance en el ámbito internacional principalmente signado por el ingreso de la sexualidad y el género en las agendas de las conferencias de El Cairo y Beijing. A partir de estas conferencias, los DSyNR comienzan a enmarcarse como derechos humanos lo cual tuvo su repercusión en los distintos países de la región (Dides, 2004). Por ejemplo, en Argentina, la reforma constitucional de 1994 incorporó tratados y convenciones internacionales de derechos humanos que potenciaron la articulación de demandas sobre DSyNR (Petraci y Pecheny, 2007). Estos, entre otros motivos, fortalecieron el ingreso de las demandas de los movimientos feministas y LGBTTIQ+ a las agendas políticas.

les, los sectores que defienden la vida desde la concepción y/o la familia héteronormativa, mutan sus modos de politización de forma reactiva para defender sus agendas. En este sentido, distintos trabajos dan cuenta de la emergencia y expansión de nuevos actores y argumentos (Morán Fundes, 2015; Morgan, 2014) con el principal objetivo de oponerse a las demandas de los movimientos feministas y LGBTTIQ+.

Esta politización y mutación, en algunos casos, implicó el uso de estrategias similares a las que utilizaban los movimientos feministas y LGBTTIQ+ para lograr sus conquistas. Así, una de las estrategias que comienza a posicionarse fuertemente en este marco remite al uso y a la reapropiación del lenguaje de derechos humanos por parte de los sectores neoconservadores. Desde mediados de los noventas, el uso estratégico de este lenguaje ocupa un lugar privilegiado en las iniciativas políticas del neoconservadurismo no sólo en América Latina sino también en Estados Unidos y Europa (Mancini y Stoeckl, 2018; Yamin, Datta y Andión, 2018; Peñas Defago, 2019; Sivori, 2019; Vega, 2019).

Si en los noventas, en el marco de la conferencias de Naciones Unidas antes mencionadas, los sectores religiosos conservadores denunciaban el uso del lenguaje de derechos humanos como artilugio de los feminismos para ingresar en las agendas políticas temas como aborto y uniones entre personas del mismo sexo, entrado el siglo XXI y con ello toda una serie de políticas sobre sexualidad estas retóricas fueron reapropiadas e intensamente articuladas en rechazo a los DSyNR (Morgan, 2014).

Con esto no estamos negando que, como señalan diversxs autorxs, la emergencia misma de los derechos humanos y de instituciones como Naciones Unidas están vinculadas con organizaciones religiosas y/o bien con una idea cristiana de los derechos humanos en tanto resguardo de la dignidad humana trascendental que con el avance de diversos movimientos y organizaciones se pusieron cada vez más en disputa (Moyn, 2015; Hunt, 2010). Lo que resaltamos aquí remite a un cambio en la gestión argumental y política del uso de los discursos y aparatos de derechos humanos a través de un progresivo proceso de secularización estratégica (Vaggione, 2005). Es jus-

tamente esta mutación argumentativa y política la que identificamos como una característica fundamental en esta ola.

Finalmente, identificamos una tercera ola donde predomina una politización de tipo ofensiva. Este tipo deviene de los avances en el reconocimiento de DSyNR, los cuales fueron provocando en los sectores neoconservadores una rearticulación que adquiere mayor beligerancia. Así, la idea de lo ofensivo se caracteriza por la constitución de una maquinaria política, en muchos casos de tipo partidaria, para revertir o incluso “eliminar” la influencia de los movimientos feministas y LGBTTIQ+.

La politización ofensiva construye las demandas de los movimientos feministas y LGBTTIQ+ como una amenaza contra la vida, la familia y la libertad, razón por la cual no solo están en juego una serie de derechos, sino una concepción sobre el mundo. Se busca una restauración de un orden moral, incluso social, que se considera en crisis debido al impacto de estos movimientos y sus agendas (Morán Faúndes, Peñas Defago, Sgró Ruata y Vaggione, 2019).

Un aspecto relevante del tipo de politización ofensiva es que los neoconservadurismos trascienden el tema de la política sexual en sus alianzas y estrategias e impactan, como puede observarse en distintos países, en las formas de la política contemporánea. De allí que en la ola de politización ofensiva se intensifican las campañas denominadas “anti-género” (Correa y Kalil, 2020). Estas campañas se extendieron en los últimos años en países europeos y latinoamericanos mediante alianzas y acciones que superan las articulaciones religiosas (Fassin, 2020; Paternotte, 2015; Graff, 2016; Morán Faúndes, 2019; Argüedas Ramírez, 2020) donde la “ideología de género” se convierte en una manera de encasillar las demandas feministas y LGBTTIQ+.

De este modo, “la lucha contra la ideología de género” es transformada en una plataforma de acción política que, si bien se aglutina desde una agenda moral y sexual también se amplía hacia la agenda de la política en general. El lugar central que ocupó la “ideología de género” en los acuerdos de paz entre el gobierno de Colombia y las FARC-EP en 2016 (Vigoya Viveros y Rondón, 2017), así como en el uso electoral

y en la gestión misma del discurso de ideología de género en el gobierno de Jair Bolsonaro en Brasil (Correa y Kalil, 2020) son algunos de los tantos ejemplos que ponen de manifiesto esta nueva ola de politización.

En este sentido, la politización ofensiva representa, entre otros, uno de los desafíos fundamentales para la academia: cómo analizar las múltiples complejidades de los neoconservadurismos en un contexto en el cual las agendas feministas y LGBTTIQ+ han avanzado de forma notable. En países como Argentina el impacto de estas agendas sobre el Estado se evidencia en las reformas legales y en las políticas públicas que incluyen cuestiones de género y sexualidad como un eje cada vez más preponderante. Sin desconocer las limitaciones y fragilidades que estas reformas y políticas tienen, también señalan que los sectores neoconservadores no lograron impedirlos, ante lo cual rearticulan no solo sus plataformas estratégicas sino también sus alianzas históricas.

Desafíos

Retomando lo que mencionamos al inicio, la agenda académica ha dado en el último tiempo una creciente importancia a esta reactivación moral conservadora tanto en América Latina como en otras regiones. A partir de los distintos estudios realizados en nuestra región, uno de los aspectos que adquiere claridad es la heterogeneidad del neoconservadurismo en la actualidad.

Esta heterogeneidad acentúa la necesidad de pensar estrategias analíticas que aborden al menos algunas de las principales dimensiones que entran en juego, tales como: Actores (evangélicos-católicos), Identidades (religiosas- no religiosas), Arenas (civil- política), Acciones (democráticas- no democráticas) y Políticas (laicas-no laicas). Estas dimensiones presentan un desafío para los estudios orientados a comprender los neoconservadurismos en la política sexual contemporánea. En definitiva, consideramos que el reconocimiento de su heterogeneidad y su complejidad como fenómeno social, político y cultural debe ser tenido en cuenta por los modelos normativos de resistencia.

De allí que la planificación de los capítulos de esta compilación tomó este desafío como punto de partida. Así, profundizar y discutir algunas de las dimensiones indicadas anteriormente es el hilo conductor de los estudios que se presentan en este libro. Desde distintos enfoques, todos los trabajos aportan lineamientos que permiten avanzar en la construcción de marcos interpretativos renovados con el ánimo de comprender los neoconservadurismos en conexión con los debates sobre sexualidad en las sociedades democráticas contemporáneas.

En su conjunto, las contribuciones que integran este libro pueden leerse desde dos ejes centrales que atraviesan al fenómeno de los neoconservadurismos en la actualidad. En primer lugar, de formas directas o indirectas, todos los capítulos recurren a lo legal y al derecho, dado que esta es una de las arenas centrales desde las cuales las sociedades contemporáneas disputan y reformulan los modos de entender y construir la/s sexualidad/es y el género. Además, en muchos casos, la arena de lo legal y el derecho sigue siendo un reservorio de lógicas y poderes desde donde los sectores neoconservadores buscan restaurar un orden sexual/moral que entienden como amenazado.

Las decisiones administrativas, los debates parlamentarios o los casos judiciales que se recuperan en los capítulos son momentos de condensación y, por lo tanto, permiten observar diversas tensiones en la política sexual contemporánea. El neoconservadurismo prioriza la función del derecho y utiliza el discurso jurídico y los órganos judiciales como instrumentos de evangelización secular, en tanto parte de una agenda de remoralización del orden sexual. La centralidad del derecho es, en gran medida, una de las razones por las cuales el conservadurismo religioso muta, genera nuevos lenguajes, estrategias e incluso construye o limita la idea misma de quienes pueden entrar, o no, en la categoría de sujetos de derechos. En definitiva, las reglas del juego en el campo jurídico constriñen las formas de intervención y requieren distintas traducciones que pueden observarse a lo largo de los capítulos que integran esta compilación.

En segundo lugar, las contribuciones en su conjunto recuperan otro eje central del neoconservadurismo en la actualidad relacionado con la limitación de la dicotomía religioso/secular, lo cual permite captar la complejidad constitutiva del fenómeno tanto en Argentina como en otras latitudes. Sin dudas, el neoconservadurismo moviliza creencias religiosas. En América Latina no es posible una comprensión cabal del fenómeno sin incluir en el centro del análisis el papel de lo religioso. Sin embargo, como lo evidencian los distintos capítulos, el neoconservadurismo es más que un fenómeno religioso ya que también es parte de la sociedad civil y de la política. Sin desconocer el sustento religioso de las organizaciones no gubernamentales y/o de ciertos partidos confesionales, el neoconservadurismo propone renovados argumentos y estrategias que se desmontan de la religión y por ende, trascienden el campo de lo religioso.

De algún modo, lo que el neoconservadurismo tensiona son las fronteras mismas entre lo religioso y lo secular. Precisamente, el libro se pensó como otro aporte para comenzar a recorrer este camino con consecuencias analíticas y normativas determinantes para comprender la política contemporánea y para profundizar la agenda de los derechos sexuales y (no) reproductivos.

Sobre los capítulos

Los capítulos que integran esta compilación se focalizan en distintas estrategias y temáticas que, en conjunto, contribuyen al análisis de las principales dimensiones del activismo neoconservador. Si bien gran parte de los capítulos se focalizan en Argentina, en general discuten con diversos marcos de interpretación e iluminan otros lineamientos que invitan a repensarlos. En este sentido, conforman un aporte sustancial a un campo de estudio en constante transformación y evolución en la región.

Los capítulos de José Manuel Morán Faúndes y de Pablo Gudiño Bessone localizan el análisis del neoconservadurismo

mo en paradigmas —teóricos y epistemológicos— que ofrecen claves de lecturas renovadas para comprender diferentes aspectos del fenómeno. Morán Faúndes enmarca su análisis en las articulaciones entre neoconservadurismo y neoliberalismo. El autor recupera en su marco teórico las distintas propuestas y análisis sobre esta temática para proponer tres categorías de ensamblaje entre ambas racionalidades políticas. Estas categorías van un paso más allá de los estudios existentes y representan una apuesta original para el estudio de esta problemática en la región, ya que permiten considerar que, si bien neoconservadurismo y neoliberalismo están entrelazados, el desafío es identificar las distintas formas —históricas y contextuales— en que se producen estos entrelazamientos.

Gudiño Bessone desarrolla su análisis desde/en debates sobre la biopolítica que resuenan y se conectan con el capítulo de Morán Faúndes. El autor utiliza la denominación de activismo antiabortista para analizar sus discursos y repertorios como formas de disciplinamiento biopolítico. En el análisis profundiza una de las dimensiones salientes del activismo como forma de adaptación a los debates contemporáneos: los diversos dispositivos discursivos desde los cuales los neoconservadurismos producen subjetividades, emociones, y “la construcción de vínculos afectivos con el nonato” como afirma el autor.

Los capítulos de Cecilia Johnson y Hugo Rabbia profundizan algunos de los desplazamientos claves en las políticas y estrategias de los neoconservadurismos. Si bien la defensa de la vida desde la concepción es una de las prioridades de los sectores que se oponen a los DSyNR, la expansión y resignificación contemporánea de esta defensa puede observarse en ambos capítulos. A partir del estudio de casos específicos, estos trabajos abordan las reconstrucciones de los sectores neoconservadores para oponerse a los avances de los DSyNR.

El capítulo de Johnson considera alguna de estas resignificaciones a través del análisis del debate de una sentencia administrativa que discute sobre el estatus de los embriones *in vitro*. Utilizando los debates alrededor de las técnicas de reproducción humana asistida (TRHA), la autora ofrece diver-

sas líneas de lectura relevantes para comprender al neoconservadurismo: por un lado, la continuidad en la construcción del embrión como un/a niño/a de manera similar al debate por el aborto, y, por otro lado, las formas en que la defensa de la familia se articula en los argumentos neoconservadores para oponerse a las TRHA.

El capítulo de Rabbia por su parte, analiza otras de estas resignificaciones: la Campaña “Sumemos ciudades por la vida” lanzada por el Episcopado argentino en el 2011. Esta campaña incorpora a los municipios como actores que defienden la vida en un contexto de creciente legitimación de la interrupción voluntaria del embarazo. Como lo señala el autor, esta estrategia se juega más en un plano político y simbólico que un plano legal. Este foco permite observar una de las estrategias principales del activismo conservador en las democracias contemporáneas: construir una “geografía celeste” —como lo sostiene el título propuesto—, un terreno para la lucha de sentidos de la moral contemporánea. Otro aporte interesante del trabajo revela cómo frente al avance de los DSyNR en los grandes centros urbanos y/o a nivel nacional, el neoconservadurismo moviliza un “ethos federal” desde donde pretende instituir lo subnacional/local (provincias y municipios) como reservorio moral en la defensa de la vida. Esta estrategia también puede leerse como consecuencia de la pérdida de hegemonía de la Iglesia católica sobre el Estado-nación. Si en algún momento, el propio Estado-nación articulaba la defensa de la moral católica, perdido este aliado, el neoconservadurismo religioso y moral se vuelca a los Estados municipales como bastiones para la resistencia.

Finalmente, los capítulos de María Julieta Cena y de Gabriela Irrazabal permiten comprender los diferentes usos del derecho en la política del aborto. Cena aborda uno de los temas más politizados por el activismo legal neoconservador, la objeción de conciencia. Analiza las formas en que esta figura ingresó en los debates legislativos sobre la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) en 2018 y 2020 en Argentina. Frente al avance de la legalización de la IVE, la objeción de conciencia se transformó en el bastión del neoconservadurismo para restar legitimidad a las ampliaciones de

derechos y, como sostiene la autora, la pretendida protección de la libertad de conciencia del personal de salud “invisibiliza también las relaciones de poder existentes en las instituciones sanitarias”.

El capítulo de Irrazabal, por otra parte, permite comprender otro uso del derecho en la política sobre el aborto. La autora reflexiona, a través del análisis de un caso, cómo las opiniones públicas sobre el aborto —o las decisiones privadas sobre la reproducción— han puesto en riesgo el trabajo de muchas personas, en general mujeres, sobre todo en espacios vinculados con el poder religioso. Irrazabal analiza un caso judicial iniciado por una docente al ser despedida luego de manifestarse feminista, atea y a favor de la legalización del aborto en un curso sobre bioética. A través del análisis de este caso, el trabajo profundiza, entre otras cuestiones, en las formas en que las diversidades/pluralismos vinculadas a la sexualidad y la reproducción se tensionan/visibilizan en la agenda pública de la Argentina.

Para finalizar, consideramos importante mencionar que este libro y gran parte de los debates que contiene son producto del proyecto de investigación titulado: “El Activismo Conservador y la Política Sexual en Argentina. Actores, Discursos y Acciones Estratégicas en oposición a los Derechos Sexuales y Reproductivos”, financiado por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCYT) en la línea Proyectos de Investigación Científica y Tecnológica (Resolución 285-17)⁹.

Juan Marco Vaggione
María Candelaria Sgró Ruata
María Angélica Peñas Defago

9 Proyecto integrado por Juan Marco Vaggione (investigador responsable), María Angélica Peñas Defago, María Candelaria Sgró Ruata, José Manuel Morán Faúndes, Raquel Irene Drovetta y Mariana Manzo (grupo de investigadorxs responsables) y Celeste García, Gabriela Bard Wigdor, Maximiliano Campana, María Eugenia Monte, María Cecilia Johnson, Laura Sánchez, Natalia Milisenda, Hugo Rabbia, María Julieta Cena, Marisa Fassi (grupo de colaboradorxs).

Referencias bibliográficas

- Alegre, M. (2019). Igualdad y preferencia en materia religiosa. El caso argentino. En M. Alegre (Dir.), *Libres e Iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión*. UNAM, instituto de investigaciones jurídicas.
- Aquino, P. y Tamez, E. (1998). *Teología Feminista latinoamericana*. Ediciones AbyaYala.
- Arguedas Ramírez, G. (2020). "Ideología de género", lo "post-secular", el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación anti-democrática. Observatorio de Sexualidad y Política.
- Arguedas Ramírez, G. (2011). El (aún) tortuoso camino hacia la emancipación: fundamentalismos religiosos, los derechos humanos de grupos históricamente oprimidos y la lucha por un Estado Laico en Costa Rica. *Anuario Centro De Investigación Y Estudios Políticos*, (1), 50-65.
- Arlettaz, F. (2016). Problemas teóricos en torno del estatuto legal de las comunidades religiosas en Argentina. *Sociedad y Religión*, 45, 13-43.
- Biroli, F., Campos Machado M. das D. y Vaggione, J. M. (2020). *Gênero, neoservadorismo e democracia*. Boitempo Editorial.
- Blancarte, R. (2008). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. El Colegio de México.
- Bellucci, M. y Rapisardi, F. (1999). Alrededor de la identidad. Las luchas políticas del presente. *Nueva Sociedad*, (162), 40-53.
- Campos Machado, M. D. (2020). O neoconservadorismo cristão no Brasil e na Colômbia. En F. Biroli, M. Campos Machado, y J. M. Vaggione (Eds.), *Gênero, neoconservadorismo e democracia*. Boitempo Editorial.
- Carbonelli, M. (2019). De los templos a las calles. La politización evangélica en perspectiva. ConCienciaSocial. *Revista digital de Trabajo Social*, 3(5), 29-43.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

- Corporación Latinobarómetro (2018). *Informe 2018*. Santiago de Chile.
- Corrêa, S. y Kalil, I. (2020) *Políticas antigénero en América Latina: Brasil – ¿la catástrofe perfecta?* Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).
- De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. (2020). Reconstrucción de identidades religiosas: análisis de la autoidentificación religiosa de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016. *Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 22(00).
- Dides, C. (Comp.) (2004). *Diálogos Sur-Sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Programa de Estudios de Género y Sociedad PROGÉNERO, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Dobrée, P. y Bareiro, L. (2005). *Estado Laico. Base del Pluralismo. La Trampa de la Moral Única, argumentos para una democracia laica*. Articulación Feminista MARCOSUR.
- Esquivel, J. C. (2013). Indiferentes religiosos. En F. Mallimaci (Dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (pp. 120-125). Biblos.
- Esquivel, J. C. (2014). Religión y política en Argentina. La influencia religiosa en las Constituciones provinciales. *Revista de Direito da Cidade*, 6(2), 348-368.
- Fassin, E. (2020). Anti-gender Campaigns, Populism, and Neoliberalism in Europe and Latin America. *LASA Forum* 51(2), 67-71.
- Foucault, M. (1988). Sujeto y poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Giménez Béliveau, V. (Comp.) (2020). *La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*. CLACSO.
- Guezmes, A. (2003). Estado laico, sociedad laica, un debate pendiente. *Serías para el debate*, (1), 25-40.

- Gebara, I. (2009). Teología feminista latinoamericana. Sección especial. En M. A. Peñas Defago y M. C. Sgró Ruata, *Género y Religión. Pluralismos y disidencias religiosas*. Editorial Ferreyra.
- Graff, A. (2016). "Gender Ideology": Weak Concepts, Powerful Politics. *Religion & Gender*, 6(2), 268-272.
- Habermas, J. (2008). Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. *New perspectives quarterly*, 25(4), 17-29.
- Hunt, L. (2009). *La invención de los derechos humanos*. Tusquets Editores.
- Levitt, P. (2007). Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración y Desarrollo*, (8), 66-88.
- Mallimaci, F. (2008). Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. En F. Mallimaci (Ed.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa* (pp. 117-137). Biblos.
- Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V., Esquivel, J. C. e Irrazábal, G. (2019). *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina*. Informe de Investigación, n.º 25, CEIL-CONICET.
- Montero, P. y Sales, L. (2020). Laicity and secularism in contemporary brazilian pluralism. *Novos estudos*, 39(2), 415-439.
- Morán Faúndes, J. M. (2019). The Geopolitics of Moral Panic: The Influence of Argentinian Neo-Conservatism in the Genesis of the Discourse of "Gender Ideology". *International Sociology*, 34(4), 1-16.
- Morán Faúndes, J. M., Peñas Defago, M. A., Sgró Ruata, M. y Vaggione, J. M. (2019). La resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Las principales dimensiones del neo-activismo conservador argentino. En G. Careaga (Coord.), *Sexualidad, religión y democracia en América Latina* (pp. 53-94). Fundación Arcoíris

- Morello G. y Rabbia, H. (2019). Cambios religiosos y dinámicas demográficas: más allá de la Teoría de la Secularización. El caso del catolicismo en la ciudad de Córdoba, Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, (69), 14-27.
- Morgan, L. (2014). ¿Honrar a Rosa Parks? Intentos de los sectores católicos conservadores a favor de los “derechos” en la América Latina contemporánea. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, (17), 174-197.
- Moyn, S. (2015). *La última utopía: los derechos humanos en la historia* [traducción de J. G. Jácome]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Panotto, N. (2021). Identidades religiosas como identidades políticas: abordajes analíticos desde una mirada posfundacionalista. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 23(00), e021002-e021002.
- Paternotte, D. (2015). Blessing the Crowds Catholic Mobilisations against Gender in Europe. En S. Hark y P. Villa (Eds.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen Bielefeld* (pp. 129-148). Transcript.
- Peñas Defago, M. A. (2018). Cuerpos impugnados en las cortes argentinas. *Revista Direito e Práxis*, 9, 3.
- Rabbia, H. y Vaggione, J. M. (2021). The Mobilization of Religious and Nonreligious Imaginaries in Argentine Sexual Politics. En L. G. Beaman y T. Stacey (Eds.), *Nonreligious Imaginaries of World Repairing*. Palgrave Macmillan.
- Rabbia, H., Morello, G., Da Costa, N. y Romero, C. (Orgs.) (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Fondo Editorial.
- Rosado Nunes, M. J. (2006). Teología feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Ponto de Vista, Rev. Estud. Fem*, 14 (1).
- Petracci, M. y Pecheny, M. (2007). *Argentina. Derechos Humanos y sexualidad*. CEDES- CLAM.

- Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, 280, 26-46.
- Vaggione, J. M. (2005). Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, 31(2), 233-255.
- Vaggione, J. M. (Comp.) (2010). *El Activismo religioso conservador en América Latina*. Editorial Ferreyra.
- Vaggione, J. M. (Comp.) (2008). *Diversidad sexual y religión*. Editorial Ferreyra.
- Vasallo, M. (2005). *En Nombre de la Vida*. CDD.
- Vargas, V. (2008). *Feminismos en América latina. Su aporte a la política y a la democracia*. Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- Vigoya Viveros, M. y Rondón, M. A. (2017). Hacer y deshacer la ideología de género. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 27, 118-127.

Huérfanos y abandonados: la familiarización del embrión in vitro en sectores conservadores

María Cecilia Johnson

Introducción

El avance de medicina reproductiva ha traído importantes desafíos y transformaciones en las maneras en que se regulan y monitorean las prácticas reproductivas de la población como formas de gobernabilidad reproductiva (Morgan y Roberts, 2012). Particularmente, estas transformaciones tensionan el campo legal como nuevas formas de “bioconstitucionalismo” (Jasanoff, 2011) y operan en la conformación de ciudadanías biológicas e identidades políticas (Rose, 2007).

La regulación de las Técnicas de Reproducción Asistida (TRHA) en Argentina registró una importante transformación, ya que luego de treinta años de ejercicio privado, se avanzó en la democratización del acceso y la cobertura a las TRHA con la sanción de la Ley de Reproducción Médicamente Asistida (2013) y la reforma del Código Civil y Comercial (2015) que incluyó la “voluntad procreacional” de las personas usuarias¹ y el reconocimiento de una nueva forma de filiación.

Así también para las personas usuarias implicó un proceso de ampliación de derechos sexuales y reproductivos que implicaron movimientos transformadores y deudas pendientes respecto a las TRHA en la construcción de la ciudadanía sexual (Di Marco, 2012). En algunos aspectos, dichos avances proponen una cierta ruptura con el paradigma biomédico en la construcción de la ciudadanía sexual (Cepeda, 2008). El acceso a los tratamientos antes definido desde la categoría de infertilidad como patología y desde una perspectiva heteronormativa que reconocía solo la reproducción de parejas heterosexuales comenzó a ser definido como un derecho de salud sexual y reproductiva que se despega de dicho “diagnóstico” (Farjii Neer, 2015; Ariza, 2017; Johnson, 2020). Más allá de los avances en materia de derechos reproductivos, continúan pendientes aspectos de regulación, donde el embrión *in vitro* es uno de los ejes de discusión por las controversias que genera su tratamiento. Desde una mirada jurídica, esta tensión

1 Haré referencia a personas usuarias, para incluir en dichas experiencias a mujeres, varones, personas trans, que atraviesan tratamientos de reproducción asistida.

reside en lo que Eleonora Lamm (2015) advierte respecto al estatus jurídico intermedio del embrión, es decir que para el derecho no es ni un objeto ni un sujeto, lo que es motivo de disputas.

Esta polémica se desprende de la diversidad de interpretaciones sobre el embrión humano, que ponen en cuestión las ideas de vida (Vaggione, 2012; Morán Faundes y Peñas Defago, 2013), persona humana y familia (Luna, 2001; Roberts, 2008). Es por ello que el estudio del embrión *in vitro* ha sido abordado tanto por la antropología y la sociología médica (Bestard, 2009; Blázquez-Rodríguez, 2005; Yanagisako y Collier, 1994; Davis Floyd, 1987; Strathern, 1992; Morgan y Roberts, 2012; Casper, 1994), como el feminismo y los estudios de género (Haraway, 1995; Franklin, 2006; Petchesky, 1987; Rapp, 2007; Stolcke, 1986) y las religiones, como analizaremos más adelante. Si nos remontamos al estudio de la embriología, como analiza Lynn Morgan (2008), la consolidación de dicha área de conocimiento implicó la construcción de “modelos representativos” y la transformación de los embriones en objetos culturales. Según la autora, el nacimiento de la embriología constituyó una operación de clasificación y medición que trajo consigo un borramiento de las relaciones sociales en las que embriones fueron producidos. Mónica Casper (1994) advierte que dicha construcción en las propias prácticas biomédicas no es ni homogénea ni tampoco responde a una ontología del embrión. Comparando la construcción del feto en el marco de la cirugía fetal respecto al tratamiento en la investigación con tejido embrionario, señala que el tratamiento del embrión trasciende los dualismos de lo *humano-no humano*, *agente-tecnología*. Por el contrario, su posición se desprende del entramado biomédico de tratamiento y puede en diferentes prácticas pasar del estatus de *paciente* al tratamiento de *herramienta tecnológica*.

Las maneras en que se construye el embrión y el feto humano tienen importantes consecuencias políticas, partiendo por borrar del esquema a la persona gestante. En una línea similar, Rosalind Petchensky (1987) señala cómo la construcción del “feto público” como una abstracción es una producción reciente que ha sido posible por la existencia de ciertas tecno-

logías de visualización que contribuyeron a la presentación del feto como un individuo aislado (Luna, 2001; Thompson, 2005). Al mismo tiempo, como señala Rosalind Petchensky, estas imágenes no son neutrales, sino que movilizan sentidos morales que han sido ampliamente utilizados en la construcción de estrategias opositoras a la ampliación de derechos sexuales y no reproductivos.

Partiendo de entender que la construcción del embrión como artefacto supone una mirada política, es que este trabajo explorará a través del análisis de caso los sentidos que los sectores neoconservadores atribuyen a los embriones in vitro. Siguiendo a Moran Faundes y Peñas Defago (2020), el uso de esta categoría:

[...] permite mostrar ciertos vínculos y continuidades entre los actuales movimientos antagonistas a los colectivos feministas y lgbtti+ y los tradicionales conservadurismos latinoamericanos, con un fuerte apego a la tradición cristiana; a la defensa de un orden considerado “natural” y/o estable; a la moralización de la esfera pública; a la perpetuación de ciertas estructuras políticas, sociales y económicas de carácter jerárquico, entre otros aspectos (Romero, 2000). El prefijo neo- permite resaltar que, pese a estas continuidades con el pasado, la reacción conservadora frente a la politización de la sexualidad, en especial desde la segunda mitad del siglo XX, ha adquirido nuevas texturas políticas y estratégicas que renuevan los tradicionales componentes del campo conservador. (pp. 241-242)

Particularmente, en este artículo se exploran los sentidos neoconservadores sobre los embriones criopreservados a partir del análisis de las consecuencias sociales y jurídicas que supone catalogarlos como “huérfanos” o “abandonados”. Siguiendo la investigación de Elizabeth Roberts (2005), este tipo de descripciones de los embriones como parte de un entramado familiar se vinculan con lo que ella llama “ética del parentesco”. Cuando la autora analizaba las tensiones éticas que generaba la criopreservación de embriones en las clínicas reproductivas de Ecuador, observó que las mismas no pro-

venían de la llamada “ética de la vida”, es decir, del entendimiento de que el embrión es una persona, sino de una “ética del parentesco”. Ello supone que la preocupación de las/os profesionales médicos remite a las actitudes de “abandono” y la “irresponsabilidad” de la/os padres que los dejan criopreservados y no por el “descarte” del embrión. Para las personas usuarias, advertía Roberts, el problema reside en la circulación de los embriones más allá de las fronteras familiares:

Los embriones congelados puedan ser llevados fuera de los límites de sus familias natales. Estas inquietudes tienen que ver menos con el estatus de los embriones como “personas vivas” que con las obligaciones de parentesco que hacen del embrión un miembro de *una* familia en particular. Para estos participantes de la FIV, la donación de embriones es impensable, y es preferible descartar los embriones antes que congelarlos, debido justamente a estas preocupaciones sobre la posibilidad de que éstos circulen “ilegítimamente” más allá de los límites familiares. (Roberts, 2005, p. 77)

Tomando la lectura de Elizabeth Roberts (2005), este trabajo se propone comprender la estrategia discursiva de los sectores conservadores en el contexto de un campo donde la medicina reproductiva no se encuentra enteramente regulada y donde persisten un conjunto de indefiniciones sobre la política sexual. Dichos actores demandan desde una narrativa que ubica a los embriones desde sus relaciones familiares y de parentesco, como parte de una estrategia de incidencia política y de oposición a las transformaciones de los derechos sexuales. De acuerdo con el contexto de disputa, el embrión aparecería como un ente independiente o, por el contrario, entramado en una relación familiar.

Si tomamos la posición de las religiones monoteístas desde una mirada comparativa, como actores que en determinados contextos se presentan como opositores a la ampliación de derechos sexuales, podemos encontrar que en general prima una crítica sobre las THRA entre las cuales el estatus del embrión y las definiciones de parentesco constituyen ejes centrales

de discusión (Luna, 2008; Schenker, 2000). El Islam condena expresamente donaciones de gametos y embriones, como la gestación por subrogación, lo que impacta las regulaciones de Egipto (Schenker, 2005). El judaísmo, por su parte, plantea que la donación se relaciona con el adulterio, lo que se expresa en las legislaciones de Israel (Leite y Henriques, 2014). Por otro lado, el catolicismo también condena las donaciones de embriones y se manifiesta en las regulaciones de países donde tiene una importante influencia, como Italia y Malta (Leite y Henriques, 2014; Mallia, 2013).

Particularmente, la preocupación de la Iglesia Católica sobre las TRHA reside en la manipulación y el “descarte” de los embriones, el rechazo a la disociación entre la sexualidad, la reproducción y la conyugalidad y el uso de gametos donados.

En el escenario actual argentino, estas posturas se conectan con los debates por la legalización del aborto y se encuentran representadas en aquellos sectores autoidentificados como “provida” o también comprendidos como neoconservadores (Morán Faundes y Peñas Defago, 2013; Vaggione, 2012; Gu-diño Bessone, 2017). Estos sectores han sabido articular una diversidad de estrategias de “politización reactiva” (Vaggione, 2005) en el espacio público, disputando el campo jurídico y de la salud. Asimismo, se presenta como una discusión donde no se destaca una argumentación religiosa de oposición, sino más bien se advierten procesos de “secularización estratégica” (Vaggione, 2005, 2012). Estas posiciones religiosas presentes en el campo de los derechos sexuales y reproductivos han llevado a que en los últimos años se reactivara el debate por la laicidad del Estado en Argentina, particularmente frente a la legalización del aborto (Felitti y Prieto, 2018). La provincia de Córdoba es un ejemplo relevante del llamado “activismo conservador” respecto a los derechos sexuales y reproductivos, como se analizará en el presente trabajo.

Así también los discursos y estéticas sobre el embrión humano constituyen otra dimensión fundamental en esta disputa de interpretaciones. Como analiza Nayla Vacarezza (2012), pueden observarse en Argentina dos grandes narrativas opo-sitoras al aborto. Por un lado, la presentación del feto como

una entidad autónoma de la persona gestante, pero así también la inclusión de la gestante como un lazo “mortífero”, vinculado con las convenciones estilísticas del género de terror gótico, como estrategia de movilización afectiva.

La hipótesis que atraviesa este trabajo propone que en el caso de la regulación de las TRHA en Argentina la defensa de lo familiar se presenta de forma complementaria con la “defensa de la vida”, como parte de la estrategia discursiva neoconservadora que se articula con el discurso “provida”. Es por ello que este trabajo entiende, por un lado, que existe un proceso de construcción del embrión como una entidad aislada, desdibujada de sus relaciones sociales de producción, al decir de Lynn Morgan (2008), que contribuye a su personalización y agencia. Pero al mismo tiempo se interroga por el proceso de familiarización (Esping Andersen, 1993), que apunta a restaurar en el embrión *in vitro* un orden familiar perdido como parte de los procesos reprivatizadores de la política (Fraser y Lamas, 1991; Jelin, 2010; González et al., 1999).

Para analizar las disputas discursivas que se generan respecto a los embriones *in vitro* en Argentina, se trabajará tomando el modelo de análisis de controversias públicas que propone Paula Montero (2015), quien retoma el análisis de la Escuela de Chicago y de la filosofía política pragmática de Bolstansky y Thévenot. La autora comprende que las religiones forman parte de los debates sobre los derechos sexuales y que por ello es necesario romper con la asunción de que los actores religiosos “invaden” el espacio público. Por el contrario, se precisa comprender cómo se construye el espacio público y el secularismo en diferentes contextos. Este tipo de abordaje parte de reconocer un campo problemático y analiza las movilizaciones que se generan como parte del juego político. Tal es el caso de la sanción de una ley, que Paula Montero entiende puede dar lugar a la transformación del orden moral social.

Desde un análisis de contenido cualitativo (Sautu et al., 2005) se trabajará con un caso de 2019, de una organización de la sociedad civil autoidentificada como “provida”. Dicha organización es la Asociación Civil Portal de Belén (PDB), quien presentó un recurso de amparo contra del Estado provincial y la clínica reproductiva Fecundart con el fin de proteger a los

embriones criopreservados en dicha clínica. Como analizan Peñas Defago y Morán Faúndes (2015), PDB es una organización relevante para analizar por constituir una de primeras organizaciones de la sociedad civil católicas que se crearon durante el neoliberalismo y que se autoidentificaron como “provida” en Argentina”. Si bien PDB tiene a su cargo un hogar para mujeres embarazadas en la Ciudad de Córdoba, también se la reconoce por su activismo en el campo jurídico como opositora a los derechos sexuales y (no) reproductivos (Peñas Defago, 2018; Vaggione, 2012). Como trabaja Angélica Peñas Defago (2018), las transformaciones legales que ocurrieron en los noventa en Argentina posibilitaron avances a los feminismos y movimientos LGBTQ en materia de derechos sexuales y reproductivos, pero a la vez habilitaron nuevas formas de litigio estratégico a sectores neoconservadores, tales como el amparo colectivo. La organización PDB es reconocida en Argentina por su activa participación en litigios conservadores, tales como el que encabezó para la prohibición de la fabricación y distribución de la anticoncepción de emergencia, el amparo frente a la ley de salud sexual y reproductiva (2002) y el amparo contra el protocolo de aborto no punible del Ministerio de Salud, a partir de lo determinado por la Corte Suprema en el fallo FAL² (Peñas Defago, 2018).

En esta ocasión el litigio que se analiza está vinculado a las TRHA y al tratamiento del embrión. Se utiliza como fuente de análisis una sentencia de la Cámara Contencioso Administrativo de 2.^{da} Nominación de la Provincia de Córdoba. Los datos se complementan con lo recabado en otros antecedentes similares y con artículos periodísticos en medios gráficos. Cabe señalar que dicho amparo se origina en las declaraciones de un médico de esta clínica en diversos medios gráficos sobre el procedimiento de Diagnóstico Genético Preimplantatorio (PDG). Otro aspecto interesante de esta demanda es que, si bien existen demandas individuales solicitando el cese de la criopreservación o para la realización del DGP a la justicia,

2 El Fallo FAL (2012) dictado por la Corte Suprema de la Nación fue central para ratificar lo establecido por el Código Penal en 1921 respecto a los abortos no punibles. Asimismo, demandó la creación de protocolos de atención de parte del Poder Ejecutivo a favor de la exigibilidad de este derecho y con el objeto de evitar la judicialización de dicha práctica.

este amparo propone una mirada colectiva sobre los embriones in vitro de parte de un actor de la sociedad civil. Por último, la relevancia de esta sentencia se vincula a que la causa se origina por parte de un actor opositor a los derechos sexuales y reproductivos en Córdoba³.

Para desarrollar las dimensiones propuestas, el trabajo se estructurará de la siguiente manera. Primero se analizará el escenario de la controversia: sus antecedentes legales y las propuestas de regulación ante el vacío normativo. En un segundo apartado, se retomará la construcción de las narrativas sobre los embriones in vitro como “abandonados”, como una noción cultural que permea los discursos tanto de persona usuarias, agentes neoconservadores y que se expresa en la construcción de normativas. En tercer lugar, se analizará la sentencia que dio lugar el amparo presentado por la organización provida sobre el DGP. Y por último se propondrán algunas reflexiones respecto a los desafíos que proponen dichas discursivas a los feminismos y los activismos por los derechos sexuales.

El escenario jurídico, el vacío legal y posibles vías de resolución

Como se señaló previamente, los avances normativos sobre las TRHA en Argentina han sido importantes a partir de la creación de un primer marco normativo sobre estas. Se reconoce así un trayecto en el cual el papel de las clínicas reproductivas, las asociaciones de medicina reproductiva, como el activismo de las asociaciones de personas usuarias de TRHA fueron actores centrales para impulsar su regulación mediante la Ley de Reproducción Médicamente Asistida (2013) (26.862) y posterior conformación del Programa Nacional de Reproducción Médicamente Asistida. El nuevo Código Civil y Comercial — en adelante CCyC— (2015) reguló otros aspectos vinculados con las TRHA, como la determinación de la filiación de los

3 Portal de Belén es una Asociación Civil “Provida” de la Provincia de Córdoba que se propone la “defensa de la vida desde la concepción” (<https://www.facebook.com/Hogarparalamamasola/>).

niños nacidos por estas técnicas y definió la “voluntad procreacional” jerarquizando la voluntad por sobre la conexión biológica en el parentesco (Famá y Herrera, 2007).

Estos avances normativos también se constituyen en objeto de debate en su interpretación jurídica. Como se señaló anteriormente, el artículo 19 del CCyC establece que “existe la persona desde la concepción”, el cual ha sido motivo de diversas interpretaciones. Se identifica una controversia vinculada con la definición de “concepción” que permitiría diferenciar, a priori, dos grandes posturas. Por un lado, se encuentran aquellos sectores que interpretan la concepción como “fertilización”, es decir la unión del óvulo y espermatozoide. Tal es el caso de la Academia Nacional de Medicina que sostiene la postura de la Iglesia Católica (IC) (Ariza, 2017).

Desde otra postura, se puede identificar desde el campo de la medicina reproductiva, como la SAMER (Sociedad Argentina de Medicina Reproductiva), que entienden a la concepción como “implantación”, en donde los embriones producto de las TRHA se distinguirían de aquellos embriones producto de la “reproducción natural”. Esta última postura también es coherente con el posicionamiento de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en un fallo histórico en América Latina sobre reproducción asistida del año 2012 —“Artavia Murillo y otros c/Costa Rica” —, estableciendo que el embrión in vitro no puede tener la misma protección de una persona humana, definiendo que la concepción se entiende desde la implantación en el útero.

Así también persiste una situación de incertidumbre respecto al diagnóstico y tratamiento de los embriones in vitro, la fertilización post mortem y la maternidad subrogada, que continúan siendo áreas que generan tensiones en la sociedad. Sin embargo, las dos últimas han obtenido respuestas favorables en procesos de judicialización de algunas demandas (González Magaña, 2014; Herrera y Lamm, 2014). La situación del embrión in vitro, por su singularidad, fue extraída de la regulación vigente, como fue la última reforma del CCyC en Argentina. Sin embargo, en esta última reforma se determinó que el tratamiento del embrión no implantado sería motivo de una norma especial, quedando por fuera del artículo 19, que determina que la persona humana comienza desde la concepción.

En el camino por la definición de la llamada ley especial se han presentado diversos proyectos, pero ninguno logró estado parlamentario (Origlia, 2017). El último proyecto de ley presentado en abril de 2019 no fue tratado y fue formulado conjuntamente por la Comisión Asesora en Técnicas de Reproducción Humana Asistida (CATRHA) y otros sectores de la sociedad civil, dando cuenta de una alianza construida entre sectores del Estado, expertos y asociaciones de personas usuarias. El proyecto presentado se propone limitar el número de ovocitos a fecundar y contempla un conjunto de regulaciones que procuran resolver algunas aristas sobre las que hoy existe un vacío legal: su criopreservación con fines reproductivos, la donación con fines reproductivos, la donación con fines de investigación, el cese de la crioconservación y también busca prohibir su comercialización. Otro aspecto que propone regular es la realización del Diagnóstico Genético Preimplantatorio (DGP), el cual resulta relevante para evitar implantar o conservar embriones que no serán viables o que presentan anomalías genéticas, técnica que dio motivo a la controversia a analizar.

La ausencia de una normativa supone un conjunto de problemas para diferentes sectores de la sociedad. Por un lado, se expresa en la relación entre la comunidad científica y médica con el Estado (Parfenchyk, 2016:330) respecto de un conjunto de conflictos jurídicos y éticos (Ariza, 2019) para las clínicas reproductivas, donde el número de embriones criopreservados se incrementan periódicamente⁴ y no cuentan con un marco legal para su tratamiento. Ello supone una situación de inseguridad jurídica y afecta intereses económicos para las clínicas de reproducción asistida que no pueden donarlos, descartarlos o destinarlos para investigación científica. Tam-

4 De acuerdo con los datos proporcionados por la Red Latinoamericana de Reproducción Asistida, el último reporte disponible de esta institución del año 2016 informa un aumento del 14 % en el número de “ciclos iniciados” en Latinoamérica en comparación con el reporte de 2013 (Zegers-Hochschild, Schwarze, Crosby, Musri y Urbina, 2019). Así también la Sociedad Argentina de Medicina Reproductiva (SAMER) registró que más de 54.000 embriones se encontraban criopreservados en 2017 en 46 instituciones y un 39,8 % fueron congelados antes de 2008 (*La voz del interior*, 2019).

poco existen definiciones respecto al DGP como una práctica que en Argentina no está prohibida ni permitida por ley, sin embargo, se practica desde las propias autorregulaciones del campo biomédico (Ariza, 2019).

La donación de embriones es otra de las salidas para los embriones criopreservados y su aceptación es disímil en diversos países. Dinamarca e Israel son dos ejemplos donde se encuentra prohibida, mientras que en Egipto e Italia se prohíbe la donación de embriones como de gametos (Leite y Henriques, 2014). Por el contrario, en Estados Unidos existen diversas opciones como son los casos de las agencias de “adopción” que contemplan diferentes modalidades de anonimato y hasta posibilitan la selección de las personas receptoras, entrando en juego las cosmovisiones de las personas sobre los mismos (Frith y Blyth, 2013).

Si comparamos con la forma de resolución de otros países, algunos establecen límites de cinco años de criopreservación como Dinamarca y otras de diez años, como en Inglaterra y Nueva Zelanda. Estos límites también pueden ser fuente de controversia legal, porque la experiencia señala que las personas usuarias pueden cambiar de parecer respecto al destino de los embriones, razón por la cual algunos países como Canadá e Inglaterra permiten la extensión de estos límites (Cattapan y Baylis, 2015). En Italia, la criopreservación de embriones no está permitida y por ello se establece que todos los embriones fertilizados —máximo tres— deben ser transferidos al útero materno. Sin embargo esta legislación restrictiva trajo aparejada el aumento de los embarazos múltiples y el turismo reproductivo de los italianos hacia países con normativas menos restrictivas (Leite y Henriques, 2014). El último proyecto de ley presentado en Argentina propone, como forma de resolución a la situación de los embriones *in vitro* llamados “abandonados”, limitar de inicio el número de ovocitos a fecundar, sin embargo, a diferencia de los países con legislaciones restrictivas sí contempla el cese de criopreservación.

Los embriones “abandonados”: la construcción de una narrativa desde el parentesco

Desde el punto de vista de las personas usuarias, la situación de los embriones in vitro criopreservados es compleja por diferentes razones. Por un lado, porque la voluntad procreacional precisa ser comprendida de forma dinámica, entendiendo que las trayectorias personales y familiares son cambiantes (Johnson, 2019); ello se vuelve claro por ejemplo ante una separación, o ante el fallecimiento de alguna de las personas titulares.

El tratamiento de los embriones criopreservados tampoco ha sido fácil de dirimir en los países pioneros. En Inglaterra se generó una controversia por los llamados “embriones abandonados” cuando en el año 1991 una normativa estableció la criopreservación de embriones por el período máximo de cinco años. Cumplido ese período, las clínicas solo lograron contactar a la mitad de las personas titulares, lo que derivó en una situación de conflicto social y legal (Cattapan y Baylis, 2015). El establecimiento de límites legales de conservación resultó en diversos países un mecanismo útil para resolver lo que se llamó “abandono no intencional”, cuando los titulares no quieren o no pueden decidir sobre ellos. En Argentina, ocurre un proceso similar: nos encontramos con personas usuarias que los descartan de forma “no intencional”⁵ (Cattapan y Baylis, 2015), dado que en el estado actual de situación deben recurrir a la justicia para cesar su criopreservación. Otro aspecto no menor para las personas usuarias es el económico, ya que resulta una forma de preservación onerosa que es cubierta por las obras sociales, prepagas o de forma privada⁶.

En el orden ético, las personas usuarias se encuentran en una posición dilemática donde deben tomar decisiones sobre los embriones sin guiones normativos dado que los paráme-

5 Representantes de centros médicos señalan que las personas usuarias abandonan los embriones luego de cinco años de finalizado el tratamiento. Pero sin un marco regulatorio del Estado, las clínicas no pueden tomar decisiones sobre el cese de la preservación (Medina, 2017).

6 En la presentación del último proyecto de Ley sobre el Embrión no implantado se declaró que el costo de criopreservación se estima en \$32.000 anuales (Chavez, 2019).

tros en el campo biomédico con relación a lo permitido-prohibido y lo ético-inmoral no están claros (Johnson, 2019). Algunos estudios señalan que esta incertidumbre jurídica provoca efectos negativos a nivel psicológico en personas usuarias (Jadur, Duhalde y Wainstein, 2010; Straw, Scardino y Pérez, 2017; Lima, Branzini y Lancuba, 2019), aspecto que suma complejidad al problema. Asimismo, la indefinición de la política pública sobre los embriones exige un mayor trabajo reproductivo para las personas usuarias, a quienes se les demanda un papel activo en la gestión de su reproducción, desarrollando nuevas estrategias vinculadas con la construcción de “ciudadanía biológica” frente al Estado (Rose, 2007).

En un escenario de incertidumbre para las personas usuarias de TRHA, es que precisa comprenderse la aparición de un discurso conservador sobre los embriones. Entendiendo que las percepciones y creencias sobre los embriones *in vitro* tiene efectos en las construcciones normativas y las políticas públicas, es que analiza la presente situación. Las responsabilidades adjudicadas a las personas titulares como si se tratara de obligaciones parentales (Cattapan y Baylis, 2015), es decir, las diversas formas de nombrar y concebir al embrión se traducen en diversas formas de regulación y tratamiento de los mismos.

El caso de las TRHA, sin embargo, tiene su especificidad y ha primado desde diferentes sectores una lógica de expertos para su incidencia política. Como analiza Gabriela Irrazábal (2010), los bioeticistas católicos constituyen agentes que en el espacio público se constituyen en opositores a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos, y que desarrollan diversas estrategias de incidencia: tanto desde su accionar desde espacios formativos para la conformación de laicos que integren su perspectiva en los comités de bioética hospitalarios, hasta en el lobby parlamentario en la legislación de las TRHA en Argentina, dando cuenta de lo que Vaggione (2005, 2012) denomina como “secularización estratégica”.

El activismo conservador sobre el embrión in vitro. El caso de Portal de Belén contra la realización del DGP en la Provincia de Córdoba

El tratamiento de los embriones in vitro y su estatus moral ha sido dirimido en diferentes instancias en la justicia por sectores neoconservadores. Un antecedente interesante que Eleonora Lamm (2015) recupera se vincula con el caso del “tutor de embriones”⁷, donde un abogado católico y especialista en bioética solicitó a la justicia que se garantice la integridad de los embriones congelados, consiguiendo en el año 2004 ser designado su “tutor”. Resulta interesante la respuesta del director del instituto Halitus de reproducción asistida en un medio periodístico, ya que, si bien se oponía a la medida, al mismo tiempo consideraba que la figura del tutor podía ser una posible respuesta en la situación de los embriones “abandonados”: “Hay algunas parejas que dieron origen a embriones y se desconectaron del centro. El tutor, tal vez, estaría bien para esos casos”, explicó” (*La Nación*, 24 de julio de 2005).

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, Elenora Lamm (2015) advierte que existe una tendencia en el derecho comparado a dejar de tratar a los embriones in vitro como personas por nacer. Otro antecedente que trabaja la autora se remite a un caso del año 2014⁸, cuando se presenta una demanda a una prepaga con el objetivo de lograr la cobertura médica para el DGP y en ese proceso se dio intervención al Asesor de Menores en representación de los embriones in vitro, por considerarse que los embriones eran “niños por nacer”. Si bien la Secretaría General de Política Institucional de la Defensoría

7 Decisión del Juzgado Nacional de 1.º Instancia en lo Civil, n.º 56, del 28 de abril de 1995. En relación con la polémica: <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/rabinovich-el-tutor-criticado-por-los-padres-nid724163>.

8 “En este marco, el Defensor Público Oficial ante los Tribunales Federales de Primera y Segunda Instancia de San Martín, el 07/07/2014 envió un oficio dirigido a la Secretaría General de Política Institucional de la Defensoría General de la Nación, con el objeto de conocer la opinión de la máxima instancia en el ámbito de intervención de los Asesores de Menores, es decir, del rol que deben o no jugar los Asesores de Menores en los conflictos que involucran embriones in vitro” (Lamm, 2015, p. 3).

General de la Nación no dio lugar a esta medida, se advirtió sobre la desprotección de los embriones y se indicó la importancia de la necesidad de una normativa que regule el embrión in vitro (Lamm, 2015).

La sentencia que es objeto de análisis de este trabajo presenta algunas similitudes con este antecedente de 2014. En el año 2019, PDB presentó una acción de amparo contra el Estado provincial cordobés para la protección de los embriones in vitro, en particular contra el desarrollo del DGP. Cabe señalar que dicho amparo resultó desfavorable para la asociación amparista en dicha sentencia.

Como se pudo recuperar de la sentencia de la Cámara, PDB solicitaba que “se ordene de manera inmediata el cese de la práctica conocida como ‘Diagnóstico Genético de Preimplantación’ y todo otro procedimiento de manipulación genética de embriones por resultar manifiestamente contrario a la legislación”, por vulnerar la “inviolabilidad de la vida y persona humana”. Así también demandaba una acción de protección a los embriones de forma colectiva:

[...] se designe inmediatamente la tutela judicial en protección de la totalidad de las personas por nacer que se encuentran abandonadas por sus padres y en situación de riesgo inminente de muerte en todos los centros y/o laboratorios públicos y privados que se dedican a la práctica de Técnicas de Reproducción Humana Asistida (TRHA) de la Provincia de Córdoba, y tengan criopreservados a los mismos en la actualidad, previo censo de los mismos. (Cámara Cont. Admi. 2.^{da} Nom., Res. 12, 2019, tomo 1, 102-134)

PDB también denunciaba dos “actos lesivos”: uno es la realización del DGP, entendido como una práctica prohibida por el CCyC, y el segundo se encontraba vinculado con el abandono de los embriones, donde también hacía responsable a la Provincia de Córdoba:

[...] los niños por nacer que se encuentran en situación de abandono por sus padres y en manifiesta desprotección por parte del Estado que ignora y/o omite tal situación por encontrarse criopreservados

en centros y/o laboratorios públicos y privados en el ámbito de la Provincia de Córdoba. (Cámara Cont. Admi. 2.^{da} Nom., Res. 12, 2019, tomo 1, 102-134)

Más aún PDB demanda que el estado ejerza la tutela de dichos embriones:

Desde el punto de vista jurídico, enfatizan que es indispensable que el Estado provincial proporcione la tutela a estos embriones abandonados por sus padres, a su vez, aplique su poder de policía en la materia, realizando un seguimiento de cada una de las personas por nacer que se encuentran en cada uno de estos establecimientos que se dedican a la fecundación asistida. (Cámara Cont. Admi. 2.^{da} Nom., Res. 12, 2019, tomo 1, 102-134)

Tomando esta sentencia como objeto de análisis, se puede distinguir una diversidad argumentativa de la organización amparista. Es por ello que, tomando las discusiones iniciales, distinguiré tres tipos de argumentos que allí se ofrecen: a) por un lado, la defensa de la personalidad del embrión, b) por otro, en contra del proceso tecnológico del DGP, y c) un argumento vinculado con el embrión y su “entramado familiar”.

a) En primer lugar, y como ya ha sido trabajado previamente, para PDB los embriones in vitro son considerados personas desde la concepción, es decir, apelan a la “ética de la vida” (Roberts, 2005) que en este campo jurídico se expresa en la oposición al DGP por considerarse una *afrenta al derecho a la vida*.

Para realizar esta defensa, PDB recurre a los dichos de un médico de una clínica de medicina reproductiva que había sido entrevistado por un medio gráfico local acerca del DGP. La asociación remarca que el profesional por momentos se refiere a los embriones como “bebés” y por otros momentos se contradice, tomándolo como argumento. Para ello, señala que el DGP viola el derecho a la vida, invocando una doctrina jurídica que concibe a la persona desde la concepción entendiéndola como la fecundación, como sostiene la tradición de la Iglesia Católica.

b) En otro orden de argumentos, para Portal de Belén el Diagnóstico Genético Preimplantatorio constituye una práctica ilegal, porque supone que la modificación genética se encuentra prohibida en Argentina. La describe como una práctica “cruel” y “frívola” por entenderse que se seleccionan embriones “normales” entre aquellos “anormales”, interpretando que el objeto de la misma es descartar aquellos que manifiesten una enfermedad o alteración cromosómica. Asimismo, se presentan argumentos religiosos, cuando PDB critica que desde las clínicas de reproducción asistida “se juega a ser Dios”, entendiendo que existe una selección que es inmoral y que excede a lo humano.

Sin embargo, a lo largo de la sentencia se clarifican algunos aspectos de esta técnica, señalándose que existe una mala interpretación de su objeto por parte de PDB. Es cierto que en Argentina se encuentra prohibida con el fin de la modificación genética, pero el DGP es utilizado solo con fines diagnósticos. En la práctica, y como documentan otros trabajos (Ariza, 2019), el DGP se utiliza en aquellos casos donde se precisan aumentar las posibilidades de un embarazo (Cámara Cont. Admi. 2.^{da} Nom., Res. 12, 2019, tomo 1, 102-134).

c) Por último, otro argumento que PDB esgrime es la idea de que los embriones in vitro son *niños abandonados por sus padres* y, en consecuencia, articula un discurso jurídico donde argumenta que se precisa la tutela del Estado porque los padres no ejercen la responsabilidad parental. De ello se desprenden diversas líneas de análisis.

Por un lado, si bien es posible reconocer que los embriones in vitro surgen en un entramado social y relacional que involucran a personas usuarias, donantes y clínicas, el punto de partida de PDB es el de la construcción discursiva en un amparo judicial, de “padres y madres” de los embriones in vitro, aun cuando la ley vigente define que la voluntad procreacional puede revocarse hasta el momento de la implantación.

Por otra parte, en complementariedad con ello, es que para PDB los embriones criopreservados son considerados niños por nacer, por lo tanto, las personas usuarias —“madres/padres”— al criopreservarlos o exponerlos al DGP no están ejerciendo la responsabilidad parental definida por el CCyC.

De esta manera, se podría analizar que en el caso de PDB se utiliza un discurso vinculado a la “ética del parentesco” en su interpretación más conservadora. En este caso, la “ética del parentesco” podría identificarse como un argumento secular vinculado con una concepción cultural sobre el embrión que ubica la reproducción en el centro del entramado familiar y las relaciones de parentesco. Sin embargo, se podría pensar que este discurso es retomado por PDB, cuando realiza un uso estratégico del mismo al desplazar esta discusión al campo del derecho de familia. De ello se desprende un aspecto jurídico, es decir, para PDB las personas usuarias, titulares de los embriones, están incumpliendo su *responsabilidad parental*, como citan en dicho recurso de amparo. Y la segunda consecuencia es que, ante este incumplimiento de la responsabilidad parental, PDB demanda al Estado la protección de estos embriones mediante la figura de tutor legal, por considerar que se encuentran en *riesgo de muerte*, por encontrarse *abandonados por sus padres*.

Este discurso familiarista (Esping Andersen, 1993) sobre los embriones no se encuentra dissociado de los argumentos previamente identificados. En este sentido, la llamada “ética del parentesco” no se encontraría desarticulada de la llamada “ética de la vida” (Roberts, 2005), en cuanto precisa la construcción de un agente —el embrión— para poder entramarlo en un círculo familiar. Pero dicha articulación puede pensarse desde la operación inversa: es el derecho y los efectos de este discurso jurídico en la construcción de la familia —en este caso una familia que abandona— el que le permite a PDB construir un sujeto, el embrión abandonado, como agente digno de protección. De esta manera, la recontextualización del embrión en un entramado familiar que lo “abandona” y su vinculación con “lxs progenitores” que incumplen su responsabilidad parental es una vía argumentativa central que PDB articula para disputar en el espacio jurídico la personalidad del embrión.

Dicho discurso centrado en la familia y las obligaciones parentales no constituye a priori un discurso religioso, pero sí conforma y sedimenta argumentos opositores a los derechos sexuales y no reproductivos en diferentes dimensiones. Por un lado, porque interpela políticamente sobre los afectos que mo-

viliza lo familiar, en el sentido que propone Pierre Bourdieu (1997) como “espíritu de familia”, entendido como constructor de una solidaridad social, como una labor simbólica que “tiene a transformar la obligación de amar en disposición amante y en dotar a cada uno de los miembros de la familia de un «espíritu de familia» generador de dedicaciones, de generosidades, de solidaridades” (p. 131). Por otro, porque constituye una herramienta que moviliza el discurso jurídico del derecho de familia, retomando argumentaciones seculares, como parte de una estrategia de “secularización estratégica”, como analiza Vaggione (2005), que implica defender una cosmovisión político-religiosa conservadora sin apelar a un discurso religioso. Así también ponen en relevancia cómo la familia, como categoría polisémica, permite articular un discurso conservador desde un lenguaje secular, siendo una noción a la que es preciso disputar sus sentidos en el escenario público.

En este sentido, dicha movilización, desconoce en su argumentación el paradigma de derechos humanos que atraviesa la reforma del Código Civil y la legislación más reciente en temas de familia, vinculado con la “socioafectividad” (Ortolanis, 2014), y que se aleja de la dirección planteada por PDB al invocar a la familia. El reconocimiento de “la voluntad procreacional” de las personas usuarias o el reconocimiento del parentesco por afinidad son algunos ejemplos de cómo el reconocimiento socioafectivo de lo familiar constituye una dimensión relevante para tensionar dicha perspectiva conservadora. La tensión aparece cuando PDB continúa interpretando lo familiar desde una matriz conservadora, donde los embriones como agentes estarían en situación de *abandono* y las relaciones de parentesco son interpretadas desde una perspectiva biologicista que determina “roles familiares” que terminan siendo prescriptivos y generan efectos jurídicos. Como señala Eduardo Ortolanis (2017):

Debemos entender que es muy posible que cuando hablamos de roles y funciones, que en sus traducciones para el espacio familiar aparecen como rol paterno o rol materno, en general nos estaremos refiriendo a las construcciones que se generaron en el marco del paradigma de la familia heterosexual con

un fuerte componente biologicista, ligado a las tradiciones positivistas del funcionalismo o estructuralismo. (p. 110)

Retomando la crítica de Ortolanis, no es sorprendente que una organización neoconservadora plantee una mirada heteronormativa y biologicista en su lectura del espacio familiar.

En definitiva, el hecho de situar en el campo de la familia la disputa por los derechos sexuales y reproductivos constituye un tipo de discurso reprivatizador (Fraser y Lamas, 1991), desplazando la controversia pública de los derechos sexuales al ámbito “privado”, de lo íntimo, desde donde se construyen deberes y derechos parentales que permite a PDB despolitizar una demanda social.

A modo de cierre

El presente análisis buscó examinar la situación de los embriones *in vitro* en Argentina, analizando la perspectiva conservadora que los ubica como *personas por nacer*, pero particularmente como *niños huérfanos y abandonados*.

Se analizaron diversas argumentaciones presentes en la sentencia de parte de la asociación amparista. Si bien se encontró que algunos argumentos vinculados con la “defensa de la vida” continúan siendo centrales en la argumentación de la organización, también se advirtió la manera en que el espacio jurídico, como espacio de contienda discursiva, es movilizado por PDB en la construcción de relaciones familiares, aún no existentes, que fortalecen la defensa de la personalidad del embrión.

Es por todo ello que se vuelve preciso poder construir categorías que nombren esta situación sin volver a definiciones tradicionales. La situación de los embriones crioconservados se constituye en una situación de indefinición para diferentes actores que precisa atención y resolución, pero ello no implica volver a viejos marcos de sentido.

En el marco de la construcción de políticas públicas, se vuelve preciso recuperar el dinamismo de las decisiones de las personas y contemplar las situaciones de no decisión como una alternativa que va más allá de las opciones individuales de las personas usuarias. Es decir, el acceso a un tratamiento no da por sentado una voluntad procreacional estable a lo largo de todo el proceso, el tratamiento de TRHA no siempre se concreta, por una diversidad de motivos, en un proyecto familiar. Al mismo tiempo, las personas usuarias no siempre cuentan con las herramientas —legales, económicas y de información— para tomar una decisión sobre los embriones in vitro y ciertas cosmovisiones culturales sobre lo familiar constituye un marco de sentido que permiten hacer inteligible y tomar ciertas decisiones controvertidas en un ámbito desconocido como es el campo biomédico de la reproducción asistida. De esta manera, no es extraño que el discurso de lo familiar sea un lenguaje accesible para las personas usuarias de TRHA, como advertía Roberts cuando analizaba la “ética del parentesco” presente en las clínicas ecuatorianas. Sin embargo, pasar de ese lenguaje al ámbito jurídico, que determina responsabilidades parentales más allá de lo que determina la ley, no es un movimiento inocente de parte de la asociación.

Desde los feminismos y activismos por los derechos sexuales y reproductivos, estas situaciones advierten que, a pesar del avance en el reconocimiento de derechos en Argentina, ciertas normativas no se encuentran ajenas a reinterpretaciones conservadoras que buscan recomponer la “unicidad perdida” entre la sexualidad, la reproducción y la familia. También constituyen un recordatorio sobre la importancia de las creencias sobre la propia sexualidad y reproducción, como de la relevancia del componente afectivo que moviliza la construcción de lo familiar y que atraviesa la experiencia de reproducción, gestación y de crianza como elementos centrales de la disputa por las transformaciones de la política sexual.

Referencias bibliográficas

- Ariza, L. (2017). La regulación de las tecnologías reproductivas y genéticas en Argentina: análisis del debate parlamentario. *Dossiê: Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência*, (50).
- Ariza, L. (2019). Ética en vivo. Sobre el trabajo ético en el Diagnóstico Genético Premplantatorio (PGD) en Argentina. *Política y Sociedad*, 56(3), 669-690.
- Bestard, J. (2009). Los hechos de la reproducción asistida: Entre el esencialismo biológico y el constructivismo social. *Revista de Antropología Social*, 18(1), 83-95.
- Blázquez-Rodríguez, M. (2005). Aproximación a la Antropología de la Reproducción. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (42), 1-25.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Casper, M. J. (1994). At the margins of humanity: fetal positions in science and medicine. *Science, technology, & human values*, 19(3), 307-323.
- Cattapan, A. y Baylis, F. (2015). Frozen in perpetuity: “abandoned embryos” in Canada. *Reproductive Biomedicine and Society Online*, 1(2), 104-112.
- Cefai, D. (2017). Públicos, problemas públicos, arenas públicas...: O que nos ensina o pragmatismo [parte 1]. *Novos estudos CE-BRAP*, 36(1), 187-213.
- Cepeda, A. (2008). Historiando las políticas de sexualidad y los derechos en Argentina: entre los cuentos de la cigüeña y la prohibición de la pastilla (1974-2006). *Prácticas de Oficio*, 2.
- Chavez, V. (8 de abril de 2019). El debate sobre los embriones no implantados: un proyecto de ley busca regular sus usos. *Infobae*. <https://www.infobae.com/salud/ciencia/2019/04/08/el-debate-sobre-los-embriones-no-implantados-un-proyecto-de-ley-busca-regular-sus-usos/>

- Davis Floyd, R. E. (1987). Obstetric Training as a Rite of Passage. *Obstetrics in the United States: Woman, Physician, and Society*, 1 [Special Issue of the Medical Anthropology Quarterly], 288-318.
- Di Marco, G. (2012). Las demandas en torno a la Ciudadanía Sexual en Argentina. *SER Social*, 14, 210-243.
- Diputados presentaron un proyecto de regulación de los embriones no implantados (9 de abril de 2019). *La voz del interior*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/diputados-presentaron-un-proyecto-de-regulacion-de-embriones-no-implantados>
- Esping-Andersen, G. (1993). *Los tres mundos del Estado del Bienestar* (No. 338.9/E77tE).
- Fama, M. V. y Herrera, M. (2007). Tensiones en el Derecho de Familia desde la perspectiva de género. Algunas propuestas. *Revista Jurídica UCES*.
- Farji Neer, A. (2015). Cuerpo, derechos y salud integral: Análisis de los debates parlamentarios de las leyes de Identidad de Género y Fertilización Asistida (Argentina, 2011-2013). *Salud Colectiva*, 11(3), 351-365.
- Felitti, K. y Prieto, S. (2018). Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018). *Salud Colectiva*, 14(3), 405-423.
- Franklin, S. (2006). The Cyborg Embryo: Our Path to Transbiology. *Theory, Culture & Society*, 23(7-8), 167-187.
- Fraser, N. y Lamas, S. (1991). La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. *Debate feminista*, 3, 3-40.
- Frith, L. y Blyth, E. (2013). They can't have my embryo: The ethics of conditional embryo donation. *Bioethics*, 27(6), 317-324.
- González Magaña, I. (2014). La tácita inclusión de la gestación por sustitución en el nuevo Código Civil y Comercial de la Nación. Preámbulo necesario de una norma expresa que la regule. *Revista de Derecho de Familia y de las Personas*, (181).

- González, C., Nucci, N., Soldevila, A., Ortolanis, E. y Crossetto, R. (1999). *Necesidades y satisfactores en el espacio social familiar*. Informe de investigación con Aval de la SECyT de la UNC para el Programa de Incentivos. Mimeo.
- Haraway, D. J. y Harriott, S. B. (1995). *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Universidad de Valencia, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo.
- Herrera, M. y Lamm, E. (2014). Un valiente fallo del TEDH sobre gestación por sustitución. Prohibir, silenciar, regular o fallar. *La Ley*, 100, 6-8.
- Irrazábal, G. (2010). Bioética y catolicismo: dificultades en torno a la constitución de una identidad colectiva. *Religião & Sociedade*, 30(1), 101-116.
- Jadur, S., Duhalde, C. y Wainstein, V. (2010). Efectos emocionales de la crioconservación de embriones y su transferencia. *Reproducción*, 25, 33-39.
- Jasanoff, S. (Ed.) (2011). *Reframing rights: Bioconstitutionalism in the genetic age*. MIT Press.
- Jelin, E. (2010). *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Fondo de Cultura Económica.
- Johnson, M. C. (2019). Nuevas tecnologías reproductivas y religión: agencia éticas y morales en un campo biomédico. En M. Valcarcel y M. Garcia Somoza (Comps.), *Género y religiosidades: sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado*. Bosque editoras y Kula antropología.
- Johnson, M. C. (2019). Posiciones en disputa frente a la regulación de las TRHA: el caso argentino. *Oñati Socio-Legal Series*, 10(4), 850-875.
- Lamm, E. (2015). El status del embrión in vitro y su impacto en las técnicas de reproducción humana asistida. Aclarando conceptos para garantizar derechos humanos. *Sup. Esp. Nuevo Código Civil y Comercial de la Nación. Familia: Filiación y Responsabilidad Parental. La ley*.

- Leite, T. H. y Henriques, R. A. de H. (2014). Bioética em reprodução humana assistida: Influência dos fatores sócio-econômico-culturais sobre a formulação das legislações e guias de referência no Brasil e em outras nações. *Physis*, 24(1), 31-47.
- Lima, N. S., Branzini, C. y Lancuba, S. (2019). Percepciones y decisiones de pacientes acerca de embriones criopreservados en un centro de fertilidad de Buenos Aires. *Revista de La Facultad de Ciencias Médicas de Córdoba*, 76.
- Luna, F. (2008). *Reproducción asistida, género y derechos humanos en América Latina*. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Luna, N. (2001). Pessoa e parentesco nas novas tecnologias reprodutivas. *Revista Estudos Feministas*, 9(2), 389-413. <http://doi.org/10.1590/S0104-026X2001000200005>
- Mallia, P. (2013). Developments in IVF legislation in a Catholic Country. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 16(3), 385-390.
- Medina, R. (20 de diciembre de 2017). En el país hay un vacío legal sobre los embriones congelados que no se utilizan. *Clarín*. https://www.clarin.com/sociedad/pais-vacio-legal-embriones-congelados-utilizan_0_BJ-2MQdzM.html
- Morán Faúndes, J. M. y Peñas Defago, M. A. (2013). ¿Defensores de la vida? ¿De cuál “vida”? Un análisis genealógico de la noción de “vida” sostenida por la jerarquía católica contra el aborto. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 10-36.
- Morán Faúndes, J. M. y Peñas Defago, M. A. (2020). Una mirada regional de las articulaciones neoconservadoras. En A. Torres Santana, *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores* (pp. 241-270). Ediciones desde abajo.
- Morgan, L. M. (2008). The Embryography of Alice B. Toklas. *Comparative Studies in Society and History*, 50(1), 304-325.
- Morgan, L. M. y Roberts, E. F. S. (2012). Reproductive governance in Latin America, *Anthropology & medicine*, 19(2), 241-254.

- Origlia, G. (31 de mayo de 2017). Embriones congelados: lo aprobado perdió estado parlamentario y el debate vuelve a cero. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/embriones-congelados-lo-aprobado-perdio-estado-parlamentario-y-el-debate-vuelve-a-cero-nid2029079>
- Ortolanis, E. (2017). Familia, roles, funciones y después. Apuntes para una revisión necesaria. *Entre líneas*, 103-112.
- Parfenchyk, V. (2016). Redrawing the boundary of medical expertise: medically assisted reproduction and the debate on Italian bioconstitutionalism. *New Genetics and Society*, 35(4), 329-350.
- Peñas Defago, M. A. (2018). Cuerpos impugnados en las cortes argentinas. *Revista Direito e Práxis*, 9(3), 1401-1423. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2017/26812>
- Peñas Defago, M. A. y Morán Faúndes, J. M. (2015). Nuevas configuraciones religiosas/seculares: las ONG “pro-vida” en las disputas por las políticas sexuales en Argentina. *Religião & Sociedade*, 35(2), 340-362. <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n-2cap14>
- Petchesky, R. P. (1987). Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction. *Feminist studies*, 13(2), 263-292.
- Rapp, R. (2007). Real-time fetus: the role of the sonogram in the age of monitored reproduction. En J. F. Arjun Appadurai y J. Comarof (Eds.), *Beyond the body proper. Reading the Anthropology of Material Life* (pp. 608-622). Durhan and London.
- Roberts, E. (2005). El embrión extra: ética de vida, ética de parentesco y criopreservación en las clínicas ecuatorianas de fertilización in vitro. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 9(22).
- Rose, N. (2007). *The Politics of life itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty First Century*. Princeton University Press.
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P. y Elbert, P. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. CLACSO Colección Campus Virtual.

- Schenker, J. G. (2000). Women's reproductive health: Monotheistic religious perspectives. *International Journal of Gynecology and obstetrics*, 70(1), 77-86.
- Stolcke, V. (1986). New Reproductive Technologies - Same Old Fatherhood. *Critique of Anthropology*, 6(3), 5-31.
- Strathern, M. (1992). *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester University Press.
- Straw, C., Scardino, M. y Pérez, A. (2017). La mirada de usuarios de técnicas de reproducción asistida con donante o gestante en relación con los embriones. *Rev. IUS*, 11(39), 1-26.
- Thompson, C. (2005). Making parents. The ontological choreography of reproductive technologies. *Inside technology*. MIT Press.
- Vacarezza, N. (2012). Política de los afectos, tecnologías de visualización y usos del terror en los discursos de los grupos contrarios a la legalización del aborto. *Papeles de Trabajo, la revista electrónica del IAES*, 6(10), 46-61.
- Vaggione, J. M. (2005). Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory & Practice*, 31(2), 233-255.
- Vaggione, J. M. (2012). La "cultura de la vida". Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, 32(2), 57-80.
- Yanagisako, S. y Collier, J. (1994) Género y Parentesco Reconsiderados: Hacia un Análisis Unificado. En R. Borofsky, *Assessing Cultural Anthropology*. Hawaii Pacific University.

Neoliberalismo y neoconservadurismo: ¿cómo se ensamblan ambos proyectos hoy en Latinoamérica?

José Manuel Morán Faúndes

En el año 2016, José Antonio Kast, un histórico militante de la Unión Demócrata Independiente (UDI), un importante partido pinochetista chileno, decidió desvincularse del mismo. Dos años más tarde, fundó el movimiento Acción Republicana y en 2019 lanzó su propio partido llamado Partido Republicano. Tanto Acción Republicana como el Partido Republicano se definen como organizaciones que defienden “la vida desde la concepción hasta la muerte natural” y que “promueve la familia”¹. Aunque su agenda política es múltiple, el combate contra los derechos sexuales y reproductivos (DD. SS. RR.) tiene un lugar importante en su plataforma. Pero, además, entre sus postulados resaltan ideas vinculadas con la defensa de la libertad y la propiedad privada, en perfecta consonancia con la agenda neoliberal instituida durante la dictadura de Pinochet: “estamos convencidos de que la propiedad privada, en cuanto fruto del ejercicio de la libertad de las personas, constituye uno de los pilares de una sociedad auténticamente libre y responsable”².

En Brasil, en el año 2019, Jair Messias Bolsonaro decidió desafiliarse del Partido Social Liberal (PSL) mediante el cual llegó a la presidencia del país, para crear la Aliança pelo Brasil (APB). En su manifiesto, este nuevo partido establece que “la relación entre la nación y Cristo es intrínseca, fundacional e inseparable”, por lo que “el partido toma como valores fundacionales el evangelio y la civilización occidental” y desde ahí dice defender “la vida humana desde la concepción” y la “familia como núcleo natural y fundamental de la sociedad”. Asimismo, propone en lo económico “eliminar los controles estatales y la interferencia en la economía” y promover “la protección de la libre empresa y el libre ejercicio de la actividad económica”, defendiendo “el papel fundamental y positivo de la empresa, del libre mercado, de la propiedad privada”³.

1 Disponible en <https://partidorepublicanodechile.cl/home/nosotros-partido-republicano/> y <https://www.accionrepublicana.cl/principios-1>

2 Disponible en <https://partidorepublicanodechile.cl/home/nosotros-partido-republicano/>

3 Disponible en <https://jc.ne10.uol.com.br/canal/politica/nacional/noticia/2019/11/22/leia-o-manifesto-do-novo-partido-de-bolsonaro-o-alianca-pelo-brasil-393420.php>

En Argentina, en el año 2018 fue lanzado el Partido Celeste, un espacio partidario expresamente autodenominado “provida”, como reacción ante el debate legislativo en torno a la legalización del aborto que ocurrió ese año. Entre sus propuestas, además de la promoción de la vida desde la concepción y la defensa de la familia heterosexual, se encuentra “una reducción paulatina del tamaño del Estado, para funciones elementales”, una “baja de impuestos” y una disminución de “los planes de asistencialismo para personas que no se encuentren discapacitadas o impedidas de trabajar” y de “las cargas laborales para los empleadores”⁴.

Estos tres breves ejemplos dan cuenta de cómo parece cada vez más evidente en América Latina la articulación entre proyectos neoconservadores en materia moral — particularmente de moral sexual— y proyectos político-económicos de tipo neoliberal (Vaggione y Campos Machado, 2020; Biroli, 2020; Kalil, 2020; Morán Faúndes y Peñas Defago, 2020). No son pocos los casos de actores que se oponen a los procesos de ampliación de DD. SS. RR. mientras defienden una agenda orientada a la reducción del aparato estatal, la privatización de servicios, el reemplazo de derechos por bienes de consumo articulados bajo la lógica del mercado y el desplazamiento de responsabilidades estatales y colectivas hacia la responsabilidad individual.

Ante este escenario, la pregunta que surge es qué hace posible esta convergencia. ¿Existe una relación entre las propuestas y fundamentos neoconservadores, con una visión neoliberal en materia socioeconómica? Y de ser así, ¿qué forma organiza esa relación? ¿Cuáles son los puntos de encuentro entre ambas lógicas que hacen posible este ensamblaje?

Teniendo en consideración estas preguntas, el presente texto busca comprender los modos en que hoy en día se están articulando los proyectos neoliberales con los neoconservadores en Latinoamérica. Para ello, se indagan centralmente los discursos de dos tipos de actores neoconservadores que actualmente sostienen agendas morales restrictivas en articulación con ideas neoliberales en el plano social y económico:

4 Disponible en <https://www.partidoceleste.org/partido-celeste/>

nuevos partidos políticos de (extrema) derecha, y escritores/as y divulgadores/as de ideas de esta misma corriente. En particular, se consideraron aquellos/as pertenecientes a las corrientes autodenominadas “libertaria”, “paleolibertaria”, del “liberalismo clásico” o afines (Miguel, 2018). El campo neoconservador está compuesto por un complejo mosaico de actores que incluye a ciertas iglesias, ONG, comités de bioética, medios de comunicación, entre otros (Morán Faúndes y otros, 2019; Irrazábal, 2013; Vaggione, 2011; Moragas, 2020; Panotto, 2020). Sin embargo, este trabajo focaliza su atención en partidos y divulgadores/as de ideas debido a que en la actualidad estos dos tipos de actores son quizás los que más explícitamente proponen unificar posiciones neoconservadoras y neoliberales, aduciendo públicamente razones para justificar dicho entrelazamiento. Con ello, constituyen una nutrida fuente de información para explorar esta temática.

A tales fines, se indagaron las bases, idearios y propuestas de una serie de partidos políticos autodefinidos como “provida” o “profamilia”, particularmente en Chile, Brasil, Argentina y Perú. Algunos de ellos constituyen proyectos recientes o en formación, como Acción Cristiana (Perú), el Partido Celeste (Argentina), el Partido Republicano (Chile) y la Aliança pelo Brasil (Brasil). Otros, en tanto, son partidos de más larga trayectoria que hoy combinan posiciones morales restrictivas con ideas neoliberales en lo social y económico, como la Unión Demócrata Independiente (Chile) o el Partido Social Liberal (Brasil). Junto a esto, se recolectó material online producido por escritores/as y divulgadores/as de ideas neoconservadoras, especialmente de aquellos/as autodenominados libertarios/as. Estos materiales incluyen libros, artículos, notas periodísticas y contenidos publicados en redes sociales y canales propios de YouTube, por ser estos medios que usan de manera recurrente estos actores (Goldentul y Saferstein, 2020). Se tomaron en consideración algunos/as de los/as escritores/as y divulgadores/as más reconocidos/as por el campo neoconservador, como Agustín Laje, Nicolás Márquez, Vanessa Vallejo,

Olavo de Carvalho, Miklos Lukacs, Teresa Marinovic, entre otros/as⁵.

Mediante la información recabada, este texto propone la construcción de una serie de tipificaciones conceptuales que buscan destacar las formas que adquieren en el escenario público las articulaciones entre posiciones neoconservadoras y neoliberales. Más allá de las conexiones inmanentes que puedan existir entre ambas dimensiones,⁶ la observación de los argumentos y discursos esgrimidos públicamente por el campo neoconservador para justificar su adhesión a postulados neoliberales, al tiempo que se oponen a los DD. SS. RR., permite indagar las formas contextuales que adquiere este vínculo en la región latinoamericana.

Este trabajo se divide en cuatro secciones. La primera realiza un esbozo del campo neoconservador latinoamericano e introduce el término de “activismo neoconservador” en tanto aparato conceptual de captura del fenómeno en cuestión. La segunda propone comprender al neoliberalismo como una racionalidad política, de la mano de la propuesta teórica de Foucault y autores/as contemporáneos/as que han desarrollado esta idea, en especial la académica estadounidense Wendy Brown (2006, 2015). La tercera sección explora los modos teórico-conceptuales en los que la literatura académica entiende la articulación entre neoliberalismo y neoconservadurismo. Finalmente, la cuarta sección propone tres categorías para comprender cómo se estructuran estas articulaciones en Latinoamérica: ensamblaje funcional, ensamblaje subsidiario y ensamblaje defensivo.

5 En un momento inicial, se tomaron en consideración los contenidos producidos desde la Fundación Libre de Argentina, dirigida por Agustín Laje, la Fundación Nueva Mente de Chile, dirigida por Teresa Marinovic, y el Instituto Mises, cuyo capítulo en Colombia es dirigido por Vanessa Vallejo, dado el reconocido impacto que tienen en la difusión de idearios neoconservadores y neoliberales a nivel regional. A partir de los trabajos de sus principales exponentes, se rastrearon otros/as divulgadores/as opositores/as a los DD. SS. RR., cuyos contenidos dialogan y/o se articulan con los de los primeros.

6 Esto ha sido discutido por indagaciones teóricas, como la desarrollada por Brown (2019).

Activismo neoconservador

Ante los procesos de politización del cuerpo y la sexualidad llevados adelante por los movimientos feministas y LGBTI a partir de la segunda mitad del siglo XX, comenzó a constituirse un movimiento opositor que vio en estos procesos una amenaza para su cosmovisión y orden moral (Vaggione, 2011). La nueva temporalidad que abrió el ingreso del género y la sexualidad en el campo político, y de la agenda de los DD. SS. RR. en general, marcó la constitución de una renovada reacción conservadora que vio en estas dimensiones una renovada amenaza a sus ideas y a su cosmovisión. Desde finales de los años '70 (Morán Faúndes y Peñas Defago, 2020), los tradicionales sectores conservadores latinoamericanos, preocupados históricamente por la defensa de un orden moral de base religiosa, reorganizaron sus acciones ante el avance de las agendas feministas y LGBTI. En este sentido, es posible pensar este fenómeno de politización reactiva (Vaggione, 2005) como la emergencia de un "activismo neoconservador" (Vaggione y Campos Machado, 2020; Biroli, 2020).

Si bien este concepto no está libre de limitaciones, permite capturar el fenómeno de la contemporánea oposición organizada frente a la agenda de los DD. SS. RR., resaltando al menos tres características que resultan adecuadas para pensar en este objeto de estudio desde una mirada localmente situada. En primer lugar, hablar de un activismo neoconservador permite mostrar las continuidades que existen entre los actuales movimientos antagonistas a los colectivos feministas y LGBTI y los tradicionales conservadurismos latinoamericanos de los siglos XIX y XX, caracterizados por un fuerte apego a la tradición cristiana, la defensa de un orden considerado como natural e inmutable, a la perpetuación de ciertas estructuras jerárquicas y a la moralización de la esfera pública, entre otros aspectos (Romero, 2000). Aunque el conservadurismo decimonónico mutó, algunos aspectos ideológicos, políticos y religiosos mantienen cierta centralidad entre aquellos sectores que hoy continúan defendiendo una moral restrictiva.

En segundo lugar, el prefijo “neo” permite resaltar que, pese a estas continuidades con el pasado, la respuesta reaccionaria frente a la politización de la sexualidad movilizadora por los colectivos feministas y LGBTI desde la segunda mitad del siglo XX ha adquirido nuevas texturas políticas y estratégicas que renuevan los tradicionales componentes del campo conservador. La introducción de elementos seculares en sus discursos e identidades (Vaggione, 2005, 2011; Peñas Defago, 2010; Luna, 2013; Irrazábal, 2013; Morán Faúndes, 2018); la irrupción de iglesias evangélicas que complementan el tradicional rol de la jerarquía católica, pero que también disputan su liderazgo (Bárceñas, 2018; Semán, 2019; Panotto, 2020); el renovado interés de algunos de sus actores por construir un proyecto político de extrema derecha (Cassimiro, 2018; Rocha, 2018; Kalil, 2020; Biroli, 2020; Burity, 2020), entre otros aspectos, marcan algunos de los muchos desplazamientos que renuevan a estos sectores. Los DD. SS. RR. abrieron una nueva temporalidad en la que no solo actualizan las formas de concebir la politicidad del cuerpo, sino que, además, motivan al campo de oposición a rearticularse de renovadas formas y a reconfigurar los modos de operar políticamente frente a este nuevo escenario (Morán Faúndes, Peñas Defago, Sgró Ruata y Vaggione, 2019).

Finalmente, el término “activismo” permite resaltar la idea de que la oposición contra los DD. SS. RR. cuenta con un brazo organizado de actores diversos que movilizan procesos de acción colectiva en torno a una agenda común. La idea de una oposición organizada, un activismo, resalta el carácter político de esta oposición. Si bien sus preceptos se fundan sobre cosmovisiones morales específicas y, en muchas ocasiones, sobre matrices religiosas, su accionar se orienta a transformar la esfera pública y a impactar sobre las instituciones sociales (Morán Faúndes, 2018). Pensar el neoconservadurismo como un activismo permite entenderlo como una agenda, y no como un conjunto de ideas y acciones dispersas y desorganizadas.

Históricamente, la jerarquía católica ha sido protagonista de la arremetida contra los DD. SS. RR. Sin embargo, otros actores confluyen en esta movilización neoconservadora. Algunas iglesias evangélicas, ONG, actores académicos vincu-

lados a instituciones confesionales, bioeticistas cristianos/as, centros de estudio y *think tanks*, algunos partidos políticos de matriz religiosa, entre otros actores, convergen bajo una misma agenda sexual (Vaggione, 2011; Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011; Gudiño Bessone, 2017; Campos Machado, 2018; Panotto, 2020; Moragas, 2020; Morán Faúndes y Peñas Defago, 2020). En Latinoamérica, el activismo neoconservador comenzó a cobrar especial fuerza en la década de los '70 y '80 (González Ruiz, 2006; Morán Faúndes, 2018). Si en una primera instancia este movimiento fue eminentemente católico y marcado por una agenda focalizada casi exclusivamente en oponerse al aborto, los anticonceptivos modernos y las leyes de divorcio, con el paso del tiempo sus temas de interés y configuraciones identitarias fueron complejizándose. En paralelo a la irrupción del campo evangélico dentro de este activismo, otros actores comenzaron a desidentificarse de toda marca confesional (Morán Faúndes y Peñas Defago, 2020), generándose un complejo entramado que ha hecho que lo religioso y lo secular sean solo dos caras de la misma moneda (Vaggione, 2005). Además, sus acciones colectivas buscan también responder a las nuevas demandas feministas y LGBTI, oponiéndose a la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo, las leyes de identidad de género, la educación sexual integral, etcétera. Así, el activismo neoconservador es un fenómeno complejo, marcado —entre otros aspectos— por una fuerte organización transnacional (Panotto, 2020; Moragas, 2020), un carácter identitario heterogéneo que se debate entre lo (multi)religioso y lo secular (Vaggione, 2011), una configuración de actores cada vez más diversa (Morán Faúndes, 2018) y una agenda que no solo es moral, sino política (Rocha, 2018; Vaggione y Campos Machado, 2020).

Respecto de este último punto, la intencionalidad política de la agenda neoconservadora se hace cada vez más explícita en Latinoamérica. No son escasos los ejemplos de tradicionales partidos políticos que en el último tiempo han desplazado sus agendas hacia posiciones morales restrictivas, alineándose con la agenda neoconservadora y poniendo a los temas de género y sexualidad en una parte central de sus agendas. Adicionalmente, presenciamos en la región el florecimiento

de una serie de nuevos partidos políticos explícitamente declarados “provida” o “profamilia”, muchos de los cuales le disputan electores/as y militantes a los tradicionales partidos de derecha, incapaces hoy de contener la radicalización de las agendas más extremas (Torres Santana, 2020; Morán Faúndes y Peñas Defago, 2020). De este modo, hoy más que nunca el activismo neoconservador se vuelca hacia la política institucional, buscando conformar un proyecto político que consolide procesos de limitación de derechos en materia sexual y de retrocesos (*backlash*) en las conquistas logradas por los movimientos feministas y LGBTI (Biroli, 2020).

El neoliberalismo como racionalidad política

Una característica de este proyecto político motorizado por activismo neoconservador es su vinculación cada vez más fuerte con un proyecto neoliberal. Por supuesto, no toda expresión neoconservadora es necesariamente neoliberal, ni viceversa. Ciertamente, existen ejemplos de gobiernos de izquierda o socialdemócratas en materia social y económica que también han abrazado la agenda neoconservadora fuertemente. Tal fue el caso del primer mandato presidencial de Tabaré Vázquez por el Frente Amplio en Uruguay, cuando vetó una ley de legalización del aborto aprobada por el Parlamento en 2008. Asimismo, el expresidente Rafael Correa en Ecuador sostuvo una agenda progresista en materia social y económica al mismo tiempo que movilizó una fuerte oposición a los DD. SS. RR. desde discursos idénticos a los promovidos por los sectores católicos y evangélicos neoconservadores (Burneo Salazar, 2018). Sin embargo, la literatura reciente, producida tanto en el norte global como en la región latinoamericana, viene enfatizando cómo también se está desarrollando, incluso intensificando, una fuerte vinculación entre neoconservadurismo y neoliberalismo (Brown, 2006; Acar y Altunok, 2012; Cooper, 2017; Lacerda, 2019; Biroli, 2020; Morán Faúndes y Peñas Defago, 2020; Kalil, 2020). De uno u otro modo, este escenario abre las puertas para la ampliación y consolidación de

un renovado proyecto de extrema derecha que mixtura una radicalizada agenda moral con idearios neoliberales ortodoxos (Rocha, 2018; Miguel, 2019).

La unificación de ideas morales restrictivas con políticas sociales y económicas neoliberales, a nivel global, no es un fenómeno nuevo (Lacerda, 2019). En el norte global, este maridaje se materializó en gobiernos como el de Reagan y Thatcher en los años '80. En Latinoamérica, tuvo eco en la dictadura de Pinochet en Chile —incluso antes que en Estados Unidos y Reino Unido— o en el gobierno de Menem en Argentina, solo por mencionar algunos breves, aunque significativos, ejemplos. Sin embargo, en el último lustro parece haberse potenciado esta articulación, tal como viene dando cuenta parte de la literatura regional (Lacerda, 2019; Miguel, 2019; Biroli, 2020; Vaggione y Campos Machado, 2020; Kalil, 2020). Paralelamente a sus acciones en defensa de una moral sexual restrictiva, una importante parte del activismo neoconservador parece estar cada vez más alineado con una agenda orientada a la privatización de bienes públicos, a la retracción de derechos sociales en beneficio de lógicas de mercado, al traspaso de responsabilidades hacia los/as individuos en detrimento de una idea de comunidad, entre otros aspectos.

En su análisis del neoliberalismo, Michel Foucault (2008) utilizó el concepto de “racionalidad política” para referirse a la lógica subyacente de las propuestas que desarrollaron las escuelas neoliberales de Chicago y Austríaca a lo largo del siglo XX. Aunque no desarrolló en profundidad el concepto, su utilización daba cuenta de cómo este autor asumía que el conjunto de ideas propuestas por ambas escuelas constituía no solo un set de planteamientos de orden socioeconómico, sino más bien una completa transformación del tejido social e institucional, orientada a construir una nueva subjetividad política (Brown, 2006; Ortiz Maldonado, 2010). En tanto racionalidad política, el neoliberalismo organizaría la vida de tal modo de crear una renovada forma de pensarnos y de actuar en el mundo (Lemke, 2010).

Wendy Brown (2015) exploró el término “racionalidad política” a fin de otorgarle una mayor precisión teórico-con-

ceptual que la dada por el propio Foucault. Para la autora, este concepto busca dar cuenta de cómo un determinado conjunto de ideas y criterios —una razón—, en determinados contextos sociohistóricos, logran tal nivel de impacto y naturalización que se tornan no solo verdades y sentido común, sino verdaderas fuerzas rectoras del comportamiento, de las mentalidades, de las formas de organizar a la sociedad y de gestionar sus instituciones. La racionalidad política es la fuerza que logra gestionar el orden social prácticamente en su totalidad, forjando subjetividades, gobernando las conductas y generando una organización institucional específica. Los/as sujetos, pero también las instituciones como las cárceles, las escuelas, las organizaciones civiles, los hospitales, o el mismo Estado, se organizan y operan en base a una cierta condición de posibilidad que legitima ese orden en detrimento de otros órdenes posibles. Esa condición de posibilidad es una racionalidad política. En otras palabras, una racionalidad política es una fuerza histórica que establece un orden de verdad a partir del cual se gobiernan y miden las conductas, ya que “gobierna lo decible, lo inteligible y los criterios de verdad” (Brown, 2006, p. 693) en cada esfera de la vida política y social.

Siguiendo este abordaje, tanto Brown como otros/as autores/as que continuaron los análisis desarrollados por Foucault (2008) entienden que el neoliberalismo no constituye un simple conjunto de políticas macroeconómicas, sino una racionalidad política, desde el momento en que sus fundamentos teóricos y sus formas prácticas de organización se orientaron en la segunda mitad del siglo XX a organizar todo el tejido social y a producir subjetividades en base a determinados criterios económicos (Lemke, 2001, 2010; Brown, 2006, 2015; Lazzarato, 2006; Laval y Dardot, 2013; Castro-Gómez, 2015; De Lagasnerie, 2015). Estos criterios se basan en la lógica de la competencia, del cálculo costo/beneficio y de la inversión privada, propios del mercado, pero aplicados al mundo de la vida en su conjunto (Brown, 2006, 2015). Las posiciones neoliberales plantean una radicalización de la lógica del mercado que coloniza otras esferas, llevando sus principios rectores hacia todas las dimensiones de la vida. Si el liberalismo clásico estipulaba una separación entre lo económico y lo político,

donde cada una de estas dimensiones se desarrollase bajo sus propias lógicas sin interferirse mutuamente, el neoliberalismo propone la configuración de un marco de acción general que expanda el principio de la competencia y el cálculo de costo/beneficio, propio del mercado, hacia todas las áreas de la vida, incluida la política, las relaciones familiares, la educación, la salud, etcétera (Foucault, 2008; Castro-Gómez, 2015). Para el neoliberalismo, es necesario intervenir múltiples esferas de la vida para garantizar que el mercado funcione y opere como totalidad (Ortiz Maldonado, 2010).

Así, siguiendo a Foucault (2008), el neoliberalismo se funda sobre la idea de que la libertad no sería un dato previo, una cualidad espontánea del ser humano que las instituciones políticas deben proteger. Por el contrario, la libertad debe ser producida y organizada mediante la intervención del medio, de tal modo que se generen incentivos en el entorno para producir los/as sujetos que el neoliberalismo considera libres. Es por esto que el neoliberalismo es una racionalidad política que establece una matriz epistémica de subjetivación y agenciamiento. Este es el sentido de la configuración de subjetividades basadas en el concepto de “empresarios/as de sí mismos/as” (Foucault, 2008). Lejos de aferrarse a una lógica de derechos, el/la sujeto neoliberal debe invertir en sí mismo/a constantemente para lograr su proyecto de vida individual en ausencia de un Estado que le otorgue un piso sólido para alcanzarlo. Capacitarse, educarse, desarrollar habilidades, sanarse, acondicionar el cuerpo, etc., son inversiones que cada persona debe hacer sobre sí misma de manera privada y libre. Solo así es posible disponer de los recursos materiales y simbólicos suficientes para lograr ventajas comparativas en el juego de competencia del mercado y acceder, individual y privadamente, a condiciones básicas y mínimas de vida (Castro-Gómez, 2015). Por esto, la salud, la educación, el empleo, la jubilación, entre otros, son aspectos de la vida diaria que, para el neoliberalismo, constituyen inversiones que cada sujeto debe hacer sobre sí, sin esperar que el Estado garantice su acceso.

Dichas inversiones están estimuladas por la noción de riesgo (Foucault, 2008). La sensación permanente de peligro, provocada por la posibilidad siempre latente de que la libertad

de unos/as ponga en riesgo la libertad de otros/as, es un mecanismo esencial para el neoliberalismo. Ese peligro motoriza la necesidad de calcular constantemente los riesgos y maximizar las inversiones sobre sí, a fin de minimizar las posibilidades de fracasar y de caer en situaciones en donde los/as sujetos se vean incapacitados/as para garantizarse a sí mismos/as y sus familias condiciones básicas de vida. Ese peligro es, en definitiva, el motor de la libertad neoliberal (Lemke, 2010), estimulado por la situación de abandono que produce el neoliberalismo. “El miedo cumple una función importante en el gobierno neoliberal. La amenaza constante del desempleo y la pobreza, de la ansiedad sobre el futuro, induce a la planificación y la prudencia” (Lemke, 2010, p. 259). Así, la centralidad de la noción de riesgo hace de los mecanismos de control la contracara de la libertad (Foucault, 2008). Al mismo tiempo que el neoliberalismo necesita estimular el peligro y el cálculo constante de los riesgos, genera una serie de mecanismos de control sobre sí y sobre los/as otros/as.

Siguiendo esta lógica, para las escuelas de Chicago y Austríaca —fundantes del pensamiento neoliberal en el siglo XX—, todo orden social que promoviese la intervención estatal en algún área crítica, como la salud, la educación o la seguridad social, fue visto no solo con sospecha, sino como un verdadero remanente del comunismo al cual estas escuelas se opusieron fervientemente (De Lagasneri, 2015). El neoliberalismo desecha la idea del Estado como una entidad cuyo principal objetivo sea garantizar condiciones materiales de vida mínimas mediante la consagración de derechos sociales. Por el contrario, el Estado debe reducirse al mínimo, en el sentido de que debe dejar en manos privadas el desarrollo de servicios básicos y en cada individuo la responsabilidad por su bienestar (Brown, 2015).

Esto no significa que el Estado deba desaparecer. Para el neoliberalismo, el Estado debe cumplir la función de ser garante de derechos civiles básicos que garantizan el buen funcionamiento del mercado: libertad de compra y venta, acatamiento de los contratos celebrados entre partes, aseguramiento de la propiedad privada, etcétera (Castro-Gómez, 2015). En otros términos, el Estado se retrae para dar paso

al mercado, pero se tonifica en su capacidad normativa y represiva para garantizar todo aquello que permita producir la libertad necesaria para el buen funcionamiento del mercado (Foucault, 2008).

Neoconservadurismo y neoliberalismo: una relación contingente

Como señalaba Wendy Brown (2006), la superposición entre una postura neoconservadora orientada a moralizar la esfera político-estatal y una racionalidad neoliberal pareciera suponer a primera vista una paradoja. Por un lado, el neoliberalismo suele ser asociado con un modelo de desregulación y privatización que busca el achicamiento del Estado, mientras que el neoconservadurismo privilegia el fortalecimiento del Estado mediante el uso de herramientas jurídico-institucionales orientadas a promover públicamente una específica moral sexual. Por otro lado, el neoliberalismo generaría subjetividades vinculadas con la habilidad de satisfacer individualmente las propias necesidades de acuerdo al esfuerzo personal ejercido libremente y no a criterios específicamente morales, mientras que la racionalidad neoconservadora se asocia más a producir sujetos morales capaces de limitar sus deseos de acuerdo a prescripciones de lo bueno y lo malo.

Sin embargo, pese a las aparentes contradicciones, diversas investigaciones han mostrado confluencias teóricas y prácticas entre esta racionalidad neoliberal y posiciones neoconservadoras en materia de género y sexualidad (Brown, 2006; Acar y Altunok, 2012; Cooper, 2017; Lacerda, 2019; Biroli, 2020). Análisis como los desarrollados por Melinda Cooper (2017) o Feride Acar y Gülbanu Altunok (2012), por ejemplo, asumen esta relación en términos de una convergencia que se da principalmente en el lugar que ambas racionalidades otorgan a la familia. Estos trabajos argumentan que el neoliberalismo tiende a producir un tejido social atomizado, donde las principales unidades de agencia son los/as individuos y, en última ins-

tancia, las familias⁷. Esto debido a que, ante el abandono del Estado, los/as individuos deben tornarse responsables de su propio bienestar y el de sus familiares. Recientes análisis locales, como los desarrollados por Kalil (2020) o Biroli, Campos Machado y Vaggione (2020), coinciden con estos análisis al observar que el neoconservadurismo latinoamericano actual promueve esta convergencia con el neoliberalismo al poner a la familia como el núcleo de la sociedad. La responsabilidad familiar y privada, en este sentido, reemplaza a la responsabilidad estatal y pública como principio de la política social. La idea de la familia opera como un punto de encuentro entre la racionalidad neoliberal y una lógica neoconservadora centrada en la defensa de un modelo familiar específico, basado en el matrimonio, la monogamia, la reproducción y la heterosexualidad, pero también en un imaginario blanco y de clase media (Cooper, 2017).

Desde una mirada crítica y novedosa, Wendy Brown (2019) da un paso más y propone pensar que, más que una confluencia, las bases del actual neoconservadurismo y su defensa de la tradición y la moral se encuentran en las mismas raíces del pensamiento neoliberal. Esto desde el momento en que los teóricos fundantes del neoliberalismo, especialmente el austriaco Friedrich von Hayek, propusieron entender a la tradición —y especialmente la tradición asociada a las religiones monoteístas— como esencial para la transmisión de valores y principios morales necesarios para el funcionamiento de la libertad individual y la competencia. El orden del mercado no puede depender sólo de un Estado vigilante y securitario, sino que debe además ser garantizado por mecanismos que produzcan subjetividades que valoren el orden, la individualidad y el libre intercambio. Según Hayek (1998), esta subjetividad, históricamente, la habrían producido los sistemas morales religiosos que otorgaron a las sociedades valores de respeto por el otro/a y el libre albedrío. Es por esto que, siguiendo a Brown, neoconservadurismo y neoliberalismo no

7 En esos términos se expresó, precisamente, Margaret Thatcher en su famosa frase cuando señaló que no existen las sociedades, sino sólo los individuos y sus familias.

pueden analizarse separadamente, dado que el primero sería parte constitutiva del segundo.

Sin embargo, algunos análisis también dan cuenta de la complejidad de la relación entre neoconservadurismo y neoliberalismo, mostrando que no toda expresión neoconservadora es necesariamente neoliberal y que no todo proyecto neoliberal es siempre la expresión de un neoconservadurismo estricto en materia moral. Nancy Fraser (2019), por ejemplo, mirando el caso estadounidense, da cuenta de cómo, entrado el siglo XXI, el progresismo demócrata en temas de género y sexualidad —pero también en asuntos de migración, derechos humanos, etcétera— encarnó al mismo tiempo un proyecto neoliberal que desmanteló fuertemente las políticas de redistribución y de clase. Asimismo, el reciente gobierno de Donald Trump apeló, como contracara, a una política neoconservadora en materia moral, articulada con un proteccionismo crítico del neoliberalismo. En Europa de Este, los análisis de Korolczuk y Graff (2018) también dan cuenta de cómo los sectores neoconservadores, que orientan su agenda a atacar a los movimientos feministas y LGBTI, articulan su política contra los DD. SS. RR. desde una narrativa crítica del neoliberalismo, desde la cual asocian a estos movimientos con un individualismo radical que destruye a la familia y a la comunidad.

Dado esto, al momento de pensar las vinculaciones entre el activismo neoconservador y el neoliberalismo desde una perspectiva situada, y con la mirada puesta sobre la América Latina actual, se torna necesario considerar dichas articulaciones más como una relación contingente, que responde a momentos y procesos coyunturales, que como una relación necesaria e indisoluble. En lo que sigue, buscaré profundizar algunas de las principales formas en las que el activismo neoconservador contemporáneo allana el camino para ensamblar su agenda de oposición a los DD. SS. RR. con una agenda neoliberal en la región.

Ensamblajes entre neoconservadurismo y neoliberalismo en Latinoamérica

Asumir que la confluencia entre neoliberalismo y neoconservadurismo debe pensarse de manera situada y contingente, no implica negar los aportes teóricos desarrollados en torno a esta articulación. Sin dudas existe dentro del pensamiento conceptual de varios de los principales teóricos neoliberales clásicos un fuerte apego a ideas morales, algunas de las cuales eran consideradas como esenciales para el buen funcionamiento de un orden social de mercado (Brown, 2019). Sin embargo, buscar comprender estas articulaciones en el contexto regional implica necesariamente poner atención a cuáles son las específicas formas empíricas en que el neoconservadurismo contemporáneo está públicamente justificando, explicando y dando cuenta de su inclinación hacia agendas neoliberales. En otras palabras, implica observar con detenimiento qué razones son puestas en el espacio público con más fuerza para articular estos ensamblajes.

Sin ánimo de exhaustividad, propongo a continuación tres categorías, no excluyentes entre sí, que permiten poner en evidencia los modos concretos que habilitan las contemporáneas articulaciones que se dan entre las ideas neoconservadoras y neoliberales en Latinoamérica: ensamblaje funcional, ensamblaje subsidiario y ensamblaje defensivo. Estas categorías son propuestas tras observar las plataformas y programas enunciados por algunos de los principales proyectos político-partidarios neoconservadores que han emergido recientemente en la región, así como de los discursos enunciados por escritores/as y divulgadores/as neoconservadores/as actuales, en especial aquellos/as de la llamada rama “libertaria”, “paleoliberalitaria” o de “liberalismo clásico”, entre otros rótulos que denotan la anexión a ideas neoliberales desde posiciones morales restrictivas. El ejercicio propuesto mediante estas categorías consiste en una tipificación de los discursos y argumentos esgrimidos públicamente para reforzar y justificar la conexión neoliberalismo-neoconservadurismo en Latinoamérica. Más que categorías emergentes, corresponden a una propuesta de

sistematización analítica para explorar los modos en que se materializa este fenómeno a nivel regional.

Ensamblaje funcional

Esta categoría alude a aquellas ideas y enunciados que hacen converger la agenda neoconservadora y la neoliberal al otorgar funciones específicas a los valores morales tradicionales para el correcto funcionamiento del mercado. Valores como la honestidad, la confianza, la buena fe, el respeto al prójimo, la decencia, entre otros, son asumidos por ciertos sectores del activismo neoconservador como centrales para que se desarrollen el intercambio comercial, la compra y la venta, la celebración de contratos, etcétera. Sin la producción de sujetos socializados/as en estos valores, indican, el libre mercado no podría funcionar o, en el peor de los casos, solo podría funcionar sobre la base de un Estado omnipresente que actuase en base a la sospecha y el castigo. Para algunos sectores neoconservadores, la promoción de valores morales se torna esencial para evitar la intromisión estatal y garantizar, en base a la libertad individual desarrollada en buena fe, el correcto funcionamiento del mercado. Así, por ejemplo, lo expresa en su ideario la Aliança pelo Brasil, el espacio político creado por Jair Bolsonaro tras renunciar a su anterior partido político, el Partido Social Liberal: “La Aliança pelo Brasil entiende que la libertad económica no se opone a la existencia moral, incluso porque sólo un pueblo moral puede actuar con decencia en sus relaciones comerciales, con honestidad, buena fe y confianza”⁸.

En una entrevista radial realizada en 2018 al escritor neoconservador argentino Agustín Laje, autoproclamado libertario, él explicaba del siguiente modo esta síntesis funcionalista entre valores neoconservadores, entendidos como valores tradicionales, y libertad de mercado:

El mercado existe donde hay un cierto orden social [...] y ahí aparecen dos cosas. Uno es el Estado. Y,

8 Disponible en <https://www.aliancapelobrasil.com.br/>

cuidado, porque la posición de que reduzcamos el Estado al mínimo, al mínimo no es al cero, porque necesitamos todavía un Estado que nos garantice la propiedad. ¿Cómo se garantiza la propiedad? Con la fuerza: teniendo policía, un sistema jurídico, defensa, etcétera. Muy bien. Ahora bien, ¿la tradición qué te da? Un sistema moral donde no necesitás vos tener al Estado encima, con el palo encima de ti todo el tiempo para que vos no robes, porque eso sería imposible, el Estado no puede estar encima nuestro, las 24 horas del día, para que nosotros no robemos, en el caso de la propiedad⁹.

En una línea similar se expresa institucionalmente el Instituto Acton, un centro de estudios neoconservador de Argentina que articula las ideas religiosas contrarias a los DD. SS. RR. con la defensa de prácticas neoliberales. En su página web, sintetiza esta idea de que la moral y la tradición tienen una función central para la libertad con una frase de Lord Acton, cuyo pensamiento es fundante de este instituto: “La libertad es la prevención del control por otros. Esto requiere autocontrol y, por lo tanto, influencias religiosas y espirituales”¹⁰.

Por supuesto, no es cualquier tradición o cualquier conjunto de valores morales los que son pensados como funcionales para el libre mercado. Es la tradición judeo-cristiana la garante de esta moral, tal como expresa el escritor neoconservador Nicolás Márquez: “nuestra cultura está atravesada por la cristiandad [...]. La libertad es hija de la cristiandad. Fíjense en el mapa: todos los países que tienen índices razonables de libertad son países donde previamente ha llegado la cristiandad”¹¹. Así, son específicamente los valores cristianos que ponen a la familia conyugal, monogámica, heterosexual y reproductiva en el núcleo de la sociedad aquellos que, para ciertos sectores neoconservadores, garantizarían hoy la libertad. Esta

9 Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Iic6L2BTx8o&t=1046s> (minuto 11:52).

10 Disponible en <https://institutoacton.org/quien-fue-lord-acton/>

11 Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=spf2faQquLE&t=5984s> (hora 1:39:00).

familia tradicional es pensada por el activismo neoconservador como la base desde la que se socializa a ciudadanos/as morales, donde los/as niños/as aprenden y reproducen esos valores necesarios para el orden social neoliberal.

Ensamblaje subsidiario

Un segundo modo en el que el activismo neoconservador articula actualmente su oposición a las propuestas feministas y LGBTI con una agenda neoliberal se vincula con el rol subsidiario que otorgan estos actores a determinadas estructuras intermedias, como los/as vecinos, las pequeñas comunidades y particularmente la familia, en el marco de procesos de ajuste estructural y de retraimiento estatal. El achicamiento del aparato del Estado que propone el neoliberalismo, materializado en la transformación de derechos sociales en bienes de consumo privados, obliga a que la satisfacción de determinadas necesidades vinculadas al cuidado de personas, a la salud, a la educación, etc., ya no sea responsabilidad del Estado. En cambio, la responsabilidad pasa a los/as individuos y a sus familias y redes cercanas. En Brasil, el neoconservador Partido Social Liberal expresa esta idea bajo los siguientes términos:

Creemos y fomentamos la acción y la iniciativa privada. El individuo debe actuar y hacer todo lo que esté a su alcance, dentro de los límites de la Ley y la ética, para prosperar. Las actividades que no puedan ser realizadas por los ciudadanos de forma aislada deben, por tanto, ser responsabilidad de familias, asociaciones, empresas u otro tipo de grupos organizados¹².

El activismo neoconservador observa en el neoliberalismo una oportunidad para promover el rol central de las familias y organizaciones intermedias en tanto soporte exclusivo del desarrollo, el cuidado y la formación de las personas. Esta idea de la familia y las redes cercanas que cumplen un rol

12 Disponible en <http://psl.org.br>

subsidiario ante el retraimiento del Estado logra unir una concepción moral neoconservadora de la familia, con una perspectiva neoliberal (Cooper, 2017; Kalil, 2020).

Por lo tanto, el único rol de la política, según esta concepción, es proteger y promover la idea de la familia y la comunidad como el lugar propicio para el cuidado y la formación de las personas. La libertad se debe proteger a nivel individual y familiar, que sean las personas y sus redes cercanas las que tengan la “libertad” para cuidar a enfermos/as, niños/as y ancianos/as, para educar a los/as niños/as y decidir qué tipo de educación formal deben recibir, etcétera. Al ser el individuo el núcleo de la sociedad, es también el responsable de su propio bienestar y el de sus seres cercanos. En estos términos lo explica la economista neoconservadora Vanessa Vallejo, directora del Mises Institute de Colombia y del medio digital de derecha *El American*:

Con “Estado de Bienestar” me refiero al servicio de salud, a las pensiones, a todo lo que el Estado pueda proveer para ayudar a los más pobres. La gente suele creer que el Estado de Bienestar llegó para tapar un hueco que había. Pero no llegó para tapar un hueco, sino simplemente para desplazar algo que ya estaba ocupado y que se hacía voluntariamente entre los individuos. Es decir, antes, entre las comunidades, los vecinos se ayudaban. Cuando alguien estaba mal los vecinos se reunían y lo ayudaban pues porque el Estado no estaba para hacer nada de eso. Las pensiones, por ejemplo. Antes los hijos se hacían cargo de los papás. Era una especie de contrato. “OK, cuando tú estás chiquito yo te ayudo y cuando yo esté viejo tú me vas a ayudar a mí”. Y la familia era esa red de contención, y no sólo la familia, sino también los vecinos, la familia extendida [...]. El Estado es el principal enemigo de la familia porque es la familia la que tiene que ocuparse de las personas cuando sufren problemas o cuando tienen una enfermedad, o cuando están ancianos o cuando están niños, y eso se hacía antes, así era antes. Ahora el Estado, con todas estas cosas, lo que hace es que la gente diga, bueno,

el Estado se ocupa de mi hijo, el Estado se ocupa del anciano, de mi padre viejo, entonces es el principal enemigo de la familia¹³.

Así, para el activismo neoconservador, cuando el Estado se ocupa de las tareas de cuidado, de educación, etc., lo que hace es usurparle a la familia esas funciones, socavándola y destruyéndola. En otros términos, a mayor Estado, menos familia. Precisamente, esa misma idea ha hecho circular una parte del activismo neoconservador por distintas partes de la región en sus campañas. En Chile, durante la discusión del proyecto de ley sobre identidad de género en 2017, la organización neoconservadora española Hazte Oír llevó su llamado “bus de la libertad” a la ciudad de Santiago, con el apoyo de organizaciones cristianas locales. Como forma de presión para que el Congreso rechazara el proyecto, hizo circular el bus alrededor de La Moneda, la casa de gobierno de Chile. El bus contenía diversas frases contrarias a los DD. SS. RR. estampadas en su carrocería. Una de esas leyendas decía “Menos Estado, más familia”, aludiendo explícitamente a la dicotomía Estado/familia sobre la que se basa la asociación entre neoliberalismo y neoconservadurismo contemporánea (Morán Faúndes y Peñas Defago, 2020)¹⁴.

En Latinoamérica, el rol subsidiario de la familia que otorga el activismo neoconservador en su afán por achicar el aparato estatal se está observando con especial fuerza desde hace unos años en las propuestas de estos sectores en materia educacional, y con especial fuerza en temas asociados a educación sexual. Así lo expresa, por ejemplo, el Partido Acción Cristiana de Perú en sus idearios: “Promoveremos una educación de calidad para toda persona, respetando los valores y principios de la familia. El rol del Estado en la educación complementa y no sustituye la función formativa de los padres de familia”¹⁵. La idea de un Estado que se retrotrae implica, en este ámbito,

13 Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=iBIMsoMVqmw> (minuto 17:20).

14 Disponible en <https://www.t13.cl/noticia/nacional/el-polemico-bus-libertad-inicia-su-recorrido-calles-santiago>

15 Disponible en <https://accioncristiana.pe/principios-de-accion-cristiana/>

un Estado que deja grandes áreas de la educación formal en manos exclusivamente de las familias.

Ensamblaje defensivo

Finalmente, una tercera categoría, denominada “ensamblaje defensivo” refiere a cómo una parte del activismo neoconservador encuentra su punto de unión con el neoliberalismo en una sospecha compartida hacia el Estado, al que acusan de un exceso de intervención cuando se otorga atribuciones que exceden las de garantizar el buen funcionamiento del mercado y el orden público. En este sentido, el achicamiento del aparato estatal supone una forma de defensa contra un pretendido germen estatista y, en último término, proto-comunista, tanto para neoconservadores/as como para neoliberales.

Desde sus orígenes intelectuales en el siglo XX, las escuelas de Chicago y Austríaca entendieron la intervención del Estado en materia social y económica como una forma de expresión del comunismo, incluso en aquellos Estados signados por lógicas de mercado (De Lagasnerie, 2015). Toda intervención estatal que exceda al mínimo necesario para garantizar el imperio de la ley y el buen funcionamiento del libre mercado ha sido entendida por el neoliberalismo como una política más cercana al totalitarismo socialista que a la libertad capitalista. Por ende, a fin de evitar la germinación de lógicas y prácticas que deriven en ideas marxistas, los neoliberales clásicos se esforzaron en desactivar y desacreditar el intervencionismo estatal, justificando la necesidad de construir sociedades e individuos libres capaces de responsabilizarse por su propio desarrollo.

Varios de los proyectos políticos neoconservadores que promueven actualmente una agenda neoliberal se expresan en estos mismos términos. El partido Aliança pelo Brasil, por ejemplo, plantea entre sus idearios: “La Aliança pelo Brasil rechaza el socialismo y el comunismo en todos sus aspectos y se esforzará por reducirlos. Y, siempre que sea posible, eli-

minar los controles estatales y la interferencia en la economía mediante mecanismos burocráticos, fiscales o regulatorios”¹⁶.

Siguiendo este entramado, el contemporáneo activismo neoconservador articula este cuestionamiento neoliberal a la intervención del Estado con su oposición a las agendas feministas y LGBTI. Las agendas de estos movimientos necesariamente requieren de un Estado activo que garantice el cumplimiento de los derechos que demandan: el buen funcionamiento de programas de educación sexual en las escuelas, el acceso a políticas de salud reproductiva y no reproductiva, la prevención y sanción de toda forma de violencia y discriminación basada en el género y la sexualidad, entre otros aspectos, requieren necesariamente un Estado presente que focalice parte de sus recursos en estas áreas. Así, las demandas feministas y LGBTI por ensanchar el alcance de los derechos y, por lo tanto, de la presencia del Estado en la vida social es vista por el activismo neoconservador como una renovada forma de imposición atentatoria de las libertades, emulando la tradicional crítica neoliberal al intervencionismo estatal y al Estado de bienestar.

Más aún, una parte del activismo neoconservador plantea incluso que las agendas feministas y LGBTI constituyen una renovada búsqueda marxista —un neomarxismo o marxismo cultural— por transformar la sociedad, ya no mediante la lucha de clases y la transformación de las estructuras económicas, sino mediante las luchas vinculadas al género y la sexualidad orientadas a generar cambios culturales. Y para ello, la intervención del Estado se torna crucial. Todo el aparato discursivo que ha construido el activismo neoconservador en torno al concepto de “ideología de género” (Careaga, 2016; Serrano Amaya, 2016; Morán Faúndes, 2019; Kalil, 2020), desde el cual sindicán a las agendas feministas y LGBTI como construcciones ideológicas, de carácter neomarxista, que buscarían configurar una reingeniería social mediante pretendidas imposiciones culturales, se basa en una lógica antiestatal. Parafraseando al escritor neoconservador Agustín Laje: “No

16 Disponible en <https://jc.ne10.uol.com.br/canal/politica/nacional/noticia/2019/11/22/leia-o-manifesto-do-novo-partido-de-bolsonaro-o-alianca-pelo-brasil-393420.php>

hay ideología de género sin estatismo. Si no fuese por el uso del poder coactivo y armamentístico del Estado, la ideología de género no puede prosperar”¹⁷.

De este modo, una parte del activismo neoconservador contemporáneo ve en las políticas de retraimiento estatal y en la sospecha al Estado, propias de la teoría neoliberal, una forma de defensa contra las agendas feministas y LGBTI, a las que entienden como inexorablemente ligadas al crecimiento del aparato estatal y, en último término, a un renovado marxismo. Neoliberalismo y neoconservadurismo se articulan, en este tercer tipo de ensamblaje, desde el recelo hacia el Estado y el entendimiento de que los DD. SS. RR. representan, precisamente, un exceso de Estado. La idea de que es necesario crear defensas frente a ese modelo de Estado excesivo es un punto en común que articula estas dos concepciones de mundo.

Conclusiones

Asistimos en Latinoamérica a una renovada oleada neoconservadora, orientada a instituir una moral pública desde una específica y restrictiva idea de la libertad, fuertemente asociada al libre mercado. La movilización de la libertad en contra de las libertades parece ser una de las formas más fuertes en las que el activismo neoconservador hoy se articula dentro de un más amplio proyecto político de extrema derecha que se está materializando en la formación de nuevos partidos políticos, en la radicalización de ciertos partidos tradicionales, y en la conformación de todo un entramado de divulgadores/as de estas ideas. En este escenario, la oposición a las agendas feministas y LGBTI encuentra eco de sus ideas en los tradicionales sectores neoliberales, bajo la común idea de una defensa de libertades que presentan como amenazadas por el avance de estos movimientos y por los procesos de ampliación de derechos.

¹⁷ Disponible en <https://ww2.elmercurio.com.ec/2018/10/24/la-ideologia-de-genero-es-una-careta-que-usa-la-izquierda-para-sembrar-conflictos/>

Las tres categorías presentadas en este artículo —ensamblaje funcional, subsidiario y defensivo—, si bien no son necesariamente exhaustivas ni mutuamente excluyentes, permiten mostrar los principales modos en que hoy se materializa la conjunción entre el activismo neoconservador y el neoliberalismo en Latinoamérica. Considero que pensar estas articulaciones como una conjunción contingente y no como algo necesario e insoslayable, no se contrapone a la idea desarrollada por Wendy Brown (2019), relativa a que dentro del pensamiento teórico neoliberal se encontraba desde sus inicios el germen del neoconservadurismo. Antes bien, entender el vínculo entre estas dos lógicas de manera situada permite comprender cómo las ideas y conceptos teóricos desarrollados por la Escuela de Chicago y la Escuela Austríaca operan en contextos materiales muy disímiles a aquellos en donde fueron producidas en el siglo XX. El pensamiento neoliberal puede haber contenido desde siempre en sus fundamentos teóricos idearios neoconservadores, pero los modos en que esa articulación se expresa en la práctica no pueden darse por sentados.

Referencias bibliográficas

- Acar, F. y Altunok, G. (2012). The politics of intimate at the intersection of neo-liberalism and neo-conservatism in contemporary Turkey. *Women's Studies International Forum*, 41, 14-23.
- Bárceñas, K. (2018). Pânico moral e de gênero no México e no Brasil: rituais jurídicos e sociais da política evangélica para desativar os princípios de um estado laico. *Religião & Sociedade*, 38(2), 85-118.
- Biroli, F., Campos Machado, M. D. D. y Vaggione, J. M. (2020). *Gênero, neoconservadorismo e democracia. Disputas e retrocessos na América Latina*. Boitempo Editorial.
- Biroli, F. (2020). Gênero, “valores familiares” e democracia. En F. Biroli, M. D. D. Campos Machado y J. M. Vaggione, *Gênero, neoconservadorismo e democracia. Disputas e retrocessos na América Latina* (pp. 135-187). Boitempo Editorial.

- Binkley, S. (2009). The Work of Neoliberal Governmentality: Temporality and Ethical Substance in the Tale of Two Dads. *Foucault Studies*, 6, 60-78.
- Brown, W. (2006). American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. *Political Theory*, 34(6), 690-714.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.
- Burity, J. (2020). ¿Ola conservadora y surgimiento de la nueva derecha cristiana brasileña? La coyuntura postimpeachment en Brasil. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 22, 1-24.
- Burneo Salazar, C. (2018). Ecuador: La fabricación de la "ideología de género". En González Vélez y otros, *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña "Con mis hijos no te metas" en Colombia, Ecuador y Perú* (pp. 59-91). Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Campos Machado, M. D. D. (2018). Pentecostals and Human Rights Controversies in Brazil. *Religion & Gender*, 8(1), 102-119.
- Carbonelli, M., Mosqueira, M. y Felitti, K. (2011). Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 9(36), 25-43.
- Careaga, G. (2016). Moral Panic and Gender Ideology in Latin America. *Religion & Gender*, 6(2), 251-255.
- Casimiro, F. H. C. (2018). As classes dominantes e a nova direita no Brasil contemporâneo. En E. Solano y K. Doria (Orgs.), *O ódio como política: A reinvenção da direita no Brasil* (pp. 41-45). Boitempo Editorial.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Historia de la gubernamentalidad I. Siglo del Hombre Editores*.
- Cooper, M. (2017). *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. Zone Books.

- De Lagasnerie, G. (2015). *La última lección de Michel Foucault: Sobre neoliberalismo, la teoría y la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2019). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Siglo XXI.
- Gudiño-Bessone, P. (2017). Iglesia Católica y redes transnacionales de activismo antiabortista: bioética y usos políticos de la memoria del Holocausto. *Religación* 2(8), 126-142.
- Goldentul, A. y Saferstein, E. (2020). Los jóvenes lectores de la derecha argentina. Un acercamiento etnográfico a los seguidores de Agustín Laje y Nicolás Márquez. *Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 112, 113-131.
- González Ruiz, E. (2006). *Cruces y Sombras. Perfiles del Conservadurismo en América Latina*. Colectiva por el Derecho a Decidir.
- Hayek, F. (1998). *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial.
- Irrazábal, G. (2013). La retaguardia bioética católica. ¿Diferenciaciones en el campo del conservadurismo religioso en Argentina? En J. M. Vaggione y J. Mujica (Comps.), *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina* (pp. 237-271). Ferreyra.
- Kalil, I. (2020). Políticas antiderechos en Brasil: neoliberalismo y neoconservadurismo en el gobierno de Bolsonaro. En A. Torres Santana (Ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores* (pp. 35-53). Ediciones Desde Abajo.
- Korolczuk, E y Graff, A. (2018). Gender as “Ebola from Brussels”: The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism. *Signs*, 43(4), 797-821.
- Lacerda, M. B. (2019). *O Novo Conservadorismo Brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Zouk.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Gedisa.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón.

- Lemke, T. (2001). "The birth of bio-politics": Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality". *Economy and Society*, 30(2), 190-207.
- Lemke, T. (2010). Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo. En V. Lemm (Ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 247-274). Ediciones Universidad Diego Portales.
- Luna, N. (2013). O direito à vida no contexto do aborto e da pesquisa com células-tronco embrionárias: disputas de agentes e valores religiosos em um estado laico. *Religião e Sociedade*, 33(1), 71-97.
- Miguel, L.F. (2018) A reemergência da direita brasileira. En E. Solano y K. Doria (Org.), *O ódio como política: A reinvenção da direita no Brasil* (pp. 48-54). Boitempo Editorial.
- Moragas, M. (2020). *Políticas antigénero en América Latina: el caso de la Organización de los Estados Americanos (OEA)*. Sexual Policy Watch.
- Morán Faúndes, J. M. (2018). *De vida o muerte. Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo "Pro-Vida" en la Argentina*. Editorial del Centro de Estudios Avanzados.
- Morán Faúndes, J. M. (2019). The geopolitics of moral panic: The influence of Argentinian Neo-conservatism in the genesis of the discourse of "Gender Ideology". *International Sociology*, 34(4), 1-16.
- Morán Faúndes, J. M. y Peñas Defago, M. A. (2020). Una mirada regional de las articulaciones neoconservadoras. En A. Torres Santana (Ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores* (pp. 241-270). Ediciones Desde Abajo.
- Morán Faúndes, J. M., Peñas Defago, M. A., Sgró Ruata M. C. y Vaggione, J. M. (2019) La resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Las principales dimensiones del neo-activismo conservador argentino. En G. Careaga (Coord.), *Sexualidad, religión y democracia en América Latina* (pp. 53-94). Fundación Arcoiris.
- Ortiz Maldonado, N. (2010). Antes y después: las libertades liberales y la radicalización de la crítica foucaultea. En V. Lemm (Ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 217-243). Ediciones Universidad Diego Portales.

- Panotto, N. (2020). Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA. *Cultura y religión*, 14(1), 100-120.
- Peñas Defago, M. A. (2010). Los estudios en bioética y la Iglesia Católica en los casos de Chile y Argentina. En J. M. Vaggione (Comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 47-76). Ferreyra.
- Rocha, C. (2018). O boom das novas Direitas brasileiras: Financiamento ou militância. En E. Solano y K. Doria (Org.), *O ódio como política: A reinvenção da direita no Brasil* (pp. 48-54). Boitempo Editorial.
- Romero, J. L. (2000). Prólogo en J. L. Romero y L. A. Romero (Comp.), *Pensamiento Conservador 1815 – 1898* (pp. 1-38). Biblioteca Ayacucho.
- Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, 280, 26-46.
- Serrano Amaya, J. F. (2017). La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 27, 149-171.
- Torres Santana, A. (2020). Neoconservadurismos en América Latina: análisis desde la crisis. Introducción. En A. Torres Santana (Ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores* (pp. 9-33). Ediciones Desde Abajo.
- Vaggione, J. M. (2005). Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, 31(2), 165-188.
- Vaggione, J. M. (2011). Sexualidad, Religión y Política en América Latina. En S. Corrêa y R. Parker Richard (Orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos* (pp. 286-336). Sexuality Policy Watch.
- Vaggione, J. M. y Campos Machado, M. D. D. (2020). Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America. *Politics & Gender*, 16(1), 6-10.

Crónicas de una objeción anunciada

María Julieta Cena

Introducción

Sin lugar a dudas, la pandemia por covid-19 del año 2020 constituyó una bisagra en la conformación social, política y económica de la humanidad. En Argentina, dicho año también será recordado como aquel en el cual se culminó con el proceso legislativo por la legalización de las interrupciones voluntarias de embarazos (IVE)¹.

Las reclamos que por más de 15 años se realizaron desde la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal, seguro y gratuito (La Campaña)² fueron institucionalmente receptados en debates y tratamientos legislativos que comenzaron con la obtención de media sanción del proyecto de ley de IVE del año 2018 (Proyecto Ley IVE 2018) y se concretaron en el año 2020 con la aprobación de otro proyecto de ley, el de IVE del año 2020 (Proyecto Ley IVE 2020) con la consecuente promulgación de la ley n.º 27610 (Ley IVE 2020). Cabe destacar que ambos proyectos de ley guardaron similitudes y diferencias entre sí, en particular respecto a la figura de la objeción de conciencia (OC).

Si bien el Proyecto Ley IVE 2018 no llegó a convertirse en ley, su tratamiento, así como la participación de la ciudadanía y los movimientos feministas durante el proceso parlamentario, potenciaron las luchas por la despenalización y legalización de las interrupciones de embarazo tanto en Argentina

1 El diseño institucional argentino prevé como etapas para elaborar una ley: la presentación de un proyecto de ley, su tratamiento en comisiones y el debate parlamentario en ambas cámaras. A los fines del presente artículo me referiré al proceso legislativo como el conjunto de debates y etapas desarrolladas en el Congreso argentino en torno a cómo legislar las IVE. Por ello, tendré en cuenta el trayecto parlamentario dado desde el año 2018, con el primer tratamiento legislativo sobre la temática, hasta el año 2020 con la obtención final de la ley nacional.

2 Desde el año 2007, La Campaña ha presentado ininterrumpidamente proyectos de ley para la legalización de las IVE en Argentina. Recién en el año 2018 con la séptima presentación, se obtuvo el primer tratamiento legislativo, pero no fue hasta finales del año 2020 que se logró el consenso para la aprobación total de una ley que habilitara las IVE de las mujeres y personas gestantes. Para más información véase <http://www.abortolegal.com.ar/about/>.

como en otros países de América Latina. De esta forma, el Proyecto Ley IVE 2018 incidió en la construcción de la legalidad de las IVE y fortaleció su legitimación social, dando pie al escenario propicio para la aprobación final de una ley en el año 2020.

En la actualidad, la noción derechos sexuales y reproductivos (DSyR) condensa procesos sociales, políticos y normativos (Petracci y Pecheny, 2007) que, gracias a la participación y acción de los movimientos por la diversidad sexual y los feminismos, poco a poco van permeando los ordenamientos jurídicos. Frente a este nuevo paradigma que reconoce a los DSyR como derechos cuyo acceso debe estar gestionado y garantizado por el Estado (Vaggione, 2021), los sectores neoconservadores³ articulan diversas estrategias de resistencias, entre ellas la OC. Cabe destacar que la OC tiene la particularidad de tensar el sistema de obligaciones del Estado de Derecho⁴ por ser la herramienta por la cual se permite no cumplir con una orden legal.

Las luchas por el status de legalidad de las IVE plantean la reivindicación de una verdadera igualdad y acceso a la ciudadanía de las mujeres y personas gestantes; reivindicación susceptible de ser obstaculizada si no están dadas —para el conjunto de individuos que forman la comunidad política de cada sociedad— los recursos materiales, humanos y simbólicos (Petracci y Pecheny, 2007). En otras palabras, la eficacia de la legalización de las IVE depende de la accesibilidad de medicamentos y personal sanitario dispuestos a llevar adelante procedimientos dignos y seguros.

3 Más allá de las limitaciones que implican el uso conceptual de este término, a los fines de este capítulo utilizaré el concepto “neoconservadurismo” para visibilizar las “coaliciones políticas entre diferentes actores, religiosos y no religiosos, que quieren mantener el orden social patriarcal de la región y su economía capitalista” (Vaggione y Machado, 2020, p. 2). En particular, este concepto permite representar las complejidades que reviste la OC ante IVE, en tanto articula la noción de libertad y cuestionamiento de la democracia, con la regulación del orden sexual.

4 El presente trabajo girará en torno a la OC en el Estado de Derecho democrático por entender que la problemática es trascendente en dicho sistema socio-político legal ya que allí el imperio de la ley, como expresión de la voluntad popular, exige la sumisión a ella de todos los poderes: estatales, no estatales, sociales, económicos, religiosos, etcétera (Díaz, 2010).

Como contracara, la OC implica la posibilidad legal de que profesionales de la salud incumplan la obligación proveniente de la legalización de las IVE. Por consiguiente, la OC afecta la accesibilidad a la práctica y también en la construcción de legalidad de las IVE.

A medida que se da reconocimiento jurídico a los DSyR, especialmente aquellos vinculados con la salud sexual y no reproductiva (SSyR), sectores neoconservadores bregan por la incorporación en la agenda jurídica de la OC en el ámbito sanitario. Para ello, esta es planteada como un derecho, incluso un derecho humano (DH)⁵ fundamental, ineludible, de amplio alcance, que protege la libertad del personal sanitario y de las instituciones. Así, la OC seculariza⁶ la regulación moral de la sexualidad y el poder biomédico sobre los cuerpos, para traducirlos en términos de libertad, estrategia jurídico discursiva que oculta su incidencia en el acceso y la legitimación de las interrupciones de embarazos.

En consecuencia, la OC es desplazada de las excepcionales abstenciones al servicio militar, para consolidar se juridificación como derecho en el ámbito sanitario, especialmente ante normativas vinculadas con el comienzo y fin de la vida (Alegre, 2009; Puga y Vaggione, 2015). De esta manera, los escenarios legislativos de regulación de las IVE son el espacio donde confluyen la influencia de los movimientos feministas y LGBTTIQ+, con la resistencia neoconservadora. Esta resistencia exige, como condición de aprobación, el reconocimiento de la OC en el mismo texto en que se legalizan las IVE. En otras palabras, para regular las IVE se debe regular una situación generalmente no prevista en los Estados de Derecho: la posibilidad de incumplir.

Bajo la premisa de que el Derecho es un discurso social que en su interrelación dota de sentidos las conductas y convierte en sujetos a quienes lo practican (Ruiz, 2013), la tensión

5 Para un análisis más profundo sobre la estrategia jurídico política del uso del discurso de los DH por parte de sectores neoconservadores, recomendando la lectura de Gudiño Bessone (2017) y Morgan (2015).

6 Para más profundidad sobre la secularización de las estrategias religiosas recomendando la lectura de Vaggione (2012).

entre el reconocimiento de las IVE como un derecho y la incorporación de la OC al ordenamiento jurídico toma mayor relevancia. La disputa por el reconocimiento de esta última como derecho, e incluso un DH, a la par de la legalización de las IVE, materializa la función paradójica del Derecho: por un lado, legitima las relaciones de poder y, por el otro, goza de potencialidad como un instrumento para la transformación (Ruiz, 2003). A través de un repaso por el desarrollo normativo de la objeción de conciencia en Argentina, se buscará identificar las estrategias arbitradas para juridificarla en el proceso legislativo de legalización de las interrupciones voluntarias de embarazos transcurrido entre los años 2018 y 2020.

La juridificación de la OC y la legalización de las interrupciones de embarazos: dos caminos que convergen

La articulación judicial de la OC y las interrupciones de embarazos

Los Estados de Derecho, principalmente, fundan su autoridad en la obligatoriedad de la ley legitimada por los sistemas democráticos. Sin embargo, desde fines del siglo XIX y principios del XX, el concepto “objeto de conciencia” como desobediencia al derecho, tomó estado público a través de las protestas pacifista en contra de las guerras mundiales⁷. De esta manera, un conflicto de la moral individual —el rechazo a la portación de armas o las guerras— se trasladó a la sociedad y los poderes políticos (Irrazábal, Belli y Funes, 2019) y fue paulatinamente aceptado por los ordenamientos jurídicos en aras del respeto al pluralismo y las minorías.

⁷ Aunque se trata de un concepto generalmente vinculado con el servicio militar y a la participación en la guerra, la primera vez que puede constatar-se el uso de la expresión “objeto de conciencia” fue en la *British Vaccination Act* de 1898, que establecía una cláusula de conciencia para permitir exenciones a la vacunación obligatoria de la viruela (Triviño Caballero, 2018).

Siguiendo a Pietro Sanchis (2011), aunque el sentido de la OC haya sido incorporado al discurso jurídico, no es un concepto primordialmente reconocido por las leyes. Al contrario, originariamente fue normativizada a través de sentencias judiciales sobre servicio militar, para luego ser receptado por la ley. La introducción de la figura por la vía judicial ha llegado incluso a permearse en algunas Constituciones nacionales⁸, aunque siempre limitada a la toma de armas y el (in)cumplimiento de leyes castrenses.

A medida que las luchas pacifistas obtuvieron el reconocimiento jurídico de la abstención a las armas mediante la OC, la figura fue debilitándose en el terreno marcial para cobrar fuerza en el ámbito sanitario, especialmente en prácticas vinculadas con el control de la sexualidad y la reproducción (Puga y Vaggione, 2018). De esta manera, a finales de la década del sesenta y principio de los setenta, los procesos de legalización de las IVE en Estados Unidos e Inglaterra, por ejemplo, fueron acompañados por cláusulas que permitían a lxs profesionales sanitarixs rechazar las interrupciones de embarazos (Triviño Caballero, 2018; Fernández Linchi, 2008). Esta estrategia fue replicada en distintos países del mundo como resistencia al paradigma de los DSyR.

La regulación de la OC en Argentina y su inserción al ordenamiento jurídico tuvo el mismo proceso. En el año 1989, la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN)⁹ mediante el fallo “Portillo”¹⁰ receptó por primera vez la figura de la OC vinculada con el servicio militar en tiempos de paz. En las últimas décadas, y ante el avance en el reconocimiento de los DSyR, la OC fue tomando relevancia judicial también en el terreno de la salud.

Si bien generalmente se identificó al caso “Bahamondez”¹¹ como la primera oportunidad en que la CSJN menciona la OC

8 Actualmente las Constituciones de España, Rumania, Portugal, Ecuador, Paraguay, Cuba y Venezuela receptan expresamente la OC, principalmente ligada al servicio militar.

9 Por razones de brevedad, para una revisión más profunda sobre la jurisprudencia me remito a Cena (2020).

10 “Portillo, Alfredo s/ infr. art. 44 ley 17.531”, CSJN, fallos 312:496.

11 “Bahamondez, Marcelo s/ medida cautelar”, CSJN, 1993, fallos 316:479.

en el ámbito sanitario¹², cabe recordar que la figura es referida únicamente en un voto minoritario y su aplicación al caso concreto era, cuanto menos, cuestionable al no vislumbrarse claramente la obligación legal incumplida.

Es por ello que la primera articulación cierta que realiza la CSJN entre la OC y la de salud es en la resolución del caso "F.A.L."¹³. Mediante el decisorio arribado en "F.A.L." la CSJN reconoció la legalidad de las interrupciones de embarazos previstas en el Código Penal argentino (CP) desde el año 1921, cuando estuviese en peligro o riesgo la salud o la vida de la mujer, o cuando el embarazo fuese producto de una violación. Para esta última causal, y en función de las características propias del derecho penal argentino en delitos contra la integridad sexual, la CSJN resolvió que para acceder a la prác-

12 Marcelo Bahamondez había sido internado como consecuencia de una hemorragia digestiva y para su tratamiento lxs medicxs ordenaron la realización de transfusiones sanguíneas, transfusiones que el paciente se negó a recibir por contrariar sus convicciones como testigo de Jehová. Ante la negativa, lxs médicxs iniciaron acciones legales con el objetivo de que la justicia lo obligue a cumplir con el tratamiento indicado. La CSJN tardó 4 años en dictar Sentencia y cuando se pronunció, Bahamondez ya había sido dado de alta sin habersele realizado ninguna transfusión. En virtud de ello, la mayoría de lxs ministrxs de la CSJN declararon abstracta la cuestión, pero la disidencia estipuló una serie de conceptos y alcances de derechos a los que la doctrina le impregnó relevancia, entre los que se encuentran la OC.

13 "F.A.L. s/ medida autosatisfactiva", CSJN, 2012, fallos 335:197. La Sra. "A. F." como representante legal de su hija de 15 años "A. G." solicitó interrumpir el embarazo que A. G. cursaba producto de una violación interfamiliar. Ante la negativa, A. F. solicitó autorización judicial. El Superior Tribunal de Justicia de Chubut determinó que lo requerido era legal por estar previsto en el art. 86 inc. 2.º 1.º parte del Código Penal argentino. En consecuencia, y luego de un arduo derrotero judicial y médico, A. G. logró acceder a la ILE. Sin embargo, la Asesora general de Chubut, en un cuestionable carácter de tutora "del por nacer", recurrió ante la CSJN sosteniendo que la interpretación correcta del Código Penal era aquella que limitaba las ILE a las que se produjesen cuando el embarazo fuese por una violación a una mujer demente o idiota. La CSJN resolvió rechazar la acción interpuesta por la Asesora y exhortar a los distintos poderes del Estado Nacional y Provincial, a tomar los recaudos necesarios para la aplicación extensiva del art. 86 del CP. Por consiguiente, a partir de la referida Sentencia, se estableció judicialmente que las ILE en Argentina procedían cuando el embarazo fuese producto de una violación, sin otra distinción, ni valoración sobre la persona gestante.

tica era suficiente la realización de una declaración jurada. Sin embargo, en la misma sentencia le otorga calidad de derecho a la posibilidad de lxs médicxs de abstenerse a cumplir con las interrupciones legales de embarazos (ILE)¹⁴.

[...] deberá disponerse un adecuado sistema que permita al personal sanitario ejercer su derecho de objeción de conciencia sin que ello se traduzca en derivaciones o demoras que comprometan la atención de la requirente del servicio. A tales efectos, deberá exigirse que la objeción sea manifestada en el momento de la implementación del protocolo o al inicio de las actividades en el establecimiento de salud correspondiente, de forma tal que toda institución que atienda a las situaciones aquí examinadas cuente con recursos humanos suficientes para garantizar, en forma permanente, el ejercicio de los derechos que la ley le confiere a las víctimas de violencia sexual. (CSJN, considerando 29 del fallo “[F.A.L.](#)”)

En consecuencia, si bien la sentencia en “F.A.L.” fue clave en la lucha por la legalización de las interrupciones de embarazo al culminar con interpretaciones restrictivas sobre el alcance de las causales de las ILE, también fue la decisión judicial que instó a la contemplación de la OC como un derecho en ese terreno. La CSJN reconoce a las ILE como derecho que debe garantizar y gestionar el Estado¹⁵ y, por el otro, exhorta que los protocolos de atención de ILE incorporen a la OC como derecho del personal sanitario¹⁶. Esto condujo a una juridificación de la OC ante las interrupciones de embarazos, en

14 A diferencia de las IVE que dependen de la sola voluntad de la persona gestante, el término ILE refiere a aquellos abortos reconocidos por el ordenamiento jurídico, pero circunscripto al sistema de causales. En oportunidad que la CSJN dictó sentencia en el caso “F.A.L.”, aún no había sido aprobada la legalización de las IVE y, por consiguiente, el fallo giró en torno a la interpretación del sistema de causales previsto en el Código Penal argentino de ese entonces. Cabe destacar que la Ley IVE mantiene el derecho que ya existía a interrumpir embarazos por causales luego de las 14 semanas de gestación.

15 Véanse los considerando 25 de la Sentencia “F.A.L.”.

16 Véase el considerando 29 de la Sentencia “F.A.L.”.

tanto reguló en derecho una situación que no estaba prevista anteriormente, ni en el CP ni en el caso judicial en cuestión.

Si bien la OC venía siendo paulatinamente receptada en normas relativas a los DSyR, particularmente sobre SSyR — como las leyes n.º 25673 y 26130— la exhortación que la CSJN hizo en “F.A.L.” para que el Estado nacional y las jurisdicciones provinciales regulen adecuadamente las ILE, y en ese marco incorporen la OC, instauró un proceso de construcción de sentidos discrecionales susceptibles de tensionar la legalidad de las ILE. Luego del dictado de “F.A.L.”, el Poder Ejecutivo Nacional (PEN) adecuó su Protocolo para la atención integral de las personas con derecho a la interrupción legal del embarazo (Protocolo Nacional de ILE)¹⁷ y lo mismo hicieron algunas provincias¹⁸. En cambio, jurisdicciones con fuerte impronta religiosa arbitraron diversas estrategias para resistir al reconocimiento de las ILE valiéndose de elementos del diseño institucional argentino como la forma federal de gobierno o el control de constitucionalidad difuso.

Tal es el caso de la provincia de Salta, que creó una guía propia con criterios distintos sobre las causales de ILE y también sobre OC. En líneas generales, el poder ejecutivo salteño emitió el Decreto Provincial n.º 1170 del año 2012 mediante el cual ordenaba la emisión de Resoluciones ministeriales, apartándose del fallo de la CSJN en los requisitos y procedimientos para el acceso a las ILE. Si bien las resoluciones siguieron ciertos lineamientos previstos en “F.A.L.” respecto a la OC, la redacción del articulado¹⁹ permitía la implementación de la OC individual por parte de médicos de hospitales públicos.

17 El primer Protocolo Nacional de ILE fue elaborado en el año 2007 y actualizado en los años 2010, 2015 y 2019, en dos oportunidades.

18 Hasta el año 2017, 8 de las 25 jurisdicciones exhortadas habían adecuado su normativa a los parámetros fijados por la CSJN. Recién en el 2018, y producto del debate del Proyecto de Ley IVE 2018, las Provincias de Entre Ríos, Salta y San Luis emitieron decretos de adhesión al protocolo nacional de ILE (Amnistía Internacional, 2016; Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal seguro y gratuito, 2020).

19 Art. 10 inc. e de las Resoluciones Ministeriales n.º 215/12 y 797/12: Los operadores de salud ante la solicitud de la realización de un aborto no punible podrán ejercer su derecho a objeción de conciencia. La objeción de con-

La inferencia de la OC en el sector público de salud fue uno de los argumentos esgrimidos en la causa judicial iniciada por la organización feminista “Foro de mujeres por la igualdad”²⁰. En esa acción se solicitó la adecuación de las resoluciones salteñas a los lineamientos previstos por la CSJN. Entre otras cosas, porque lxs operadorxs de salud de hospitales públicos no podían desvincularse de su obligación, ya que la CSJN en “F.A.L.” establecía deberes ineludibles de garantía, en cabeza de lxs funcionarixs estatales. La causa fue rechazada por la Suprema Corte de Justicia de Salta por entender que el reconocimiento de la OC en “F.A.L.” implicaba que la CSJN le había concedido a la OC el alcance de derecho constitucional que no podía ser negado a lxs médicxs de hospitales públicos, por el solo hecho de trabajar allí. En ese sentido, el máximo órgano de justicia salteño afirmó que la OC era un derecho reconocido a todxs lxs ciudadanxs de un Estado democrático²¹.

Por otro lado, la preexistencia de otras normativas provinciales que posibilitaban que el personal sanitario no cumpliera con obligaciones legales contribuyó a la consolidación de la OC como un derecho indiscutible ante casos de ILE. Por ejemplo, hasta el año 2018 la provincia de San Luis no había emitido protocolo de atención de las ILE, pero contaba desde

ciencia es siempre personal y no institucional, por lo que el establecimiento hospitalario deberá en todos los casos garantizar su realización. En ningún caso la sustitución de un/a profesional objetor/a de conciencia podrá realizarse en un plazo mayor de 5 días hábiles de presentada la declaración jurada o la denuncia policial por parte de la víctima de un delito sexual o de sus representantes legales.

20 La judicialización de las Resoluciones Ministeriales salteñas y el Decreto Provincial n.º 1170/12 fueron múltiples. Por cuestiones de brevedad, a los fines del presente trabajo me centraré en la causa caratulada “Cari, Irene - Presidenta del Foro de Mujeres por la Igualdad de Oportunidades; Defensoría Oficial Civil n.º 4: Dra. Natalia Buirra - Acción De Inconstitucionalidad” (Expte. n.º Cjs. 475/12). Para conocer más sobre la judicialización de protocolos y la situación del personal sanitario en dicha provincia recomiendo la lectura de Gebruers (2016) y Flores y Suárez (2018).

21 Véase el considerando 10 de la Sentencia de la Suprema Corte de Justicia de Salta, de fecha 12 de julio de 2013 en los autos caratulados “Cari, Irene - Presidenta del Foro de Mujeres por la Igualdad de Oportunidades; Defensoría Oficial Civil n.º 4: Dra. Natalia Buirra - Acción De Inconstitucionalidad” (Expte. n.º Cjs. 35.475/12).

años anteriores con diversas leyes que regulaban la OC. Tal es el caso de la ley provincial I-0650-2018 de objeción de conciencia²² o la ley provincial III-0068-2004²³ de Procreación responsable, pautas reproductivas y planificación familiar, que especificaba como objetivo del programa garantizar el derecho de la OC a lxs profesionales actuantes.

Otra provincia que aún previo al fallo “F.A.L.” contaba con normativa de OC susceptible de ser aplicada ante casos de ILE fue la provincia de Santa Fe. La particularidad de esta jurisdicción es que preveía un procedimiento más estricto que el señalado por la CSJN para la procedencia de la OC. Fue el propio ejercicio de hecho de la OC ante las ILE lo que marcó el ritmo normativo, en particular el fallecimiento de Ana María Acevedo²⁴ y el incumplimiento de las obligaciones legales por parte del equipo de salud tratante²⁵. Tres años después de este

22 Artículo 1 Ley I -0650-2008: El Estado provincial garantiza a todos los habitantes de la provincia de San Luis el derecho fundamental a no actuar en contra de la propia conciencia personal. Objeción de conciencia. Creación de un consejo consultivo para la objeción de conciencia.

23 Artículo 2: El servicio perseguirá los siguientes objetivos: inc. h) Garantizar el derecho a la objeción de conciencia de los profesionales actuantes.

24 Ana María era una joven de 19 años oriunda de una localidad del interior de Santa Fe a la que le fue negada la atención por cáncer maxilar, porque los equipos médicos consideraron que ponía en riesgo el embarazo incipiente que estaba cursando, y tampoco habilitaron la opción de interrumpirlo. Ninguno de los establecimientos sanitarios provinciales donde fue atendida cumplieron con los deberes de atención, información, cuidado y urgencia que requería el padecimiento de su enfermedad. Pese a los infructuosos reclamos e intentos de la familia de Ana María para interrumpir el embarazo, luego de más de 5 meses de padecimientos por la enfermedad, se le realizó una cesara que devino en la muerte de bebé y de Ana María días después. Durante las exposiciones realizadas en comisión de Diputados en el marco del tratamiento del Proyecto de Ley IVE 2018, la madre de Ana María brindó testimonio de los momentos vividos. Allí relató cómo grupos religiosos se presentaban en la habitación de la paciente moribunda y dejaban diversos símbolos en connivencia con lxs profesionales sanitarios, quienes seguían rehusándose a interrumpir el embarazo para poder realizarle el tratamiento adecuado para el cáncer. Registro audio visual disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7ALDuY8-LxI>. Para mayor información sobre el caso recomiendo la lectura de Puyol y Condrac (2011).

25 Por el actuar en este caso, algunxs medicxs fueron condenados penalmente. Véase la Resolución del Juez de 1.º instancia de distrito en lo penal

caso, en el año 2010, el Ministerio de Salud de Santa Fe emitió la Resolución n.º 843/2010²⁶ creando un registro de objetores como medida para garantizar las prácticas hospitalarias referentes a SSyR. Cabe aclarar que, si bien la política pública ha podido ser útil para computar y organizar los servicios médicos, la normativa tampoco cuestionó la procedencia de la OC en los hospitales públicos.

Los diversos alcances sobre la OC, que judicial y normativamente le fueron concediendo en la órbita local y nacional, a quienes resistían la legalidad de las interrupciones de embarazo, consolidaron una impresión jurídica de la figura como un derecho que debía ser garantizado, a la par de la SSyR. La creación judicial de la OC sanitaria que la CSJN efectuó en “F.A.L.”, sin haber previsto algún mecanismo de seguimiento o control de las situaciones en las provincias²⁷, no solo impactó en la construcción legal de las interrupciones de embarazos, sino que a la par dotó a la OC de lineamientos difusos, que se proyectaron como obstáculos en los procesos legislativos por la legalización de las IVE.

correcional de la 5 nominación de Santa Fe del 11 de agosto del año 2008, caratulada “Requerimiento de instrucción fiscal Núm. 1 ref./a la muerte de Ana María Acevedo” disponible en <https://www.womenslinkworldwide.org/premios/casos/caso-ana-maria-acevedo>

26 Disponible en <https://www.santafe.gov.ar/index.php/web/content/download/126199/623653/file/Res%20843%20-%20Objecion%20de%20Conciencia.pdf>

27 Los distintos órganos de gobierno de los Estados, como la CSJN, están obligados a tomar todas las medidas que sean necesarias para la plena vigencia del derecho a la SSyR en virtud del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) y las Observaciones Generales 14 y 22 de los años 2000 y 2016, respectivamente. Para más información sobre el acatamiento de la CSJN al PIDESC, véase el Informe presentado en el año 2017 al Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales por GIDES (Grupo de Investigación en Derechos Sociales). Disponible en <http://gides-cordoba.blogspot.com/2017/08/la-corte-suprema-argentina-y-el-pacto.html>.

De excepciones a derechos: estrategias normativas en torno a la OC y su recepción

En la actualidad, ni la Constitución Argentina ni las leyes nacionales contemplan la posibilidad general de abstenerse al cumplimiento de cualquier orden legal. De hecho, hasta el año 2020 solo cuatro eran las leyes nacionales que, en la misma normativa en la que reconocían una obligación, regulaban la posibilidad de incumplirla sin sanción. Estas leyes son, por un lado, la ley n.º 24429 (1994) de Servicio Militar voluntario y la ley n.º 26.394 (2008) de Justicia Militar y, por otro lado, la ley n.º 25673 (2002) de creación del programa nacional de salud sexual y procreación responsable y la ley n.º 26130 (2006) de régimen para las intervenciones de contracepción quirúrgica. Las primeras dos leyes mencionadas, que regulan cuestiones vinculadas con la vida castrense, prevén la posibilidad de abstenerse a su cumplimiento de una manera laxa. Mientras que el segundo grupo de leyes, que contemplan a la OC en el marco del reconocimiento de DSyR, lo hacen concibiendo a la OC como un derecho de amplio alcance.

Específicamente la ley n.º 24429 (1994) culmina con el servicio militar obligatorio en Argentina y aclara que, en caso que el Estado necesite convocar a personal, quienes se encuentren impedidxs a portar armas por profundas convicciones deberán cumplir servicios sociales sustitutivos²⁸. Por su parte, la ley n.º 26.394 (2008) modifica el Código de Justicia Militar y refiere a la OC como una circunstancia de atenuación a las sanciones por faltas disciplinarias²⁹. Cabe resaltar que ambas normativas sostienen la continuidad de la obligación entabla-

28 Artículo 20: Los ciudadanos que, en la oportunidad de la convocatoria expresada en el artículo anterior, se consideren impedidos para cumplir con la capacitación militar, en razón de profesar profundas convicciones religiosas, filosóficas o morales, opuestas en toda circunstancia al uso personal de armas o a la integración de cuerpos militares, deberán cumplir el Servicio Social Sustitutorio, por el término que la reglamentación determine, que no podrá ser mayor a un año.

29 Ley 26.394, artículo 27: Atenuantes genéricas. Se considerarán atenuantes las siguientes circunstancias: 1. Cometer la falta motivado en sentimientos de elevado valor moral o social o en una razonable objeción de conciencia.

da, en este caso con el Estado, y no formulan a la OC como un derecho. Es más, en el articulado de la ley n.º 24429 (1994) la formulación de la OC no es expresa.

En cambio, la ley n.º 25673 (2002) de creación del programa nacional de salud y procreación responsable permite a las instituciones sanitarias confesionales exceptuarse de la prescripción y suministro de anticonceptivos³⁰. Si bien la ley hace referencia a la noción de OC institucional, aunque no la menciona expresamente, sí lo hace su decreto reglamentario³¹. Esta reglamentación le otorga la calidad de derecho que puede ejercerse, incluso, en hospitales públicos, y deja a la discreción personal de quien objeta la derivación a otros centros asistenciales.

De la misma forma, la ley n.º 26130 (2006), que establece el derecho de toda persona mayor de edad a acceder a ligadura de trompas de Falopio y/o ligadura de conductos deferentes o vasectomía, permite que un amplio espectro de profesionales de la salud se niegue al cumplimiento de la práctica sin consecuencias laborales³². Si bien esta ley no prevé la OC institucio-

30 Artículo 10: Las instituciones privadas de carácter confesional que brinden por sí o por terceros servicios de salud, podrán con fundamento en sus convicciones, exceptuarse del cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 6º, inciso b), de la presente ley.

31 Decreto n.º 1282/2003, artículo 10: Se respetará el derecho de los objetores de conciencia a ser exceptuados de su participación en el programa nacional de salud sexual y procreación responsable previa fundamentación, y lo que se enmarcará en la reglamentación del ejercicio profesional de cada jurisdicción. Los objetores de conciencia lo serán tanto en la actividad pública institucional como en la privada. Los centros de salud privados deberán garantizar la atención y la implementación del Programa, pudiendo derivar a la población a otros Centros asistenciales, cuando por razones confesionales, en base a sus fines institucionales y/o convicciones de sus titulares, optaren por ser exceptuados del cumplimiento del artículo 6, inciso b) de la ley que se reglamenta, a cuyo fin deberán efectuar la presentación pertinente por ante las autoridades sanitarias locales, de conformidad a lo indicado en el primer párrafo de este artículo cuando corresponda.

32 Artículo 6: Objeción de conciencia. Toda persona, ya sea médico/a o personal auxiliar del sistema de salud, tiene derecho a ejercer su objeción de conciencia sin consecuencia laboral alguna con respecto a las prácticas médicas enunciadas en el artículo 1º de la presente ley. La existencia de objetores de conciencia no exime de responsabilidad, res-

nal, permite que tanto lxs medicxs como también el personal auxiliar se reconozcan titulares del derecho de OC. Este tipo de previsiones, en donde no se mide la participación ni la relevancia en la intervención de quién podría sentirse violentadx en sus íntimas convicciones, dotan a la figura de un sentido ilimitado. No hace falta que el actuar sea el que colisione con las íntimas convicciones, sino que la OC se plantea como un paraguas bajo el cual diversxs sujetxs, amparan sus incumplimientos a la ley.

Si comparamos la recepción de la OC ante obligaciones militares con su reconocimiento como un derecho ante DSyR, podemos advertir la gran dimensión que gana la figura en este terreno: mientras que en una es pensada como una excepción, en otras se le otorga calidad de derecho. Cuando es incorporada en leyes de DSyR, el alcance de la OC es extenso y susceptible de ser ejercido por personas jurídicas o un amplio espectro de personas individuales. Todo lo que da cuenta de la capacidad política para generar legislaciones por parte de quienes resisten el reconocimiento de los DSyR.

Esa OC, originariamente incorporada al ordenamiento jurídico mediante creación judicial y limitada al ámbito militar, fue progresivamente extrapolada al campo de los DSyR, más precisamente en torno a la legalización de la SSyR. En esa migración, la figura fue dotada exponencialmente de un sentido mayor al dado en otros ámbitos al juridificarse como un derecho amplio e irrestricto.

pecto de la realización de las prácticas requeridas, a las autoridades del establecimiento asistencial que corresponda, quienes están obligados a disponer los reemplazos necesarios de manera inmediata.

La OC en los debates parlamentarios por la legalización de las IVE

El proyecto de ley de IVE 2018

Durante el mes de abril del año 2018³³, en contextos de escasa accesibilidad a las ILE³⁴, en la Cámara de Diputadxs³⁵ de la Nación se dio inicio al primer tratamiento legislativo para la legalización de las IVE en Argentina. Fueron 10 los proyectos de ley de IVE que se trataron en conjunto³⁶, en la Comisión de la Cámara de Diputadxs³⁷, de los cuales 6 incorporaban la OC como un derecho individual, mientras que los 4 restantes no hacían alusión a ella. En algunas oportunidades, esta omisión era justificada por el carácter obstaculizador de su ejercicio ante casos de IVE. La tensión —traducida en OC sí, OC

33 El debate del Proyecto de Ley IVE 2018 se dio en el marco del gobierno de Mauricio Macri, aunque sin que el PEN tomara posición al respecto. Las características primordiales de dicho debate fueron la multiplicidad de voces representadas en las exposiciones de expertxs en ambas Cámaras como las masivas movilizaciones en los espacios públicos durante el proceso parlamentario. Para conocer más sobre el contexto que rodeó el debate del Proyecto de Ley IVE 2018 recomiendo la lectura de Deza (2018) y Gutiérrez (2018).

34 Sobre las barreras de acceso de las mujeres a ILE y cifras al momento de debatirse el Proyecto Ley IVE 2018 recomiendo la lectura de los siguientes informes: REDAAS, ELA y CEDES (2018a) y REDAAS, ELA y CEDES (2018b).

35 Es necesario aclarar que los nombres oficiales de las dos Cámaras que conforman el Congreso de la Nación Argentina son referidos en masculinos universales, es decir, Cámara de Diputados y Cámara de Senadores. A los fines de dar cuenta de la multiplicidad de identidades que pueden integrar la órbita legislativa, en este capítulo se le mencionará sin una determinación específica de género, salvo cuando la nominación responda a una fuente o referencia bibliográfica.

36 Se consideraron y aprobaron con modificaciones conjuntamente los expedientes: 2492-D-2017(0022-CD-2018); 0230-D-2018; 0443-D-2018; 0444-D-2018; 0569-D-2018; 0897-D-2018; 1082-D-2018; 1115-D-2018; 1376-D-2018 y 1817-D-2018.

37 Las comisiones de Diputadxs que intervinieron fueron: Legislación General, Legislación Penal, de Familia, Mujer, Niñez y Adolescencia, y de Acción Social y Salud Pública.

no— atravesó todo el proceso legislativo, a veces con expresas identificaciones a cultos, otras con conceptos y directrices morales claramente ligados con la religión que en más de una oportunidad se asemejaron a la desobediencia civil.

Tal es el caso del comunicado que emitió la Academia Nacional de Medicina³⁸ ante el anuncio del tratamiento del Proyecto Ley IVE 2018. Esta organización, con fuerte impronta conservadora, recuerda los preceptos históricamente sostenidos de protección del niño por nacer, llama a lxs profesionales de la salud a mantener la fidelidad a la que se comprometieron bajo juramento, e insta a no cumplir los mandatos legales, mediante la OC.

Si el aborto clandestino es un problema sanitario corresponde a las autoridades tomar las mejores medidas preventivas y curativas sin vulnerar el derecho humano fundamental a la vida y al de los profesionales médicos a respetar sus convicciones [...]. Que el pensamiento médico a partir de la ética hipocrática ha defendido la vida humana como condición inalienable desde la concepción. Por lo que la Academia Nacional de Medicina hace un llamado a todos los médicos del país a mantener la fidelidad a la que un día se comprometieron bajo juramento. Que el derecho a la “objección de conciencia” implica no ser obligado a realizar acciones que contrarían convicciones éticas o religiosas del individuo. (Academia Nacional de Medicina, 2018)

Estos sentidos se hicieron eco en los expertxs que expusieron durante el tratamiento del Proyecto Ley IVE 2018. Por ejemplo, en oportunidad de exponer ante las comisiones de

38 La Academia Nacional de Medicina es una asociación sin fines de lucro que tiene sus orígenes en el año 1822 a la par de la enseñanza universitaria de la medicina en el país. Históricamente ha estado en contra del reconocimiento de los DSyR, en particular los relativos a la salud. Véase por caso la declaración emitida con fecha 30 de mayo de 2017 a raíz de la aprobación de una cátedra de SSyR en la Facultad de Rosario. Expresamente manifiestan su desacuerdo por ser un problema relacionado con la religión y por estar prohibido por muchas religiones en el mundo. Disponible en www.acamedbai.org.ar/pdf/declaraciones/CatedraAborto.pdf.

Diputadxs, el Dr. Gino Casas, en calidad de médico traumatólogo, expresó:

Lo que no vamos a negociar es el aborto, y como médico [...] va contra nuestra naturaleza ir en contra de la vida, así que yo creo que no lo vamos a hacer, por más que la ley nos lo obligue [...] si nos quieren meter presos van a tener que hacer una cárcel bien grandota. (Casas, 2018)

En el mes de junio del año 2018, y ante calles colmadas de multitudes, la Cámara de Diputadxs votó sobre la base de un proyecto de ley único que reconocía a la OC como un derecho. En esas condiciones, el Proyecto Ley IVE 2018 obtuvo la media sanción necesaria para la continuidad del debate en la Cámara de Senadores.

Cabe destacar que en oportunidad de votar cada artículo del Proyecto Ley IVE 2018 —votación en particular— el único que generó disputas fue el artículo sobre OC. Si bien fueron rechazadas las peticiones que reclamaban la supresión de la prohibición de OC, como también los requerimientos sobre la eliminación total de la figura, la redacción del artículo fue modificada.

Finalmente, el articulado del Proyecto de Ley IVE 2018 quedó redactado de manera tal que establecía la obligación de lxs medicxs de intervenir y garantizar la IVE, pero también la posibilidad eximirse de dicha obligación mediante la OC. Cabe destacar que en el Proyecto Ley IVE 2018 la OC no estaba formulada como un derecho, sino como una opción individual que debía hacerse por escrito y con comunicación previa a las autoridades de los establecimientos donde trabajase —incluido los públicos—. Preveía también la revocación del procedimiento de objeción y suspensión de pleno derecho cuando la vida o la salud de la mujer o persona gestante estuviesen en peligro y requieran atención médica inmediata e impostergable. Por último, prohibía expresamente la OC institucional y/o de ideario y encomendaba la creación de registros de objetorxs por establecimientos sanitarios, con comunicación a las autoridades estatales³⁹.

39 Artículo 15 del Proyecto Ley IVE 2018 del Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, reunión del día 13 de junio del 2018, p. 280.

Aun antes que culmine el proceso sancionatorio, las estrategias neoconservadoras se diversificaron. Por ejemplo, a la par del tratamiento en Diputados del Proyecto Ley de IVE 2018, la Comisión de Culto y Relaciones Exteriores de la Cámara de Diputados dio inicio al tratamiento del proyecto de Ley de Libertad religiosa presentado en el año 2017 por el PEN. A través del mismo, se buscaba introducir al ordenamiento jurídico la OC institucional como un derecho de las comunidades religiosas susceptible de ser ejercida ante la legalización de las IVE⁴⁰.

De la misma forma, los sentidos neoconservadores se proyectaron en manifestaciones de hospitales y de médicos, que advertían públicamente la negativa de cumplir con la ley. En ese marco se destaca el comunicado suscripto por un grupo de hospitales privados ⁴¹ de todo el país, que circulaba por redes sociales y medios de comunicación. Así, se sentaba una posición opuesta a la legalización de las IVE y la exigencia de la OC institucional, como forma de protección de la libertad y arremetida contra la ley.

Miles de Argentinos nos eligen a diario para confiar-nos lo más sagrado que tienen, sus personas y sus familias. Las instituciones de salud, creadas y llevadas adelante por personas que persiguen un bien compartido bajo valores comunes, también queremos elegir cómo curar y cuidar a los argentinos con la libertad que hemos tenido hasta ahora, y no ser coartados por una ley. (Hospital Privado de Córdoba, 2018)

La permeabilidad y el juego diseñado mediante la OC continuó reflejándose ostensiblemente como estrategia de persuasión durante el tratamiento del Proyecto Ley IVE 2018 en

40 Proyecto de ley disponible en <https://www4.hcdn.gob.ar/dependencias/dsecretaria/Periodo2017/PDF2017/TP2017/0010-PE-2017.pdf>. Cabe destacar que finalmente este proyecto no obtuvo aprobación de comisión, perdiendo estado parlamentario por el paso del tiempo.

41 Para conocer más sobre los establecimientos firmantes y el alcance del comunicado, recomiendo la lectura del archivo del 16 de junio de 2018 de la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA) disponible en <https://aica.org/noticia-clnicas-privadas-advirtieron-que-no-practicarn-abortos>

la Cámara de Senadores. En efecto, luego de obtenida la media sanción, 9 diputadxs opuestos a las IVE presentaron ante la Cámara de Diputadxs un proyecto de declaración⁴² con la intención de incidir en Senadorxs. Para ello, hacían suyo el referido comunicado emitido por los establecimientos sanitarios y la preocupación por la prohibición de la OC institucional.

Nos unimos a la voz de todos los que vienen pidiendo que se proteja integralmente la vida, y, en su caso, abogamos por una legislación que respete la objeción de conciencia individual e institucional, que respete la libertad de pensar y de creer, de asociarse y de trabajar, de cuidar y de curar, de salvar y de sanar, sin que se corra el riesgo de prisión, de inhabilitación o de clausura por actuar de acuerdo a la propia conciencia e ideario. (Fundamentos del Proyecto de declaración n.º 4310-D-2018)

En ciertos casos, la oposición a la legalidad de las IVE fundada en la prohibición a la OC institucional tomó la forma de exigencias para que en la normativa no constara como obligación de los establecimientos la garantía de la práctica. De esta forma, la sumatoria de OC individuales podría impedir que centros de salud enteros cumplieran con la ley, por no contar con personal disponible. Una suerte de OC “en masa” que en la práctica tendría los mismos efectos que la OC institucional. Nuevamente, este tipo de acciones se arbitraron con mayor impulso en localidades con fuerte impronta religiosa, como Salta. Allí, luego de la obtención de media sanción del Proyecto Ley IVE 2018, se convocaba a abrazos a hospitales como acto de defensa a la vida y la libertad de lxs profesionales de la salud⁴³. Siguiendo a Gándara Carballido (2020), este tipo de estrategias dan cuenta de una reconfiguración neoconservadora de los DH, que pretende reconocerle significación y subjetividad a los establecimientos sanitarios.

42 Los proyectos de declaración son iniciativas presentada por los miembros de cada Cámara para que el cuerpo emita una postura o manifieste una determinada voluntad.

43 Disponible en <https://informatosalta.com.ar/contenido/157517/medicos-haran-un-abrazo-simbolico-en-el-materno-infantil-a-favor-de-la-vida>.

En ese marco, la Cámara de Senadorxs trató el Proyecto Ley IVE 2018 y lo rechazó en sesión del 8 de agosto del año 2018. Durante su tratamiento, las disputas sobre el contenido y alcance de la OC continuaron siendo uno de los ejes centrales en contra de la ley. De los principales argumentos esgrimidos por legisladorxs opuestos a la legalización de las IVE, el Proyecto Ley IVE 2018 era rechazado, entre otras cosas, por su insuficiencia en la OC y, en consecuencia, por violar los DH.

El proyecto también vulnera o precariza otros derechos que ya están reconocidos como, por ejemplo, el derecho a la objeción de conciencia, instituto redactado en términos que lo desdibujan por completo, porque en definitiva se termina responsabilizando al objetor de conciencia que no realice finalmente la práctica abortiva. [...] Tampoco se permite la objeción de conciencia institucional, lo cual atenta igualmente contra la libertad de asociarse, la libertad de pensamiento, la libertad de trabajar sobre la base de un ideario que impulsa y da razón a una institución de carácter privado en un avance arbitrario del poder público sobre los derechos. (Fiad, 2018, pp. 11-12)

La normativización de la OC después del debate del Proyecto Ley IVE 2018

Luego del rechazo del Proyecto Ley IVE 2018 se ingresaron nuevos proyectos de ley de IVE que buscaban recolectar algunas cuestiones que impidieron la legalización en el año 2018. Dentro de ellas, se destacó la prohibición de OC institucional y la exigencia de un reconocimiento más amplio de la OC en casos de IVE. Por ejemplo, el proyecto de legalización de IVE ingresado en marzo del año 2019 por el Senador Alfredo Luenzo expresamente manifiesta la necesidad de reconocer la OC institucional para lograr la aprobación de las IVE:

Este proyecto contempla las modificaciones y sugerencias planteadas a lo largo del extenso debate que

se desarrolló en la Cámara de Senadores [...] siendo los principales cambios los siguientes: [...] La objeción de conciencia también será institucional para clínicas y sanatorios privados. La media sanción contemplaba únicamente la objeción de conciencia para los médicos, que deben declararse objetores en un registro y no ante casos determinados. Los médicos que se rehúsen a practicar abortos no serán penalizados. (Proyecto n.º S-412/19).

Respecto a la situación sobre las ILE, cabe destacar que el 19 de noviembre del año 2019, la entonces Secretaría de salud de la Nación emitió la Resolución n.º 3158/19⁴⁴ con la tercera actualización del Protocolo Nacional de ILE. Dentro de las modificaciones, se encontraban ciertas aclaraciones y delimitaciones sobre el alcance de la OC. Aunque la redacción pertinente a la OC no reputaba un cambio importante con las anteriores ediciones, sí tuvo repercusiones⁴⁵. La trascendencia periodística y las tensiones existentes dentro del gabinete del gobierno de Mauricio Macri derivaron en una derogación casi inmediata de la Resolución n.º 3158/19 y la remoción del secretario de salud⁴⁶.

Apenas asumida la presidencia de Alberto Fernández, el reinstituído Ministerio de Salud emitió la Resolución 1/2019⁴⁷ con una nueva actualización del Protocolo Nacional de ILE, denominado segunda edición 2019 (Protocolo ILE, 2019). La misma conservó la redacción de los artículos de la guía aprobada por Resolución n.º 3158/19, en especial en cuanto a OC se trata.

Por consiguiente, luego del debate del Proyecto Ley IVE 2018, las reformas de la regulación nacional so-

44 Disponible en <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/prime-ra/221438/20191120>.

45 Véanse las siguientes notas periodísticas: Chávez (20 de noviembre de 2019) y Cisneros (27 de noviembre de 2019)

46 Véanse las siguientes notas periodísticas: Blandón Ramírez (23 de noviembre de 2019) y *Perfil* (22 de noviembre de 2019).

47 Disponible en <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/prime-ra/223829/20191213>

bre ILE reconocían la OC como un derecho individual, con previa notificación a las autoridades del establecimiento de salud en el que desempeñe tareas, sostenía la obligatoriedad de brindar información y la derivación. Incluso, se especificó en la guía que la OC no debía traducirse en obstrucción a las ILE ya que el Estado es responsable de garantizar las ILE. (Punto 5.3 del Protocolo ILE 2019)

Esta normativización de la OC ante las ILE enervó nuevamente la judicialización como estrategias de actores neoconservadores para la obturación de las normativas de DSyR. En efecto, el Partido Demócrata Cristiano⁴⁸ inició una acción de amparo contra el Protocolo ILE 2019 alegando que la OC reconocida era insuficiente. En esa demanda se afirmó que la prohibición de la OC institucional, el deber de brindar información y derivación, así como la atención en casos de urgencia, eran limitaciones a la OC que vulneraban los DH de lxs profesionales de la salud⁴⁹.

De esta manera, los sentidos neoconservadores que habían cuestionado el Proyecto Ley IVE 2018 continuaron con la estrategia de solidificar el reconocimiento de la OC como resistencia a los avances del paradigma de DSyR. Así se cristaliza nuevamente la intención de expandir la OC al punto de ampararse en ella para no cumplir con obligaciones que exceden el ámbito de lo íntimo —como, por ejemplo, el deber de información—, expansión que se refleja también en el continuo reclamo por la OC institucional y la extensión de los sujetos que puedan objetar⁵⁰.

48 Partido político con importante rol en la defensa de la agenda moral neoconservadora desde un posicionamiento confesional. Las principales autoridades partidarias se han manifestado en reiteradas oportunidades —tanto en el Parlamento como fuera él— sobre el rol principal del partido en la defensa de la vida desde la concepción y la familia. Para mayor información sobre el origen del mismo véase <http://www.democraciacristiana.com.ar/nosotros.html>

49 La demanda completa puede encontrarse en https://www.clarin.com/sociedad/primer-amparo-frenar-protocolo-abortos-legales_0_zRChT6nU.html.

50 Por cuestiones de brevedad sobre las cifras y acceso a las ILE antes del

La OC en la ley IVE 2020 y su debate

A fines del año 2020, el PEN bajo la presidencia de Alberto Fernández envió a la Cámara de Diputadxs un proyecto de ley para la legalización de las IVE. El Proyecto Ley IVE 2020 reconocía a la OC como un derecho, mientras que el proyecto de ley presentado por La Campaña no receptaba la figura. De la misma forma, a diferencia del Proyecto Ley IVE 2018, el proyecto propuesto por el PEN en el año 2020 no prohibía expresamente la OC institucional, ni contemplaba la creación de registros para la organización de los establecimientos.

El proyecto enviado al Congreso por el PEN en el año 2020 originariamente regulaba a la OC como un derecho individual, que podía ejercer solo por el personal sanitario —público o privado— que interviniera directamente en la práctica, prohibiendo la OC en la atención pre y post aborto. Sostenía la obligación de brindar información y derivación y la aplicación de sanciones para quienes no cumplieren con los requisitos para ser objetorxs (artículo 10 del Proyecto de ley INLEG-2020-79395494-APN-PTE)⁵¹.

Al momento de la presentación del Proyecto Ley IVE 2020 en comisión de Diputadxs⁵², desde el PEN se expresó que el mismo recogía consensos históricos y era respetuoso de derechos por respetar el derecho a la OC del personal de salud.

Nuestro proyecto recoge el derecho a la objeción de conciencia de los individuos. [...] Creemos que hay que respetar el derecho a la conciencia individual. No creemos que se pueda forzar a alguien que siente íntima y profundamente vulneradas sus creencias más íntimas y religiosas. Además, cuenta con todo

Proyecto Ley IVE 2020 me remito a Ramos, Romero, Ramón Michel, Tiseyra y Vila Ortiz (2020) y Romero y Moises (2020).

51 Disponible en <https://www.telam.com.ar/notas/202011/535488-camara-de-diputados-ingreso-proyectos-legalizacion-del-aborto-plan-de-los-1000-dias.html>

52 Las comisiones que trataron el Proyecto Ley IVE 2020 en Diputadxs fueron: legislación general, legislación penal, mujeres y diversidad y acción social y salud pública.

el derecho a tenerlas. No queremos forzar esta situación porque realmente no nos parece bien [...]. Creo que no les podemos exigir que se conviertan en héroes y heroínas cuando se encuentran ante continuas situaciones de judicialización, escraches muy violentos y gente que los trata de forma muy horrorosa diciéndoles cosas y calificativos muy agresivos. (Vilma Ibarra, 1 de marzo del 2020)

En ese sentido, la OC fue planteada desde el comienzo como un derecho incuestionable de un sector de la sociedad que debía ser especialmente protegido. Cabe destacar que la creación judicial de la OC como derecho fue el sustrato legal para el reconocimiento de la figura en el Proyecto Ley IVE 2020. En efecto, lo dispuesto por la CSJN en “F.A.L.” justificó la incorporación de la OC ante IVE. Sin embargo, las medidas y precisiones en aras de evitar que el ejercicio de la OC sea un obstáculo para el acceso a las IVE quedaron postergadas para la etapa reglamentación, y bajo la órbita del PEN.

Respecto de la objeción de conciencia individual, si puede ser un obstáculo, nosotros vamos a trabajar activamente. Esto va a ser un trabajo del Ministerio de Salud seguramente, pero coadyuvará todo el gobierno, porque estamos muy decididos. [...] Esto será un trabajo de reglamentación que conllevará mucho esfuerzo por parte del Ministerio de Salud. La objeción de conciencia individual está reconocida por la Corte Suprema de Justicia de la Nación en el fallo FAL desde 2012, o sea que es un derecho reconocido y debe estar incorporado en el marco de la normativa porque de otra forma sería declarado inconstitucional. (Vilma Ibarra, 1 de marzo del 2020)

Las comisiones de Diputadxs intervinientes modificaron el proyecto presentado por el PEN, especialmente en cuanto a la OC. Se eliminó la obligación de garantizar la práctica y se adicionó un artículo que obliga a los establecimientos sanitarios, privados o de la seguridad social, a costear y derivar las IVE a otros nosocomios con similares características, si no contasen con personal no objetor en su planta (artículo 11, Proyecto Ley

IVE 2020) De esta manera, la ley permite tácitamente que instituciones sanitarias enteras no cuenten con personal de salud.

Se incorporó el artículo 11 para pensar las derivaciones y que esas derivaciones sean efectivas en el caso de que un establecimiento privado o de la seguridad social tenga todos los médicos o médicas objetores de conciencia. [...] También, se eliminó la obligación, como una obligación de resultado para el médico, de garantizarle la práctica. Eso es algo importante que también forma parte de los consensos que se llevaron adelante. (Gómez Alcorta, 14 de diciembre de 2020)

Pese a los cambios implementados, lxs opositorxs a la legalización de las IVE continuaron sosteniendo que el reconocimiento de la OC era insuficiente y por ello un obstáculo para la aprobación del Proyecto Ley IVE 2020. Por ejemplo, en el debate en la Cámara Diputadx, Carmen Polledo al presentar el dictamen de comisión minoritario enfatizó en la OC para proyectar sobre ella escenarios alarmantes. En oportunidad de debatir el Proyecto Ley IVE en la Cámara de Senadores, la estrategia radicó en confirmar a la OC como DH.

El proyecto limita considerablemente el derecho a la objeción de conciencia a los médicos ya que se exige a los eventuales objetores dos obligaciones: la derivación del paciente y el deber de adoptar todas las medidas para garantizarlo bajo amenaza de sanciones. Además, no contempla la objeción en el personal de salud que lo asiste. El otro día un colega dijo que un objetor de conciencia no podrá ser jefe de Servicio. ¿Ahora vamos por la discriminación de lo que piensan nuestros médicos? (Polledo, 10 de diciembre de 2020)

Quiero enfatizar que no ha habido una mejora en la redacción de Diputados respecto de la original enviada por el Ejecutivo; más allá de que lo quieran vender como una concesión que suaviza las prescripciones extremas y violatorias del derecho humano a la objeción de conciencia. (Tapia, 29 de diciembre de 2020)

En ese contexto, el Proyecto Ley de IVE 2020 obtuvo en la Cámara de Senadorxs 38 votos a favor y 29 en contra, por lo que logró su aprobación y, por consiguiente, la legalización de las IVE en Argentina y el reconocimiento de la OC como un derecho.

Reflexiones finales

En el terreno de los DSyR y en particular en lo relativo a la SSyR, la OC se presenta como una figura con múltiples y complejas aristas y particular trascendencia ante procesos de legalización de las IVE. De esta manera, su incorporación normativa es reclamada por sectores neoconservadores que se oponen a la legalización de las interrupciones de embarazos, al mismo tiempo que es denunciada como una figura que obstaculiza el acceso a las prácticas.

La migración de la OC hacia el sistema de salud ha sido acompañada de diversas estrategias para solidificar la legitimidad de la figura. De esta manera, tanto desde su formulación normativa como mediante creación judicial, gradualmente se fue consolidando a la OC como un derecho, incluso un DH. Este sentido, la OC entendida como un derecho indiscutible ante las IVE oculta su potencialidad como estrategia jurídica susceptible de desarticular políticas públicas destinadas a la eficacia de los DSyR (Ariza Navarreta, 2012).

En ese estado, el curso de acción estratégico de actores neoconservadores se consolidó con la Ley de IVE (2020) mediante el reconocimiento expreso que la ley hace de la OC como un derecho con amplio alcance. Es la misma norma que reconoce a las IVE como derecho y cuyo acceso debe estar gestionado por el Estado la que regula la posibilidad de no practicarlo. La estrategia de blindar a la OC como un derecho con un contenido y alcance amplio e irrestricto tiene la finalidad de lograr que el Estado reconozca y privilegie las fuerzas neoconservadoras para configurar concesiones a determinados sujetos, permitiéndole exceptuarse legalmente del cumplimiento de una norma en función de una profesión. Si bien la garantía de la OC como protección a las libertades individuales es tras-

cedente en un Estado democrático, esta debe ser prevista de manera tal que reduzca las posibilidades de ser ejercida como una herramienta de presión.

Los desafíos futuros estarán puestos en lograr una reglamentación de la Ley IVE 2020 que evite la abstención completa de establecimientos sanitarios con impacto en el acceso a las IVE, sorteando también embestidas judiciales como la sucedida en Uruguay. En dicho país, la estrategia de aplazar las precisiones sobre la OC a la reglamentación de la ley n.º 18987 (2012) de IVE no superó la judicialización. El decreto reglamentario n.º 375/2012 fue judicialmente cuestionado y declarado inconstitucional por tratar de limitar la OC. En consecuencia, la OC ante IVE en Uruguay quedó legalizada con un alcance tan amplio que en la práctica afecta la calidad de la atención brindada por los equipos de salud y niega a las IVE su calidad de derecho.

Si bien en la Ley IVE (2020) la OC institucional no está expresamente contemplada, la posibilidad de múltiples OC individuales, sin la obligación del establecimiento de garantizar la prestación, lograría el mismo cometido. Sin embargo, mediante esta configuración de una OC “colectivizada”, los cuestionamientos teóricos jurídicos sobre la OC institucional quedan desvirtuados por no ser la institución la protegida, sino la sumatoria de conciencias individuales. Esta pretensa protección de la libertad y los DH del personal de salud invisibiliza también las relaciones de poder existentes en las instituciones sanitarias. De la misma forma, es necesario destacar que la abstención desregulada y la falta de organización territorial conllevan a la saturación del sistema por sobrecarga al personal sanitario que sí cumple con las obligaciones legales. Todo ello conduce a desdibujar las IVE como derecho.

Las políticas públicas que se dicten en el marco de la Ley IVE 2020 requieren tener en cuenta que la concepción de la OC como un derecho prioritario ligado a los DH corre el riesgo de transformar a la OC en un recurso contrario a la legitimidad democrática que le ha reconocido (Triviño, 2018). Este recurso, a su vez, permitirá la imposición de una moral por sobre el derecho a la salud de quienes se encuentran en un estado de sujeción.

Referencias bibliográficas

- Academia Nacional de Medicina (2018). *Declaración Ante el debate legislativo acerca de la despenalización del aborto*. [https://anm.edu.ar/pdf/declaraciones/Academia%20Nacional%20de%20Medicina%20\(3\).pdf](https://anm.edu.ar/pdf/declaraciones/Academia%20Nacional%20de%20Medicina%20(3).pdf)
- Alegre, M. (2009). ¿Opresión a conciencia?: La objeción de conciencia en la esfera de la salud sexual y reproductiva. *Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política*, (66), 1-3.
- Amnistía Internacional (2016). *Informe para el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer de Naciones Unidas*. https://amnistia.org.ar/wp-content/uploads/delightful-downloads/2016/10/INT_CEDAW_NGO_ARG_25378_S.pdf?utm_source=Mujeres+%2F+G%C3%A9nero&utm_campaign=d0c8cb02e6-EMAIL_CAMPAIGN_2016_11_18&utm_medium=email&utm_term=0_2cfaeaf8d6-d0c8cb02e6-86367693
- Ariza Navarrete, S. (2012). Resistencia al acceso al aborto (no punible): la objeción de conciencia. *Revista Derecho Penal*, (2), 23-36. http://www.saij.gob.ar/doctrina/dacf120189-ariza-navarrete-resistencias_al_acceso_al.htm
- Blandón Ramírez, D. (23 de noviembre de 2019). Argentina: polémica sobre el aborto ocasionó ira de Macri y renuncia de secretario. *France 24*. <https://www.france24.com/es/20191123-argentina-pol%C3%A9mica-sobre-el-aborto-ocasion%C3%B3-ira-de-macri-y-renuncia-de-secretario>.
- Campaña Nacional por el Derecho al aborto legal seguro y gratuito (2020). *Interrupción legal del embarazo. Regulación por Jurisdicción*. <http://www.abortolegal.com.ar/interrupcion-legal-del-embarazo-como-es-el-acceso-al-derecho-en-cada-jurisdccion-del-pais/>
- Casas, G. (17 de mayo de 2018). Exposición en Comisión de Diputados de la República Argentina. https://www.youtube.com/watch?v=C2r5_GrSYgc

- Cena, M. J. (2020). Tensiones constitucionales de la objeción de conciencia ante casos de salud sexual y no reproductiva. *XVII Anuario del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales* (pp. 95-113). Universidad Nacional de Córdoba.
- Chávez, V. (20 de noviembre de 2019). Qué decía el nuevo protocolo sobre el aborto que será anulado. *Infobae*. <https://www.infobae.com/salud/2019/11/20/nuevo-protocolo-para-el-aborto-no-punible-sera-de-aplicacion-obligatoria-y-no-habra-objecion-de-conciencia/>.
- Cisneros, J. (27 de noviembre de 2019). IVE e ILE. El protocolo que no fue y el proyecto ¿que será? <https://mst.org.ar/2019/11/27/ive-ile-protocolo-no-proyecto-que-sera/>.
- Deza, S. (2018). Nadie nace para ser madre. *Sociales en debate*, (14) <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/socialesen-debate/article/view/3346>.
- Díaz García, E. (2010). *Estado de derecho y sociedad democrática*. Taurus.
- F.A.L. s/ medida autosatisfactiva (2012). Corte Suprema de Justicia de la Nación. Fallos 335:197.
- Fernandez Lynch, H. (2008). *Conflicts of Conscience in Health Care: An Institutional Compromise*. MIT Press.
- Fiad, M. R. (8 y 9 de agosto de 2018). Diario de Sesiones del Senado, Período 136.º, 10.ª Reunión, 5.ª Sesión Especial.
- Flores, A. C. y Suárez, M. E. (2018). Obstáculos y barreras para el acceso al Aborto no Punible en Salta (2016-2017). *Actas de las IX*, 28(a30), 62-78.
- Gándara Carballido, M. (2020). *Los Derechos Humanos en el Siglo XXI; una mirada desde el pensamiento crítico*. CLACSO e Instituto Joaquín Herrera Flores.
- Gebruers, C. y Gherardi, N. (2015). El aborto legal en Argentina: la justicia después de la sentencia de la Corte Suprema de Justicia en el caso "FAL". *Serie Documentos REDAAS*, (2). <http://clacaidigital.info/bitstream/handle/123456789/792/Aborto-legal.Argentina.pdf?sequence=5&isAllowed=y>

- Gómez Alcorta, E. (14 de diciembre de 2020). Exposición en Comisión de Senadores de la República Argentina.
- Gudiño Bessone, P. E. (2017). El aborto en el campo de la memoria y los derechos humanos: Feminismo, Iglesia Católica y activismo pro-vida en Argentina. *Aposta*, 73, 86-119.
- Gutiérrez M. A. (2018). Feminismos en acción: el debate de la Ley de Interrupción Voluntaria del embarazo. *Sociales en debate*, (14). <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/socialesendebate/article/view/3340>.
- Hospital Privado Universitario de Córdoba (2018). *Comunicado oficial del Hospital Privado Universitario de Córdoba*. <https://hospitalprivado.com.ar/blog/institucional/comunicado-oficial-del-hospital-privado-universitario-de-cordoba.html>
- Ibarra, V. (1 de marzo de 2020). Sesión en Comisión de Diputadxs de la República Argentina.
- Irrazábal, G., Belli, L. y Funes, M. E. (2019). Derecho a la salud versus objeción de conciencia en la Argentina. *Revista Bioética*, 27(4), 728-738. <https://doi.org/10.1590/1983-80422019274356>
- Morgan, L. (2015). ¿Derechos reproductivos o justicia reproductiva? Lecciones de Argentina. *Health and Human Rights Journal*, (17), 136-147.
- Perfil* (22 de noviembre de 2019). Tras la polémica por el protocolo, Adolfo Rubinstein define su renuncia a la Secretaría de Salud. <https://www.perfil.com/noticias/politica/tras-la-polemica-por-el-protocolo-del-aborto-no-punible-rubinstein-define-su-renuncia.phtml>.
- Petracci, M. y Pecheny, M. (2007). *Argentina, derechos humanos y sexualidad*. CEDES.
- Pietro Sanchis, L. (2011). La objeción de conciencia sanitaria. En M. Gascón Abellán, M. del C. González Carrasco y J. Cantero Martínez (Coord.), *Derecho Sanitario y bioética. Cuestiones actuales* (pp. 981-1011). Tirant lo Blanch.
- Polledo, C. (10 de diciembre de 2020). Sesión de Diputados de la República Argentina.

- Portillo, Alfredo s/ infr. art. 44 ley 17.531 (1989). Corte Suprema de Justicia de la Nación. Fallos 312:496.
- Puga, M. y Vaggione, J. M. (2015). La política de la conciencia. La objeción como estrategia contra los derechos sexuales y reproductivos. En M. Vassallo (Comp.), *Peripeccias en la lucha por el derecho al aborto* (pp. 94-137). Católicas por el Derecho a Decidir.
- Puyol, L. y Condrac, P. (2011). La muerte de Ana María Acevedo: bandera de lucha del movimiento de mujeres. En M. A. Peñas Defago y J. M. Vaggione (Comps.), *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina, Córdoba* (pp. 231-256). Católicas por el derecho a decidir.
- Ramos, S., Romero, M., Ramón Michel, A., Tiseyra, M. V., y Vila Ortiz M. (2020). *Experiencias y obstáculos que enfrentan las mujeres en el acceso al aborto*. <https://repositorio.cedes.org/handle/123456789/4580>
- REDAAS, ELA y CEDES (2018a). *Argumentos para el debate sobre el aborto en Argentina*. [http://www.redaas.org.ar/archivos-actividades/67-ARGUMENTOSABORTO-REDAAS-singlepage%20\(2\).pdf](http://www.redaas.org.ar/archivos-actividades/67-ARGUMENTOSABORTO-REDAAS-singlepage%20(2).pdf)
- REDAAS, ELA y CEDES (2018b). *Las cifras del aborto en Argentina*. <http://www.redaas.org.ar/archivos-actividades/64-CIFRAS%20ABORTO-REDAAS-singlepage.pdf>.
- Romero, M. y Moises, S. (2020). El Aborto en cifras. Serie de documentos REEDAS. [redaas.org.ar/archivos-actividades/187-El%20aborto%20en%20cifras,%202020%20-%20MR%20y%20SM%20-%20REDAAS.pdf](http://www.redaas.org.ar/archivos-actividades/187-El%20aborto%20en%20cifras,%202020%20-%20MR%20y%20SM%20-%20REDAAS.pdf)
- Ruiz, A. (2003). El Derecho como discurso y como juego. *Revista Jurídica Universidad Interamericana de Puerto Rico*, 38, 1-5.
- Ruiz, A. (2013). *Teoría crítica del Derecho y cuestiones de género. Colección Equidad de género y democracia*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Tapia, M. B. (29 de diciembre de 2020). Sesión de Senadores de la República Argentina.

- Triviño Caballero, R. (2018). Objeción de conciencia. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, (15), 198-208. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/view/4348>
- Vaggione, J. M. (2021). Juridificación reactiva: la re-cristianización a través del derecho. En R. De la Torre y R. Semán (Eds.), *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 385-412). CLACSO, Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados, CALAS. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20210203073629/Religiones-espacios.pdf>
- Vaggione, J. M. (2012). La “cultura de la vida”. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, 32(2), 57-80.
- Vaggione, J. M. y Machado, M. D. D. C. (2020). Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America. *Politics & Gender*, 16(1).

**Geografías “celestes”:
implicancias y controversias
en las declaraciones “provida”
de municipios y provincias de
Argentina**

Hugo H. Rabbia

Introducción

Durante los debates públicos en torno a la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE), emergieron diversas referencias a ciudades y provincias declaradas “provida” a lo largo de todo el país. A partir de la campaña “Sumemos ciudades por la vida”, promovida desde 2011 por la Asociación Católica Argentina (ACA), las declaraciones “provida” se presentan como instancias significativas de una estrategia de movilización conservadora a nivel subnacional. Las declaraciones “provida” son un instrumento retórico a través del cual un municipio o jurisdicción subnacional manifiesta su posición en torno a temas relacionados con políticas públicas sobre derechos sexuales y reproductivos regulados por el Estado nacional, en particular, el aborto inducido, la anticoncepción oral de emergencia, la eutanasia, y, en menor medida, la educación sexual con perspectiva de género y el reconocimiento del matrimonio civil entre personas del mismo sexo. Si bien sus impactos legales y normativos son limitados para el ordenamiento jurídico argentino, lo cual no implica que estén exentas de cierta litigiosidad, no se trata de acciones inocuas, ya que constituyen una estrategia preventiva y sistemática para generar un proceso de deslegitimación social y, en muchos casos, un intento directo de obstrucción en la implementación efectiva de políticas públicas de salud sexual.

Ahora bien, ¿cómo se configura una “ciudad provida”? ¿Qué dice de sí misma y a otros una ciudad que se declara como tal? ¿Qué implicancias simbólicas y políticas tienen este tipo de declaraciones? ¿Qué lugar ocupan en el marco de disputas más amplias sobre derechos sexuales y reproductivos, y en particular, las demandas de legalización de la IVE en el país? Para responder a estos interrogantes, el presente trabajo avanza en la caracterización de la campaña “Sumemos ciudades por la vida”, sus diversos momentos, contexto de surgimiento y desarrollo, los actores movilizados a favor y en contra de las iniciativas, y los principales argumentos esbozados¹.

1 Algunos de los resultados aquí reportados han sido más ampliamente referidos en el artículo “Movilizaciones religiosas conservadoras en Argentina: la campaña de municipios y provincias ‘provida’” (en Iztapalapa).

A lo largo de casi una década, la campaña “Sumemos...” permite ilustrar, por un lado, algunas de las características actuales del activismo autodenominado “provida” en Argentina, las que Morán Faundes (2015) identifica con su creciente federalización y ecumenismo civil. La campaña se enmarca en una politización reactiva de sectores religiosos conservadores (Vaggione, 2005) frente al avance en el reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos en la región. Estos sectores se movilizan contra diversos cambios en la regulación sexual a partir de promover una moral heteropatriarcal basada en un orden sexual que conciben como natural (Morán, 2018). Si bien la Iglesia Católica constituye su principal referente y aglutinador, en consonancia con el rechazo a la categoría de “género” como construcción social que imprimen los documentos vaticanos (Pecheny y De la Dehesa, 2009; Prado y Correa, 2018), se trata de un movimiento heterogéneo que incluye a iglesias evangélicas pentecostales y a organizaciones de la sociedad civil, algunas de ellas aconfesionales. Su activismo se expresa al menos en dos niveles: por un lado, una búsqueda de incidencia directa en los Estados a través de desplegar variadas estrategias tanto a nivel transnacional, nacional, como subnacional, entre ellas la judicialización y el *lobby* legislativo, y, por otro, diversos intentos por incidir en los marcos culturales y los límites morales del debate en la sociedad en su conjunto (Vaggione, 2006). Ambos niveles parecen confluir a nivel subnacional en las experiencias que buscaron declarar como “provida” a una provincia o localidad.

Al lograr en muchos casos el apoyo de representantes públicos y comprometer a los Estados provinciales y locales a diversas iniciativas gubernamentales en defensa de la vida del “niño por nacer”, estas declaraciones habilitan reflexiones sobre los modos en que se presentan las relaciones entre política y religión a nivel subnacional. En Argentina, la brecha existente entre la aprobación de leyes nacionales en temas de salud, familia y educación, y su efectiva implementación puede

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 92/1). En dicho trabajo, a diferencia del presente, se profundiza en las particularidades que supone el desarrollo de la campaña para los procesos de laicidad estatal considerados a escala subnacional.

atribuirse en gran parte a que la influencia de las autoridades religiosas es mayor en los gobiernos provinciales y locales que entre legisladores nacionales (Esquivel, 2016a). Por eso, las acciones relevadas nos permiten situar la mirada en las diversas velocidades que presentan procesos de laicización situados, los modos a través de los cuales actores y discursos religiosos buscan incidir no solo en legislaciones y políticas públicas, sino sobre todo en los modos de narrar una comunidad.

La declaración de jurisdicciones como “provida” o “pro-familia” constituye una estrategia que, en los últimos años, ha adquirido también diversas réplicas transnacionales. Por ejemplo, en 2018, en el contexto de la conmemoración de los 40 años de la legalización del aborto en Italia y la celebración del encuentro conservador del *World Congress of Families* (WCF), el alcalde de Verona declaró a la ciudad como “provida”, prohibiendo el financiamiento de asociaciones que apoyen el aborto legal (Friedman, 8 de octubre de 2018). También se han dado procesos y declaraciones similares en Polonia, Estados Unidos, Filipinas o Paraguay, por citar algunos ejemplos (Bielska-Brodziak, Drapalska-Grochowicz, Peroni y Rappetti, 2020; Brinkley, 2020).

Tras unas breves consideraciones metodológicas para enmarcar los procesos de sistematización requeridos para identificar los casos analizados, se presenta el contexto de surgimiento y desarrollo de la campaña “Sumemos ciudades por la vida”, y se identifican y caracterizan dos momentos significativos. Luego, se analiza la incidencia de actores religiosos en la marcha de la campaña y, por último, se concluye en torno a algunas de las implicancias de la campaña, en particular, políticas y simbólicas.

Consideraciones metodológicas

La presente es una investigación con alcances descriptivos e interpretativos, a partir de analizar las características de provincias y, sobre todo, localidades que han atravesado procesos de declaración como “provida”. El primer desafío es iden-

tificarlas²: para ello se recurrió a una exploración sistemática a partir de buscadores de internet, redes sociales y sitios de periódicos nacionales, provinciales y locales. Se requirió al menos dos fuentes secundarias que documentaran la declaración o el intento de declaración para ser incluidas en la base final³. Para cada caso se buscó también el texto de la ordenanza, decreto, proyecto, resolución o declaración, aunque solo en 41 de los casos se tuvo acceso al mismo.

Se categorizó en particular el tipo de instrumento aprobado, quién o quiénes lo promovieron —según se reporta en el *corpus* de documentos analizados—, si hubo o no oposición visible al proyecto, así como el signo partidario de quienes acompañaron la iniciativa y de la máxima autoridad local —intendente/a o jefe/a comunal o de delegación municipal—. En los casos en que se accedió al documento declarativo, se realizó un análisis de contenido interpretativo de sus principales argumentos.

En la búsqueda también aparecieron experiencias locales en las que se derogó un instrumento previo o finalmente no se trató el proyecto presentado o el concejo deliberante rechazó la iniciativa a nivel local. Estos casos donde la declaración no prosperó son más difíciles de rastrear, ya que dependen en gran medida de que se hayan configurado como un acontecimiento con cierta resonancia mediática, al menos en el contexto local en el cual se desarrolló. Debe considerarse que, a lo largo de los últimos años, existe un mayor acceso al registro online de fuentes de medios locales y a repercusiones en redes

2 Diversos gobiernos locales han aprobado beneplácitos o declaraciones de interés de manifestaciones o encuentros “provida” o de actividades en el marco del “Día del niño por nacer”, pero en este caso nos focalizamos explícitamente en aquellas jurisdicciones que se declararon como “provida” y, en algunos casos, también como “profamilia”.

3 Por lo general, estas fuentes cruzadas fueron notas de al menos dos medios de comunicación diferentes o comunicaciones del propio sitio web del gobierno local —municipalidad o comuna—, o en algunas de sus cuentas en redes sociales —la mayoría, Facebook—, además de alguna referencia periodística. En otros casos, se identificó un documento difundido por alguna de las organizaciones intervinientes en el proyecto de declaración más un texto de fuente periodística.

sociales de dichas controversias públicas que en los primeros años de la campaña.

Contexto y desarrollo de la campaña “Sumemos ciudades por la vida”

La aprobación de la reforma del Código Civil que habilitó el matrimonio entre personas del mismo sexo en 2010, si bien puede leerse como una derrota parlamentaria para los sectores de oposición a la iniciativa, supuso un ensayo de estrategias del activismo autodenominado “provida” y “profamilia” que irían profundizándose en los años siguientes. Si bien continuarán con la litigación y las acciones de judicialización, que ya habían logrado algunos ecos en instancias judiciales previas (Peña Defago, 2018), a la vez que seguirán promoviendo acciones en el marco del “Día del niño por nacer”⁴ —una fecha de gran importancia simbólica para estos sectores (Flores, 2011; Gudiño Bessone, 2017)—, las masivas manifestaciones de oposición al matrimonio igualitario supusieron un impulso para su transformación y el surgimiento de una nueva ola de activismos. Para Morán Faúndes (2015, 2017), quien ha analizado la genealogía del activismo “provida” del país desde la década de 1970, es en este momento que se comienzan a evidenciar dos novedosas estrategias: una creciente federalización en sus movilizaciones y la adopción de un ecumenismo civil para lograr mayor incidencia pública. En lo que respecta a esta última, se advierte un interés en la articulación entre organizaciones vinculadas con diversas confesiones —sobre todo, entre la jerarquía católica y algunas iglesias evangélicas pentecostales—, dejando de lado las tensiones que podría implicar su presencia en el espacio público. De esta forma, se reconoce la capacidad de penetración social y movilización de sectores evangélicos, sobre todo algunas

4 El “Día del niño por nacer” se conmemora cada 25 de marzo, día de la Anunciación para el calendario católico, por un decreto de 1999 del por entonces presidente Carlos Menem, a través del cual buscaba congraciarse con sectores del activismo católico antiaborto.

iglesias y referentes vinculados con la Alianza Cristiana de las Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) y la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal de la República Argentina (FeCEP), los cuales habían logrado inscribir una inédita identidad pública (Jones y Cunial, 2012). A la par, se continúan los esfuerzos por una desidentificación religiosa de algunos grupos, lo que ya se había evidenciado en momentos precedentes (Morán Faúndes, 2015).

Vuola (2006) identifica este proceso como “ecumenismo fundamentalista o patriarcal”, a la vez que le preocupa la posibilidad de que incentiven un mayor antagonismo y estereotipia sobre la base de identificaciones religiosas desde los feminismos latinoamericanos. No obstante, también es posible leer estas alianzas como intentos por contrarrestar la creciente visibilidad que adquieren las disidencias religiosas al interior de algunas confesiones religiosas, como ser sacerdotes, teólogas/os, pastores/as u organizaciones con identificaciones profesionales — como Católicas por el Derecho a Decidir — que se manifiestan públicamente a favor del matrimonio igualitario u otros derechos sexuales y reproductivos (Rabbia y Iosa, 2011).

En lo que respecta a la estrategia de federalización, resulta relevante la creación de la Red Federal de Familias (RFF), una articulación entre activistas de diversas partes del país que se presenta como aconfesional y que se moviliza en virtud, entre otros aspectos, de los principios de

[...] respeto y protección de la vida humana en todas las etapas de su desarrollo, desde la concepción y hasta la muerte natural; la estructura natural de la familia fundada en el matrimonio de un varón y una mujer, abierto a la transmisión de la vida; (y) el derecho y deber originarios de los padres a educar a sus hijos conforme a sus convicciones morales y religiosas. (*Notivida*, 22 de octubre de 2015)

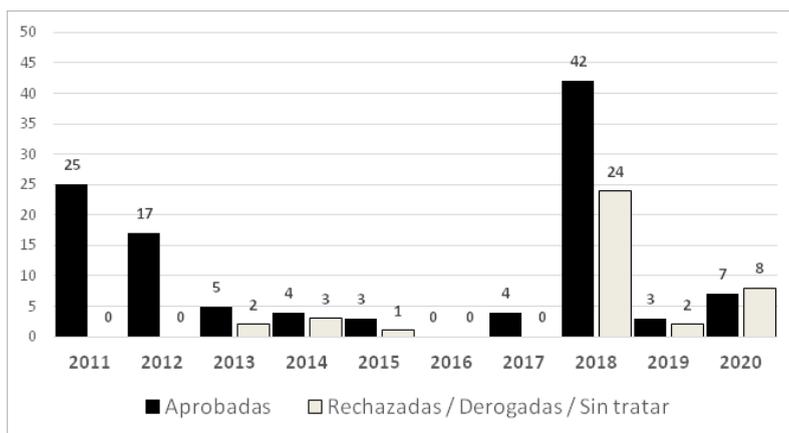
Los congresos nacionales de la RFF han sido espacios privilegiados para la circulación de saberes y experiencias, así como para la vinculación con funcionarios públicos y representantes políticos de diversas provincias del país.

Es en este marco que el episcopado argentino declara al año 2011 como “Año de la Vida”. En su comunicado enfatizó “la necesidad imperiosa de priorizar [...] el derecho a la vida en todas sus manifestaciones, poniendo especial atención en los niños por nacer”. En dicho documento, el rechazo al aborto inducido se presentó asociado a la petición de “salvar a las dos vidas”, una expresión que se repetiría entre quienes se movilizaron contra los proyectos de legalización de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) en años posteriores (ACI Prensa, 18 octubre 2010). En consonancia, en el primer congreso de la RFF celebrado en Mendoza en 2011, el interés por prevenir cualquier intento por legalizar el aborto inducido resulta central. Allí, la red lanzó bajo una iniciativa popular un proyecto de ley de Protección Integral de la Familia, incluyendo un “régimen de protección a los derechos humanos de la mujer embarazada y del niño por nacer”, el que recibió el aval de varios legisladores nacionales de diversos partidos políticos.

Como parte de estas acciones, también en 2011 la Acción Católica Argentina (ACA) lanza la campaña “Sumemos ciudades por la vida”, con el objetivo de establecer un entramado de localidades que asuman un compromiso contra la potencial aprobación de iniciativas de aborto legal y eutanasia a nivel nacional. La ACA, una asociación laica pero con una fuerte vinculación eclesiástica impulsada por el propio episcopado desde la década de 1930, instruía en su sitio web sobre los pasos a seguir para lograr que ciudades o provincias fueran declaradas “provida”: brindaba un modelo de documentación a presentar ante autoridades locales, ofrecía asistencia legal a cargo de dos juristas católicos, promovía contactos directos con intendentes (alcaldes) o concejales (miembros electos de los poderes legislativos locales), a la vez que sugería acciones comunitarias de concientización y movilización social conjunta con organizaciones civiles y religiosas, como muestras artísticas, bicicleteadas o junta de firmas. En la campaña, además, se enfatizaba la búsqueda de adhesiones públicas de colegios profesionales, instituciones educativas y comités de ética de instituciones de salud locales, a la vez que se insistía en la difusión mediática de la iniciativa una vez aprobada (Álvarez, 25 setiembre 2012).

A partir de entonces, es posible advertir dos momentos en el desarrollo de la campaña: el primero, vinculado de forma directa con la iniciativa “Sumemos...”, se da entre 2011 y 2016, avanza con una seguidilla de declaraciones principalmente en localidades de provincias del norte, este y oeste del país y cuenta con una oposición limitada a las ciudades más populosas, sobre todo a partir de 2013. En el segundo momento, en cambio, las referencias a la convocatoria original se desdibujan, aunque se intensifican las acciones declarativas en el marco de los debates por un proyecto de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) en 2018 y se presentan mayores instancias de oposición que logran frenar el tratamiento de declaraciones “provida”, incidir en su rechazo en los cuerpos legislativos locales o, en cuatro situaciones, incluso lograr que se deroguen iniciativas previas (ver figura 1).

Figura 1. Frecuencia de declaraciones de localidades como “provida” y de procesos declarativos frenado, rechazados o derogados, por año.



Fuente: elaboración propia.

Primer momento (2011-2017)

La primera localidad declarada “provida” fue Senillosa en marzo de 2011, una comunidad con algo más de siete mil ha-

bitantes en la provincia de Neuquén. La declaración aprobada por el Concejo Deliberante se inicia con considerandos y referencias a los tratados de derechos humanos con estatuto constitucional para el ordenamiento jurídico argentino, la constitución nacional y la constitución provincial, con el objetivo de reforzar la concepción del “derecho a la vida del niño por nacer”. A su vez, se afirma que la declaración implica “la asunción del deber de defender la vida de todo ser humano, desde su inicio hasta su término natural, como el valor básico sobre el cual se asienta la convivencia en sociedad”. Las argumentaciones incluyen de manera explícita la creencia en el origen natural —desde la concepción— de la vida, se declara el compromiso de la comunidad con la vida, cuidándola y respetándola *integralmente*. Como señala el documento aprobado, cuidar y respetar “integralmente” la vida implica a su vez el rechazo a las drogas, a superar los límites de velocidad al conducir y al deterioro medioambiental (HCD Ciudad Sennilosa, 15 de marzo de 2015).

Durante el transcurso de ese año (2011), 25 localidades se declararon “provida”, entre ellas el partido de San Miguel, una de las aglomeraciones que integran el Gran Buenos Aires con casi 300 mil habitantes y espacio de una intensa politización neoconservadora, la ciudad de Barranqueras en la provincia de Chaco, con algo más de 50 mil habitantes, o las pequeñas localidades de Villa de Soto en Córdoba y Viale, en Entre Ríos, por citar ejemplos diversos. En estos primeros años, la campaña presenta mayor impacto en la provincia de Corrientes, en la zona noreste del país, colindante con Paraguay y Brasil, y en la provincia de San Luis. Durante el primer año de “Sumemos...”, 11 localidades de la provincia de Corrientes fueron declaradas “provida” y, en diciembre de 2011, horas antes de participar del Encuentro Multisectorial y Ecuménico a Favor de la Vida, el gobernador Colombi firmó el decreto n.º 2870 que estableció como política de estado para todo el territorio provincial “la defensa de la vida desde la concepción”. Según organizaciones laicistas, dicho proceso fue conducido activamente por monseñor Stanovnik, quien creó una comisión *ad hoc* para impulsar las iniciativas y mantuvo reuniones con numerosos intendentes y el propio gobernador (Álvarez, 25

setiembre 2012). La provincia de San Luis, por su parte, suma 5 localidades en los dos primeros años desde el lanzamiento de la campaña “Sumemos ciudades por la vida”, incluyendo su ciudad capital (Del Río, 30 de junio de 2011). En este caso, las acciones son más visiblemente movilizadas por referentes del activismo “provida” a través de la junta de firmas entre vecinos de las localidades para avalar la iniciativa, una práctica que se replicaría en otros contextos a lo largo de los años. También en este período aparecen acciones impulsadas por redes de familias en diversas provincias, las que reflejan las estrategias de articulación promovidas por la RFF. Así, la Red de Familias de Entre Ríos o de la provincia de Misiones son mencionadas como actores que incitaron las declaraciones “provida” en las localidades de Diamante, provincia de Entre Ríos (en 2011) o Jardín América, provincia de Misiones (en 2012), entre otras.

En 2012, a través del fallo FAL, la Corte Suprema de Justicia de la Nación precisó el alcance del acceso al aborto no punible —el aborto por causales contempladas en el Código Penal desde 1921—, a la vez que instó a las provincias a establecer protocolos de atención para las personas solicitantes. Con este fallo, se pretendía contener una creciente litigiosidad impulsada por ONG “provida” que buscaban prohibir la realización de abortos legales en distintas zonas del país. No obstante, el fallo generó reacciones diversas: por un lado, algunas provincias adhirieron al protocolo propuesto por el gobierno nacional, otras adoptaron protocolos propios, en muchos casos más restrictivos; mientras que otras no adhirieron al mismo ni elaboraron uno propio, entre ellas, las provincias de Corrientes, Tucumán y San Juan, tres provincias declaradas “provida”. Asimismo, nuevas acciones judiciales intentaron impugnar las adhesiones provinciales o frenar la implementación de los protocolos integrales de atención aprobados. En la provincia de Córdoba, por ejemplo, la aplicación del protocolo estuvo interrumpida por más de seis años debido a un amparo presentado por la ONG Portal de Belén (FUNDEPS, 28 de setiembre de 2019).

Resulta llamativo que el fallo y las controversias consecuentes no generaran mayores movilizaciones en torno a la

campaña “Sumemos ciudades por la vida”. Entre 2013 y 2015, la campaña comienza a evidenciar menor convocatoria y solo 12 municipios se declaran como “provida”, aunque varias de estas declaraciones serán significativas en términos de sus implicancias posteriores, como los casos de Roldán y Rafaela en la provincia de Santa Fe, Dolavon en la provincia de Chubut, o el departamento de San Rafael en la provincia de Mendoza —el primero que se identifica como “provida y profamilia”—. Al mismo tiempo, empiezan a desdibujarse las menciones directas a la campaña “Sumemos ciudades por la vida” y a sus impulsores originales (ACA), a cambio de una mayor referencia al conjunto de jurisdicciones subnacionales con declaraciones previas en los procesos que buscarán nuevos posicionamientos de sus gobiernos locales.

Durante estos años, además, comienzan a adquirir mayor repercusión las movilizaciones de colectivos feministas, laicistas y de derechos humanos contra los intentos por declarar una localidad o provincia como “provida”. En efecto, el plenario de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito repudió en varias ocasiones las declaraciones de municipios “provida”, enfatizando el carácter laico del Estado y “que se debe gobernar para la totalidad de la población independientemente de las creencias religiosas” (Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, 27 de abril de 2014, párr. 4). En un principio, estas movilizaciones, en virtud de lo que se ha podido reconstruir, son más resonantes en ciudades más grandes. Así, por ejemplo, en 2013 la movilización de estos sectores logró que el Concejo Deliberante de la ciudad de Salta, importante capital del noroeste del país con un fuerte arraigo tradicional católico, rechazara una iniciativa de declaración “provida” (Cerrano, 18 de julio de 2013). También se logra frenar el tratamiento de proyectos presentados por referentes o colectivos provida en las ciudades de Santa Fe y Rosario, aunque en ambas jurisdicciones los intentos serán recurrentes en años subsiguientes. Entre 2013 y 2015, reportamos cinco procesos en los cuales una oposición movilizadora logró frenar la declaración “provida” de una localidad. Además, el impacto de estas luchas de los feminismos locales se puede advertir en que a partir de

este momento los concejos deliberantes y legislaturas provinciales comienzan a romper con la unanimidad con que habían acompañado la mayoría de las declaraciones en los primeros años de declaraciones.

En 2016 no se registró ninguna declaración. Es posible que esto se deba a las expectativas de algunos sectores “provida” en lograr el apoyo a sus demandas a partir del recambio partidario e ideológico de la gestión del ejecutivo nacional, tras la victoria electoral de la coalición Cambiemos. Si bien heterogénea en su composición, la nueva coalición gobernante incluyó a diversas figuras que han hecho pública su oposición a la legalización del aborto o que han manifestado diversos vínculos con sectores eclesiásticos, como la por entonces vicepresidenta Gabriela Michetti o la diputada nacional Elisa Carrió. Este recambio partidario contrasta con las posiciones adoptadas por la gestión nacional precedente, a cargo del Frente para la Victoria (FpV), que había apoyado diversas iniciativas de reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos, como el matrimonio igualitario, el Programa nacional de educación sexual integral (en 2007) o la Ley de identidad de género (en 2012)⁵.

Segundo momento (2018-2020)

Desde fines de 2017 y, sobre todo, en 2018, es posible identificar una segunda e intensa ola de movilizaciones en torno a la declaración de jurisdicciones subnacionales como “provida”: 52 de los 110 casos registrados para municipios corresponden específicamente a los tres años que dura este momento. Esta ola coincide con los dos debates parlamentarios nacionales —

5 A lo largo de los años, el FpV fue profundizando su distanciamiento con la jerarquía católica que ya se había evidenciado en 2005 en el contexto de la expulsión del obispo castrense Baseotto (Mallimaci, 2005). Si bien la elección del cardenal Bergoglio como Papa Francisco en 2013 supuso un cambio en la relación con esta gestión, el nuevo papado no implicó necesariamente posturas novedosas por parte de la jerarquía vaticana respecto de temas de sexualidad y, sobre todo, el aborto inducido (Patternote y Kuhar, 2017).

el de 2018 y el de 2020— en torno a un proyecto de interrupción voluntaria del embarazo (IVE).

Si bien el aborto legal es un reclamo histórico de los movimientos de mujeres y feministas del país, articulado desde hace casi dos décadas en torno a la Campaña Nacional por el derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (Belluci, 2014), hasta 2018 ningún proyecto había logrado aún ser debatido en el recinto legislativo. Al ingresar en la arena de discusión parlamentaria, la cuestión del aborto resonó en la agenda política nacional y en las posiciones de la sociedad en su conjunto. Entre la aprobación en la Cámara de Diputados —en junio de ese año— y el rechazo en el Senado —el 8 de agosto de 2018—, intensas manifestaciones sociales a favor y en contra de la iniciativa ganaron las calles, los debates mediáticos y las redes sociales a lo largo de todo el país. Los sectores de oposición al proyecto, identificados con un pañuelo celeste, junto con funcionarios públicos de diferentes provincias y localidades, comenzaron a exigir posicionamientos a sus gobiernos locales en torno al proyecto nacional en debate.

Solo en 2018 se registra algo más de un tercio del total de las declaraciones de localidades como “provida” que han sido relevadas (ver figura 1, antecedente). En algunas provincias donde la primera ola de la campaña de declaraciones “provida” había repercutido con fuerza, se suman más localidades: en la provincia de Corrientes, por ejemplo, las declaraciones se realizaron a partir de la adhesión al decreto provincial de 2011, como la ordenanza n.º 3122 de Curuzú Cuatiá; en Mendoza, se suman los departamentos de Malargüe, Guaymallén y Rivadavia; en la provincia de Misiones se da una seguidilla de declaraciones en diversas localidades —se computaron 11—, no sin una fuerte oposición de diversos sectores que consiguen aplazar el tratamiento de proyectos declarativos para su capital provincial y la provincia en su conjunto. En algunos casos, como Gobernador Virasoro (provincia de Corrientes) o Roque Sáenz Peña (provincia de Chaco), se refrendan declaraciones previas a partir de adhesiones o beneplácitos a las manifestaciones contra el proyecto de IVE o se adopta un nuevo compromiso gubernamental, como la aprobación de la construcción de un monolito “provida”. En otros, como

en la provincia de Corrientes, se presentan nuevos proyectos de declaración a nivel provincial y algún legislador o concejal se ve en la obligación de recordar que una manifestación semejante ya ha sido aprobada en años precedentes.

Durante el segundo momento de la campaña que estamos analizando, es relevante el caso de la provincia de Tucumán, escenario de uno de los casos judiciales emblema en las demandas de IVE: la condena a prisión de Belén, una joven denunciada por médicos de un hospital público por un aborto espontáneo (Deza, 17 de abril de 2017). Aunque ya contaba con algunas localidades declaradas “provida” en años precedentes, es en el marco de los debates parlamentarios nacionales donde la provincia fija una fuerte posición “oficial” contra el proyecto de IVE a nivel nacional. No solo se sumaron declaraciones en otras 4 localidades, sino que la legislatura provincial aprobó una resolución que establece como política de estado “la defensa de la vida desde el momento de la concepción en el vientre materno hasta su muerte natural” (López, 2 de agosto de 2018). En este caso, solo 4 legisladoras/es de un total de 43 miembros presentes en el pleno rechazaron la iniciativa.

En este segundo momento de la campaña originalmente impulsada por ACA, algunas declaraciones coinciden con la adhesión de gobiernos locales a manifestaciones públicas convocadas por la oposición al proyecto de IVE. Por ejemplo, en Fraile Pintado, provincia de Jujuy, el concejo deliberante adelantó las sesiones ordinarias para aprobar la ordenanza “provida”, días previos a una movilización convocada por el activismo “celeste” (*El Tribuno*, 4 de julio de 2018). En este sentido, los procesos de declaración aprobados en este período parecen estar atravesados por la urgencia. Por un lado, muchos de los textos aprobados resultan más sucintos que en las instancias previas y en algunos casos no tienen más de tres o cuatro párrafos; por otro, la mayoría de los concejos locales que avanzan en las declaraciones son denunciados por ediles o sectores que rechazan la iniciativa por realizar “trámites expés”, por evitar instancias de consulta con la ciudadanía — por ejemplo, a través de audiencias públicas—, o por limitar el acceso a los debates de los proyectos en tratamiento.

En parte, esta urgencia se relaciona también con una cada vez más articulada y visible movilización social de los sectores que acompañaban el proyecto de IVE a nivel nacional. La “ola verde”, como la denominó la prensa en el país por el color del pañuelo que escogieron para identificarse, se advierte con fuerza en este momento, incluso en pequeñas localidades de provincias reconocidas por sus posiciones sociales conservadoras. Más de un tercio de los intentos de declaraciones “provida” iniciados en 2018 son frenados antes de su tratamiento o rechazados por los consejos locales debido al impulso de estos sectores, que comenzaron a ganar mayor poder de convocatoria a partir de las multitudinarias marchas convocadas desde 2015 por el colectivo Ni Una Menos en diversas ciudades del país (Laudano, 2019). La movilización de los feminismos y otros colectivos locales continuará siendo relevante en los dos años siguientes e, incluso, lograrán frenar más iniciativas que las que consiguieron aprobarse durante 2020, un año en el cual las manifestaciones públicas se vieron en parte condicionadas por las medidas de aislamiento y distanciamiento sociales ante la pandemia de coronavirus.

Al comparar las experiencias de 2020 con las de 2018, resulta evidente un cambio en el clima de opinión y el éxito de las estrategias de persuasión minoritarias desplegadas por estos sectores. Esto puede advertirse en algunas ordenanzas declarativas que en estos años se proponen derogar. Por ejemplo, el Concejo Deliberante de la localidad de Dolavon, provincia de Chubut, aprueba por unanimidad en febrero de 2020 la derogación por “inconstitucional” de la ordenanza “provida” local, la cual buscaba además prohibir la venta y distribución de la anticoncepción oral de emergencia (*Mil Patagonias*, 15 de febrero de 2020). A su vez, cuando los gobiernos locales convocaron a audiencias públicas o realizaron consultas con la ciudadanía, quedó evidenciada la pluralidad de posiciones sociales sobre la IVE. En este sentido, resulta destacable la experiencia de Montecarlo, una pequeña localidad ubicada en la provincia de Misiones, donde la gran mayoría de sus municipios fueron declarados “provida”. Tras escuchar los ediles las posiciones de diversos sectores de la comunidad, con posturas a favor y en contra del proyecto nacional de IVE, decidie-

ron declarar a la ciudad como “municipio de la pluralidad de voces” (*El Territorio*, 7 de julio de 2018).

Llamativamente, las movilizaciones de los sectores “verdes” no siempre implicaron una parálisis de las acciones declarativas, ya que en algunos casos fueron las o los intendentes quienes aprobaron de manera unilateral declaraciones “provida” a través de un “decreto” o una “resolución municipal”. Este es el caso de un total de 10 localidades relevadas, como Humahuaca (provincia de Jujuy), Cruz Alta (provincia de Córdoba) o Concordia (provincia de Entre Ríos), donde la iniciativa había sido rechazada previamente por el concejo deliberante. En algunas de estas instancias, la justificación de las máximas autoridades locales ha sido haber adherido al Pacto de San Antonio de Padua, una propuesta iniciada por algunos intendentes justicialistas, sobre todo de la provincia de Buenos Aires, a través del cual se comprometen a implementar en sus gestiones municipales los principios rectores de la encíclica del Papa Francisco, *Laudato si*, incluyendo el rechazo al aborto (Esquivel, 2017).

En este segundo momento, además, aparece un mayor número de referencias a actores del campo evangélico pentecostal como actores que impulsan las iniciativas, aunque no es posible corroborar si dichas referencias dan cuenta de una mayor implicación de estos sectores o bien de su mayor visibilidad en la agenda política y mediática. En algunos casos, estas menciones son genéricas; en otras, se presentan con mayor especificidad —como la “iglesia evangélica Bethel”, “el concejo de pastores” o el “colegio adventista” de la localidad—; y, en otros casos, se enfatiza su articulación con la Iglesia Católica o párrocos de la comunidad, remitiendo a la estrategia ecuménica ya señalada. A veces, aparecen como referencia a la identificación o trayectoria religiosa de algún funcionario/a público/a que promueve la iniciativa, lo cual no suele tener referencias equivalentes para el caso de concejales o intendentes católicos/as.

En noviembre de 2020 el actual presidente, Alberto Fernández, quien había manifestado su posición a favor de la IVE durante los debates electorales, remitió un proyecto de ley al Congreso de la Nación junto con otro proyecto que creaba un programa de atención a personas gestantes y niños recién

nacidos. En el recinto del Congreso varios legisladores que se manifestaron en contra de la IVE, incluyendo algunos que intervinieron en su momento en las declaraciones “provida” de jurisdicciones subnacionales, como el senador Antonio Rodas, de la localidad chaqueña de Fontana, aludieron a las divisiones sociales que generaba el proyecto entre el centro del país o las grandes ciudades y el interior “profundo”. Finalmente, el proyecto fue aprobado el 30 de diciembre de 2020 en el Senado de la Nación, el recinto donde dos años antes había fracasado una propuesta similar. De esta forma, Argentina reconoció el acceso a la IVE en las primeras 14 semanas del período gestacional, un hito en América Latina, tras Cuba, Uruguay, Guayana, Puerto Rico y el Distrito Federal y el Estado de Oaxaca en México.

Tras su aprobación, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) afirmó que la ley “ahondará aún más las divisiones en nuestro país”, a la vez que lamentó “la lejanía de parte de la dirigencia del sentir del pueblo, el cual se ha expresado de diversas maneras a favor de la vida a lo largo y a lo ancho de nuestra Patria” (CEA, 30 de diciembre de 2020). ACIERA, por su parte, señaló en un comunicado de prensa: “vivimos la sensación contundente de que la *Mayoría Celeste* no fue escuchada, mucho menos tenida en cuenta” (ACIERA, 30 de diciembre de 2020, destaque propio). Semanas después, diversas presentaciones judiciales de sectores “provida” han intentado que la justicia ampare declaraciones de inconstitucionalidad de la IVE. Quizás la más relevante para el presente trabajo sea la presentación judicial realizada a nombre del municipio de Roldán, declarado “provida” en 2013, por parte de su intendente, ante la justicia federal de Rosario, provincia de Santa Fe (Vilches, 16 de febrero de 2021).

La incidencia de los actores (religiosos) conservadores en la política subnacional

La campaña denominada en sus inicios “Sumemos ciudades por la vida” y la intensificación de sus acciones en el marco

de los debates nacionales por la IVE se presentan como una estrategia en la que confluyen tanto los intentos de federalización como el creciente ecumenismo civil del activismo “provida” en el país. La jerarquía católica ha asumido el rol de principal referente y aglutinador de este contra movimiento social con una composición heterogénea, al cual algunos trabajos han comenzado a caracterizar como “movimiento antigénero” (Patternote y Kuhar, 2017; Corredor, 2019) o “activismo heteropatriarcal” (Morán Faúndes, 2018; Troncoso y Stutzin, 2019). Como advertía Casanova (1994), la forma en que la Iglesia Católica lidia con su definición de “religión pública” supone un cambio en su *locus* de incidencia política, ya que ahora se concentra mayormente en el terreno de la sociedad civil. Con esta relocalización, cambian también sus interlocutores: la alianza con sectores del evangelismo pentecostal, pero también con algunas agendas neoliberales, resulta inédita en el país y solo puede ser comprendida en la medida en que el rechazo a lo que denominan “ideología de género” —cuyo mentor intelectual es el Vaticano— se constituye en un “pegamento simbólico” (Kovats y Poim, 2015) con potencial de encadenar coyunturalmente demandas y trayectorias diversas.

En Argentina, la Iglesia Católica cuenta con un estatuto privilegiado como persona pública en el ordenamiento jurídico del país, garantizado por la Constitución Nacional y por el Código Civil, entre otros *corpus* normativos. Si bien la Constitución consagra la libertad de culto y no declara un estado confesional, el resto de las confesiones religiosas requiere inscribirse en un registro nacional de cultos y ser autorizada por el Estado para desarrollar sus actividades religiosas, a la vez que su personalidad jurídica es equiparable a la de otras organizaciones de la sociedad civil.

Argentina ha sido caracterizada como de “laicidad subsidiaria” (Esquivel, 2010, 2016b; Mosqueira y Prieto, 2015), en lo que respecta a la relación Estado-iglesia. El carácter de “subsidiariedad” implica un Estado que reconoce fuertes raíces cristianas, católicas en este caso, y que evidencia decisiones en las cuales reivindica una mayor autonomía, como algunas regulaciones en torno a derechos sexuales y reproductivos, aunque también queda subordinado a la intermediación con

otras instancias del poder eclesial en áreas como la implementación de ciertas políticas públicas o los préstamos mutuos de legitimidad social y confianza (Esquivel, 2017). A medida que se advierte una mayor diversidad religiosa y no religiosa en el país, otras confesiones, en especial cristianas evangélicas, han ganado mayor reconocimiento político y presencia estatal, por ejemplo, a través de la selección de pastores/as al frente de organismos provinciales o municipales que gestionan la relación con los diversos cultos (García Bossio, 2018). De esta forma, este tipo de laicidad implica una ida y vuelta: no solo que las y los decisores políticos se acogen en muchos casos a una lógica de subordinación o recurren a la colaboración del poder religioso, sino también las organizaciones religiosas participan de las estructuras estatales como una forma de garantizar su propia reproducción institucional (Esquivel, 2016b).

Esquivel (2016b) ha propuesto operativizar diversas lógicas de intermediación en el plano normativo-jurídico de las políticas públicas y las culturas políticas. Pero también es necesario considerar diversas escalas en las que estos procesos resultan más o menos significativos. Mientras el Estado nacional reclama más autonomía en sus decisiones a través de, por ejemplo, la aprobación de leyes en temas de salud, familia y educación, a escala subnacional los decisores políticos presentan una mayor subordinación al poder religioso. De esta forma, actores, símbolos y elementos religiosos forman parte del paisaje habitual de numerosos actos y agencias estatales en muchas provincias del país. A su vez, la brecha entre decisiones públicas nacionales y su efectiva implementación subnacional puede atribuirse a la mayor influencia que tienen las autoridades religiosas en los gobiernos provinciales y locales (Esquivel, 2016a).

En este sentido, es posible entender que la convocatoria a la campaña “Sumemos ciudades por la vida” surgió de una organización satélite de la jerarquía católica argentina, a la vez que la intervención de autoridades religiosas parece haber sido decisiva en muchos de los procesos que hemos analizado, sobre todo en el primer momento de esta campaña. La influencia del poder eclesial resulta marcada en términos de

la subordinación que expresan algunos decisores políticos. La visita del obispo diocesano Urbanc al intendente y al Concejo Deliberante de la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca, en la que increpó a los ediles por su trabajo y falta de posicionamiento frente a la reforma del Código Civil, derivó en la aprobación de la declaración “provida” para la ciudad (*Diario Vox*, 20 de mayo de 2014; Secretariado Nacional para la Familia, 23 de mayo de 2014). Tras la aprobación de la declaración en Curuzú Cuatiá, Corrientes, se depositó una copia de la ordenanza a los pies de la imagen de Nuestra Señora de Luján —Patrona de la República Argentina—, a la vez que se remitió otra copia al obispo diocesano (*El Litoral*, 7 de julio de 2018).

Si bien algunos medios locales enmarcan los procesos declarativos como demandas de “grupos de ciudadanos” o “vecinos de la localidad”, esta categoría genérica resulta la menos frecuente en los casos identificados. En contraposición, los tipos de actores más mencionados por las coberturas mediáticas o los propios documentos de las declaraciones son actores religiosos, colectivos u organizaciones “provida” y la propia clase política⁶. Entre los actores religiosos, se encuentran referencias a obispos, a párrocos o comunidades parroquiales locales y colegios y universidades confesionales pertenecientes a diversas órdenes religiosas católicas, los que permanecen constantes a lo largo de los dos momentos de la

6 Por “actores religiosos” hemos considerado las referencias al clero católico (obispos, párrocos) y a órdenes o movimientos religiosos, así como a pastores/as e iglesias o comunidades evangélicas, a concejos pastorales locales y a coordinadoras o espacios ecuménicos integrados por representantes culturales católicos y evangélicos. Asimismo, registramos algunas referencias a otras instituciones con denominaciones confesionales vinculadas con estos actores, en específico, algunas instituciones educativas —colegios de la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA) universidades católicas o escuelas adventistas—. Entre las “organizaciones y colectivos provida” se identificaron algunas con denominaciones confesionales, aunque la gran mayoría recurren a nomenclaturas no confesionales y genéricas, como advertía Morán Faúndes (2015). Por “clase política” se categorizó a todas las referencias a intendentes/as o concejales/as que aparecieran como promotores iniciales de las declaraciones. Claro está, las declaraciones aprobadas cuentan también con apoyo de la clase política, más allá de que hayan sido identificados como los promotores originales de la iniciativa.

campaña. También aparecen referencias a pastores/as, grupos o instituciones evangélicas, las cuales ganan mayor presencia en el segundo momento de la campaña analizada. ACA, la promotora inicial, solo es mencionada en cuatro declaraciones, todas en los primeros años de desarrollo de las acciones declarativas. En este sentido, su menor visibilidad parece una consecuencia deliberada de la presencia de organizaciones “provida” que se presentan como ecuménicas y aconfesionales. La presencia de estas también se mantiene constante entre el primer y segundo momento de la campaña analizada, aunque porcentualmente resultan menos mencionadas en el segundo período.

Los actores que ganan más referencias durante el segundo momento de la campaña para declarar ciudades y provincias como “provida” son los que categorizamos como pertenecientes a la clase política: concejales e intendentes/as casi duplican su presencia en esta instancia como principales promotores de las iniciativas declarativas —de 12 menciones en el primer momento, pasan a 21, en el segundo—. Por un lado, es posible que estos actores hayan asumido a partir de sus convicciones personales un claro posicionamiento en contra de los proyectos de IVE a nivel nacional. También los contextos de movilizaciones sociales de 2018 y electoral de 2019 pueden haber contribuido a que intendentes o concejales/as perciban que una vinculación pragmática con el poder religioso local y los posicionamientos oficiales “provida” podían garantizarles legitimidad política y, quizás, continuidad electoral. La pertenencia partidaria de estos referentes recorre casi todo el espectro político: líneas provinciales del partido Justicialista, de la Unión Cívica Radical, del Frente para la Victoria, de la alianza Cambiemos e incluso independientes y partidos provinciales o vecinalistas han promovido y/o acompañado declaraciones “provida” a lo largo de toda la geografía del país. Además, emergen en este contexto algunas candidaturas “celestes” entre quienes promovían varias de las declaraciones, es decir, el compromiso público asumido constituye de alguna manera una referencia central para una potencial plataforma electoralista. En algunos casos, estos posicionamientos fueron exitosos en términos electorales; en otros, no.

En síntesis, si bien la incidencia de los actores religiosos resulta marcada en el desarrollo de las acciones aquí analizadas, también se advierte un espacio social complejo, donde las movilizaciones de las demandas declarativas de los activismos “provida” a la par con la promoción activa de algunos referentes de la clase política resulta significativa, sobre todo, en el segundo momento referido. En estas lógicas de doble vía, se enmarcan los compromisos asumidos por algunas declaraciones locales, como la de Wanda (provincia de Misiones) o la de Rafaela (provincia de Santa Fe), de realizar convenios y capacitaciones conjuntas con ONG, fundaciones, centros de salud y educativos para promover los fines de las ordenanzas “provida”. También destacan en algunas jurisdicciones las convocatorias a caravanas y manifestaciones contra el proyecto de IVE realizada desde los sitios oficiales y con apoyo del gobierno municipal, como en Santa Ana (provincia de Entre Ríos), o Fontana (provincia de Chaco)⁷. En los días previos a la aprobación en el Senado de la Nación, el municipio de Las Breñas (provincia de Chaco), iluminó de celeste el edificio gubernamental y vistió con un pañuelo celeste la imagen de un Cristo en el ingreso del pueblo. Una vez aprobada la ley de IVE, el intendente de Yerba Buena (provincia de Tucumán) decretó cuatro días de duelo municipal por “los bebés que no van a nacer” (*Infobae*, 5 de enero de 2021).

Conclusiones: en torno a las implicancias simbólicas de las declaraciones “provida”

Si bien en términos de la doctrina jurídica existe consenso de que las ordenanzas y otras normativas del ámbito municipal no deberían contradecir la legislación nacional vigente (Rossatti, 2006; Marchiaro, 2021), el impacto simbólico de algunas

⁷ Este tipo de apoyos explícitos no está circunscripto a las jurisdicciones subnacionales que se declararon “provida”. Por ejemplo, el gobierno de la provincia de Formosa difundió y acompañó activamente una serie de manifestaciones contra el proyecto nacional de IVE en diversas localidades de la provincia, tanto en 2018 como en 2020, aunque no existiera una declaración en este sentido.

de estas declaraciones se extiende a acciones concretas para impedir el acceso a derechos reconocidos por el Estado argentino. En varias de las jurisdicciones relevadas, amparadas por sus declaraciones, se ha prohibido la venta de anticonceptivos orales de emergencia —como en San Francisco del Monte de Oro, en la provincia de San Luis, o en la declaración ya derogada de Dolavon, en la provincia de Chubut— o se ha impedido por diversas vías la implementación de los protocolos de atención de abortos no punibles en sus centros de salud —como en el partido de San Miguel en la provincia de Buenos Aires o en el departamento de Malargüe en la provincia Mendoza—.

No obstante, en general, las principales implicancias de la campaña de declaraciones “provida” se dan en los planos político y simbólico. En el primer caso, además de reforzar las articulaciones entre representantes electos, el poder religioso y los activismos “provida” que ya se ha señalado, también se han dado experiencias inéditas de reclutamiento y movilización a nivel local tanto de sectores de la ciudadanía identificada con las posiciones “provida” como de sectores feministas. En muchas de estas situaciones se trataban de sectores de la sociedad que permanecían ajenos a los asuntos políticos, por lo cual no debe depreciarse el poder de interpelación de la campaña para movilizarlos a favor o en contra de las iniciativas. Asimismo, en algunos casos, las decisiones unilaterales de intendentes, gobernadores o poderes legislativos locales, y ciertos intentos por limitar las expresiones de opiniones disidentes a las iniciativas, parecen sintomáticas de la existencia de ciertos regímenes híbridos a nivel subnacional (Gervasoni, 2011). Esto es, aquellos sistemas políticos provinciales o locales que combinan prácticas e instituciones formalmente democráticas, con otras autoritarias, que han sido identificados en diversos puntos del país.

En el plano simbólico, por su parte, estas prácticas autoritarias quedan evidenciadas tanto en los intentos por pretender configurar una totalidad en las posiciones de una comunidad plural, como en las acciones de individualización de los desacuerdos, la clasificación de los grupos y las diversas expresiones culturales y conmemorativas “provida” que se

sostienen desde algunos poderes locales. Si bien no son la mayoría, algunas declaraciones se fundamentan en el supuesto arraigo religioso y tradicional de las comunidades locales. Los ediles de Añatuya (en la provincia de Santiago del Estero) fundamentaron la decisión porque esta “es una ciudad de costumbres y creencias religiosas muy marcadas, en donde se podría decir que el 99 % de la población tiene sus creencias en Dios” (*El Liberal*, 19 de agosto de 2018). A su vez, las juntas de firmas en algunas localidades para avalar las iniciativas, por lo general vehiculizadas a través de centros de salud o instituciones educativas confesionales, suponen un ejercicio de individualización y clasificación de las posiciones en debate de la población interpelada, cuando no conducen a una movilización compulsiva. A través de monumentos al “niño por nacer”, la adopción de banderas e imágenes municipales con lemas “provida”, ceremonias de “santa” sepultura a fetos tras un aborto no punible —como las realizadas en Palpalá, Jujuy— o la inauguración de “panteones de angelitos” en cementerios de gestión municipal, por nombrar algunas de las iniciativas generadas en localidades “provida”, se configura una interpelación constante a quienes no adhieren con la posición asumida por el gobierno local. Estas prácticas se presentan como recordatorios de que los representantes electos de una comunidad han decidido constituir lo que perciben como una amenaza a la identidad local —las demandas de derechos sexuales y reproductivos— en un objeto de diferencias.

Para Gaytán (2019), son precisamente estas lógicas de relación con la alteridad las que permiten distinguir las tenues particularidades entre “conservadurismos” y “fundamentalismos”. Mientras los primeros buscan confinar y subordinar la diversidad a las visiones de mundo de la mayoría, los fundamentalismos en cambio imponen y confrontan, buscan eliminar la diferencia.

En este sentido, “fundamentalismos” y “conservadurismos” conviven en diversos ejemplos entre quienes han promovido las iniciativas declarativas a lo largo de los dos momentos de la campaña analizada. En algunos de los casos analizados parece operar una lógica de exclusión, como si quienes sostienen una posición diferente respecto a la lega-

lización de la IVE constituyeran un otro transitivo y distante, foráneo, más que un otro inmanente, vecino/a de la propia comunidad (Isin, 2002). En otros casos, en cambio, la diversidad de miradas es reconocida en las declaraciones, aunque se pretenda una subordinación, incluso en el acceso a derechos consagrados, de las decisiones adoptadas según una supuesta mayoría. De esta forma las implicancias políticas y simbólicas aparecen interrelacionadas, en cuanto a que el espacio simbólico o cognitivo que estructura los comportamientos de los habitantes de una ciudad —la “ciudad provida” — puede entenderse como el resultado de los intentos de determinados grupos sociales por ejercer su capacidad para fijar el contenido de ese espacio social (Isin, 2002).

Aunque no es posible de mensurar, también se puede advertir sobre el impulso que puede haber ofrecido la campaña “Sumemos ciudades por la vida” a la conformación de una argumentación en torno al marcado clivaje entre la ciudad de Buenos Aires o las grandes ciudades y el “interior” del país en cuanto a sus posiciones sobre la IVE. Se trata de un argumento utilizado con frecuencia por los sectores opositores a la iniciativa a nivel nacional, incluso entre las y los legisladores, los comunicados oficiales de CEA o de ACIERA, o la —por entonces— vicepresidenta de la Nación, Gabriela Michetti, quien en 2018 manifestó en un programa de televisión que “todo el interior —del país— está en contra” del proyecto que se debatía en esa instancia. Las encuestas de opinión pública de consultoras privadas no parecen graficar esa posición unívoca del “interior del país”, a pesar de los esfuerzos aquí analizados (*Infobae*, 8 de marzo de 2020; Maidana, 2 de diciembre de 2020).

Referencias bibliográficas

ACI Prensa (18 octubre 2010). Episcopado argentino propone el 2011 como “el año de la vida”. <https://www.aciprensa.com/noticias/episcopado-argentino-propone-el-2011-como-el-ano-de-la-vida>

- ACIERA (30 de diciembre de 2020). *Hoy es un día triste* [declaración]. <https://www.aciera.org/hoy-es-un-dia-triste/>
- Álvarez, L. (25 setiembre 2012). Impulsadas por el Episcopado, hay cada vez más ciudades “pro vida” en Argentina. [Laicismo.org. https://laicismo.org/impulsadas-por-el-episcopado-hay-cada-vez-mas-ciudades-pro-vida-en-argentina/33568](https://laicismo.org/impulsadas-por-el-episcopado-hay-cada-vez-mas-ciudades-pro-vida-en-argentina/33568)
- Belluci, M. (2014). *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*. Capital Intelectual.
- Bielska-Brodziak, A., Drapalska-Grochowicz, M., Peroni, C. y Rappetti, E. (2020). Where feminists dare: The challenge to the heteropatriarchal and neo-conservative backlash in Italy and Poland, *Oñati Socio-Legal Series*, 10(15), 385-665. <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1156>
- Brinkley, J. (2020). Sanctuary Cities and Counties for the Unborn: The Use of Resolutions and Ordinances to Restrict Abortion Access. *North Illinois University Law Review*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3711065>
- Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (27 de abril de 2014). *Declaración de la XI asamblea plenaria*. Santa Rosa de La Pampa, La Pampa, Argentina. <http://www.abortolegal.com.ar/comunicado-de-prensa-finalizo-la-xi-sesion-plenaria-de-la-campana-nacional-por-el-derecho-al-aborto-legal-seguro-y-gratuito/>
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Cerrano, G. (18 de julio de 2013). Salta: derrota del proyecto pro-vida. *Prensa obrera*. <http://prensaobrera.com.ar/mujer/salta-derrota-del-proyecto-pro-vida/>
- Conferencia Episcopal Argentina (CEA) (30 de diciembre de 2020). *Comunicado de prensa ante la legalización de la interrupción del embarazo en la República Argentina*. Comisión Ejecutiva, CEA. <https://episcopado.org/docs/2741/CEA.-Comision-Ejecutiva.-Comunicado-de-prensa-ante-legalizacion-del-aborto.-30122020.pdf>

- Corredor, E. (2019). Unpacking “Gender Ideology” and the Global Right’s Antigender Countermovement. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44(3), 613-638. <https://doi.org/10.1086/701171>
- Del Río, M. (30 de junio de 2011). La Ciudad de San Luis es “Pro-Vida”. *El Esquiú*. <https://www.elesquiú.com/correoyopinion/2011/6/30/la-ciudad-de-san-luis-es-pro-vida-31876.html>
- Deza, S. (17 de abril de 2017). El caso Belén bajo una mirada feminista. *Diario DPI* [suplemento Género], (3). <https://dpicuantico.com/sitio/wp-content/uploads/2017/04/comentario-a-fallo.pdf>
- Diario Vox* (20 de mayo de 2014). Insólito: el obispo de Catamarca retó a los concejales de la capital. <https://www.voxpopuli.net.ar/insolito-el-obispo-de-catamarca-reto-a-los-concejales-de-la-capital/>
- El Liberal* (19 de agosto de 2020). Añatuya fue declarada “ciudad defensora y promotora de la vida”. https://www.elliberal.com.ar/noticia/484793/anatuya-fue-declarada-ciudad-defensora-promotora-vida?fbclid=IwAR2j2dReAJGdqjdjjadWBbcs-U8tOuukYFqxL3nO0Np1TCq_8BlntUU_iao0
- El Litoral* (7 de julio de 2018). Concejo de Curuzú aprobó declaración “Pro Vida” y médicos de Virasoro rechazan la legalización del aborto. <https://www.ellitoral.com.ar/corrientes/2018-7-7-4-0-0-concejo-de-curuzu-aprobo-declaracion-pro-vida-y-medicos-de-virasoro-rechazan-la-legaliza>
- El Territorio* (7 de julio de 2018). Montecarlo, “municipio de la pluralidad de voces”. <https://www.elterritorio.com.ar/noticias/2018/07/07/586413-montecarlo-municipio-de-la-pluralidad-de-voces>
- El Tribuno* (4 de julio de 2018). Fraile Pintado se decretó una ciudad “Pro-Vida”. <https://www.eltribuno.com/jujuy/nota/2018-7-3-21-56-0-fraile-pintado-se-decreto-una-ciudad-pro-vida>
- Esquivel, J. C. (2017). “Con la brújula de Francisco”: el Pacto de Padua como construcción político-religiosa en la Argentina pos-kirchnerista. *Sociedad y Religión*, 27(48), 12-37. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/112051>

- Esquivel, J. C. (2010). Notas sobre la laicidad en Argentina. *Debates Do Ner*, 2(18), 149-171. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.17639>
- Esquivel, J. C. (2016a). Religion and Politics in Argentina Religious Influence on Legislative Decisions on Sexual and Reproductive Rights. *Latin American Perspectives*, 208(43), 133-143. <https://doi.org/10.1177/0094582X16629459>
- Esquivel, J. C. (2016b). Los intersticios de la laicidad en Argentina y los desafíos de un ejercicio teórico-metodológico. *Nu-men*, 19(2), 32-64. <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2016.v19.22057>
- Flores, A. C. (2011). Biopolítica y aborto. Sobre lo que conserva el “niño por nacer”. *Temas de mujeres. Revista del CEHIM*, 7(7). <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/article/view/48>
- Friedman, S. (8 de octubre de 2018). Verona, Italy Declared It's An Official “Pro-Life City” - And It's Not Alone. *Bustle*. <https://www.bustle.com/p/what-is-a-pro-life-city-verona-italy-isnt-the-only-one-making-official-declaration-12278789>
- FUNDEPS (28 de setiembre de 2019). *Córdoba tiene, al fin, aborto no punible*. <https://www.fundeps.org/tsj-denego-recursos-aborto/>
- García Bossio, M. P. (2018). La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales. *Religião e Sociedade*, 38(2), 148-173. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap05>
- Gaytán, F. (2019). La estridencia del patíbulo: conservadurismo, fundamentalismo y laicidad en América Latina. En: R. Blancarte y J. Capdevielle (Coords.), *Política, religión y violencia. ¿El retorno de los fundamentalismos?* (pp. 109-128). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gervasoni, C. (2011). Democracia, autoritarismo e hibridez en las provincias argentinas: la medición y causas de los regímenes subnacionales. *Journal of Democracy en español*, 3, 75-93.

- Gudiño Bessone, P. (2017). Activismo católico antiabortista en Argentina: performances, discursos y prácticas. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (26), 38-67.
- Honorable Concejo Deliberante (HCD) de la Ciudad de Sanillosa (15 de marzo 2015). *Por la cual se declara adhesión a declaración provida*. <https://www.notivida.org/legmunicipal/Senillosa-CiudadProVida.html>
- Infobae* (5 de enero de 2021). Tucumán: un Intendente decretó la bandera a media asta y cuatro días de duelo por la legalización del aborto. <https://www.infobae.com/sociedad/2021/01/05/tucuman-un-intendente-decreto-la-bandera-a-media-asta-y-cuatro-dias-de-duelo-por-la-legalizacion-del-aborto/>
- Infobae* (8 de marzo de 2020). Según una encuesta realizada en el país, el 43% de los argentinos aprueba el aborto “en cualquier caso”. <https://www.infobae.com/tendencias/2020/03/08/segun-una-encuesta-realizada-en-el-pais-el-43-de-los-argentinos-aprueba-el-aborto-en-cualquier-caso/>
- Irrazábal, M. G. (2015). La religión en las decisiones sobre aborto no punible en la Argentina. *Revista Estudios Feministas*, 23(3), 735-759. <https://doi.org/10.1590/0104-026X2015v23n3p735>
- Isin, E. (2002). *Being Political: Genealogies of Citizenship*. Minnesota University Press.
- Jones, D. y Cunial, S. (2012). Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos: el rechazo de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) a la ley de matrimonio igualitario. *Sociedad y religión*, 27(37), 85-122.
- Kováts, E. y Poim, M. (Eds.) (2015). *Gender as a symbolic glue. The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*. FEPS - Foundation for European Progressive Studies.
- Laudano, C. (2019). #Ni una menos en Argentina: Activismo digital y estrategias feministas contra la violencia hacia las mujeres. En G. Nathansohn y F. Rovetto (Orgs.), *Internet efeminismos: olhares sobre violências sexistas desde a AméricaLatina* (pp. 149-173). EDUFBA.

- López, F. (2 de agosto de 2018). Tucumán se declaró como provincia “provida” mediante una resolución de la Legislatura. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/politica/tucuman-se-declaro-como-provincia-provida-mediante-una-resolucion-de-la-legislatura-nid2158832/>
- Maidana, S. (2 de diciembre de 2020). El 54,7 % de la población está a favor de la legalización del aborto. *Letra P*. <https://www.lettrap.com.ar/nota/2020-12-2-12-55-0-el-54-7-de-la-poblacion-esta-a-favor-de-la-legalizacion-del-aborto>
- Mallimaci, F. (2005). Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner. *América Latina Hoy*, 41, 57-76.
- Marchiaro, E. (2021). #Doctrina La interrupción voluntaria del embarazo determina la inaplicabilidad de las ordenanzas pro-vida. *Microjuris*. <https://aldiaargentina.microjuris.com/2021/03/02/doctrina-la-interrupcion-voluntaria-del-embarazo-determina-la-inaplicabilidad-de-las-ordenanzas-pro-vida/>
- Mil Patagonias* (15 de febrero de 2020). Dolavon: Derogaron la ordenanza provida que intentó prohibir la pastilla del día después. <https://www.milpatagonias.com/dolavon-derogaron-la-ordenanza-provida-que-intento-prohibir-la-pastilla-del-dia-despues-n10464>
- Morán Faúndes, J. M. (2015). El desarrollo del activismo autodenominado “Pro-Vida” en Argentina, 1980-2014. *Revista mexicana de sociología*, 77(3), 407-435. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032015000300003&lng=es&tlng=es
- Morán Faúndes, J. M. (2017). *De Vida o muerte. Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo “pro-vida” de Argentina*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Colección Tesis. <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/5503>
- Morán Faúndes, J. M. (2018). Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica? *La ventana. Revista de estudios de género*, 5(47), 97-138.
- Mosqueira, M. y Prieto, S. (2015). Laicidad argentina, laicidad subsidiaria. *Ciencias Sociales*, (88), 41-45. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/10264>

- Notivida* (22 de octubre de 2015). Manifiesto de la Red Federal de Familias. http://www.notivida.com.ar/boletines/991_.html
- Patternote, D. y Kuhar, R. (Eds.) (2017). *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*. Rowman and Littlefield.
- Pecheny, M. y De la Dehesa, R. (24-26 de agosto de 2009). *Sexualidad y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión*. Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica. <http://www.sxpolitics.org/es/?p=1000>.
- Peña Defago, M. A. (2018). Cuerpos impugnados en las cortes argentinas. *Revista Direito Práx.*, 9(3), 1401-1423. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2017/26812>
- Prado, M. A. M. y Correa, S. (2018). Retratos transnacionais e nacionais das cruzadas antigênero. Editorial. *Psicología Política*, 18(43), 444-448.
- Rabbia, H. H. y Iosa, T. (2011). Plazas multicolores, calles naranjas. La agenda del matrimonio entre parejas del mismo sexo en el activismo LGTB cordobés y la oposición religiosa organizada. En M. C. Sgró Ruata, H. H. Rabbia, T. Iosa, M. Manzo, M. Campana, J. M. Morán Faúndes y J. M. Vaggione, *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos* (pp. 33-74). Ferreyra editor/CDD.
- Rosatti, H. D. (2006). *Tratado de Derecho Municipal*. Rubinzal Culzoni Editores.
- Secretariado Nacional para la Familia (24 de mayo de 2014). *San Fernando del Valle de Catamarca, ciudad provida*. <https://www.familiasecnacional.org.ar/san-fernando-del-valle-de-catamarca-ciudad-pro-vida/>
- Serrano, G. (18 de julio de 2013). Salta: derrota del proyecto pro-vida. *Prensa obrera*. <http://prensaobrera.com.ar/mujer/salta-derrota-del-proyecto-pro-vida/>
- Troncoso, L. y Stutzin, V. (2019). La agenda heteropatriarcal en Chile: Cruces entre política, moral y religión en la lucha contra la “ideología de género”. *Nomadías*, (28), 9-41.
- Vaggione, J. M. (2006). *El aborto: las nuevas fronteras*. <https://core.ac.uk/download/pdf/144555434.pdf>

- Vaggione, J. M (2005). Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, 31(2), 165-188. <https://doi.org/10.5840/soctheor-pract200531210>
- Vilches. L. (16 de febrero de 2021). Cuestionan la presentación del municipio de Roldán contra el aborto legal. *La Capital*. <https://www.lacapital.com.ar/la-region/cuestionan-la-presentacion-del-municipio-roldan-contra-el-aborto-legal-n2641984.html>
- Vuola, E. (2006). ¿Gravemente perjudicial para su salud?: religión, feminismo y sexualidad en América Latina y el Caribe. *Pasos*, (127), 15-26.

**Arosteguy contra Fundalam.
El caso de una docente frente a
una ONG religiosa a cargo de
una carrera en una universidad
pública en Argentina**

Gabriela Irrazábal

Introducción

En este artículo trabajaremos el caso que se conoció públicamente en el año 2014 en el que una docente de la materia bioética de una tecnicatura que se dictaba en una universidad pública (estatal) fue apartada de su cargo a raíz de haber expresado frente a sus estudiantes su posición frente al aborto. Si bien la tecnicatura se dictaba en una universidad de gestión estatal y por tanto laica, la carrera estaba a cargo —mediante un convenio— de una ONG denominada “Fundación Crianza y Lactancia” vinculada con grupos católicos. La puericultura refiere al estudio de los cuidados y crianza de niños/as en los primeros años de vida, con foco principalmente en los recién nacidos y en la lactancia materna. La carrera como tal tenía la totalidad de la matrícula compuesta por mujeres que se formaban para orientar a otras mujeres —o la familia en general— en temas de lactancia y crianza. El conflicto, que derivó en litigio, se generó durante una clase, cuando la docente se reconoció como “atea, feminista y abortista” y esta posición generó incomodidad frente a algunas alumnas, lo que derivó en una queja ante las autoridades de la carrera, quienes decidieron apartar a la docente. El caso se judicializa y un juzgado nacional dictaminó en 2018 que el despido fue discriminatorio y que la docente, al haber manifestado públicamente su posición en un tema de debate público, instaba a las alumnas a participar de un diálogo en el que cada interlocutor conociera las posiciones desde donde conversaban. En el fallo judicial se destaca, además, el beneficio que esa pedagogía trae para el incentivo de una cultura democrática en la que las personas manifiestan sus diversas posiciones y plantean argumentos de discusión conociendo los distintos puntos de vista (Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo). El caso presentado “Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo” resulta relevante para comprender los diversos derroteros que se presentan en las relaciones religiones-estados.

Nos referimos a religiones y no iglesias porque incluimos también a los grupos religiosos que se nuclean en organizaciones de la sociedad civil (ONG) y que no necesariamente se manejan de manera articulada con las autoridades eclesiásti-

cas de sus instituciones religiosas. Este tipo de agrupamientos fue descrito por Vaggione (2005) como de “ONGización de lo religioso”, un proceso por el cual las religiones actúan sobre la agenda de sexualidad y reproducción en América Latina (Vaggione, 2010; Peñas Defago y Morán Faúndes, 2014). La sexualidad, la reproducción, la educación y las cuestiones vinculadas con el derecho de familia han estado históricamente como un eje de disputa entre la Iglesia Católica y el Estado (Cantanzaro Román, 2019). Ante los avances legislativos en términos de pluralización de las relaciones familiares y de derechos sexuales y reproductivos, los colectivos religiosos agrupados en ONG establecieron una serie de estrategias para frenar, dilatar o impedir el cumplimiento de legislación relacionada con la salud reproductiva y la educación sexual en Argentina (Vaggione, 2010; Peñas Defago y Morán Faúndes, 2014). En los últimos años, este panorama se complejiza a partir de alianzas estratégicas entre grupos de distintas denominaciones cristianas con posiciones patriarcales sobre la familia y la sexualidad (Carbonelli e Irrazábal, 2010; Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011; Cantanzaro Román, 2019).

Una de las principales acciones de estos grupos religiosos nucleados en ONG ha sido, tal como indican Peñas Defago y Morán Faúndes (2014), el *litigio estratégico* contra leyes vinculadas con los derechos sexuales y reproductivos. Una vez que las leyes fueron sancionadas en el Congreso Nacional, a pesar de las diversas estrategias de activismo para impedir su promulgación y/o de incorporar modificaciones en el texto normativo que permita evitar su cumplimiento, se despliegan estrategias judiciales para impedir su efectivo cumplimiento en el territorio. Asimismo y en paralelo, encontramos a la bioética como un espacio en el que las religiones, especialmente la católica, tienen alta incidencia (Irrazábal, 2011, 2012). La bioética es una disciplina que se encarga, por un lado, de estudiar la incidencia de la biomedicina y las biotecnologías en la vida de las personas y, por el otro, de resguardar los derechos de las personas involucradas en investigaciones de salud y en la atención clínica-hospitalaria (Irrazábal, 2012). En sus inicios como disciplina, tal como hemos planteado en otros trabajos, se encuentran diversos actores religiosos (Irrazábal, 2015),

aunque la narrativa de origen hegemónica ubica a la bioética como posterior a los juicios de Nüremberg y como garante de los derechos de las personas ante el avasallamiento de las investigaciones biomédicas y la industria biotecnológica. En la bioética conviven distintas narrativas de origen que permean las intervenciones que los expertos en esta disciplina configuran en el espacio público (Irrazábal, 2012, 2015).

En relación con la bioética, la Iglesia Católica desde sus jerarquías y a nivel institucional lleva adelante una estrategia de fundación de escuelas de bioética que forman expertos capacitados en temas relacionados con el inicio, la reproducción/manipulación y el fin de la vida (Irrazábal, 2012, 2013). En particular en este punto, se destacan escuelas de posgrado en universidades confesionales, pero también en universidades no vinculadas con grupos religiosos, tal como hemos presentado en otros trabajos (Irrazábal, 2013). La estrategia de formación de expertos para la intervención pública es sistemática desde la década de 1990 cuando se da forma a la Academia Pontificia para la Vida y cuando las universidades católicas comienzan a ofrecer en su currícula masivamente cursos de bioética (Irrazábal, 2012). La bioética católica, a su vez, es heterogénea y tiene distintas variantes: algunas más cercanas a la posición oficial del Vaticano y otras heterodoxas o disidentes (Irrazábal, 2012). La bioética católica hegemónica en Argentina es aquella vinculada con la escuela sgrecciana (Irrazábal, 2016) que se caracteriza por ser una comunidad religioso-epistémica compuesta por individuos que detentan las mayores credenciales científicas de sus países en disciplinas vinculadas con las ciencias biomédicas y un alto nivel de aceptación de la doctrina oficial de la Iglesia Católica (Irrazábal, 2012, 2016).

El caso que aquí nos convoca, además, se encuadra en un contexto educativo. La educación, junto con los derechos sexuales y reproductivos, la bioética y las relaciones de familia ha sido una de las áreas de intervención de la Iglesia Católica históricamente en nuestro país y en las últimas décadas con mayor fuerza en relación con la ley de Educación Sexual Integral. A partir de esta ley (n.º 26.150), las ONG religiosas y la jerarquía católica orientaron sus intervenciones, activismos y

litigio judicial contra la educación sexual integral, aduciendo que la educación sexual es responsabilidad de los padres y no del Estado y las instituciones públicas (Peñas Defago y Morán Faúndes, 2014; Cantanzaro Román, 2019).

Las relaciones Iglesia-Estado en el área de educación han sido ampliamente estudiadas (Torres 2014, 2019; Prieto, 2014). Cuestiones relacionadas a la educación laica, a la enseñanza de religión en las escuelas públicas, al subsidio estatal a las escuelas confesionales y a la incidencia de la Iglesia Católica en el sistema educativo han estado en debate frecuentemente tanto en la academia como en la opinión pública (Torres, 2019; Prieto, 2014). La cuestión de la educación sexual, tanto en las escuelas públicas con la incidencia de actores religiosos para impedir su dictado o en la implementación de estos contenidos, también ha sido ampliamente estudiada (Romero, 2018). Aquí no pondremos el foco en las relaciones Iglesia-Estado en el área de la educación ni en la cuestión de la implementación de la ley de educación sexual integral, pero es necesario destacar que en el marco de este contexto es que se desarrolla el caso que aquí nos convoca. La cuestión de la sexualidad y la reproducción en las aulas han sido objeto de activismo por parte de los grupos religiosos y las instituciones eclesásticas (Carbonelli, Felliti y Mosqueira, 2011). Por otra parte, en los últimos años, hay una creciente tendencia de denuncias de estudiantes y familias a docentes no solo por cuestiones de educación sexual, sino por cualquier tipo de contenido a las que se consideran “bajada de línea ideológica” (Huergo y Martínez, s.f.). En los distintos niveles del sistema educativo apuntar judicialmente contra un docente también ha sido una forma de impedir el dictado de contenidos, especialmente relacionados con la educación sexual y a los derechos reproductivos (Nueva Ciudad, 2020; Ríos, 2020). El despido de docentes por manifestar sus posiciones respecto a la identidad de género y los derechos reproductivos aparece como una forma de censura que envía un mensaje a toda la comunidad educativa: si se dictan estos contenidos, se puede perder el trabajo (Nueva Ciudad, 2020; Ríos, 2020; Radio Mitre, 2020).

El caso Arosteguy c/ Fundalam también nos permite reflexionar acerca de la relación docente-estudiantes y sobre

el contrato pedagógico o de aprendizaje, es decir, el acuerdo establecido para el dictado de contenidos, las expectativas y resoluciones sobre qué y cómo enseñar (Anderson, Boud y Sampson, 2013). Los contratos de aprendizajes se basan en la idea de que los/as estudiantes son autónomos/as y que pueden involucrarse tomando decisiones sobre el proceso de aprendizaje y los contenidos dictados en las materias que cursan (Anderson, Boud y Sampson, 2013). El caso Arosteguy se desarrolla justamente en el momento en que la docente estaba presentando el programa de contenidos de la materia, los temas a tratar y su posición frente a estos temas. Además, realizó específicamente, según narran quienes presenciaron la clase, la consulta a las alumnas sobre si consideraban que había algún tema que quisieran profundizar o incorporar en el programa (Cf. Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo). Los estudios sobre la relación docente-estudiantes indican que 3 de cada 10 alumnos/as del nivel superior consideran que sus profesores/as hacen comentarios que les resultan ofensivos según sus creencias o valores (Medina et Al., 2015). Los conflictos en este punto emergen cuando las personas sienten que se ha quebrado la expectativa de neutralidad por parte del profesorado e incluso que se amenaza la libertad religiosa (Shapira, 2017). La educación en general y el contexto áulico en particular se han convertido, según Shapira (2017), en un campo de batalla en el que se enfrentan cosmovisiones religiosas y no-religiosas.

En síntesis, el caso Arosteguy c/ Fundalam nos permite reflexionar sobre: 1) las relaciones religiones-Estado en general y en materia educativa en una sociedad democrática y diversa en términos culturales y religiosos, 2) la gestión de la diversidad religiosa (y no religiosa) en instituciones públicas, 3) la incidencia de las ONG religiosas en la formación de profesionales de la salud y la bioética, 4) la relación docente-estudiantes y 5) los derroteros del activismo religioso conservador (Vaggione, 2005) en términos de *litigio estratégico* (Peñas Defago y Morán Faúndes, 2014) no solo contra leyes sancionadas en el marco de una democracia, sino también contra personas a nivel individual como una forma de castigo y mensaje ejemplificador hacia toda una comunidad educativa.

Por último, el caso Arosteguy c/ Fundalam resulta relevante porque presenta un giro en la estrategia de *litigio estratégico* que es llevada adelante desde hace tanto tiempo por las ONG religiosas. Una docente a nivel individual presentada como atea, feminista y a favor del aborto libre y gratuito enfrenta a grupos religiosos en un ámbito en el que se manejaban con familiaridad y logra un fallo judicial favorable. Si bien no logró que la reincorporaran al dictado de su materia, vence a la ONG religiosa en el terreno judicial. La fundación finalmente decide dar de baja su personería jurídica y el dictado de la carrera en la Universidad Nacional de San Martín y en la actualidad continúan trabajando asesorando a mujeres en lactancia y crianza tal como lo hacían en sus orígenes: en las casas de las mujeres.

Notas metodológicas

Los datos aquí presentados surgen del análisis de contenido cualitativo de documentos dentro del paradigma interpretativo de las ciencias sociales (Vasilachis, 2006). El corpus documental se compone de una sentencia judicial (Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo) y un dictamen del Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI, 2017). El corpus se complementa con el análisis de fuentes documentales relacionadas con la causa judicial: noticias de prensa, artículos y libros tanto de la docente como de la fundación interviniente, fallos judiciales relacionados, entrevistas en medios de prensa a la docente y a las integrantes de la asociación, publicaciones en blogs y sitios webs. A partir del análisis de estos datos textuales, surgen unidades de significado que dan cuenta de representaciones sociales (Irrazábal, 2015, p. 63). En total, el material analizado incluye 21 fuentes documentales (ver listado de fuentes).

El análisis cualitativo de contenido se define a sí mismo como una aproximación empírica de análisis metodológicamente controlado de textos al interior de sus contextos de comunicación, siguiendo reglas

analíticas de contenido y modelos paso a paso, sin cuantificación de por medio (Mayring, 2000, citado en Cáceres, 2008, p. 56)

Para el análisis del material se utilizó *taguette*, un software de acceso abierto diseñado por Rampin de la Universidad de Nueva York. El material se codificó y se construyeron categorías analíticas que permitieron realizar la presentación del caso en este artículo. Los códigos y categorías refieren a los argumentos de la decisión judicial, a la demanda de la docente, a los contrargumentos presentados por la fundación y los relatos de las testigos. A partir de estos ejes analíticos se pudo reconstruir la clase del conflicto y los distintos posicionamientos de las actoras involucradas.

El expediente es el instrumento típico de la actividad judicial que se caracteriza por instituirse y circular a partir de una escritura que homologa los sucesos jurídicos (Kowenstein, 2015). Este instrumento, a partir de compilar distintos sucesos y relatos en un solo archivo, establece continuidad en la construcción colectiva de un hecho que se transforma en judicial (Kowenstein, 2015). El análisis de expedientes judiciales resulta pertinente ya que permite detectar argumentos. Kowenstein (2015) retoma a Chateauraynaud y sostiene que un argumento constituye siempre una relación entre el pasado, el presente y el futuro y que los alcances de los argumentos permiten no solo describir al enunciador y la temática, sino también sus consecuencias a futuro (extensión). Aquí realizamos un análisis que no es sociolingüístico, sino que nos permite identificar contenidos desde una perspectiva sociológica en la que se puedan poner en evidencia las apuestas de los distintos actores y sus argumentos, encontrando unidades de significado que dan lugar a distintas representaciones sociales (Irrazábal, 2015). El caso analizado en particular se torna relevante también en cuanto a la extensión de los argumentos y sus consecuencias a futuro porque las decisiones judiciales proveen una guía para resolver conflictos de similares características en un futuro cercano (Swanson, 1990).

Quisiera mencionar además que el caso Arosteguy c/ Fundalam a nivel personal como investigadora y docente me ha

llevado a repensar algunas estrategias didácticas y de investigación a la hora de dictar clases de bioética y, en particular, sobre la historia sociocultural de los embriones humanos —tema que investigo desde varias perspectivas—. Como docente he encontrado resistencias e incomodidades en las aulas. Me desempeño en el ámbito de dos universidades públicas. Una en la Ciudad de Buenos Aires y otra en el conurbano. En la Ciudad de Buenos Aires donde doy una clase por cuatrimestre sobre aborto y religión, una estudiante que se autoidentificaba como “celeste” (posición identificada públicamente como contraria al aborto) lloró en clase porque sus compañeras no la dejaban expresar su posición y nos contó que un día llevó el pañuelo celeste en la mochila y otras estudiantes la rodearon en grupo y la encerraron de manera violenta en el baño. En el conurbano, la mayoría de mis estudiantes portaban pañuelos celestes en sus mochilas y encontramos mensajes escritos en paredes y puertas de baños con escritos agresivos contra “las verdes” (posición identificada públicamente con la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto), refiriéndose a docentes y otras estudiantes como “aborteras, asesinas”. La situación en las aulas, sobre todo, llevó a una intervención del Programa de Estudios de Género de la Universidad situada en el conurbano de Buenos Aires en el que se realizó una Jornada sobre Feminismo y Religiosidad para discutir estas cuestiones y las/os estudiantes planteaban argumentos religiosos desde el auditorio. La religión está en las aulas y considero que, en un marco de respeto a la diversidad de creencias y planteando —tal como lo hizo la docente Arosteguy— desde qué posición cada uno/a se manifiesta se pueden lograr acuerdos con las/os estudiantes para lograr un aprendizaje de contenidos que además incluya la preparación para un diálogo democrático.

Las actoras

La profesora que fue separada de su cargo cuando era docente de bioética en la Tecnicatura de puericultura y crianza de la Universidad de San Martín. También era docente en la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y profesora

adjunta de Salud y Derechos Humanos en una universidad nacional. Según indica en su curriculum, al que hemos tenido acceso, se desempeñaba como profesora de bioética en una universidad latinoamericana. Su trayectoria académica está vinculada con la filosofía, con los derechos de las mujeres y con la salud. Es licenciada en filosofía, cuenta con un master en una universidad norteamericana y diploma en Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos y Gestión Integral de Políticas, Programas y Servicios. Cuando sucedió el caso era doctoranda en ciencias sociales en la Universidad de Buenos Aires y contaba con una amplia producción de ponencias y artículos vinculados con los derechos de las mujeres, en particular sobre salud reproductiva, el derecho al aborto y la erradicación de la violencia obstétrica. Se destacan publicaciones y actividades de divulgación científica, especialmente luego del fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación F., A. L. s/ medida autosatisfactiva del año 2012 en el que se precisaba el alcance del aborto no punible y se instaba a los profesionales de la salud a no dar intervención a los poderes judiciales (Arosteguy, 2013).

La Fundación para la Crianza y Lactancia (FUNDALAM) es una organización creada entre 1979 y 1980 por Marta Maglio de Martín, licenciada en psicología egresada de la Universidad del Salvador. En declaraciones a un medio periodístico, la fundadora de la organización, hoy fallecida, relataba la experiencia del origen:

Viví algunos años en Estados Unidos, país en el que nacieron mis primeros cuatro hijos y en el cual además de acompañar a mi marido, que es hemodinamista, ejercí mi profesión y acumulé una vasta experiencia. Al volver, hace ya más de 30 años, me di cuenta de que necesitaba volcar todos esos conocimientos en algún proyecto. Fue así como surgió la filial argentina de la Liga de la Leche Internacional, una iniciativa que llevo por todo el país y cuya sede funcionaba en mi casa [...]. Fue durante el último tiempo de funcionamiento de la filial de la liga que se comenzó a dar forma a lo que hoy es Fundalam. (Maglio de Martin en Veltri, 2019)

La asociación recibía consultas telefónicas y presenciales principalmente sobre amamantamiento. Contaban con más de 5000 consultas anuales y dictaban talleres (Gecher, 2000). Luego de un tiempo de trabajo con madres recientes decidieron ampliar su área de trabajo a la crianza y crearon una escuela de puericultura y crianza que fue inaugurada para el año 2000 (Gecher, 2000). Esta escuela derivaría luego en la Tecnicatura de crianza y lactancia de la Universidad Nacional de San Martín en el año 2004. Contar con un título de una universidad permitió que quienes atravesaran esa formación pudieran contar con una certificación habilitante para trabajar en instituciones de salud. Las primeras egresadas, en el año 2008, fundaron la Asociación Civil de Puericultoras Universitarias (APU) (Fundalam, 2012). Al momento de la inauguración de la formación en crianza y lactancia la fundadora de la organización declaró ante medios de prensa nacionales:

“Aunque la intención de la escuela es principalmente la de formar puericultoras para su posterior inserción en hospitales, sanatorios, centros asistenciales, escuelas maternas o empresas que posean guarderías, parece que hubo una gran respuesta por parte de madres que desean mejorar en la atención de las necesidades de sus bebés. Creemos que la crianza es otro arte perdido debido a los problemas económicos, los ataques vinculares, la exposición a las leches artificiales y al ritmo acelerado con que se vive hoy”, sugiere Martín. Hay que empezar a reconocer en nosotras mismas la sabiduría interior que tiene toda madre. Las madres son las que saben y nosotros no les vamos a enseñar a ser mamás, les vamos a dar recursos y técnicas para reencontrar la maternidad. (Maglio de Martín en Gechter, 2000)

Los vínculos religiosos de la organización son difíciles de encontrar a simple vista, ya que su trabajo es secular, sus integrantes no son especialistas religiosos y su inscripción legal en la Argentina era el de una ONG, organización no gubernamental de la Sociedad Civil. Sin embargo, si focalizamos en el relato de origen, la fundadora de Fundalam en su estancia

en Estados Unidos participaba de las reuniones de la Liga de Leche — hoy La Leche league International— que fue fundada por siete mujeres católicas que se congregaban en una Iglesia de la localidad de Franklin Park, EE. UU., en 1956. Maglio de Martin ingresó esta organización al país basada más bien en reuniones de círculos de mujeres en sus propias casas y luego dio forma a su organización Fundalam con sus carreras de formación y con perspectiva de profesionalizar la puericultura generando un puesto de trabajo en el sistema de salud. Hoy en día las maternidades cuentan en su staff con profesionales de la puericultura y, en el área metropolitana de Buenos Aires, la mayoría había pasado por la escuela de Fundalam. Además del vínculo de origen, al analizar quiénes eran los donantes económicos de la fundación se evidencia que tenían relación con empresas relacionadas con familias católicas vinculadas con la organización religiosa Opus Dei como laboratorios Andrómaco o Pérez Companq (Veltri, 2019; Maglio de Martin y Romognini, 2015). El ideario en general de la fundación coincide con la postura católica sobre matrimonio, familia y el rol de la mujer que, afirman en sus publicaciones, por las presiones de la época moderna debe “recordar” el arte de la crianza y el amantamiento (Veltri, 2019; Maglio de Martin y Romognini, 2015). En sus publicaciones sobre el rol de la puericultura, desde la fundación se afirma que su área de intervención son las madres y los niños desde la concepción y vida intrauterina: “la Puericultura tiene como objetivo optimizar los cuidados del niño en todos sus aspectos, físico, emocional, mental, y espiritual desde su concepción, vida intrauterina, nacimiento y los primeros años de su primera infancia” (Fundalam, 2012).

En este contexto es que la docente dictaba la materia bioética en la Tecnicatura sobre puericultura y crianza en la Universidad Nacional de San Martín donde se la apartó de su cargo por sus posiciones ideológicas y políticas en relación al aborto. El caso que presentaremos a continuación, puede analizarse desde distintas aristas como vimos en la introducción y nos parece relevante porque, por un lado, ejemplifica lo que Juan Marco Vaggione denomina el proceso de ONGización de lo religioso (Vaggione, 2005) y la apuesta institucional

de catolicismo hacia la formación de expertos en el campo de la ciencia y la salud que conjugan desempeño profesional y evangelización/catolización de los espacios profesionales en los que se desarrollan como ya he estudiado en otros trabajos (Irrazábal, 2012; Irrazábal, 2013). Por otro lado, la docente adopta una estrategia de litigar judicialmente con organizaciones que se caracterizan por haberse especializado el *litigio estratégico* (Peñas Degafó y Morán Faúndes, 2014) contra las leyes de Educación Sexual Integral y de Salud Reproductiva en general. El hecho de que la docente expusiera, por un lado, la visión vinculada con lo religioso de una ONG y, por otro, que les haya ganado el litigio judicial nos parece un fenómeno interesante a considerar porque gana en un terreno —el judicial— en el que las organizaciones religiosas litigan contra los derechos reproductivos y se sienten cómodos por su amplia experiencia. Por otra parte, este caso nos permite pensar los roles públicos de las religiones (Casanova, 2000) en las sociedades postseculares (Habermas, 2008) y la convivencia en un marco de laicidad en las democracias plurales y diversas contemporáneas (Blancarte, 2008), especialmente en contextos educativos.

El caso

En agosto de 2014 la docente comenzó el dictado de la asignatura Bioética en la Tecnicatura de Puericultura y Lactancia que se dictaba en la Universidad Nacional de San Martín (institución educativa estatal situada en la provincia de Buenos Aires, Argentina) desde el año 2010. Según su relato, presentó la materia desde su postura moral haciendo públicos sus presupuestos y valores en relación con el aborto (INADI, 2017, p. 2). La docente puso de manifiesto ante sus estudiantes ser feminista, atea y estar a favor de la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo. Luego de esta clase, las autoridades de la carrera la citaron para una reunión en la que le informaban que el dictado de su materia sería interrumpido por ser “contrario a los lineamientos de la carrera e inapropia-

do para los oídos de las alumnas de la carrera” (INADI, 2017, p. 2). En particular, las autoridades de la carrera le objetaban a la docente haber presentado ante las alumnas las teorías del desarrollo embrionario en relación con la constitución del sistema nervioso central y la sensación de dolor en el embrión. Además, mencionaron que Fundalam “cree en la vida desde la concepción” (INADI, 2017, p. 2). Según se relatan los hechos en las causas judiciales en el marco del Juzgado Nacional del Trabajo n.º 12, la Cámara Nacional de Apelaciones del trabajo y dictámenes del Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI) en relación con el caso, las autoridades de la carrera quisieron despedir a la docente. De acuerdo con lo que se indica en el dictamen de INADI (2017) donde se relatan los hechos, la docente presentó como prueba un correo electrónico enviado por la Fundación a todas las alumnas del curso avisando que la docente dejaba de dictar la materia y que le agradecían por todos los años allí trabajados (INADI, 2017, p. 26). Este correo, según se relatan los hechos, se envió después del desarrollo de esa única clase —la primera—, de la creación de la cátedra alternativa y de impedir que las estudiantes participaran de la clase de la docente proponiendo actividades paralelas al horario de cursada.

Ante esta situación, la profesora inició un reclamo ante las autoridades de la universidad, que indicaron el inicio de una investigación para conocer los hechos y el establecimiento de una cátedra paralela para que las estudiantes pudieran elegir con qué docente cursar (A. c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo). La docente a cargo de la nueva cátedra de bioética era una médica graduada en la Universidad de Buenos Aires, magíster en Bioética de la Universidad Católica Argentina e integrante del Consorcio de Médicos Católicos, integrante de un comité de bioética de un hospital público de la Ciudad de Buenos Aires y referente de la comisión arquidiocesana de Pastoral Hospitalaria de Buenos Aires. Además del establecimiento de la nueva cátedra, las autoridades de la carrera organizaron actividades en el horario del dictado de la clase de la docente para impedir que las estudiantes participaran (INADI, 2017, p. 3). Alegaban, además, que la docente había incurrido en un mal desempeño en sus funciones y que había discriminado a

las estudiantes. Fundalam presentó una contradenuncia ante el INADI por “Discriminación en el marco del bullying universitario o bullying docente-estudiante, contra las autoridades de Fundación Lactancia y Crianza y las autoridades de la Universidad Nacional de San Martín así como respeto de un grupo de estudiantes (sus nombres estaban incluidos como damnificadas en la denuncia)” (INADI, 2017, p. 5).

En esta denuncia las autoridades de la carrera, según su relato, declaran que luego de la primera clase de la materia bioética las alumnas se presentaron a la dirección “visiblemente alteradas y angustiadas, solicitando no concurrir más a la clase por sentirse agraviadas, maltratadas, coaccionadas verbal y emocionalmente por la docente y dos alumnas, además, se manifestaron discriminadas por sus ideas” (INADI, 2017, p. 5). La fundación alega que una estudiante le preguntó a la docente si el dolor [del embrión] era una variable para considerar en la interrupción del embarazo y que le respondió preguntándole si era católica y afirmó que por su religión la estudiante pensaba de esa manera (INADI, 2017, p. 5). Según la Fundación, la estudiante en cuestión se sintió discriminada por sus creencias religiosas y ofendida frente a toda la clase y que por este hecho todas las alumnas se sintieron inhibidas para hacer preguntas (INADI, 2017, p. 5). A su vez, la fundación relata que las alumnas manifestaron que la docente intentó “inculcarles el odio hacia el otro sexo y socavar las bases de sus relaciones de noviazgo y pareja” (INADI, 2017, p. 5) por expresiones que había tenido en relación con su posición feminista y que las estudiantes consideraban la visibilización de una posición ideológica como “una bajada de línea” (INADI, 2017, p. 20).

Otras estudiantes que declararon como testigos no manifestaron que la docente las haya maltratado, sino que sintieron que la clase fue tensa o bien que no estaban de acuerdo con el contenido dictado en la clase ya que “en la carrera no se habla de feto, sino de bebé” (INADI, 2017, p. 24). A otra de las estudiantes le pareció una “falla pedagógica que la docente se manifestara como abortista, atea y feminista” (INADI, 2017, p. 24) y otra alumna manifestó por el contrario, que le resultaba positivo escuchar una postura que no se daba en la carrera

(INADI, 2017: 24). Quienes ya habían cursado otras clases con la docente comentaron que era beneficioso escuchar los temas desde otro punto de vista —al hegemónico de la carrera— y que cualquier tema que no hubiera contemplado en el programa y que quisieran ampliar o discutir ella estaba a disposición para hacerlo (INADI, 2017, p. 26).

El INADI falló a favor de la docente considerando que sus expresiones fueron una manera de explicitar las ideologías y lugares de pertenencia de quienes entablan un diálogo y que no incurrió en actitudes discriminatorias contra las estudiantes. El organismo afirmó que de los testimonios de las estudiantes no se desprendió que la docente no diera lugar al diálogo y que en la clase se estaban tratando varios temas, no solo el aborto (INADI, 2017, p. 20). Además, a partir del análisis de las pruebas y declaraciones testimoniales, desde la institución encontraron que solo tres estudiantes se manifestaron en disconformidad con la docente (INADI, 2017, p. 20). El INADI además resaltó la trayectoria laboral de la docente considerando que las medidas tomadas se basaron en el dictado de una sola clase y que fueron desmedidas y arbitrarias. Además, muchas de las alumnas que aparecían firmando la denuncia contra discriminación hacia la docente manifestaron no haber otorgado consentimiento para presentarla y no la ratificaron porque no se consideraban discriminadas por la docente:

Las citaron como testigos Fundalam y después las abogadas le dijeron que no iban en calidad de testigos sino como denunciantes de discriminación ante la profesora. La testigo decidió no hacer o ratificar la denuncia porque no, la testigo no se sintió discriminada por la profesora, sintió que la docente no había respetado a sus alumnos, que había avanzado en algunos conceptos de forma que no se la podía cuestionar sobre lo que estaba diciendo y que iba hacer muy difícil aprender la materia. (Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo, p. 18)

La docente, a su vez, inició un litigio judicial en el plano de la justicia laboral en los Tribunales de la Ciudad de Buenos

Aires que llevó varias etapas hasta que se resolvió en 2018. La Justicia impuso una medida cautelar para reestablecer a la profesora en su cargo, que no fue cumplida por la fundación y luego fallaron a favor de la docente en relación con la finalización de la relación laboral por motivos de discriminación ideológica hacia ella. La Justicia, además, se refirió a todas las pruebas que ponían en evidencia el accionar de la fundación para con la docente y manifestaron:

Resulta altamente recomendable que un docente explicita su punto de vista y el basamento de su postura en concordancia con su posicionamiento ideológico, propio o basado en alguna corriente doctrinaria de la que participa, siempre en un marco de respeto, pues ello genera como contrapartida la libertad de los alumnos de compartir o disentir con lo expresado, pero en modo alguno ello resulta justificativo como para que la empleadora asuma una posición que deje de lado a la trabajadora, sujeto de preferente tutela constitucional, cuando, como ocurre en el presente, aquella no se ha excedido en el ejercicio de sus derechos. (Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo, p. 24)

Desde el tribunal, además, se manifestó que no habían hechos objetivos para valorar que la profesora incurrió en amenazas contra las estudiantes, mala praxis pedagógica o que tuviera una conducta abusiva (Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo, p. 24) y que “la libertad de cátedra resulta ser un derecho y una obligación de los docentes” (p. 26). La sentencia judicial indica que “en ningún caso puede discriminarse a la trabajadora por su ideología, entendiendo por esta al posicionamiento personal ante determinados planteos o cuestiones que implican certezas o posturas de pensamiento (Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo, p. 31).

El caso tuvo amplia repercusión en la prensa y varios actores se manifestaron en apoyo a la docente apartada de su cargo, entre ellos un grupo de diputados nacionales, mayoritariamente del Frente para la Victoria-PJ, quienes presentaron un proyecto de declaración en el que expresaban su preocu-

pación por la separación del cargo de la profesora de bioética de la tecnicatura (Gaillard, 2014).

En síntesis, Fundalam apartó a la docente del dictado de la materia bioética por visibilizar su posición frente al aborto en una clase de agosto de 2014 al inicio del cuatrimestre durante la presentación del programa de trabajo. Por una medida cautelar, la cátedra debía restablecerse, pero la fundación no acató la medida denunciando por su parte a la docente por discriminación y maltrato hacia sus estudiantes. Todos estos hechos no pudieron ser probados en la Justicia. Por ello, en 2018, el tribunal falló a favor de la docente e instruyó a la fundación a abonar una indemnización en concepto de los salarios adeudados, la discriminación sufrida por la docente incluyendo el daño de no haber cumplido la medida cautelar oportunamente dictada para restablecerla en el cargo y el daño moral provocado a la profesora (Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo p. 36). Fundalam adujo que no podía afrontar el pago de esa suma de dinero y se declaró en quiebra en el 2020: “las instituciones pueden cerrar pero las personas que la forman permanecen” (Fundalam, 2020). La estrategia de la fundación fue dar de baja a la institución y su personería jurídica alegando insolvencia financiera y continuar trabajando como un grupo de personas reunidas en torno a la lactancia y la crianza, según consta sus sitios de redes sociales en internet (Fundalam, 2020).

Consideraciones finales

En este trabajo hemos analizado el caso Arosteguy c/ Fundalam sobre juicio sumarísimo. Se trata del caso de una docente de bioética en una carrera de una universidad pública que fue apartada de su cargo por manifestar su opinión favorable a la legalización del aborto. Como ya mencionamos, el caso resulta pertinente para comprender 1) las relaciones religiones-Estado en general y en materia educativa en una sociedad democrática y diversa en términos culturales y religiosos, 2) la gestión de la diversidad religiosa —y no religiosa— en ins-

tituciones públicas, 3) la incidencia de las ONG religiosas en la formación de profesionales de la salud y la bioética, 4) la relación docente-estudiantes y 5) los derroteros del activismo religioso conservador (Vaggione, 2005) en términos de *litigio estratégico* (Peñas Defago y Morán Faúndes, 2014) no solo contra leyes sancionadas en el marco de una democracia, sino también contra personas a nivel individual como una forma de castigo y mensaje ejemplificador hacia toda una comunidad educativa.

Las religiones han sido —y aún son— una de las principales influencias en la jerarquización de las prácticas e identidades sexuales (Morán Faúndes et al., 2019, p. 54) y el neoconservadurismo religioso está establecido en la arena de la sociedad civil a partir del proceso de ONGización (Vaggione, 2015) de larga data y del *litigio estratégico* (Peñas Defago y Morán Faúndes, 2014). En este contexto, el caso Arosteguy resulta interesante porque logra una victoria judicial que subvierte la estrategia del *litigio estratégico* de las ONG religiosas y, además, nos permite identificar algunas de las adaptaciones y cambios del neoactivismo conservador (Morán Faúndes et al., 2019) en la actualidad. Su plasticidad les permite seguir operando como un colectivo cuenten o no con personería jurídica para desarrollarse más formalmente.

Un tema para considerar es también que este caso logró llegar a la justicia en cuanto no todo es judicializable cuando se considera a lo religioso en los tribunales de justicia (Juss, 2017). Quienes estudian los casos judiciales en los que intervienen cuestiones religiosas afirman que los/as jueces están más familiarizados con la cultura cristiana que con otras tradiciones religiosas, ya que la mayoría fueron socializados en ámbitos cristianos (Juss, 2017, p. 308). En relación con los estudios sobre el comportamiento judicial, se afirma que los tribunales son instituciones políticas, que los jueces son actores políticos (Walhbeck, 2009) y que las decisiones judiciales sirven como guía para los comportamientos sociales (Swanson, 2020). La experiencia de esta docente nos recuerda, entonces, que para establecer un contrato pedagógico con estudiantes en el marco de sociedades democráticas, diversas cultural y religiosamente es positivo manifestar los posicionamientos desde los

cuales cada uno parte a la hora de dictar una clase. Así lo entendió el tribunal, que destacó la estrategia pedagógica como positiva en el marco de una democracia y la libertad de cátedra en una universidad pública. Si bien la cuestión educativa quedó saldada al cerrarse la tecnicatura en el marco de esta fundación, las profesionales en puericultura que han egresado y las que se continúan formando en el marco de los talleres en las casas de las mujeres continúan ejerciendo su profesión, con su ideario cristiano, en el marco de instituciones públicas de salud. Esto constituye un desafío para la gestión de la diversidad religiosa en las instituciones públicas. Por último, quisiera destacar que el fallo judicial que dio la razón a la docente indicaba una indemnización por daño moral en tanto “el acto discriminatorio configura un ilícito contractual que, necesariamente, provoca una lesión de índole espiritual a la otra parte y cuyas consecuencias no se encuentran contempladas en los límites de la tarifa legal” (Arosteguy c/ Fundalam, p. 34). La cuestión espiritual está también presente en el fallo judicial y las cuestiones de los comportamientos judiciales en relación con las creencias religiosas de los jueces es un tema que debe ser estudiado más en profundidad y que aquí no podremos abordar. Cabe destacar que la sentencia analizada se encuentra firme y que ya no puede apelarse en instancias superiores. A seis años de la resolución de este caso, la profesora continúa padeciendo las consecuencias del accionar de esta fundación religiosa. No solo no cumplieron la sentencia judicial al declarar su insolvencia financiera, sino que los peritos de parte del equipo judicial embargaron a la docente para que pague los gastos del juicio que debería haber pagado Fundalam como parte de su condena en costas. Además, el caso se manejó como un litigio entre una profesora y una fundación privada quedando invisibilizado el rol de la universidad pública que alojaba una carrera de una institución de origen religioso. La universidad también fue denunciada por falsificación de firmas en el legajo de la profesora y por apoyar el accionar de Fundalam. Al recordar el caso, Julieta Arosteguy (2020) afirma: “si fue una victoria, fue una victoria pírrica y nadie que no sea yo, que además tuve la suerte enorme de contar con el apoyo de un abogado excelentísimo y totalmente comprometido con la causa, hubiera llegado tan lejos”.

Referencias bibliográficas

- Arosteguy c/ Fundalam causa n.º 68.747/2014 (21 de septiembre de 2018). Tribunal Superior de Justicia, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
- Arosteguy c/ Fundalam y Universidad Nacional de San Martín (30 de julio de 2017). INADI. Dictamen 351/17.
- Arosteguy, J. (10 de noviembre de 2014). UNSAM: Buscan desvincular a docente por “atea, feminista y abortista”. *Comunicar Igualdad*. https://comunicarigualdad.com.ar/unsam-buscan-desvincular-docente-por-atea-feminista-y-abortista/?fbclid=IwAR3Nc1H71yxy6ZwPsh4on_K-0rNp5rL5jj-Bod-jMBmr1TIAjG4ZcuTcxYuo
- Arosteguy, J. (2013). Todo lo que siempre quiso saber sobre ANP y nunca se atrevió a preguntar (hasta hoy). *Inmanencia*, 3(1), 44-46. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/inmanencia/article/view/4450>
- Arosteguy, J. (27 de septiembre de 2018). Condenan a la organización católica FUNDALAM por despido discriminatorio.
- Arosteguy, J. (31 de diciembre de 2020). Comentario personal sobre causa judicial.
- Anderson, G., Boud, D. y Sampson, J. (2013). *Learning contracts. A practical guide*. Routledge.
- Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 26(76), 139-164.
- Cáceres, P. (2008). Análisis cualitativo de contenido: Una alternativa metodológica alcanzable. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 2(1), 53-82. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol2-Issue1-fulltext-3>
- Carbonelli, M., & Irrazábal, G. (2010). Católicos y evangélicos. ¿Alianzas religiosas en el campo de la bioética argentina? *Nómaditas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 26(2), 269-284.

- Carbonelli, M., Mosqueira, M. y Felitti, K. (2011). Religión, sexualidad y política en la Argentina: Intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario. *Revista del Centro de Investigación de la Universidad la Salle*, 9 (36), 25-43. <https://doi.org/10.26457/recein.v9i36.130>
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC.
- Catanzaro Román, M. G. (2019). Acción y reacción: Del avance en la pluralidad al retroceso en los derechos adquiridos. *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata*, 16(49), 271-294. <https://doi.org/10.24215/25916386e012>
- Esquivel, J. C. y Alonso, J. P. (2015). Actores y discursos religiosos en la esfera pública. Los debates en torno a la educación sexual y a la “muerte digna” en Argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (21), 85-110. <https://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2015.21.06.a>
- F.A.L. s/ medida autosatisfactiva (2012). Corte Suprema de Justicia de la Nación. Fallos 335:197.
- Franquet Sugrañes, T., Marín Consarnau, D., Marquès Banqué, M. y Rivas Nieto, E. (2006). *El contrato de aprendizaje en la enseñanza universitaria*. Cuarto Congreso Internacional “Docencia Universitaria e Innovación”, Barcelona, España. [http://campus.usal.es/~ofeees/NUEVAS_METODOLOGIAS/AUTONOMO/Franquet%20Sugra%F1es%20et%20al%20-%20Contrato%20de%20aprendizaje\[2\].pdf](http://campus.usal.es/~ofeees/NUEVAS_METODOLOGIAS/AUTONOMO/Franquet%20Sugra%F1es%20et%20al%20-%20Contrato%20de%20aprendizaje[2].pdf)
- Fundalam (2012). *El rol de la puericultura*. <http://www.fundalam.org.ar/wp-content/uploads/2012/12/Ficha-Rol-de-la-Puericultura.pdf>
- Fundalam (2018) *Talleres de asesoramiento*. <https://www.fundalam.org.ar/centro-de-orientacion-y-asistencia-para-la-primer-infancia-2/talleres-asesoramiento/>
- Fundalam (2018). *Institucional: quienes somos, misión*. <http://www.fundalam.org.ar/quienes-somos/nuestra-mision/>

- Fundalam (29 de marzo de 2020). *El equipo está para acompañarte. No estás sola. Las instituciones pueden cerrar pero las personas que la integran permanecen. Amamantar es dar salud y amor.* Facebook. <https://www.facebook.com/FUNDALAM/>
- Fundalam (6 de marzo de 2020). *FUNDALAM se despide. Parte 1.* Facebook. <https://www.facebook.com/FUNDALAM/>
- Fundalam (6 de marzo de 2020). *FUNDALAM se despide. Parte 2.* Facebook. <https://www.facebook.com/FUNDALAM/>
- Gaillard, C. et al. (2014). *Expresar preocupación por la separación del cargo de la profesora de bioética Lic. Julieta Arosteguy de la Tecnicatura de puericultura y crianza que se dicta en la Universidad Nacional de San Martín.* Proyecto de Declaración Expte. 9531-D-2014, Honorable Cámara de Diputados de la Nación.
- Gecher, C. (15 de marzo de 2000). *Aprender a ser mamá.* *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/salud/aprender-a-ser-mamamid221222/>
- Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17-29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- Huergo, D. y Martínez, M. (s.f.). *Denunciar al maestro, enjuiciar a la escuela.* *Revista Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/denunciar-al-maestro-enjuiciar-a-la-escuela/>
- Irrazábal, G. (2012). *Bioética y catolicismo. Entrenamiento e intervenciones públicas desde la bioética personalista en la Argentina* [Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires].
- Irrazábal, G. (2013). *Ciencia y Religión. Los circuitos de producción de expertos en bioética personalista.* En J. Algranti, *Industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (pp. 333-354). Biblos.
- Irrazábal, G. (2016). *La consolidación de una comunidad religioso-epistémica: La escuela sgrecciana de bioética personalista en la Argentina.* *Revista de Ciencias Sociales*, 30(8), 35-51.
- Irrazábal, G. (agosto de 2011). *Impedir el acceso a derechos sexuales y reproductivos: la bioética como entrenamiento y facilitadora de la influencia de agentes religiosos en el espacio público.* IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

- Irrazábal, G.(2015). Acerca de la emergencia y consolidación de la bioética como disciplina desde una perspectiva sociológica. *Historia. Ciencia, saude-Manguinhos*, 22(4), 1121-1140. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702015000400002>
- Juss, S. (2017). The justiciability of religion. *Journal of Law and Religion*, 32(02), 285–310. doi:10.1017/jlr.2017.29
- Kislowicz, H. (2018). Judging religion and judges' religions. *Journal of Law and Religion*, 33(1), 42-60. doi:10.1017/jlr.2018.10
- Kostenwein, E. (2015). El uso de la prisión preventiva en los expedientes bonaerenses. En S. Garbi y D. Sodini (Eds.), *Seguridad pública, Violencias y Sistema Penal*. CEPOC, Tren en Movimiento Ediciones.
- Madres líderes. Hoy Marta Maglio de Martín (s. f.). *Materna*. <http://www.materna.com.ar/articulos/21160-hoy-marta-maglio-de-martin>
- Maglio de Martin, M. y Romognini, P. (2015). *El camino para una lactancia y crianza feliz*. Grijalbo.
- Mason, K., Cocker, C. y Hafford-Letchfield, T. (2020). Sexuality and religion: From the court of appeal to the social work classroom. *Social Work Education*, 1-13. <https://doi.org/10.1080/02615479.2020.1805426>
- Medina Mejía, V., Coronilla Contreras, U., Bustos Farías, E. (2015). La discriminación dentro del salón de clases. *RIDE Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo*, 6(11). <https://www.redalyc.org/pdf/4981/498150319051.pdf>
- Morán Faúndes, J. M., Peñas Defago, M. A., Sgro Ruata, C. y Vaggione, J. M. (2019). La resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Las principales dimensiones del neo activismo conservador en Argentina. En G. Careaga Pérez, *Sexualidad, religión y democracia en América Latina* (pp. 53-94). Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual, A.C.
- Nueva Ciudad (17 de junio de 2020). Ministerio de Educación porteño “sugiere” separar a un docente de su cargo por enseñar Educación Sexual Integral. <https://www.nueva-ciudad.com.ar/notas/202006/43951-ministerio-de-educacion-porteno-sugiere-separar-a-un-docente-de-su-cargo-por-ensenar-educacion-sexual-integral.html>

- Ortiz Yáñez, J. (2014). Democracia en la escuela: comencemos con el derecho a la palabra. *Signos filosóficos*, 16(31), 97-124.
- Peñas Defago, M. A. y Morán Foundes, J. M. (2014). Conservative litigation against sexual and reproductive health policies in Argentina. *Reproductive Health Matters*, 22, 82-90. [https://doi.org/10.1016/S0968-8080\(14\)44805-5](https://doi.org/10.1016/S0968-8080(14)44805-5)
- Prieto, S. (2014). The Relation between Church and State in Argentina: A Study on the Educational System. *Danubius*, 32(32), 137-165.
- Radio Mitre (20 de julio de 2018). «Me despidieron por usar el pañuelo verde en mi mochila», dijo una profesora cordobesa <https://radiomitre.cienradios.com/me-despidieron-usar-panuelo-verde-mochila-dijo-una-profesora-cordobesa/>
- Ríos, L. (16 de junio de 2020). *Padres y alumnos denuncian el intento de separar a un docente por enseñar ESI*. <https://www.telam.com.ar/notas/202006/477240-gobierno-porteno-sugirio-echar-docente-por-ensenar-esi.html>
- Romero, G. (2018). De saberes, pasiones y repugnancias Reflexiones en torno a algunas tensiones culturales en la implementación de la educación sexual integral en escuelas católicas en la ciudad de La Plata. *Cuadernos de antropología social*, (47). <https://doi.org/10.34096/cas.i47.3835>
- Shapira, H. (2017). Equality in religious schools: The JFS case reconsidered. En L. Batnitzky y H. Dagan, *Institutionalizing rights and religion: Competing supremacies* Cambridge (pp. 164-183). Cambridge University Press.
- Torres, G. (2014). Iglesia católica, educación y laicidad en la historia Argentina. *História da Educação*, 18(44), 165-185. <https://dx.doi.org/10.1590/S2236-34592014000300010>
- Torres, G. (2019). *Educación pública, Estado e Iglesia en la Argentina democrática (1984-2013)*. UNQ Ediciones.
- Vaggione, J. M. (2005). Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, 31(2), 165-188.

- Vaggione, J. M. (Comp.) (2010). *El activismo religioso conservador en América Latina*. CDD.
- Veltri, N. (13 de marzo de 2019). FUNDALAM: 30 años de historia familiar. *Laboratorios Andrómaco*. <https://www.andromaco.com/conexion/articulo/230-fundalam-30-anos-de-historia-familiar>
- Vasilachis de Gialdino, I. (Ed.) (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.
- Wahlbeck, P. J. (2009). Religion and Judicial Politics. *Oxford Handbooks Online*. doi:10.1093/oxfordhb/9780195326529.003.0019

**Discursos y repertorios de
acción colectiva del activismo
antiabortista: emociones y
producción de subjetividades
contra la ley de IVE (Argentina,
2018)**

Pablo Gudiño Bessone

Introducción

Durante 2018, y por primera vez en Argentina, el proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) logró alcanzar tratamiento parlamentario. Dicho proyecto obtuvo media sanción en la Cámara de Diputados de la Nación —129 votos a favor, 125 en contra, 1 abstención—, pero finalmente fue rechazado tras su discusión en los recintos del Senado —38 votos en contra, 31 a favor, 2 abstenciones—. Así, después de años de lucha, el movimiento feminista había logrado instalar el debate por la legalización del aborto en la escena política, planteándolo como una problemática de salud pública, de desigualdades y vulnerabilidad de derechos de las mujeres. Pero el contexto de debate sobre la Ley de IVE también significó la presencia en el espacio público de sectores religiosos conservadores, cuyo protagonismo y actuación ya habían sido notorios en otros escenarios sociohistóricos previos, tales como los debates por la Ley de Divorcio en 1987 (Ezcurra, 1988; Fabris, 2011; Di Risio, 2018); los conflictos en torno a la Ley de Matrimonio Igualitario en 2010 (Sgró Ruata, 2012; Jones, Cunial y Azparren, 2013; Jones y Carbonelli, 2015; Vaggione y Jones, 2015); las repetidas disputas por la legalización del aborto y las políticas de salud sexual y (no) reproductiva (Morán Faundes, 2015; Morán Faundes y Peñas Defago, 2015; Irrazábal, 2015; Gudiño Bessone, 2017); así como las tensiones a raíz del dictado de la Educación Sexual Integral (ESI) en las escuelas (Esquivel, 2015; Torres, 2019).

Los debates que giraron alrededor de la Ley de IVE muestran las formas en que la inclusión en la agenda social y política de los procesos de reconocimiento y expansión de las libertades sexuales y (no) reproductivas genera impactos en el campo de la religión que se traducen en formas de politización de la religión contra una politización eminente de la sexualidad. Al momento de debatirse la ley de IVE (2018), en Argentina el aborto era considerado una práctica ilegal seguida de penalización, a excepción de las causales reguladas por el artículo 86 del Código Penal de la Nación (CPN) en los siguientes términos: 1) cuando la vida y la salud de una mujer están en riesgo y 2) cuando el embarazo haya sido producto

de una violación. El propósito del proyecto de ley rechazado consistía en ampliar el derecho de las personas con capacidad para gestar a decidir voluntariamente la interrupción de un embarazo durante las primeras catorce semanas del proceso gestacional, preservando el modelo de causales para casos de violación y riesgos para la salud y la vida de la gestante, y sumando la posibilidad de acceder a un aborto terapéutico en casos de malformaciones fetales graves. Quienes, desde la militancia feminista, se manifestaron a favor de la IVE fundamentaron sus demandas en considerar el problema del aborto clandestino como la primera causa de mortalidad materna en el país (Mario y Pantelides, 2009; Romero, Ábalos y Ramos, 2013); mientras que la Iglesia católica, las iglesias evangélicas y el autodenominado activismo provida consideraban que se trataba de una propuesta legislativa criminal, que fomentaba el infanticidio y el asesinato de niños/as inocentes dentro del vientre materno.

La presencia y el protagonismo político que tuvieron los grupos provida en oposición a la Ley de IVE permiten comprender la actitud y reacción que llevan adelante los sectores religiosos conservadores toda vez que se pone en discusión una agenda de derechos sexuales ajena al mandato de la maternidad y la procreación. Los autodenominados grupos provida son actores de la sociedad civil cuya presencia en la esfera pública obliga a complejizar los análisis del catolicismo como movimiento e institución (Vaggione, 2012, 2017), al mismo tiempo que comprender los nuevos rostros políticos asumidos por las iglesias evangélicas en su oposición a los derechos sexuales y (no) reproductivos (Carbonelli, 2015; Semán y Viotti, 2018; García Bossio, 2019). Tanto en Argentina como en el escenario latinoamericano, la Iglesia católica y las iglesias evangélicas mantienen un marcado enfrentamiento con las organizaciones feministas en el activismo político que su feligrésía asume en el espacio público (Mujica, 2007; Luna, 2015; Sáez, 2016; Zanotta Machado, 2017; Campos Machado, 2018; Ramírez Morales, 2021). Esto supone un esfuerzo investigativo interesado en visibilizar los múltiples actores que intervienen y forman parte del espacio de la lucha antiabortista, pero también abordar las particularidades que hacen al fenómeno

social y político de emergencia de las organizaciones provida y las formas en que estas resultan claves en el sostenimiento de una agenda conservadora, heteronormativa y desfavorable a la ampliación de la ciudadanía sexual.

Este artículo está interesado en abordar los conflictos sociopolíticos que giran en relación con el aborto en Argentina para comprender las particularidades del activismo religioso conservador y las formas en que estos actores y grupos desarrollan protagonismo y visibilidad en el espacio público. En particular, una de las formas que ha elegido el activismo provida para oponerse al feminismo consiste en crear significados punitivos contra el aborto y fomentar lazos de empatía emocional con los no nacidos en tanto sujetos amenazados por el avance de propuestas legislativas criminales. En este sentido, y entre los argumentos y narrativas que utilizó el activismo antiabortista para contrarrestar a las demandas de Ley de IVE, en 2018 se destacó la personificación de los embriones-fetos como sujetos jurídicos desde el momento de la concepción. Este concepto fue utilizado históricamente y en diferentes escenarios transnacionales por el activismo provida para oponerse a las políticas de reconocimiento de los derechos sexuales y (no) reproductivos (Petchesky, 1987; Law y Sasson, 2008; Morgan, 2009).

Atender a los modos con que los grupos provida argumentan sus posiciones contrarias al aborto desde criterios científicos y seculares permite comprender las metamorfosis lingüístico-discursivas del activismo religioso conservador y sus capacidades de adaptación a los nuevos escenarios de debate sociohistórico. De este modo, la presencia de los llamados grupos provida en el espacio público tiene que ver con las formas en que, en las sociedades democráticas actuales, se está fraguando la trama de conflictos que involucran el reconocimiento y expansión de los derechos sexuales y (no) reproductivos. Este hecho, en sí mismo, nos compromete con la necesidad de mirar y abordar el activismo provida como un sujeto político de la dinámica democrática y romper con una visión establecida en las ciencias sociales acerca de los actores religiosos como individuos relegados a la esfera privada (Casanova, 1994). La no separación entre Iglesia y Estado, reli-

gión y política, son ejes problemáticos que históricamente han afectado a las sociedades latinoamericanas y a sus democracias, y el debate suscitado por el aborto en Argentina activó la discusión sobre las limitaciones de la laicidad en el Estado y el Derecho (Vaggione, 2018; Felitti y Prieto, 2018).

El presente artículo se encuentra estructurado de la siguiente manera: el primer apartado consiste en una breve reconstrucción de las principales características y particularidades del activismo provida en Argentina y su emergencia como fenómeno sociopolítico y de acción colectiva en el espacio público. El segundo tiene como objetivo abordar la instrumentación política que los grupos provida hacen del lenguaje biomédico y jurídico de personificación de los fetos/embriones para construir significados punitivos sobre el aborto y promover una criminalización del feminismo y sus demandas. A esto se suma el interés por analizar la matriz biopolítica del discurso antiabortista, dirigido al disciplinamiento y control de las conductas sexuales y reproductivas de los cuerpos gestantes. El tercer apartado, se propone comprender los modos en que la inscripción del debate por el aborto en el lenguaje biomédico y secular se orienta a la producción de subjetividades, emociones y a la construcción de vínculos afectivos con el nonato. Este apartado también analiza los significados punitivos y paternalistas del eslogan “salvemos las dos vidas”, así como el uso que los grupos provida hacen de una retórica de sensibilización sobre los no nacidos para la producción de miedos y pánicos morales sobre el aborto. En líneas generales, el artículo está interesado en comprender los dispositivos de sexualidad que el activismo religioso conservador despliega en sus intervenciones de acción colectiva en el espacio público; las formas en que el discurso biomédico de representación del nonato como persona jurídica desde la concepción alimenta la construcción de imaginarios punitivos sobre el aborto, y los modos en que la performatividad de las narrativas contrarias a la IVE se orienta hacia la producción de subjetividades, afectos y emociones sobre la vulnerabilidad de los no nacidos.

Para la realización de este trabajo, se adoptó una metodología de tipo cualitativa (Valles, 1997; Vasilachis, 2006) enca-

minada a comprender los discursos y repertorios de acción colectiva de los grupos provida. El objetivo de la investigación fue llegar a un abordaje y comprensión de los discursos y prácticas que dichos actores desarrollan en sus escenarios de intervención y movilización en el espacio público. Los datos de campo fueron obtenidos mediante un estudio etnográfico y observación participante (Ameigeiras, 2006; Guber, 2011; Restrepo, 2016) de las manifestaciones callejeras en oposición a la Ley de IVE en las inmediaciones del Congreso de la Nación Argentina en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Concretamente, los días 14 de junio y 8 de agosto de 2018 —días de tratamiento parlamentario de la IVE en la Cámara de Diputados y Senadores, respectivamente— en el marco de las movilizaciones que tuvieron lugar en la Plaza de los Dos Congresos. El material de campo analizado estuvo compuesto por entrevistas realizadas a manifestantes provida, así como de la lectura de pancartas y carteles contrarios al aborto que dichos activistas portaron como recurso estratégico en sus performances de acción colectiva en las calles. Se aplicó la técnica de análisis del discurso (Angenot, 2010) con el objeto de abordar las formas en que el activismo religioso conservador construye significados punitivos sobre el aborto y los modos en que las narrativas científicas y seculares de personificación/humanización de los no nacidos suponen la manifestación de afectos y emociones en las intervenciones de acción colectiva.

Si bien este artículo analiza los hechos ocurridos en el marco del debate sobre la Ley de IVE en 2018, cabe señalar que en 2020 se aprobó el Proyecto de Ley de “Regulación de Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo y Atención Postaborto”, promovido por el Poder Ejecutivo Nacional. La ley aprobada en 2020 tiene sus coincidencias, pero también sus disonancias con relación al proyecto debatido en 2018 y presentado en su momento por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Entre estas diferencias se encuentra la contemplación por parte del proyecto sancionado en 2020 de la figura de la objeción de conciencia, que representa una salvaguarda legal para aquellos/as profesionales de la salud o instituciones de gestión privada que se

opongan a la práctica del aborto, además de la penalización de las mujeres o personas gestantes que se realicen un aborto luego de las 14 semanas del proceso gestacional y cuando no existan las causales de riesgo para la vida o salud integral o violación. De la misma manera que en el escenario de 2018, el debate suscitado en 2020 significó la presencia en las calles del activismo religioso conservador, donde la apelación a la producción de pánicos morales, sensibilidades y emociones siguió siendo parte de la estrategia movimientista y de los repertorios discursivos antiabortistas.

El movimiento provida en Argentina: estructuras de conformación y dinámicas de la acción colectiva

En Argentina, los grupos provida hicieron su irrupción con el regreso de la democracia en la década de 1980, logrando un protagonismo paulatino en el escenario de los '90 y obteniendo su consolidación política en la década de 2000, tras el recurrente debate por la legalización del aborto. Dicho colectivo se caracteriza por su diversidad de composición, esto es, por ser un espacio de sociabilidad conformado por una diversidad de actores que participan en parroquias y comunidades de base dentro de la Iglesia católica e iglesias evangélicas, jóvenes pertenecientes a núcleos políticos del activismo religioso estudiantil, profesionales de universidades confesionales que forman parte de comités y centros de investigación en bioética, así como médicos/as y abogados/as involucrados/as en redes y asociaciones civiles encargadas de validar argumentos científicos y jurídicos de oposición a la interrupción voluntaria del embarazo. Cabe aclarar que, si bien la mayoría de los grupos provida adhieren a principios religiosos dogmáticos, a menudo intentan presentarse al público como actores no confesionales. Esto último, con el objetivo de exponerse ante la sociedad civil y la opinión pública como colectivos de ciudadanos que, no necesariamente vinculados a alguna creencia religiosa en particular, se manifiestan contra las alteraciones al orden de la familia heterosexual y en defensa del derecho a la vida de los no nacidos.

En el plano territorial, es significativa la existencia de ONG y grupos provida que operan en diferentes provincias argentinas, además del surgimiento de espacios federales tales como Unidad Provida y la Red Federal de Familias Argentinas que nuclean, en términos representativos, a gran parte del activismo antiabortista del país. En lo que respecta al tema del aborto, 2018 fue el año de mayor protagonismo y visibilidad en las calles del activismo religioso conservador tras lo que fue, en su momento, el escenario de la disputa por la Ley de Matrimonio Igualitario, en 2010. Semanas, e incluso meses antes del tratamiento parlamentario de la Ley de IVE en el Congreso de la Nación, los grupos provida irrumpieron el espacio público con movilizaciones masivas como la “Marcha Federal por la Vida” (10/06/2018) y la “Marcha por las dos vidas” (04/08/2018), impulsadas con el apoyo de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) y la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas (ACIERA). Dichas manifestaciones tuvieron como escenario la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) y fueron replicadas en distintas ciudades del interior. También se realizaron festivales artísticos y abrazos simbólicos a hospitales en repudio a la ley de IVE.

En cuanto al formato y la dinámica de la acción colectiva, los grupos provida disponen de una estética particular en sus intervenciones de protesta. El formato no es una dimensión accesoria de la acción colectiva, por el contrario, abarca aspectos estratégicos fundamentales que abordan tanto la cuestión de la identidad como el carácter performativo de la acción (Tarrow, 1994). El formato y la estética están relacionados con la creatividad de los actores en la puesta en escena de los conflictos y la apropiación de la calle como campo de expresión y visibilidad de las luchas.

Toda práctica de acción colectiva se compone de tres dimensiones fundamentales para el desempeño político. Por un lado, la dimensión enunciativa supone la forma en que los actores se definen como sujetos enunciativos y, a partir de ahí, delimitan a sus demás oponentes. Por otro, la dimensión modal se relaciona con las formas en que el enunciador establece un vínculo

específico con el contenido de su discurso desde las formas básicas de conocimiento que configuran el sentido público de su práctica política. Finalmente, el proceso de encuadre es la manera en que los manifestantes inscriben y dan sentido a sus discursos de protesta en el uso y resignificación de símbolos culturales existentes (Schuster, 1997; Almeida, 2020).

Los aspectos y dimensiones planteados en el párrafo anterior estuvieron presentes en las manifestaciones contrarias a la Ley de IVE, en tanto las formas en que el activismo religioso conservador intentó dar identidad y sentido a sus expresiones de acción colectiva en el espacio público. Así, la dimensión enunciativa se hizo visible en las formas en que los autoproclamados grupos provida proponían un trazado de fronteras discursivas antagónicas entre defensores y detractores del derecho a la vida. En cuanto a la dimensión modal, se hizo presente en el vínculo paternalista y afectivo que estos actores y colectivos construyeron a partir de los no nacidos con consignas políticas como “somos la voz de los que no tienen voz”. La práctica del encuadre se evidenció en la exposición de pañuelos y banderas celestes y rosas que activistas antiaborto realizaron en sus manifestaciones callejeras en alusión a la defensa de los valores culturales cristianos de la Nación Argentina y el modelo de familia heterosexual.

Las manifestaciones de rechazo a la Ley de IVE estuvieron marcadas por una proliferación de discursos religiosos y científico-seculares cuyo entrelazamiento conforma el lenguaje identitario y político del activismo provida. Estos grupos defienden la vida como don y propiedad de Dios, pero también como una cuestión de derechos civiles respaldada por el conocimiento científico. Otro modo operativo del activismo religioso conservador se lleva a cabo a través de los denominados centros de asistencia a la vida humana naciente, donde se alojan mujeres embarazadas con el objetivo de que declinen su decisión de abortar. Ejemplo de ello lo constituyen instituciones como GRAVIDA y Portal de Belén, con sedes en diferentes ciudades del país. Dichas entidades se definen a sí mismas como servicios de ayuda a la maternidad, ofreciendo respuestas concretas a embarazos inesperados en situaciones difíciles y traumáticas. A su vez, identifican, como parte de su

misión, la conciencia social sobre el aprecio, respeto y cuidado de la vida humana desde la concepción, promoviendo la maternidad como destino y sentido de identidad en las mujeres. En estos centros tienen lugar una serie de actividades tales como talleres grupales, entrevistas personales y asistencia espiritual y psicológica a mujeres embarazadas, así como “sanación”, “reconciliación” y “atención espiritual para paliar el trauma postaborto”.

Fruto de los debates sobre la Ley de IVE, en 2018, estas entidades aumentaron su presencia y difusión a nivel territorial, sumando la puesta en marcha de una línea telefónica gratuita 0800 perteneciente a la Red Nacional de Acompañamiento de Mujeres con Embarazo Vulnerable. Entidades como GRAVIDA instalaron sus carpas en la Plaza de los Dos Congresos durante los días de las jornadas de debate de la IVE; allí, distribuyeron folletos y realizaron charlas informativas acerca de los daños psicológicos derivados de la interrupción voluntaria del embarazo en tanto una de las estrategias políticas fundamentales del activismo antiabortista. Mientras tanto, la Asociación Civil Portal de Belén —junto a otras entidades como la Corporación de Abogados Católicos— se caracterizó como una de las principales ONG antiaborto de Argentina, encargada de impulsar procesos de judicialización con el objetivo de entorpecer el cumplimiento y aplicación de los Protocolos de Interrupción Legal del Embarazo (ILE) en el sistema público de salud (Peñas Defago, 2017; Vaggione y Montes, 2019).

Es preciso mencionar, además, que los autodenominados grupos y colectivos provida cuentan con medios de comunicación propios que funcionan como espacios de difusión de sus valores y principios. Estos incluyen la *Revista Familia y Vida*, que publica entrevistas a voluntarios y líderes antiabortistas de Argentina y Latinoamérica; testimonios de mujeres que decidieron continuar con embarazos de riesgo o que lamentan haber accedido a un aborto; notas periodísticas sobre los perjuicios de la ideología de género y la educación sexual integral en las escuelas, así como informes referidos a los efectos nocivos del uso de anticonceptivos y el trauma postaborto.

A su vez, los grupos provida tienen una fuerte presencia en las redes sociales de internet —Facebook, Instagram, Twitter— que se ofrecen como nuevos espacios para el activismo social y político. Durante el escenario de debate de la IVE, en 2018, las nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) ocuparon un lugar estratégico para el activismo provida, ya que la mayoría de las convocatorias de movilizaciones se realizaron por intermedio de las redes sociales. Además, proliferó en ellas el uso de volantes que vinculaban el aborto con el crimen, así como imágenes fetichizadas de fetos en el útero materno reivindicando el derecho a no ser abortados. Estos dispositivos virtuales también se utilizaron en la implementación de la metodología del escrache, mediante la cual activistas provida buscaron ejercer presión sobre diputados/as y senadores/as con una postura a favor de la IVE, utilizando hashtag del tipo #ConAbortoNoTeVoto y/o #NoMatenInocentes. En contrapartida, las redes sociales antiaborto también publicaron fotografías de legisladores/as que se pronunciaron en contra de la legalización del aborto acompañadas de leyendas como “Gracias por su compromiso con la vida” o imágenes de médicos/as portando carteles con el lema “Aborto: no cuenten conmigo”, prediciendo así su declaración de objeción de conciencia.

Lo interesante de todo esto radica en las formas en que el activismo religioso conservador aprovecha las nuevas tecnologías de la información como herramienta para posibilitar procesos de innovación en sus repertorios colectivos de protesta.

Argumentos biomédicos y legales de oposición a la legalización del aborto. El activismo religioso conservador y la biopolitización de los cuerpos gestantes

Uno de los puntos más significativos de la política sexual del activismo religioso conservador es el creciente uso de argumentos seculares —en particular, la investigación científica—

en la defensa pública de posiciones contrarias a las demandas de interrupción voluntaria del embarazo. Si bien los sectores religiosos conservadores se han caracterizado por apelar a justificaciones seculares para sustentar posiciones doctrinales en diversas circunstancias históricas, las movilizaciones para el ingreso en la agenda política y parlamentaria de demandas por el reconocimiento y expansión de los derechos sexuales y (no) reproductivos han fortalecido esta estrategia en la defensa de una concepción única y restringida de la sexualidad. De este modo, los grupos provida plantean el debate sobre el aborto como un tema que excede a los propios argumentos religiosos. En este sentido, elaboran discursos contra la interrupción de embarazos en la activación de justificaciones biomédicas y legales vinculadas con la defensa de los derechos personales del feto, así como la protección de la maternidad en tanto mandato sociocultural femenino y valor social fundamental.

Es así como la batería de argumentos biomédicos, genéticos y legales constituye el vértice central de buena parte de los repertorios de protesta del activismo religioso conservador. En consecuencia, los aportes realizados por instituciones académicas y universitarias con perfil confesional adquieren un papel estratégico en la provisión de narrativas científico-políticas a través de las cuales los activistas provida entablan sus discursos en oposición a la legalización del aborto. En Argentina, entidades como el Instituto de Bioética de la Universidad Católica Argentina (UCA) y el Departamento de Bioética de la Universidad Austral poseen una marcada trayectoria en la formación de cuadros profesionales en bioética católica personalista. Esta corriente se caracteriza por plantear principios sobre la inviolabilidad y sacralidad de la vida humana a partir de la intersección de supuestos biomédicos y la teología católica (Irrazabal, 2016).

Los principios de la bioética católica personalista se hicieron presentes en los debates sobre la Ley de IVE, en 2018, tanto dentro de las comisiones de expertos de la Cámara de Diputados y Senadores de la Nación como en las manifestaciones de acción colectiva de los activistas antiaborto en las calles. Así, el activismo provida buscó validar posiciones contrarias a la IVE en el conocimiento aportado por la biología molecular, la

embriología médica y la biogenética, argumentando que los fetos/embriones no son una extensión del cuerpo de la madre sino sujetos legales e independientes con genética y ADN propio.

Lo que deja en claro la ofensiva religiosa conservadora son los modos en que el conocimiento científico y biomédico tiende a alcanzar una instrumentalidad política. El cuerpo de la mujer se torna un objeto de disputa por su control y disciplinamiento, y los dispositivos de saber no solo se orientan a la producción de nuevos objetos discursivos —la personificación jurídica del nonato—, sino también a la implementación de nuevas modalidades de dominación sexo-genérica.

El lenguaje biomédico y jurídico ocupó centralidad en las justificaciones de oposición a la Ley de IVE en el ámbito parlamentario; sin embargo, su mayor visibilidad estuvo en los repertorios de protesta de los activistas provida en el espacio público. El discurso legal y biomédico que define el aborto como delito y asesinato se materializó en el uso de pancartas, volantes y folletos, así como en cánticos y discursos de los manifestantes antiabortistas en las calles.

A continuación, algunos ejemplos de testimonios y cánticos extraídos de entrevistas y observación participante de las manifestaciones provida que tuvieron lugar en las inmediaciones del Congreso de la Nación Argentina los días de debate parlamentario de la IVE, donde los argumentos biomédicos se hicieron explícitos en la construcción de significados punitivos sobre el aborto:

Hoy levantamos la voz, por los que no tienen voz.

Yo les hablo legal, el aborto mata mal.

Por eso en esta canción es que gritamos por la vida de las dos.

¡Sí a la vida, sí a la vida!

¡Sí a la vida desde la concepción!

(Cántico entonado por jóvenes mujeres activistas provida. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Plaza

de los Dos Congresos, votación por la Ley de IVE en Diputados, 14 de junio de 2018)

Existe concepción desde el día cero. Está científicamente comprobado que desde el momento de la concepción hay ADN, y ese feto, ese embrión o como quieran llamarle es vida, es persona. La interrupción voluntaria del embarazo es matar a un ser humano. (Gisela, activista de *Más Vida*. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Plaza de los Dos Congresos, votación por la Ley de IVE en Senadores, 8 de agosto de 2018)

Aunque sea un pequeño cúmulo de células, ese pequeño huevito que se forma, si yo lo quito estoy impidiendo una vida. El no nacido es otra persona, es otro cuerpo, y eso las feministas no lo quieren reconocer. Y esto no pasa por la religión, sino que es un argumento científico. (Daniel, activista de la ONG la Merced es Vida. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Plaza de los Dos Congresos, votación por la Ley de IVE en Senadores, 8 de agosto de 2018)

En términos de su estructura, podemos afirmar que el discurso provida se compone de dos ejes centrales. Por un lado, se trata de un discurso cuyo principal aggiornamento e innovación reside en la hibridación y el entramado de registros discursivos heterogéneos vinculados tanto a creencias religiosas como a elementos propios del orden biomédico. Esto es, un discurso que procura aportar una base de legitimidad a sus afirmaciones inscribiendo el debate por el aborto no solo en el campo de la religión, sino también en el terreno científico y secular: “Sabemos que desde el momento en que el óvulo se encuentra con el espermatozoide hay vida. Esto es algo que lo dice la ciencia, lo dice la Biblia, y nosotros como cristianos debemos defender” (Roxana, activista de *Más Vida*. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, votación por la Ley de IVE en Diputados, 14 de junio de 2018). Por otro lado, es un discurso cuya matriz biopolítica se orienta a la produc-

ción de subjetividades y culpa en las mujeres que abortan, así como a la definición estigmatizadora del feminismo como sujeto político criminal: “Con el aborto estás matando a tu propio hijo en el vientre. Para las feministas está bien matar al propio hijo, imagínate, ya está, es como que no les importara nada, no tienen límites” (Lorena, activista de *Déjalo Nacer*. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, votación por la Ley de IVE en Diputados, 14 de junio de 2018).

Los enunciados biomédicos y legales del activismo provida operan como dispositivos biopolíticos de la sexualidad y es a través de los juegos políticos de verdad que buscan producir corporeidad, regulando las capacidades reproductivas de las mujeres (Foucault, 2007; Deutscher, 2019). En este sentido, el dispositivo de persona actúa como un elemento de imputación legal, y así constituye el eje central en torno al cual se tipifica el aborto como delito (Espósito, 2011). Por lo tanto, el carácter político que caracteriza el discurso provida se evidencia en las formas en que se construyen las bases punitivas del aborto mediante narrativas biomédicas y legales, asociando el feminismo con el peligro social y la producción de muerte. Lo cierto es que —en el caso del discurso provida— el control del cuerpo y la vida de las mujeres se basa en tecnologías y discursos biomédicos, y la apelación a los fundamentos científicos actúa como dispositivo reproductor de la dominación masculina y la cultura patriarcal (Haraway, 1995; Héritier, 2007).

En términos generales, podemos afirmar que el activismo religioso conservador se preocupa de expresar su oposición al aborto en dos registros discursivos que no necesariamente se presentan como escindidos entre sí. Por un lado, está la idea de la interrupción voluntaria del embarazo como una práctica contraria al designio y proyecto de Dios y, por el otro, como una propuesta anticientífica ajena a los principios de la naturaleza humana y a la esencialidad femenina.

“Salvemos las dos vidas”. Punitivismo, paternalismo, afectos y emociones en el activismo antiaborto

“Salvemos las dos vidas” fue el eslogan de protesta del activismo religioso conservador y su rechazo a la IVE en 2018. Este eslogan planteó dos cuestiones centrales para el activismo antiaborto: una de ellas, la posibilidad de sembrar un discurso punitivo de tensión jurídica entre los derechos personales del nonato y la mujer que decide abortar; la otra cuestión, la reafirmación de una narrativa política paternalista identificada con la defensa del derecho a la vida de los fetos/embriones y con el bienestar de las mujeres que declinan su decisión de interrumpir un embarazo. “Salvemos las dos vidas” es un discurso punitivo y paternalista, ya que constituye una retórica política cuyo objetivo es construir imaginarios sociales sobre el aborto como acto criminal contra el derecho a la vida de personas inocentes en el vientre materno. Asimismo, es un discurso dirigido a la producción de subjetividades sobre la interrupción del embarazo y las aversiones psicológicas que este provoca en la mujer, traducidas en patologías depresivas, sufrimiento insuperable, autoflagelación y culpa.

La trama de explicaciones psicológicas contra el aborto forma parte de los usos políticos que el activismo religioso conservador hace de los fundamentos biomédicos para definir los fetos-embriones como sujetos autónomos e independientes del cuerpo de la gestante. En este sentido, a través de la implementación de repertorios político-discursivos de fetichización y personificación de los fetos-embriones, el activismo religioso conservador busca crear sensibilidades afectivas en relación con los niños abortados a los fines de producir subjetividad y alarma en las mujeres ante las supuestas aflicciones y consecuencias negativas de los síndromes postaborto. Las mujeres son consideradas responsables de procrear y la decisión de interrumpir un embarazo es tipificada como un acto delictivo y contrario al mandato de la maternidad. Como venimos argumentando, los discursos biomédicos —también las tecnologías de visualización y ultrasonido en obstetricia y ginecología— forman parte de los repertorios políticos de protesta del activismo antiabortista. Estos dispositivos dan

lugar a la aparición del tecno-feto (Boltanski, 2016), un constructo biopolítico mediante el cual se busca reforzar el control y disciplinamiento del cuerpo de la mujer creando sensibilidades emocionales sobre el feto-embrión.

La generación de estigmas sobre la mujer que aborta muestra la conexión intrínseca entre el discurso provida y la cultura de la dominación patriarcal. Dicha cultura se materializa en campañas como “Salvemos las dos vidas”, caracterizada por su aversión y rechazo al aborto, así como por la criminalización del feminismo y sus reivindicaciones. El activismo religioso conservador considera que el aborto y las prácticas de agenciamiento no reproductivo de las mujeres constituyen la producción de muertes provocadas de modo arbitrario a personas inocentes dentro del vientre materno; además, lo califica como un acto egoísta y de no correspondencia con la sensibilidad y la naturaleza femenina. Por consiguiente, la creación de sentimientos de culpa en la mujer que aborta tiene por función modular las capacidades reproductivas. Para ello, resulta necesario comprender los múltiples modos en que el discurso de la maternidad obligatoria se intercala con narrativas propias de la producción tecnocientífica y biomédica (Petchesky, 1987; Haraway, 1995), de tal manera que el cuerpo de la mujer se convierte en un territorio atravesado por discursos científicos y legales orientados al control y disciplinamiento de la sexualidad y la reproducción.

Así, además de reforzar las narrativas dominantes sobre la maternidad obligatoria, la implementación de discursos biomédicos y dispositivos visuales por parte del activismo antiabortista tiende a privar a las mujeres como sujetos de derechos con capacidad para decidir sobre su propia vida reproductiva (Laudano, 2012; Vacarezza, 2012; Flores, 2014; Gudiño Bessone, 2014; Felitti e Irrazábal, 2018; Morán Faúndes, 2020). En esta línea, durante las manifestaciones callejeras contrarias a la Ley de IVE, activistas provida hicieron uso de la exhibición de pancartas con frases y leyendas tales como: “No a la sentencia de muerte en el vientre materno”; “Que el vientre materno sea una cuna y no una tumba”; “Basta de asesinatos en el vientre”; “No es tu cuerpo, es tu hijo”. Por un lado, tales afirmaciones procuraban producir lazos emocionales entre la madre y el

feto, mientras que, por el otro, intentaban fomentar imaginarios punitivos sobre el aborto como crimen y asesinato.

Otro de los recursos estratégicos que formó parte de la acción colectiva de protesta del activismo antiabortista fue la exhibición de imágenes de fetos abortados, ya sea en el espacio público, como en las redes sociales de internet. Asimismo, la figura gigante del feto de cartaposta, esto es, la representación a gran escala de un feto de doce semanas de gestación que se utilizó para encabezar las manifestaciones y marchas de oposición a la IVE constituyó un recurso de impacto. Tanto los discursos biomédicos como las imágenes fetales utilizadas para consolidar estrategias de oposición a la IVE se concentraron en la adopción de una retórica punitiva basada en la defensa del derecho a la vida del nonato. En este sentido, los artefactos visuales conforman un factor determinante para el análisis de la dimensión performativa de la acción colectiva del activismo religioso conservador, guardando relación con las formas en que estos actores diseñan sus modos de actuar en la arena pública, así como con la redefinición de sus estrategias comunicacionales de oposición al aborto.

Quienes, desde el autodenominado activismo provida, participan en movilizaciones para manifestarse contra el aborto lo hacen desde su definición como actores que comparten el mismo sentimiento afectivo hacia el derecho a la vida del nonato y, a la vez, como sujetos cuyo compromiso respalda la defensa de los valores cristianos. Si bien el activismo provida se caracteriza por su dinamismo y heterogeneidad de composición, es posible definir tales grupos como la conformación de comunidades emocionales (Rosenwein, 2010), es decir, como un grupo de personas que adhieren a los mismos estándares de expresión y valoración emocional. Y, pese a que solemos hablar de las emociones referidas a los individuos, las emociones son, ante todo, instrumentos de sociabilidad y resultado de construcciones sociales y culturales (Le Breton, 2013). Las emociones se expresan, a menudo, en formas de afiliación a una comunidad social de creencias cuyos lazos de cohesión entre los individuos están dados por las posibilidades de compartir un mismo repertorio cultural de significados. En consecuencia, una de las peculiaridades que

marca el activismo provida reside en la forma en que estos actores inscriben el motivo de su movilización y protesta en una comunidad de valores y creencias compartidas. El carácter performativo de los afectos y las emociones se traduce en formas de politización en el espacio público y, en el caso del activismo antiabortista, en las formas en que dichos actores expresan su repudio y rechazo emocional a propuestas legislativas como la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo.

Los siguientes testimonios pertenecen a activistas antiabortistas que, en términos emocionales, sustentan el motivo de su movilización en oposición a la IVE, tomando como argumento el compromiso moral que tienen como comunidad afectiva y como iglesia:

El motivo por el que venimos a manifestarnos en contra de esta ley es para dar a conocer lo que nosotros defendemos, sentimos y creemos. Nosotros entendemos que la vida es un diseño de Dios, que el niño por nacer es un diseño de Dios, y como comunidad de creyentes tenemos el compromiso de defender eso. (Ariel, activista de Alianza Cristiana y Misionera. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Plaza de los Dos Congresos, votación por la Ley de IVE en Diputados, 14 de junio de 2018)

El aborto es muerte, lo comprueba la ciencia, y es algo que va en contra de Dios y en contra de nuestro sentimiento como comunidad y como iglesia. Antes se nos decía que, como creyentes, no teníamos que participar en política y ahora creemos que nuestro deber es hacerlo. Como grupos provida sentimos la exigencia y el deber de hacerlo. (Marisa, activista de Iglesia Evangélica Asamblea de Dios. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Plaza de los Dos Congresos, votación por la Ley de IVE en Senadores, 8 de agosto de 2018)

Los estudios relacionados con el giro afectivo han sido relevantes en la medida en que permitieron la elaboración de premisas analíticas sobre los efectos de los discursos a nivel corporal y emocional (Ticinetto Clough y Halley, 2007; Macon,

2013). Cuando hablamos de las emociones, no nos referimos a estados psicológicos, sino a un conjunto de prácticas sociales y culturales que, ligadas a objetos no siempre conscientes, son inseparables de las sensaciones corporales que producen. El desafío analítico, entonces, no consiste en abordar qué son las emociones, sino, por el contrario, partir de la ecuación inversa: lo que las emociones significan, hacen y producen (Ahmed, 2015). Las emociones no residen en discursos u objetos, sino que son el resultado de su circulación y efecto performativo y, como tales, moldean la superficie de los sentimientos individuales y colectivos. En este sentido, podemos afirmar que el canon argumentativo del activismo antiabortista consiste en la elaboración de juicios, valoraciones y subjetividades, y en la producción de efectos de distanciamiento y demarcación social. De este modo, las emociones que derivan de la circulación de discursos biomédicos e imágenes fetales están dirigidas a fomentar miedos sociales acerca del aborto, al mismo tiempo que colaboran en el trazado de fronteras políticas e identitarias antagónicas con relación al feminismo.

Los afectos y las emociones constituyen una herramienta importante a la hora de analizar las intervenciones de acción colectiva del activismo religioso conservador en el espacio público, ya que, como venimos afirmando, existe una naturaleza de los afectos y las emociones construida a través de convenciones políticas y culturales tales como el lenguaje y los discursos, pero lo relevante subsiste en las formas en que lo emocional supera lo puramente lingüístico para entrelazarse con la dimensión de la corporeidad (Ahmed, 2015). Las emociones moldean los cuerpos en el contacto que estos tienen con los objetos y contenidos del discurso. En este sentido, resulta interesante remarcar la funcionalidad estratégica de los discursos biomédicos y la exhibición de imágenes fetales que median en la construcción de los sentimientos y emociones antiabortistas. A continuación, activistas provida portan carteles con imágenes de fetos mutilados con un claro objetivo de fomentar el pánico social sobre la IVE. Asimismo, ejemplos de pancartas donde el discurso antiaborto alude a la relación directa entre el aborto y el aumento de las tasas de suicidio en las mujeres como consecuencia de sus nocivos efectos psico-

lógicos y emocionales. Las imágenes fueron tomadas de las manifestaciones provinda del 14/06/2018 de debate de la IVE en Diputados.



*Marcha Pro-Vida contra la Ley de IVE
Plaza de los Dos Congresos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 14/06/2018.
(Fotografía de archivo personal del autor)*

El activismo religioso conservador cuestiona el aborto como delito y asesinato, y es sobre esta base que moviliza estructuras afectivas que, a nivel corporal, se expresan en sentimientos de dolor y tristeza hacia la figura del niño por nacer. Así, si bien las manifestaciones públicas de los grupos antiabortistas se han caracterizado por tener una estética de la festividad, asociada a la celebración de la vida —la puesta en escena de performances de acción colectiva portando globos y escarpines—, al mismo tiempo, combinan toda una serie de elementos discursivos sobre la fatalidad y el drama del aborto que, en el marco de las manifestaciones callejeras en contra de la IVE, se hicieron evidentes en la adopción de actitudes corporales de dolor y sufrimiento por los niños abortados.

A partir de las entrevistas realizadas a activistas provida que se movilizaron al Congreso de la Nación en oposición y rechazo a la legalización del aborto, se pudo observar los modos en que estos/as argumentaban su activismo de protesta en la sensación de tristeza y dolor debido a la muerte provocada a los no nacidos: “Lo que me conmueve a venir aquí es la profunda tristeza que siento por esos niñitos indefensos a los que con esta ley les van a quitar su derecho a vivir” (Leticia, activista del colectivo *Vida Nueva*. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, votación por la Ley de IVE en Senadores, 8 de agosto de 2018); “Vine hasta aquí para defender a las dos vidas, porque no me gustaría que se legalice la muerte de un inocente. El aborto es la muerte de un bebé y eso me causa mucha tristeza” (Mariela, activista del colectivo *Desde la concepción*. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, votación por la Ley de IVE en Senadores, 8 de agosto de 2018). Asimismo, y entre otras de las cuestiones que se lograron observar en las manifestaciones antiabortistas en inmediaciones del Congreso de la Nación, se destaca las formas en que los/as activistas provida explicitaron sus sentimientos de aflicción por los no nacidos en actitudes y disposiciones corporales de sufrimiento ante la eminente posibilidad de aprobación del proyecto de ley de aborto. Como muestra de ello, y a modo de ilustración, la existencia de mujeres provida llorando y rezando en las vallas de la Plaza de los Dos

Congresos que las separaban de las manifestantes feministas y en una actitud corporal que revelaba sus emociones de angustia y desolación. Las siguientes imágenes pertenecen a fotografías tomadas de las movilizaciones de grupos provida al Congreso de la Nación durante la jornada de debate de la IVE en Senadores el día 8 de agosto de 2018.



*Manifestación pública contra la legalización del aborto
Plaza de los Dos Congresos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 08/08/2018.
(Fotografía de archivo personal del autor)*

Las emociones son movimientos, vínculos, y lo que circula son los objetos de la emoción, pero no las mismas formas de sentir. A sabiendas de esto, una de las particularidades que llamaron la atención de las manifestaciones de rechazo a la IVE ha sido la presencia de un conjunto de sujetos que argumentaban asistir a las marchas en tanto personas independientes, sin ninguna especie de vínculo con alguna adscripción religiosa o colectivo provida en particular. Dichos actores expresaban una relación de empatía emocional con la figura del nonato, además de un deber ético de autoproclamarse en contra del aborto en tanto individuos que, por ejemplo, habiendo podido ser abortados, tuvieron la posibilidad de vivir debido a la decisión de sus madres biológicas de no abortar y darlos en adopción; o porque los intentos de interrumpir el embarazo fueron fallidos producto de la inexistencia de una legislación que, en Argentina, habilitase la realización de abortos: “Yo estoy a favor de la vida porque fui adoptada y la madre que me dio en adopción no me quitó el derecho a vivir, no eligió abortarme. No sé por qué lo hizo, pero no me quitó el derecho a la vida” (Viviana); “En mi caso mi mamá intentó abortarme, pero no pudo, y todo gracias a que no había en Argentina una ley de interrupción del embarazo” (Marisel). Estos testimonios —tomados de entrevistas realizadas durante las jornadas de protesta en contra de la IVE, en Senadores, el 08/08/2018— permiten comprender la dimensión performativa de las emociones, la capacidad que los discursos tienen de afectar y moldear subjetividades en los individuos, así como las múltiples formas en que la fetichización y personificación de los fetos-embriones despierta sensibilidades, a la vez que interpela a los propios sujetos en el marco de sus trayectorias biográficas y experiencias de vida individuales.

A menudo, los discursos de compasión y dolor se entremezclan con relaciones de poder que involucran patrones de subordinación hacia las mujeres y, en el caso de la retórica antiabortista, actúan como productoras de subjetividades que moldean comportamientos sexuales y (no) reproductivos. A través de la politización del discurso y el lenguaje biomédico, los manifestantes antiaborto buscan codificar sentimientos de dolor por los no nacidos, y las superficies corporales de

los/as activistas toman forma en los afectos y emociones derivados de las impresiones de los objetos del discurso. Los/as activistas provida no solo expresan emociones de dolor hacia los niños abortados, también exteriorizan compasión y tristeza por aquellas mujeres que han abortado o que, en una actitud equívoca y alejadas de los valores cristianos, se movilizan con el objeto de promover una ley de interrupción voluntaria del embarazo. Los sentimientos y las emociones de dolor crean fronteras entre un “nosotros” y “otros” que, en el caso del activismo antiabortista, se hace observable en una demonización social y política del feminismo: “Las feministas no respetan la voz de quienes no pueden hablar. No respetan la voz de aquel que quiere vivir. Están matando a un ser inocente que quiere nacer” (Estefanía, activista del *Frente Joven*. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Plaza de los Dos Congresos, votación por la Ley de IVE en Diputados, 14 de junio de 2018).

Por su parte, mientras el activismo antiabortista expresa sus sentimientos de dolor con relación al nonato, también se observa la actitud que adoptan respecto a la definición del aborto como una realidad que amenaza directamente la preservación de los valores nacionales. Para los activistas provida, el aborto constituye una amenaza para la Nación y su cultura arraigada en los valores sociales cristianos. De este modo, el sentimiento nacionalista funciona como una exacerbación de dolor ante la presencia inminente de propuestas legislativas criminales que ponen en conflicto el derecho humano a la vida. Dichos activistas no solo se movilizan bajo el pretexto de defender el derecho a la vida de los no nacidos, también lo hacen con el interés de salvaguardar y proteger a la Nación Argentina del feminismo y los avances imperialistas de la ideología de género. Los sentimientos de miedo que manifiestan estos actores se basan en las supuestas amenazas que genera el feminismo para el futuro de las nuevas generaciones argentinas y su soberanía. Las sensaciones de miedo operan a través y sobre los cuerpos de quienes asumen un compromiso político militante antiabortista. Estos sujetos hacen un llamado a la resistencia civil para interferir proyectos legislativos como la ley de IVE, al mismo tiempo que establecen un para-

lismo entre la misma Nación Argentina y los no nacidos en tanto cuerpos débiles amenazados por la ideología de género y la supuesta vulnerabilidad que ello significa:

Lo que pretende el feminismo con el aborto es el sometimiento del país a los intereses del poder internacional. El niño por nacer es sujeto soberano de una nación, ya lo explica la Constitución Nacional que existe la vida desde la concepción. El lema de nuestra Constitución es Dios, familia y patria, y defender la vida es defender la soberanía territorial. (Gabriela, *Movimiento de Mujeres Demócratas Cristianas*. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Plaza de los Dos Congresos, votación por la Ley de IVE en Diputados, 14 de junio de 2018)

Este proyecto de ley es una traición a la patria, una traición a la Constitución Nacional y a todos sus artículos. Yo creo que detrás de todo esto hay muchos intereses internacionales del extranjero, muchas presiones, probablemente muchas promesas de traer inversiones al país a costo de la vida de los niños por nacer, y lo que es más grave todavía es falsear a la conciencia de la gente. Esta ley es una violación tremenda a lo que somos como sociedad y como país. Es un espanto que tantos bebidos que son mi patria sean asesinados. (Esteban, activista de *Frente Joven*. Comunicación personal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Plaza de los Dos Congresos, votación por la Ley de IVE en Diputados, 14 de junio de 2018)

Parte del repertorio de acción colectiva de los activistas antiaborto fue marchar portando banderas argentinas, símbolos nacionales y carteles con leyendas como “Por un país que no avale la muerte de inocentes y que no descarte personas”; “La patria son los más vulnerables. No al aborto”; “Argentina dice sí a la vida”. Además, se utilizaron pancartas ilustradas con la silueta de un feto llorando, pintada en celeste y blanco y/o

cartografías del mapa de Argentina en forma de una mujer embarazada con inscripciones como “Argentina es provida”. De esta manera, el discurso antiabortista fetichiza la Nación como un cuerpo vulnerable que sufre y siente. A todo esto, podemos afirmar que los sentimientos de dolor que interfieren en la elaboración de los mundos políticos del activismo religioso conservador se basan en la construcción de imaginarios políticos sobre el feminismo como un enemigo político abyecto. Las empatías emocionales y afectivas que establecen los activistas antiaborto en relación con el nonato se refuerzan con su inscripción en una retórica de sentimentalismo nacionalista (Berlant, 2011) y el aborto es definido como un ataque a la moral cristiana y a los valores culturales de la Nación Argentina. Finalmente, podemos afirmar que el activismo provida se determina como una cruzada, activando campañas que producen pánicos morales (Thompson, 2014) y, al mismo tiempo, tornando las demandas por la legalización del aborto en una amenaza para la preservación de la Nación y de su eminente orden social.

Conclusión

En Argentina, la incidencia de los movimientos de mujeres, en particular la *Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito*, ha sido decisiva en la oportunidad histórica de incorporar el tema del derecho a la interrupción voluntaria del embarazo en el centro de la discusión social y política. Sin embargo, las resonancias sociopolíticas del movimiento feminista significaron la presencia y protagonismo del activismo religioso conservador en las calles y el consiguiente despliegue de acciones de resistencia en oposición a la legalización del aborto. Es así como la presencia de activistas provida en la esfera pública y el desarrollo de sus acciones colectivas de protesta nos motiva a observar las diversas formas en que los actores religiosos conservadores están reconfigurando sus estrategias de intervención política ante los nuevos escenarios de debate sociohistórico.

El objetivo de este artículo fue analizar las acciones políticas de protesta del autoproclamado activismo provida en el marco de las movilizaciones opositoras a la Ley de IVE, en 2018. El foco estuvo dirigido a analizar los discursos y repertorios de la acción colectiva en el espacio público, así como comprender la inscripción que estos actores hacen del debate sobre el aborto en el campo del lenguaje biomédico, científico y secular en términos de la construcción de significados punitivos sobre el aborto como práctica y demanda de ampliación de los derechos ciudadanos. Partimos de la necesidad de ampliar la mirada analítica sobre los actores religiosos como sujetos políticos del juego democrático, dejando de lado la mirada y perspectiva tradicional sobre estos como actores relegados a la esfera privada. Basado en un extenso trabajo de campo y observación participante, este artículo se propuso abordar la metamorfosis lingüístico-discursiva de los actores religiosos conservadores y la inscripción del debate sobre el aborto en el campo secular.

Entre las dimensiones abordadas a lo largo del artículo se encuentran los repertorios de acción colectiva del activismo religioso conservador y las formas en que las narrativas de defensa de los derechos personales del no nacido se presentan en un lenguaje biomédico, orientado a la biopolitización y disciplinamiento de los cuerpos gestantes. Asimismo, las formas en que los discursos de rechazo a la IVE significaron la producción de subjetividades emocionales a través de las cuales los fetos-embriones son considerados como personas jurídicas, víctimas de la práctica del aborto. La politización del discurso biomédico y su vínculo con la producción de afectos y emociones pretendió ser uno de los principales hallazgos de este artículo. En resumen, este escrito se interesó en analizar el poder político del discurso secular y biomédico en el activismo antiaborto, así como las formas en que dichos repertorios se entrelazan con la producción de subjetividades y emociones en el activismo religioso conservador. Es decir, comprender las formas en que el activismo provida moviliza afectos y emociones en sus formas de protesta e intervención política en el espacio público y cómo esta emocionalidad afectiva se materializa en la propia corporalidad de sus actores y

en la relación directa que estos sujetos entablan con los objetos y contenidos de su discurso.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género, México.
- Almeida, P. (2020). *Movimientos sociales. La estructura de la acción colectiva*. CLACSO.
- Ameguiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis de Gialdino (Ed.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 107-151). Gedisa.
- Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Siglo XXI.
- Berlant, L. (2011). *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Boltanski, L. (2016). *La condición fetal. Una sociología del engendramiento y del aborto*. Akal.
- Campos Machado, M. (2018). O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero” *Revista Estudos Feministas*, 26(2), 447-463.
- Campos Machado, M. (2015). Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. *Religiao e Sociedade*, 35(2), 45-72.
- Carbonelli, M. (2019). De los templos a las calles. La politización evangélica en perspectiva. *ConCiencia Social. Revista digital de trabajo social*, 3(5), 29-43.
- Carbonelli, M. (2015). Valores para mi País. Evangélicos en la esfera política argentina 2008-2011. *Dados. Revista de Ciências Sociais*, 58(4), 981-1015.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Deutscher, P. (2019). *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault*. Eterna Cadencia.

- Di Risio, M. (2018). Ley de divorcio vincular (1987) y ley de matrimonio igualitario (2010). Actores evangélicos y Estado en el período democrático reciente. En D. Jones (Ed.), *Sexo, drogas & religión. Debates y políticas públicas sobre drogas y sexualidad en la Argentina democrática* (pp. 59-110). Teseo.
- Espósito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Amorrortu Editores.
- Esquivel, J. (2015). Actores y discursos religiosos en la esfera pública: los debates en torno a la educación sexual y la muerte digna en Argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista latinoamericana*, (21), 85-110.
- Ezcurra, A. (1988). *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neo-conservadurismo católico en América Latina*. Puntosur Editores.
- Fabris, M. (2011). *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina postautoritaria (1983-1989)*. Prohistoria.
- Felitti, K. y Irrazábal, G. (2018). Los no nacidos y las mujeres que los gestaban: significaciones, prácticas políticas y rituales en Buenos Aires. *Revista de Estudios Sociales*, (64), 125-137.
- Felitti, K y Prieto, S. (2018). Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018). *Salud Colectiva*, 14(3), 405-423.
- Flores, A. (2014). ¿“Niños por nacer” o cyborgs-fetos? La tecnología del ultrasonido y las imágenes en las estrategias biopolíticas-conservadoras de la vida. *Hipertextos*, 2(3), 127-140.
- Foucault, M. (2007) . *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- García Bossio, M. (2019). Pentecostalismo y política en Argentina. Miradas desde abajo. *Nueva Sociedad*, (280), 79-90.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Gudiño Bessone, P. (2017). Activismo católico antiabortista en Argentina. Performances, discursos y prácticas. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, (26), 38-67.

- Gudiño Bessone, P. (2014). Iglesia Católica y activismo pro-vida. Discursos científico-religiosos e intervenciones público-colectivas en torno al aborto. *Zona Franca. Revista de Estudios de Género*, 22(23), 93-104.
- Héritier, F. (2007). *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*. Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Irrazabal, G. (2016). ¿Bioética y Religión? Apuntes para comprender la imbricación de la bioética y lo religioso en la toma de decisiones en la Argentina contemporánea. *Revista Americana de Medicina Respiratoria*, 16(3), 290-297.
- Jones, D. y Carbonelli, M. (2015). La participación política de actores religiosos: los evangélicos frente a los derechos sexuales y reproductivos (2003-2010). En J. Esquivel y J. Vaggione (Eds.), *Permeabilidades activas: religión, política y sexualidad en la Argentina democrática* (pp. 75-95). Biblos.
- Jones, D., Cunial, S. y Azparren, A. (2013). Derechos reproductivos y actores religiosos: los evangélicos frente al debate sobre la despenalización del aborto en la Argentina contemporánea (1994-2011). *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 22(1), 110-133.
- Laudano, C. (2012). Reflexiones en torno a las imágenes fetales en la esfera pública y la noción de “vida” en los discursos contrarios a la legalización del aborto. *Temas de Mujeres. Memoria Académica*, (8), 57-68.
- Law, J. y Sasson, V. (2008). *Imagining the Fetus: The Unborn in Myth, Religion, and Culture*. Oxford University Press.
- Le Breton, D. (2013). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4(10), 69-79.
- Luna, N. (2014). Aborto e corporalidade: sofrimento e violência. Nas disputas morais através de imagens. *Horizontes Antropológicos*, 20(42), 293-325.

- Macon, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2(6), 1-32.
- Mario, S. y Pantelides, E. (2009). Estimación de la magnitud del aborto inducido en la Argentina. *Notas de Población*, (87), 95-120.
- Morán Faúndes, J. (2020). El dispositivo de la vida: cigotos, embriones y fetos en las políticas reproductivas. *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, (19), 35-57.
- Morán Faúndes, J. (2015). El desarrollo del activismo autodenominado ‘Pro-Vida’ en Argentina, 1980-2014. *Revista Mexicana de Sociología*, 77(3), 407-435.
- Morán Faúndes, J. y Peñas Defago, A. (2015). Nuevas configuraciones religiosas/seculares: las ONG “pro-vida” en las disputas por las políticas sexuales en Argentina. *Religião & Sociedade*, 35(2), 340-362.
- Morgan, L. (2009). *Icons of Life. A Cultural History of Human Embryos*. University of California Press.
- Mujica, J. (2007). *Economía política del cuerpo. La reestructuración de grupos conservadores y el biopoder*. Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.
- Pecheny, M. y Herrera, M. (2019). *Legalización del aborto en la Argentina. Científicas y científicos aportan al debate*. Ediciones UNGS.
- Petchesky, R. (1987). Fetal images: The power of visual culture in the politics of reproduction. En M. Stanworth (Ed.), *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine* (pp. 263-292). University of Minnesota Press.
- Ramírez Morales, M. (2021). Entre el verde y el azul: derechos y antiderechos en la arena pública. En R. De la Torre y P. Semán (Eds.), *Religiones y espacios públicos en América Latina*. CLACSO.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y ética*. Envió Editorial, Departamento de Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana.

- Romero, M., Ábalos, E. y Ramos, S. (2013). La situación de la mortalidad materna en Argentina y el Objetivo de Desarrollo del Milenio 5. *Hoja Informativa OSSYR*, (8), 1-8. https://repositorio.cedes.org/bitstream/123456789/4227/1/HI_OSSyR_08.pdf
- Rosenwein, B. (2010). Worryng about Emotions in History. *American Historical Review*, 107(3), 821-845.
- Sáez, M. (2016). La reglamentación del aborto en Chile: el fracaso de la separación entre Iglesia y Estado. En J. Morán Faúndes, y M. Sáez (Eds.), *Sexo, delitos y pecados. Intersecciones entre religión, género, sexualidad y el derecho en América Latina*, (pp. 121-156). Center for Latin American & Latino Studies American University.
- Schuster, F. (1997). Las protestas sociales y el estudio de la acción colectiva. En F. Schuster, F. Naishatat, G. Nardacchione y S. Pereyra (Eds.), *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea* (pp. 43-83) Prometeo.
- Semán, P. y Viotti, N. (2018). Todo lo que usted quiere saber sobre los evangélicos y le contaron mal. *Revista Anfibias*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/todo-lo-que-quiere-saber-de-los-evangelicos-le-contaron-mal/>
- Sgró Ruata, M. (2012). ¡Queremos mamá y papá! Cruces político-religiosos en la oposición al matrimonio igualitario en Córdoba (Argentina, 2010). *Virajes. Revista de Antropología Social*, 14(2), 129-156.
- Tarrow, S. (1994). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.
- Thompson, K. (2014). *Pánicos morales*. Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Ticineto Clough, P. y Halley, J. (2007). *The Affective Turn. Theorizing the social*. Duke University Press.
- Torres, G. (2019). *Educación pública, Estado e Iglesia en la Argentina democrática: 1984-2013*. Universidad Nacional de Quilmes.

- Vacarezza, N. (2012). Política de los afectos, tecnologías de visualización y usos del terror en los discursos de los grupos contrarios a la legalización del aborto. *Papeles de Trabajo*, 6(10), 46-61.
- Vaggione, J. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: La configuración de una ciudadanía religiosa. *Cuadernos Pagu*, (50). <https://doi.org/10.1590/18094449201700500002>
- Vaggione, J. (2013). Política y religión. Desafíos y tensiones desde lo sexual. En P. Salazar Ugarte y P. Caodevilla (Eds.), *Colección de Cuadernos Jorge Carpizo para Entender y Pensar la Laicidad*, n.º 16, (pp. 213-250). UNAM.
- Vaggione, J. (2012). La “cultura de la vida”. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião & Sociedade*, 32(2), 57-80.
- Vaggione, J. y Jones, D. (2015). Religiones y políticas sexuales: iglesias católicas y evangélicas frente al matrimonio homosexual en Argentina. En D. Gutiérrez Martínez y K. Felitti (Eds.), *Diversidad, sexualidades y creencias: cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo* (pp. 219-269). Prometeo.
- Vaggione, J. y Monte, M. (2019). Cortes irrumpidas. La judicialización conservadora del aborto en Argentina. *Rupturas*, 9(1), 107-125.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.
- Vivaldi, L. y Stutzin, V. (2017). Mujeres víctimas, fetos públicos, úteros aislados: tecnologías de género, tensiones y desplazamientos en las representaciones visuales sobre aborto en Chile. *Zona Franca. Revista de estudios de género*, (25), 126-160.
- Zanotta Machado, L. (2017). O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. *Cadernos pagu*, (50). <https://doi.org/10.1590/18094449201700500004>

Reseña de lxs autorxs

Juan Marco Vaggione. Doctor en Sociología. Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Investigador Principal de CONICET y Profesor Titular de la Cátedra de Sociología, Facultad de Derecho Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Director del Programa en Derechos Sexuales y Reproductivos, Facultad de Derecho, UNC. Director Alternativo de la Maestría en Sociología, UNC.

María Candelaria Sgró Ruata. Doctora en Estudios Sociales de América Latina, Centro de Estudios Avanzados (CEA), Universidad Nacional del Córdoba (UNC). Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CIJS-UNC). Docente de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Córdoba (FCC-UNC). Integrante del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos, Facultad de Derecho (FD-UNC).

María Angélica Peñas Defago. Doctora en Derecho y Ciencias Sociales. Investigadora Adjunta del CONICET. Directora académica del posgrado “Género y Derecho” (Oficina de la Mujer del Tribunal Superior de Justicia de la Provincia de Córdoba). Profesora de Sociología Jurídica y profesora e investigadora del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos (FD/UNC). Codirectora del Programa de Género, Derecho y Sociedad (CIJS/CONICET). Miembro de la Red Latinoamericana de Académicos/as del Derecho (Red ALAS) y del Centre on Law and Social Transformation, Universidad de Bergen.

María Cecilia Johnson. Licenciada en Trabajo Social por la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Córdoba) y Doctora en Estudios de Género por el Centro de Estudios Avanzados (UNC). Actualmente es Becaria Posdoctoral en el CIECS-CONICET- UNC y Docente en la Universidad Nacional de Córdoba, en la Licenciatura en Trabajo Social. Sus líneas de Investigación se vinculan principalmente a salud sexual y reproductiva, y trabaja en diferentes equipos de investigación en feminismos, salud, política sexual y religión.

José Manuel Morán Faúndes. Doctor en Estudios Sociales de América Latina por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Docente de Sociología Jurídica en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. Es además investigador del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos de la UNC. Desarrolla investigación relacionada con disputas en torno a políticas sexuales, movilización conservadora y neoliberalismo en Latinoamérica.

María Julieta Cena. Abogada. Magister en Derecho y Argumentación por la Facultad de Derecho (FD) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Becaria Doctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CSIJS/UNC-CONICET). Doctoranda en Derecho y Ciencias Sociales (FD/UNC) Docente de derecho constitucional de la carrera de Abogacía (FD/UNC). Integrante de diversos equipos de investigación con proyectos referidos al estudio de los derechos humanos, género y feminismos.

Hugo H. Rabbia. Doctor en Estudios Sociales de América Latina. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investi-

gaciones Psicológicas (IIPsi) de la Universidad Nacional de Córdoba, donde integra el Equipo de Psicología Política. Es profesor en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica de Córdoba. Investiga sobre (no)religión, política y actitudes sociales hacia temas de género y sexualidades.

Gabriela Irrazábal. Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, investigadora adjunta en CONICET y profesora de grado y posgrado en Universidades Nacionales en el área de Epistemología y Metodología de la Investigación Social. Editora asociada de la Revista Salud Colectiva (UNLA). Ha publicado artículos sobre las temáticas que investiga en revistas científicas nacionales e internacionales. Ha sido investigadora y profesora visitante en la Universidad Paris V y en la Universidad Autónoma de Barcelona. Dirige el proyecto Ciencia, Creencias y Sociedad en el CEIL CONICET financiado por la Universidad de Birmingham. Sus temas de investigación son las articulaciones entre ciencia, creencias y religiones particularmente en el campo de la Bioética, particularmente en el área de inicio, reproducción y fin de la vida.

Pablo Gudiño Bessone. Doctor en Ciencias Sociales por el Instituto de Desarrollo Económico y Social y la Universidad Nacional de General Sarmiento (IDES-UNGS). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro de Conocimiento, Formación e Investigación en Estudios Sociales del Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales (CConFIInES-IAPCS-UNVM/ CONICET). Investigador del Programa de Ciudadanía y Derechos Humanos (CIS-IDES/ CONICET). Docente en la Licenciatura en Ciencia Política y en la Maestría en Estudios Latinoamericanos en el IAPCS-UNVM. Áreas de estudio: sociología de la religión; sociología política; sociología de la salud; estudios de género.

Neoconservadurismos y política sexual

Discursos, estrategias y cartografías de Argentina

Las reformas legales, pero también las sociales y culturales, logradas gracias al accionar de los movimientos feministas, de mujeres y LGBTIQ+ en Argentina han dado lugar a múltiples reacciones de los poderes religiosos. En el marco de estas tensiones, la agenda académica de América Latina y de otras regiones, viene proponiendo diversos debates en torno al estudio de la reactivación moral conservadora. Distintos sectores religiosos neoconservadores rediseñaron y expandieron sus formas de intervención pública en defensa de un orden familiar y sexual monogámico, reproductivista, cis, heterosexual. Las mutaciones en las acciones neoconservadoras que se vienen desplegando en Argentina en las últimas décadas contra políticas públicas siguen siendo una dimensión central para comprender el escenario contemporáneo sobre derechos sexuales (no) reproductivos. Las disputas parlamentarias y judiciales, las manifestaciones en los medios de comunicación, la incidencia en las políticas educativas y de salud son algunos de los puntos de partida que ofrecen los estudios que integran esta compilación. En definitiva, los aportes de este libro abren el campo para la comprensión de la política sexual en relación con las heterogéneas formas que presentan los neoconservadurismos religiosos en Argentina como una dimensión clave para entender las dinámicas democráticas actuales, no sólo en el país sino también en la región.



PROGRAMA DE DERECHOS
SEXUALES Y REPRODUCTIVOS



Ediciones del Puente

ISBN 978-987-26882-7-1



9 789872 688271