



Universidad Nacional
de General Sarmiento

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES 2008-2016

Acreditación de la CONEAU (230/11)

Tesis para Obtener el grado de

Doctor en Ciencias Sociales

Título de la Tesis

“¡No matarás!

La Iglesia Católica y la disputa por la *vida* en el campo de la memoria”

Alumno: Pablo Gudiño Bessone

Directora: Elizabeth Jelin

Febrero, 2016

FORMULARIO "E"
TESIS DE POSGRADO

Este formulario debe figurar con todos los datos completos a continuación de la portada del trabajo de Tesis. El ejemplar en papel que se entregue a la UByD debe estar firmado por las autoridades UNGS correspondientes.

Niveles de acceso al documento autorizados por el autor

El autor de la tesis puede elegir entre las siguientes posibilidades para autorizar a la UNGS a difundir el contenido de la tesis:

- a) Liberar el contenido de la tesis para acceso público. **X**
- b) Liberar el contenido de la tesis solamente a la comunidad universitaria de la UNGS.
- c) Retener el contenido de la tesis por motivos de patentes, publicación y/o derechos de autor por un lapso de cinco años.

a. Título completo del trabajo de Tesis: **"¡No matarás! La Iglesia Católica y la disputa por la vida en el campo de la memoria"**

b. Presentado por (Apellido/s y Nombres completos del autor): **Pablo Gudiño Bessone**

c. E-mail del autor: **pablo.gbessone@yahoo.com.ar**

d. Estudiante del Posgrado (consignar el nombre completo del Posgrado): **Doctorado en Ciencias Sociales UNGS-IDES**

e. Institución o Instituciones que dictaron el Posgrado (consignar los nombres desarrollados y completos): **Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social**

f. Para recibir el título de (consignar completo):

- a) Grado académico que se obtiene: **Doctor**
- b) Nombre del grado académico: **Ciencias Sociales**

g. Fecha de la defensa: / /
 día mes año

h. Director de la Tesis (Apellidos y Nombres): **Elizabeth Jelin**

i. Tutor de la Tesis (Apellidos y Nombres): -

j. Colaboradores con el trabajo de Tesis: -

k. Descripción física del trabajo de Tesis (cantidad total de páginas, imágenes, planos, videos, archivos digitales, etc.): **224 páginas, 24 imágenes.**

l. Alcance geográfico y/o temporal de la Tesis: **Argentina, 1983-2015.**

m. Temas tratados en la Tesis (palabras claves): **Iglesia Católica - activismo pro-vida – aborto - bioética - memoria**

n. Resumen en español (hasta 1000 caracteres):

La presente tesis de doctorado tiene como propósito analizar el posicionamiento político de la Iglesia Católica respecto al reconocimiento y ampliación de los derechos sexuales y reproductivos post transición democrática en Argentina. Teniendo en cuenta distintas coyunturas y escenarios de disputa respecto a esta temática, se analizan los modos en que la Iglesia Católica emplea su defensa del derecho a la vida del no nacido a partir de la activación de los significantes discursivos de la memoria de la última dictadura militar (1976-1983). En este sentido, la investigación se pregunta por las distintas formas que asume la presencia y figura de lo antagónico en su discurso respecto a la definición y defensa de la vida desde el momento mismo de la concepción, así como su apelación a los argumentos científicistas de la bioética católica. La conjunción entre un discurso científicista y bioético basado en el saber médico-jurídico en torno a la defensa de la "vida" y la activación de una narrativa política de los Derechos Humanos, está presente tanto en una proliferación de alocuciones y mensajes eclesiales como en el accionar que grupos católicos pro-vida despliegan en la esfera pública.

o. Resumen en portugués (hasta 1000 caracteres):

A presente tese de doutorado tem como objetivo analisar a posição política da Igreja Católica em relação ao reconhecimento e à extensão dos direitos sexuais e reprodutivos pós-transição democrática na Argentina. Dadas as diferentes conjunturas e cenários de disputa em relação a este assunto, analisamos os modos em que a Igreja Católica usa sua defesa do direito à vida do nascituro desde a ativação da memória discursiva da ditadura militar (1976-1983). Neste sentido, a

pesquisa questiona através das diferentes formas que assume a presença e a figura do antagônico em seu discurso a respeito da definição e defesa da vida desde o momento da concepção, assim como o seu apelo aos argumentos cientificistas da bioética católica. A combinação entre um discurso cientificista e bioética baseados em conhecimento médico-legal sobre a defesa da "vida" e a ativação de uma narrativa política dos Direitos Humanos, está presente em uma proliferação de intervenções e mensagens eclesiais e as ações que grupos católicos pró-vida implantados na esfera pública.

p. Resumen en inglés (hasta 1000 caracteres):

The present doctorate thesis aims to analyze the political position of the Catholic Church regarding the recognition and extension of sexual and reproductive rights post democratic transition in Argentina. Considering different situations and scenarios of dispute regarding this subject, we analyze the ways in which the Catholic Church uses its defense of the right to life of the unborn from the activation of discursive memory of the dictatorship military (1976-1983). In this sense, research asks about the different forms assumed the presence and the antagonistic figure in its discourse regard to the definition and defense of life from the moment of conception, and its appeal to the scientific arguments of Catholic bioethics. The combination between a scientist and bioethical discourse based on medical-legal knowledge about the defense of "life" and the activation of a political narrative of Human Rights, it is present in a proliferation of locutions and ecclesiastical messages and in the actions that pro-life Catholic groups display in the public sphere.

q. Aprobado por (Apellidos y Nombres del Jurado):

Firma y aclaración de la firma del Presidente del Jurado:

Firma del autor de la tesis:

Esta tesis está dedicada a la memoria
de Alejandro Groppo

Resumen

La presente tesis de doctorado “¡No matarás! La Iglesia Católica y la disputa por la vida en el campo de la memoria” tiene como propósito analizar el posicionamiento político de la Iglesia Católica respecto al reconocimiento y ampliación de los derechos sexuales y reproductivos post transición democrática en Argentina. Teniendo en cuenta distintas coyunturas y escenarios de disputa respecto a esta temática, se analizan los modos en que la Iglesia Católica emplea su defensa del derecho a la vida del no nacido a partir de la activación de los significantes discursivos de la memoria de la última dictadura militar (1976-1983). En este sentido, la investigación se pregunta por las distintas formas que asume la presencia y figura de lo antagónico en su discurso respecto a la definición y defensa de la vida desde el momento mismo de la concepción, así como su apelación a los argumentos científicistas de la bioética católica.

Me intereso en estudiar los modos en que dicha institución articula discursos religiosos de negación al aborto con argumentos bioéticos y explicaciones enmarcadas en una matriz de conocimiento médico-jurídica. Sus capacidades de actuación en el marco de nuevos escenarios y coyunturas de debate atravesados por la inserción de los derechos sexuales y reproductivos como tema de agenda pública y de reconocimiento y ampliación de derechos de ciudadanía, instan a detenerse en el dinamismo y el perfil pragmático de la Iglesia Católica a nivel de sus actores, prácticas y discursos. La conjunción entre un discurso científicista y bioético basado en el saber médico-jurídico en torno a la defensa de la "vida" y la activación de una narrativa política de los Derechos Humanos, está presente tanto en una proliferación de alocuciones y mensajes eclesiásticos como en el accionar que grupos católicos pro-vida despliegan en la esfera pública.

La tesis se compone de cuatro capítulos en donde se abordan los modos en que la Iglesia Católica elabora discursos de oposición al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos no limitando sus argumentos a justificaciones de orden religioso sino recurriendo a la activación de nuevas aristas y elementos discursivos. El primer capítulo estudia la incursión de los derechos sexuales y reproductivos como tema de agenda en el plano político transnacional y la reacción de la Iglesia Católica en dicho

escenario. El segundo capítulo analiza el contexto argentino y las diferentes coyunturas de debate en torno al tema desde la transición democrática (1983) hasta finales del segundo gobierno de Cristina Fernández de Kirchner (2011-2015). El tercer capítulo aborda cómo las distintas significaciones en torno a la figura simbólica de los desaparecidos y la activación de soportes y vehículos de memoria en la esfera pública-política, se constituyen en una herramienta simbólico-narrativa de disputa entre católicos y feministas respecto a la inscripción de sus argumentos y diferencias políticas en torno al aborto. El último, y cuarto capítulo, se centra en la emergencia y el accionar de grupos de laicos antiabortistas en Argentina, y las distintas performances de acción colectiva que dichos grupos despliegan en el espacio público urbano.

La tesis cuenta también con una introducción y consideraciones finales en donde se sintetizan algunas de las conclusiones a las que se arribó a lo largo del trabajo así como posibles líneas de indagación e investigación futura respecto a la temática.

Abstract

The present doctorate thesis “Thou shalt not kill! The Catholic Church and the dispute for *life* in the field of memory” aims to analyze the political position of the Catholic Church regarding the recognition and extension of sexual and reproductive rights post democratic transition in Argentina. Considering different situations and scenarios of dispute regarding this subject, we analyze the ways in which the Catholic Church uses its defense of the right to life of the unborn from the activation of discursive memory of the dictatorship military (1976-1983). In this sense, research asks about the different forms assumed the presence and the antagonistic figure in its discourse regard to the definition and defense of life from the moment of conception, and its appeal to the scientific arguments of Catholic bioethics.

I am interested in study the ways in which that institution articulates religious discourses of negation of abortion to bioethical arguments and explanations framed in an array of medical-legal knowledge. Its acting skills in the context of new scenarios and discussion situations traversed by the integration of sexual and reproductive rights as a topic of public agenda and recognition and expansion of citizenship rights, urge to stop at the dynamic and pragmatic profile of the Catholic Church at the level of its actors, practices and discourses. The combination between a scientificist and bioethical discourse based on medical-legal knowledge about the defense of "life" and the activation of a political narrative of Human Rights, it is present in a proliferation of locutions and ecclesiastical messages and in the actions that pro-life Catholic groups display in the public sphere.

The thesis is composed of four chapters in where are addressed the ways in which Catholic Church produces discourses opposing abortion and sexual and reproductive rights not restricting their arguments to justifications of religious order, but using the activation of new edges and discursive elements. The first chapter studies the incursion of the sexual and reproductive rights as an agenda issue in the transnational political level and the reaction of the Catholic Church in that scenario. The second chapter analyzes the Argentine context and the different situations of debate on the subject since the democratic transition (1983) until the end of the second government of Cristina Fernandez de Kirchner (2011-2015). The third chapter discusses how the different significations around the symbolic figure of the disappeared and the

activation of supports and vehicles memory in the public-political sphere, become in a symbolic narrative tool of dispute among Catholics and feminists regarding registration of their arguments and political differences on abortion. The last and fourth chapter focuses on the emergence and actions of secular anti-abortion groups in Argentina, and the different performances of collective action that those groups deployed in urban public space.

The thesis also includes an introduction and final considerations in which are summarized some of the conclusions that were reached during the work as well as possible future lines of inquiry and future research regarding the subject.

Resumo

A presente tese de doutorado “Não matará! A Igreja Católica e a disputa pela *vida* no campo da memória” tem como objetivo analisar a posição política da Igreja Católica em relação ao reconhecimento e à extensão dos direitos sexuais e reprodutivos pós-transição democrática na Argentina. Dadas as diferentes conjunturas e cenários de disputa em relação a este assunto, analisamos os modos em que a Igreja Católica usa sua defesa do direito à vida do nascituro desde a ativação da memória discursiva da ditadura militar (1976-1983). Neste sentido, a pesquisa questiona através das diferentes formas que assume a presença e a figura do antagonico em seu discurso a respeito da definição e defesa da vida desde o momento da concepção, assim como o seu apelo aos argumentos cientificistas da bioética católica.

Estou interessado em estudar as formas em que essa instituição articula discursos religiosos de negação do aborto com argumentos bioéticos e explicações enquadradas em uma matriz de conhecimento médico e jurídico. Suas capacidades de desempenho em novos cenários e circunstâncias de discussão atravessadas pela inclusão de direitos sexuais e reprodutivos como um tópico da agenda pública e reconhecimento e ampliação dos direitos de cidadania, exorta a deter-se no perfil dinâmico e pragmático da Igreja Católica no nível de seus atores, práticas e discursos. A combinação entre um discurso cientificista e bioética baseados em conhecimento médico-legal sobre a defesa da "vida" e a ativação de uma narrativa política dos Direitos Humanos, está presente em uma proliferação de intervenções e mensagens eclesíásticas e as ações que grupos católicos pró-vida implantados na esfera pública.

A tese é composta por quatro capítulos que abordam as formas em que a Igreja Católica constrói discursos de oposição ao aborto e aos direitos sexuais e reprodutivos não limitando seus argumentos em justificativas de ordem religiosa, mas usando a ativação de novas arestas e elementos discursivos. O primeiro capítulo aborda a incursão dos direitos sexuais e reprodutivos como um item da agenda no nível político transnacional e a reação da Igreja Católica nesse cenário. O segundo capítulo analisa o contexto argentino e as diferentes situações de debate sobre o assunto desde a transição democrática (1983) até o final do segundo governo de

Cristina Fernández de Kirchner (2011-2015). O terceiro capítulo aborda como os diferentes significados em torno da figura simbólica dos desaparecidos e a ativação de suportes de memória e veículos no espaço público-político, constituem uma ferramenta simbólico-narrativa da disputa entre católicos e feministas com relação ao registro de seus argumentos e diferenças políticas sobre o aborto. O último e quarto capítulo enfoca o surgimento e ações de grupos anti-aborto seculares na Argentina, e as diferentes performances de ação coletiva que esses grupos desenvolvem no espaço público urbano.

A tese também inclui uma introdução e comentários finais em que resume algumas das conclusões que foram atingidas durante o trabalho, bem como possíveis linhas de ou questionamentos e de pesquisa futura sobre a temática.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| AGRADECIMIENTOS | 11 |
| <i>INTRODUCCIÓN</i> | 13 |
| I- Iglesia Católica y activismo religioso en el espacio público | 13 |
| II- Sobre el objeto de estudio | 17 |
| III- Estructura y organización de la tesis | 20 |
| <i>CAPÍTULO I.</i> Iglesia Católica, bioética y activismo transnacional pro-vida | 22 |
| I- Aborto, sexualidad y bioética en los documentos vaticanos | 23 |
| a. Humanae Vitae (1968). Contra las políticas de control de la natalidad | 24 |
| b. Declaración sobre el aborto procurado (1974), Instrucción Donum Vitae (1987) y la creación de la Academia Pontificia para la Vida (1994). Bioética, persona y vida desde la concepción | 27 |
| c. Los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Bioética y política en Evangelium vitae (1995), Instrucción Dignitas Personae (2008) y Caritas In Veritate (2009) | 32 |
| II- Género y sexualidad en Naciones Unidas. La Iglesia Católica y la “cruzada” antiabortista en Cairo y Beijing | 40 |
| III- Iglesia Católica y activismo pro-vida en el escenario transnacional y latinoamericano | 50 |
| IV- “Genocidio silencioso”. El aborto y sus entrelazamientos con la memoria del Holocausto | 64 |

| | |
|--|---------|
| CAPÍTULO II. Iglesia Católica, género y política en Argentina: tensiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos y el aborto en democracia | 72 |
| I- Antecedentes | 73 |
| II- El gobierno de Raúl Alfonsín | 82 |
| III- Relaciones entre la Iglesia Católica Argentina y el gobierno de Carlos Menem: la cruzada antiabortista | 89 |
| IV-“Que lo tiren al mar”. La Iglesia Católica y las encrucijadas con el gobierno de Néstor Kirchner | 111 |
| V- La Iglesia Católica y el antiabortismo de Cristina Fernández de Kirchner. El camino hacia la reconstrucción de una relación en disputa | 128 |
| CAPÍTULO III. Católicos y feministas. Conflictos por el aborto, usos políticos del <i>Nunca Más</i> y resignificaciones del pasado reciente | 135 |
| I- Aborto, Iglesia Católica y colectivo feminista. Los usos políticos del <i>Nunca Más</i> | 136 |
| II- Fotos, siluetas, máscaras... usos de la figura del desaparecido en las disputas por el aborto | 147 |
| CAPÍTULO IV. “En defensa de la vida”. Intervenciones público-colectivas del activismo pro-vida contra la legalización del aborto en Argentina | 159 |
| I- El movimiento pro-vida en Argentina. Actores, prácticas, discursos | 161 |
| II- “Marcha de los Escarpines”, “Fiesta de la Vida”, acciones colectivas y manifestaciones pro-vida en la esfera pública | 170 |
| III- Política y militancia del activismo pro-vida en las redes sociales de internet | 190 |

| | |
|--------------------------------|-----|
| CONSIDERACIONES FINALES | 196 |
| BIBLIOGRAFÍA | 200 |
| FUENTES CONSULTADAS | 203 |

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis es el resultado de años de trabajo, de búsquedas constantes, de encuentros y desencuentros, de aprendizajes. Su realización fue posible gracias a un conjunto de personas e instituciones que contribuyeron en su elaboración. Agradezco el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) sin el cual no hubiese sido posible mi estadía en Buenos Aires para la realización de este doctorado. Al Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) un espacio de formación pero también de contención y afectos. Al Núcleo de Estudios sobre Memoria y al Programa de Ciudadanía y Derechos Humanos del Centro de Investigaciones Sociales (CIS-IDES/CONICET), espacios en los que pude aprender de los distintos talleres y actividades que se llevan a cabo, así como de la interacción y diálogo con sus integrantes. A la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV) y a la Universidad Nacional de Villa María (UNVM) mis lugares de trabajo como docente que me posibilitaron continuar con la realización de la tesis.

Quiero agradecer especialmente a Elizabeth Jelin, Shevy, por su generosidad en haber aceptado dirigir esta tesis. Por su calidez, su apoyo y su presencia constante tanto en lo académico como en lo personal. Por enseñarme que a pesar de todo siempre se puede. Mi agradecimiento a todas aquellas personas que con sus lecturas críticas contribuyeron con aportes y sugerencias necesarias a la realización de este texto: Marina Franco, Luciana Messina, Valentina Salvi, Enrique Andriotti Romanín, Eleonor Faur, Claudia Feld, María Luisa Diz, Verónica Perera, Andrea Daverio, Victoria Daona, Máximo Badaró, Susana Sommer, Karina Felitti, María Gabriela García, Silvina Merenson, Sergio Caggiano, Malena Chinski, Ximena Espeche, Alicia Salomone, Agustina Cepeda, Juan Gandulfo, Marcela Pozzi Vieyra, Yael Zaliasnik, Jimena Montaña, Virginia Sabbatini, Patricia Scarponetti.

Mi extensivo agradecimiento también a todas aquellas personas que generosamente me permitieron adentrarme en la comprensión y complejidad del campo de estudio: Manuela Castañeira (militante y activista de *Las Rojas*), Marta Alanís (militante de *Católicas por el Derecho a Decidir*), Raquel Vivanco (militante de *Mujeres de la Matria Latinoamericana-MUMALÁ*), Olga Muñoz (presidenta de la organización pro-vida FAMPAZ y activista de *Marcha de los Escarpines*), Alejandro Barceló (*Instituto Universitario de Ciencias de la Salud Fundación H. A. Barceló*),

Guillermo Marcó (*Parroquia Universitaria San Lucas/ Arzobispado de Buenos Aires*), al personal de la *Agencia de Información Católica Argentina-AICA*. En especial a Alicia Caccopardo (activista de la *Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito*).

Quiero agradecer a todos/as aquellos/as que de una u otra forma facilitaron este recorrido, en especial a Alejandro Dujovne, Sergio Visakovsky, Miguel Ballario, Laura Luccheti, Irene Ororbía, Israel Lotersztain, Raúl Rodríguez, Andrés Cañas, Jorge Calzoni, Diego Tatián, Daniel López, Darío Poncio, Aldo Paredes y Martín Rodrigo Gill. A mis padres, Rita y Juan, mi agradecimiento por la motivación, la presencia incondicional y el apoyo en momentos difíciles. A mis hermanas, mi hermano, y mis sobrinos/as. A mi abuela Estela. A mis suegros René y Alicia por el aliento, la ayuda y el acompañamiento.

Esta tesis tiene una especial dedicación a Sara Perrig, mi compañera de la vida. Sara quien con su presencia invaluable aportó desde sus lecturas, sus conocimientos académicos, su amor y su cariño. A quien le debo su renuncia y sacrificio para que esta tesis sea posible.

Esta tesis está dedicada también a la memoria de Alejandro Groppo quien me brindó la confianza y las primeras herramientas académicas para iniciar este camino.

INTRODUCCIÓN

I – Iglesia Católica y activismo religioso en el espacio público

El paradigma de la secularización surge en su momento como un programa político e ideológico para el desmontaje de las influencias religiosas sobre la sociedad civil y el Estado. Con el devenir de la modernidad se establecen una serie de pujas y antagonismos respecto a la autoridad de la religión como fundamento único de sentido sobre el *mundo de la vida*. La religión comienza a ser cuestionada y es vista como amenaza y obstrucción para el desarrollo de fundamentos racionales que contribuyan al progreso de las sociedades liberales y democráticas. Los ideólogos de la secularización planteaban como premisa política la necesidad de liberación del hombre moderno de la tutela religiosa, la laicización del Estado, la retirada de la religión de la esfera público-política y su reclutamiento al ámbito de lo privado; cuestiones todas consideradas como procesos de *racionalización* y *desacralización* del mundo. Con la secularización, el saber y el conocimiento científico comienzan a tomar fuerza como discurso político dando lugar al cuestionamiento de la religión como monopolio interpretativo de la realidad social (Berger, 1969; Luckmann, 1973; Wilson, 1976; Tschannen, 1992; Beriáin y Sánchez de la Yncera, 2012).

Sin embargo, el devenir de la modernidad no significó el reclutamiento de la religión al ámbito de lo privado, tampoco su retirada y marginación de la esfera público-política. La vigencia que en la actualidad tienen los actores eclesiásticos y laicos vinculados a la Iglesia Católica en los debates políticos y sociales en torno al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y la legalización del aborto ponen en cuestión los supuestos de las teorías clásicas de la secularización que daban por sentado que la religión se iría tornando en un componente marginal e irrelevante en el mundo moderno y contemporáneo.

Pensadores como Charles Taylor, Jürgen Habermas y José Casanova elaboran una visión post-secular de la religión en tanto forma de repensar y rebatir los marcos analíticos de las viejas teorías clásicas de la secularización. Abordan las fronteras de intersección entre lo religioso y lo político con la intención de cuestionar los supuestos universales de las teorías de la secularización que vaticinaban el fin de la

religión en el escenario de las sociedades contemporáneas. Charles Taylor considera que la modernidad, y con ella el devenir de la secularización, condujo a un pluralismo religioso más no al exterminio de la religión. La “era secular” no debe ser entendida como el abandono y expulsión de la religión a la esfera de lo privado. Tampoco la reducción de los argumentos lingüísticos religiosos a la instrumentación de una “razón secular” en los debates públicos. Por el contrario, Taylor afirma que las democracias contemporáneas deben ser pensadas no como baluartes en contra de la religión sino como espacios propicios para la igualdad de expresión de las razones religiosas y no religiosas. Anclado en una corriente teórica y política de pensamiento multiculturalista el autor se opone a las posturas liberales que consideran a las creencias religiosas como impedimento para los debates en la esfera política. Los argumentos y razones religiosas no deben ser sacrificadas en nombre de una necesaria ruptura epistémica entre “razón secular” y “pensamiento religioso” sino que deben ser considerados como aportes de contenidos que contribuyan a una mayor pluralidad de posiciones deliberativas en el espacio público-político (Taylor, 2011).

Jürgen Habermas define al espacio público como un punto de encuentro entre diferentes cosmovisiones religiosas y no religiosas, un espacio en el que confluyen tanto creyentes como no creyentes que debaten sobre asuntos públicos e institucionales. Dicha matriz post-secular de pensamiento denota la importancia de reconocer la presencia de los actores y grupos religiosos en los debates políticos e institucionales en tanto forma de garantizar la pluralidad de posiciones políticas en las democracias contemporáneas. Habermas subraya en su planteo la vitalidad y persistencia que los grupos y actores religiosos tienen en el espacio público y al mismo tiempo señala la obligación que éstos deben tener a los fines de poder participar de los debates democráticos, de traducir sus argumentos y “pretensiones de verdad” en la instrumentación de un lenguaje político-secular (Habermas, 2011).

El trabajo de traducción supone en Habermas que los ciudadanos religiosos estén dispuestos a someter sus argumentos a un lenguaje secular. Esto es, la importancia de que dichos actores traduzcan los contenidos de sus tradiciones religiosas a un lenguaje racional-instrumental para ser incorporados a los debates políticos e institucionales (Habermas, 2004; 2008). Para Habermas, la pregunta política y sociológica de nuestros días ya no debe consistir en investigar si bajo las condiciones

sociales modernas la religión está destinada a desaparecer. Por el contrario, se debe inclinar a indagar acerca de los modos en que los avances de la modernidad conducen a los actores religiosos a repensar sus estrategias comunicacionales de acción en tanto forma de poder inscribir sus argumentos políticos en el encuadre comunicacional de los debates contemporáneos. A diferencia de los planteos de Taylor, Habermas sostiene que el discurso religioso en la esfera pública necesariamente debe ser traducido a fin de que sus contenidos y afirmaciones puedan ser comunicables a la vez que influyentes en la justificación y formulación de decisiones políticamente vinculantes. Esto es, aceptar que el potencial contenido/preensión de “verdad” de sus afirmaciones tiene que ser comunicado mediante la instrumentación de un lenguaje secular y universalmente accesible a todos como paso previo a su inscripción en el conjunto de los debates público-políticos (Habermas, 2011).

Desde un lugar diferente al de las hipótesis secularistas de exclusión de la religión de los asuntos públicos y su reclutamiento al ámbito de lo privado, José Casanova (1995) comprende que lo religioso ha entrado en la arena pública de la contestación moral y política. Considera que los actores e instituciones religiosas se han visto obligados a reajustar su lugar y lenguaje a los debates que se dan en los regímenes democráticos contemporáneos. Ello a los efectos de poder incidir políticamente en la pugna por el trazado de fronteras entre lo público y lo privado, la legalidad y la moralidad y en la disputa por la relación entre los valores religiosos y los contenidos éticos del Estado. Mediante el concepto de “desprivatización de la religión” Casanova hace referencia a la vigencia de la religión en los debates que tienen lugar en la esfera pública. Ubicado en la corriente de pensamiento post-secular afirma que no todo intento de “politización” y de presencia de lo religioso en la esfera pública implica una “re-sacralización” de la sociedad (Casanova, 1995).

Este concepto de “desprivatización de la religión” se hace presente en la esfera público-política cuando los actores e instituciones religiosas, entre ellas la Iglesia Católica, adquieren protagonismo, por ejemplo, en los debates que tienen lugar en torno a la “defensa de la vida” y la “moral sexual”. Para Casanova, la vigencia del accionar de la religión en la esfera pública supone una tensión respecto al conjunto de las premisas clásicas de la secularización (Casanova, 2004). En el caso de la Iglesia Católica y del activismo pro-vida, las crecientes encrucijadas de oposición a

la legalización del aborto, los derechos sexuales y reproductivos, la procreación asistida, entre otros temas, son instancias que tienden a incrementar más que disminuir la presencia y el protagonismo de los actores e instituciones religiosas en los debates público-políticos. La incursión de estos temas en la agenda pública genera la reacción de los actores católicos -cuerpos eclesiásticos y grupos de activistas antiabortistas pro-vida- quienes tienden a renovar sus argumentos mediante la activación de nuevos códigos lingüísticos y comunicacionales. Ello a favor de evitar la atención pública hacia cuestiones que se presentan como amenaza y desafío respecto a los valores doctrinarios del catolicismo.

Estos nuevos códigos discursivos se ven reflejados en el modo en que la Iglesia Católica afronta el rechazo a la legalización del aborto y a los derechos sexuales y reproductivos a partir de la activación de un lenguaje político basado en argumentos científico-médico-jurídicos de defensa de la vida desde la concepción. La Iglesia Católica y sus actores laicos aliados inscriben el debate por los derechos sexuales y reproductivos y el aborto en el campo secular de la ciencia y la bioética. Esta activación de un lenguaje médico-jurídico no debe ser comprendida como un proceso de “secularización” de dicha institución. Por el contrario, refiere al pragmatismo de sus estrategias comunicacionales con la intención de fortalecer sus posicionamientos “anti-abortistas” en la esfera pública mediante la traducción de sus argumentos en la implementación de un lenguaje secular con base en la ciencia.

La inclusión por parte de la Iglesia Católica de elementos seculares al marco de sus discursos anti-abortistas evidencia el grado de pragmatismo de los actores religiosos a la vez que induce a repensar sobre las limitaciones analíticas de las teorías de la secularización no sólo como elementos explicativos del destino de lo religioso en la esfera pública y la política contemporánea, sino también como modelo normativo en las ciencias sociales. La persistencia de los actores religiosos en la esfera pública y en los debates democráticos invita a nuevos enfoques y miradas interpretativas que vayan más allá de la lectura de la Iglesia Católica como un actor meramente religioso y que permitan contribuir a su análisis como un actor político. Analizar el modo en que la Iglesia Católica y sus sectores laicos aliados van reacomodando sus discursos y prácticas de intervención pública de cara a las exigencias y desafíos que ofrecen las distintas coyunturas y escenarios de las sociedades contemporáneas permite romper con aquellos postulados teóricos de las teorías clásicas de la secularización que

estimaban la desaparición de los actores religiosos de los asuntos públicos. Así, las coyunturas y contextos de politización de la sexualidad y su tratamiento como temáticas de derechos implican la necesidad de reparar en el rol y protagonismo de los actores religiosos, la reconfiguración de sus estrategias políticas de acción, su vigencia e incidencias en los debates de las sociedades contemporáneas.

Desde la década de los 70' en los Estados Unidos, y expandiéndose luego a nivel transnacional y en el escenario latinoamericano, una multiplicidad de ONGs y grupos de activistas pro-vida fueron adquiriendo protagonismo en el espacio público en tanto movimientos de acción colectiva y actores de la sociedad civil. Su accionar se ubica en la confrontación social y política que dichos actores emprenden con relación a los movimientos por los derechos de género -feministas, movimientos por la diversidad sexual- así como también desde la presión y lobby político que, junto a los actores eclesiásticos, ejercen sobre los representantes de los poderes políticos del Estado en la obstrucción de legislaciones y políticas públicas que tengan como fin responder a demandas que no sean acordes a los principios y valores culturales del catolicismo.

La activación que los actores eclesiásticos hacen de un discurso científico y bioético de oposición al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos, y el modo en que la Iglesia Católica despliega su lucha antiabortista en el accionar político de estas ONGs y grupos de activistas pro-vida, se ubica dentro del fenómeno de politización de la religión. Los actores religiosos siguen siendo centrales en los debates públicos que tienen lugar en la esfera de la sociedad civil. En el caso de la lucha antiabortista el objetivo de estos actores consiste en la defensa de una agenda política de la sexualidad acorde a la preservación de los principios religiosos del catolicismo activando como estrategia discursiva un lenguaje científicista y de derechos ligados a la defensa de los derechos jurídicos de persona de los fetos/embriones. Más allá del conservadurismo y el anti-pluralismo que dichos actores expresan, lo importante es resaltar el modo en que antagonizan con el movimiento feminista desde la activación de un lenguaje político y secular basado en una disputa de derechos.

II - Sobre el objeto de estudio

El ingreso de los derechos sexuales y reproductivos como tema de agenda pública implicó nuevas coyunturas de debates y conflictos tanto en Argentina como en el escenario político transnacional. El activismo feminista, con décadas de lucha y movilización, logró hacer que temas como la educación sexual, el acceso universal a métodos anticonceptivos y la legalización del aborto se insertaran en el plano de lo político presionando a los poderes del Estado respecto al avance de políticas y legislaciones que garanticen el reconocimiento y ampliación de los derechos de ciudadanía de las mujeres. Dichas reivindicaciones y disputas de derechos implicaron la presencia y politización en el espacio público de actores religiosos conservadores quienes abogan por una concepción restrictiva de la sexualidad.

Las estrategias políticas y discursivas de la Iglesia Católica tienen la particularidad de no limitarse a argumentos centrados en la religión. Ésta acude a la activación de otras aristas político-discursivas con el propósito de fortalecer su postura de rechazo al aborto. En Argentina y en el escenario transnacional, el discurso político de la Iglesia Católica de oposición a los derechos sexuales y reproductivos ha ido variando en función de la complejidad de los contextos históricos, políticos y sociales. En la presente tesis me intereso en estudiar los modos en que dicha institución articula discursos religiosos de negación al aborto con argumentos bioéticos y explicaciones enmarcadas en una matriz de conocimiento médico-jurídico-científica. Estos cambios no significan que los fundamentos basados en el orden de la religión hayan perdido centralidad. Por el contrario, la activación de conocimientos pretendidamente científicos y bioéticos de reconocimiento de los fetos/embriones como personas jurídicas desde la concepción alude al modo en que la Iglesia Católica instrumenta un lenguaje político secular con el objetivo de defender su posicionamiento de detracción al aborto.

Esta proyección de un lenguaje político con anclaje en el discurso secular de la bioética se hace presente tanto en la publicación de encíclicas como en una proliferación de discursos y mensajes eclesiales. También en el lenguaje político y discursivo que los grupos de activistas católicos pro-vida activan en el espacio de la esfera pública. En los debates por los derechos sexuales y reproductivos y por la legalización del aborto, la Iglesia Católica fortalece su presencia y accionar político en su articulación con el movimiento de laicos pro-vida. Esto muestra el modo en que tanto a nivel de su discurso político como de articulación con otros actores de la

sociedad civil, la Iglesia Católica busca potenciar sus influencias en los debates políticos por el control y regulación de la sexualidad.

Las coyunturas de debate por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos remiten al accionar de grupos laicos antiabortistas, entre estos, las organizaciones y colectivos pro-vida, así como entidades profesionales como el Consorcio de Abogados y Médicos Católicos y los comités científicos de investigación en bioética de las universidades católicas. El propósito de esta investigación es proponer una mirada que no circunscriba a la Iglesia Católica ni al activismo católico pro-vida a actores meramente religiosos, sino que aborde a éstos como actores políticos de la sociedad civil. La incidencia y el protagonismo que siguen ejerciendo los actores religiosos en los debates público-políticos, en este caso sobre el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y la legalización del aborto, obligan a complejizar las miradas y los análisis sobre las fronteras de intersección entre religión y política en las sociedades contemporáneas.

Me intereso en abordar el potencial político que la Iglesia Católica le otorga al discurso de la bioética en su entrelazamiento con significantes políticos y discursivos de la memoria y los derechos humanos. Esto es, la instrumentación y politización de significantes ligados a la memoria de la última dictadura militar en Argentina en la interpretación de los “niños abortados como los nuevos inocentes del presente, el aborto como la instrumentación de nuevas metodologías de tortura, muerte y desaparición forzada de personas en democracia, los grupos feministas como los “nuevos verdugos” que, en nombre de los derechos de las mujeres, atentan contra el derecho a la vida de personas “inocentes”. El tema de los derechos sexuales y reproductivos compete a una multiplicidad de actores en disputa -movimientos de género, representantes de distintos partidos políticos y de gobierno-. En el marco de esta investigación me intereso en estudiar el posicionamiento discursivo de la Iglesia Católica y el modo en que el conjunto de los actores sociales y políticos que abogan por la despenalización del aborto son definidos y exteriorizados en el marco de su discurso político.

El aborto es considerado en el discurso de la Iglesia Católica como un homicidio y asesinato en contra de los derechos humanos de personas inocentes. Me propongo analizar cómo los significantes políticos y discursivos de la memoria del pasado reciente en Argentina son empleados por la Iglesia Católica a fin de interpelar y

dividir el campo político y social entre un “nosotros” y un “ellos” respecto a los reclamos por la legalización del aborto. Esto es, la demarcación de fronteras políticas entre quienes mantienen una postura incondicional respecto a la protección de la vida del “niño por nacer” -los representantes y autoridades de la Iglesia Católica, el Consorcio de Abogados y Médicos Católicos, las comisiones institucionales de bioética de universidades católicas, organizaciones pro-vida- y esos otros -los movimientos de género, los representantes y actores políticos que alegan por su legalización- considerados promotores de una “cultura de la muerte” tendiente a retrotraer al pasado de los “años negros de la historia argentina”.

III – Estructura y organización de la tesis

La tesis cuenta con cuatro capítulos en donde se abordan las reconfiguraciones políticas y discursivas de la Iglesia Católica a nivel de sus actores, prácticas y discursos de oposición al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y a la legalización del aborto.

El primer capítulo “Iglesia Católica, bioética y activismo transnacional pro-vida” aborda la incursión de los derechos sexuales y reproductivos como tema de agenda en el plano político transnacional y la reacción de la Iglesia Católica en dicho escenario. Esto es, el modo en que la Iglesia Católica y los grupos de activistas pro-vida enmarcan su postura reaccionaria al aborto en la activación del lenguaje político de la bioética y la inscripción que hacen del aborto como “asesinato” y “genocidio” en la memoria de los crímenes del Holocausto.

En el segundo capítulo “Iglesia Católica, género y política en Argentina. Tensiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos y aborto en Democracia” se analizan las diferentes coyunturas de debate en torno al tema desde la transición democrática (1983) hasta finales del segundo gobierno de Cristina Fernández de Kirchner (2011-2015). En particular, el modo en que las encrucijadas por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y la legalización del aborto tuvieron como trasfondo político la activación de significantes políticos ligados a los derechos humanos y la reminiscencia a la memoria del pasado dictatorial.

El tercer capítulo “Católicos y feministas. Conflictos por el aborto, usos políticos de *Nunca Más* y resignificaciones del pasado reciente” analiza cómo el significante político del *Nunca Más*, así como las distintas significaciones en torno a la figura simbólica de los desaparecidos y la activación de soportes y vehículos de memoria en la esfera público-política, se constituyen en una herramienta simbólico-narrativa de disputa entre católicos y feministas respecto a la inscripción de sus argumentos y diferencias políticas en torno al aborto.

El cuarto y último capítulo “En defensa de la vida. Intervenciones público-colectivas del activismo pro-vida contra la legalización del aborto en Argentina” aborda la emergencia y accionar de grupos de laicos antiabortistas en Argentina, sus trayectorias, prácticas y discursos. Es decir las distintas performances de acción colectiva que dichos grupos despliegan en movilizaciones y protestas en el espacio público y en las redes sociales de internet -particularmente Facebook-, lo que permite ver el modo en que dichos espacios son agenciados para la militancia y el activismo político.

CAPÍTULO I

IGLESIA CATÓLICA, BIOÉTICA Y ACTIVISMO TRANSNACIONAL PRO-VIDA

Durante el transcurso de los años '90 los derechos sexuales y reproductivos tuvieron su incursión como tema de debate en la agenda política internacional; ello, a raíz de los resultados de la IV Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1994) y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing (1995). Dichas conferencias fueron centrales en el desarrollo de programas y plataformas de acción cuyo objetivo instaba a comprometer a los Estados-nación en la implementación de políticas orientadas al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Las mismas permitieron sentar bases en el concepto de los derechos sexuales y reproductivos como tema de derechos humanos y de ampliación y reconocimiento de los derechos de ciudadanía para las mujeres. En el marco de las mismas, se hizo hincapié en cuestiones como el derecho a la educación sexual, el acceso a métodos anticonceptivos seguros y de calidad, y la necesidad de reducir los índices de mortandad materna por abortos clandestinos, entre otros temas.

A su vez, el ingreso de los derechos sexuales y reproductivos, en especial del aborto, como tema de debate en la agenda política transnacional ha potenciado la presencia pública de actores religiosos. En el caso de la Iglesia Católica y del activismo laico pro-vida, la oposición a los derechos sexuales y reproductivos no se limitó a la exposición de argumentos centrados en la religión. Comienza a hacerse notorio el modo en que tanto la Iglesia como los grupos y actores laicos antiabortistas enmarcan sus posturas contrarias al aborto y a la anticoncepción en términos seculares, con base en argumentos científicos y bioéticos. Esto es, la postulación y defensa de los derechos de persona de los “niños por nacer” en la activación de un lenguaje político ético y moral basado en el entrelazamiento de componentes religiosos y médico-jurídicos.

Las formas en que la Iglesia Católica interviene en los debates sobre aborto y anticoncepción incitan a observar la capacidad que dicha institución tiene de afirmar su pensamiento y doctrina en la emergencia de nuevos actores, prácticas y discursos. Por ejemplo, en lo que comprende a la activación del lenguaje político de la bioética, así como a la irrupción del activismo conservador pro-vida como uno de los

fenómenos sociales y políticos más significativos del catolicismo de los últimos tiempos. Esto último muestra el rol protagónico de actores político-religiosos en los debates públicos que se dan en las sociedades contemporáneas. Esto parece contradecir los vaticinios de las teorías clásicas de la secularización que pronosticaban la desaparición y retraimiento de los actores e instituciones religiosas de la esfera público-política en la modernidad.

El objetivo de este capítulo es abordar las estrategias discursivas del catolicismo en la oposición al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos en el plano transnacional y los modos en que el ingreso de la sexualidad y la reproducción como tema de agenda pública se presenta como nuevo desafío comunicacional para la Iglesia Católica. Se muestra el pragmatismo al que se acude en la activación de la bioética y del conocimiento médico-científico en tanto lenguaje político para la defensa de la moral sexual, y la articulación con el activismo laico pro-vida a través del protagonismo que sus organizaciones ejercen en el espacio público en la lucha contra la legalización del aborto.

El capítulo está organizado en cuatro acápites. En el primero se revisan los documentos oficiales del Vaticano, a partir de la encíclica *Humanae Vitae* de 1968, focalizando la atención en las posturas en relación con el control de la natalidad, el aborto y la sexualidad. La idea es reparar en la politización del conocimiento científico-médico y en el planteo del aborto en el campo discursivo de la bioética católica personalista. El segundo acápite centra la atención en cómo estas argumentaciones religiosas y de corte bioético fueron utilizadas por la Iglesia Católica en las conferencias internacionales (Cairo 1994, Beijing 1995), contraponiéndose a las propuestas del feminismo y de diversos actores en el marco de las Naciones Unidas. En el tercer acápite se analiza la presencia del movimiento pro-vida laico, con especial atención a su desarrollo en América Latina. Finalmente, el cuarto acápite habla sobre el aborto y sus entrelazamientos con la memoria del Holocausto.

I- Aborto, sexualidad y bioética en los documentos vaticanos

a- *Humanae Vitae* (1968). Contra las políticas de control de la natalidad

La encíclica *Humanae Vitae* (1968) de Pablo VI emerge en medio de un contexto político transnacional en el que se encontraban en auge los debates sobre el problema de la “explosión demográfica” y la responsabilidad que los Estados-nación debían asumir en el control del crecimiento poblacional. La particularidad de la encíclica radicó en el hecho de denunciar que las políticas de control artificial de la natalidad distorsionaban el significado de la sexualidad en tanto que escindía a esta última del acto y fin de la procreación humana. El Vaticano intervino de manera estratégica en el debate político transnacional sobre el problema de la superpoblación y el crecimiento demográfico admitiendo que la abstinencia sexual periódica y el ejercicio de la procreación responsable debían ser considerados los métodos adecuados a emplear en lugar de optar por el uso “ilícito” de la anticoncepción. Pablo VI responde a los argumentos que justificaban la necesidad de implementación de políticas antinatalistas considerando que el problema del subdesarrollo en los países periféricos no era ocasionado por la “explosión demográfica” sino que derivaba de la inequidad en la distribución geopolítica de las riquezas.¹

La encíclica hace su aparición en un contexto sociopolítico de debate que preocupaba a la Iglesia Católica. Es una respuesta del catolicismo a los tiempos y escenarios contextuales de la “revolución sexual” y de irrupción en el mercado farmacéutico de

¹ En 1967, con anterioridad a la emisión de la encíclica *Humanae Vitae*, el Papa Pablo VI publica la carta encíclica *Populorum Progressio* sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos. Este documento nace con el objetivo de poner en práctica algunos de los principios sociales tratados en el Concilio Vaticano II con relación al crecimiento poblacional y el aumento en los índices de inequidad y pobreza. En *Populorum Progressio* el Papa manifestaba preocupación por el desequilibrio económico y el grado de conflictividad social que emerge tanto de la superpoblación como de la enemistad entre los pueblos. Pablo VI se dirige así a la responsabilidad que en el tema deben asumir las autoridades públicas a fin de promover políticas de cooperación y acuerdo solidario entre las naciones que favorezcan y contribuyan al desarrollo de los pueblos económicamente más débiles. En cuanto al tema de la superpoblación, apunta a la decisión racional y responsable que deben asumir los padres de familia al momento de decidir sobre el número de hijos. Esto último, advirtiendo la obligación moral de someter dicha decisión racional a los principios de Dios y de la Ley Natural. “Al fin y al cabo es a los padres a los que toca decidir, con pleno conocimiento de causa, el número de hijos, aceptando sus responsabilidades ante Dios, ante ellos mismos, ante los hijos que han traído al mundo y ante la comunidad a la que pertenecen, siguiendo las exigencias de su conciencia, instruida por la ley de Dios auténticamente interpretada y sostenida por la confianza en Él” (Pablo VI, *Populorum Progressio*, 1967). Estas afirmaciones luego van a ser sostenidas en la encíclica *Humanae Vitae* (1968) como forma de contrarrestar a la solución que desde los organismos internacionales se proponía para el problema demográfico en la licitud del uso de métodos artificiales de control de la natalidad.

la píldora anticonceptiva, y de los debates que en el escenario transnacional se dan en torno al problema de la explosión demográfica (Stycos, 2005; Felitti, 2012; Cosse, Mujica, 2009). La anticoncepción hormonal femenina fue objeto de fuertes cuestionamientos por parte de la Iglesia Católica, que veía en la anticoncepción un instrumento del control geopolítico transnacional en perjuicio de la soberanía e independencia jurídica de los Estados-nación, sumado a la distorsión que el uso de anticonceptivos implicaba para el resguardo de los principios culturales de la institución de la familia y de la moral sexual católica. Los impactos que provocaba en los fieles católicos la aparición del preservativo, el diafragma, el “boom” de las pastillas anticonceptivas y los debates feministas por la desvinculación de la sexualidad del acto de la procreación, fueron circunstancias claves que rodearon la escritura de *Humanae Vitae*.²

La encíclica se caracterizó por denunciar que la anticoncepción dañaba el modo de concebir la relación natural entre sexualidad y procreación, además de advertir sobre las desventajas que para el futuro de la humanidad implicaba el hecho de poner los avances de la ciencia al servicio de la “interrupción” arbitraria de la vida. Pablo VI reconoce a la abstinencia sexual y el recurso a los períodos infecundos como único medio lícito de planificación familiar en contraposición del uso de anticonceptivos. Concluye que los métodos de regulación artificial de la natalidad implican un

² La emergencia de la “píldora anticonceptiva” implicaba para la mujer la posibilidad de decidir sobre su maternidad y reproducción. Asimismo, fue un acontecimiento disparador de múltiples debates y tensiones entre una diversidad de actores, entre ellos, científicos, estadistas, políticos, religiosos y feministas, en un escenario histórico marcado por fuertes controversias en torno al problema de la “explosión demográfica”, la posibilidad de construir nuevos significados y sentidos sobre la sexualidad no restringidos únicamente a la cuestión “biológica” de la procreación, también conflictos respecto a los peligros que el poder médico y el accionar de los gobiernos podía significar para el control y administración del cuerpo y la sexualidad de las mujeres. En el caso de Latinoamérica, o de los denominados países del “tercer mundo”, una de las fuertes tensiones que se produjeron alrededor de la píldora anticonceptiva tenía que ver con que si la anticoncepción era concebida como un símbolo real de la liberación sexual femenina, o si la misma actuaba como un instrumento y dispositivo político de planificación familiar en términos coactivos y disciplinarios sobre las poblaciones subalternas en un escenario y clima político de debate sobre las políticas imperialistas de control demográfico en la región (Felitti, 2006: 336). Mediante la publicación de *Humanae Vitae* (1968), la Iglesia Católica intenta afirmarse en esta línea argumentativa concibiendo que ante la fuerza y la presión de las naciones capitalistas y su avances sobre los denominado países en situación de subdesarrollo era necesario desmitificar que el problema de la pobreza no era resultado de la superpoblación sino de las injusticias estructurales en la distribución de las riquezas a nivel global. En este sentido, la Iglesia se presenta como la institución política garante de la soberanía y la cultura de los pueblos y el respeto por sus decisiones independientes y autónomas en materia política demográfica. la Iglesia Católica se opone a las políticas de control demográfico activando un discurso anticolonialista y anti-imperialista que comienza a ser parte también del repertorio discursivo de algunos países de Latinoamérica que comienzan a enarbolar la bandera del nacionalismo como forma de oposición a las recomendaciones de los organismos internaciones y de los países del norte sobre la ejecución de políticas artificiales de control de la natalidad.

atentado y atropello para la vida humana naciente, a la vez que deja en claro su preocupación sobre el modo que el uso de dichos métodos artificiales abre las puertas a la infidelidad conyugal y a la intromisión de los poderes públicos en la vida privada de las parejas. Pablo VI, hace un llamado de atención a los obispos y a la comunidad de médicos católicos respecto del compromiso que éstos debían asumir con la defensa de la vida naciente. Incita a los “hombres de ciencia”, a las autoridades públicas, a los médicos y al personal de sanidad, a los sacerdotes y obispos, a tomar responsabilidades en generar conciencia colectiva respecto de la nocividad que implica para las mujeres el uso de anticonceptivos. Para el pontífice, la ciencia debía constituirse en la base de instrucción de conocimientos para la población, en especial para los matrimonios, sobre el recurso a los períodos infecundos de la mujer, fundados estos en la veracidad de la observación científica sobre los ritmos naturales como práctica lícita para la regulación de los nacimientos:³

“La Iglesia es coherente consigo misma cuando juzga lícito el recurso a los periodos infecundos, mientras condena siempre como ilícito el uso de medios directamente contrarios a la fecundación [...] En realidad, entre ambos casos existe una diferencia esencial: en el primero los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo impiden el desarrollo de los procesos naturales” (Pablo VI, *Humanae Vitae*, 1968).

La anticoncepción artificial es definida por Pablo VI como una vía ilícita. Subraya y hace hincapié en sus efectos abortivos. *Humanae Vitae* tiene la particularidad de cimentar las bases teológicas a partir de las cuales el catolicismo conservador fundamenta su oposición al control de la natalidad y a los derechos sexuales y

³ La publicación de *Humanae Vitae* (1968) fue en su momento disparadora de disidencias al interior de los círculos laicos y eclesiales del catolicismo. Hubo quienes adhirieron de modo directo a la encíclica, y existieron sectores que cuestionaron su propuesta en el sentido de que consideraban que el “coito interrumpido” o “método de planificación natural de los nacimientos” motivaba el peligro de escisión entre la sexualidad y la procreación. Con el “coito interrumpido” y el recurso a los “períodos infecundos” Pablo VI postulaba una alternativa a la “anticoncepción artificial”. De esta modo, el Papa se compromete en nombre de la Iglesia Católica con el problema de la “explosión demográfica”, pero tomando distancia del uso de las políticas contraceptivas “artificiales” como formas lícitas para el control planificado de los nacimientos. Si bien la encíclica fue generadora de diferencias entre los fieles católicos respecto a la relación entre sexo y reproducción, ideólogos e intelectuales del propio campo del catolicismo concebían e interpretaban a los planteos del Papa como una actitud pragmática y estratégica de acomodamiento de la Iglesia Católica a los nuevos escenarios de debates socio-políticos sobre el tema demográfico.

reproductivos, también se constituye en el soporte estructurante de lo que posteriormente será el desarrollo de argumentos científicos y bioéticos. Esto es, la necesidad de la Iglesia Católica de planear el conflicto por los derechos sexuales y reproductivos y el aborto en el lenguaje político de la bioética, así como el llamado de compromiso al activismo católico laico por la defensa del “derecho a la vida de los no nacidos” en la esfera pública.

b- Declaración sobre el aborto procurado (1974), Instrucción Donum Vitae (1987) y la creación de la Academia Pontificia para la Vida (1994). Bioética, persona y vida desde la concepción

Con posterioridad a dicha encíclica el debate por la vida y el carácter de “persona jurídica” de los fetos/embriones comienza a ser planteado en el marco de las argumentaciones provenientes de la ciencia genética, la embriología y la biomedicina como forma de fortalecer los principios de “verdad” del magisterio de la Iglesia. Estas justificaciones médico-jurídicas de defensa de la vida desde la concepción y de definición del feto/embrión como “persona jurídica” y “sujeto de derechos”, fueron tomando centralidad política y discursiva en documentos vaticanos como la *Declaración sobre el aborto procurado* (1974) y la *Instrucción Donum Vitae* (1987) publicados por la Congregación para la Doctrina de la Fe. En dichos documentos, la Iglesia católica toma posicionamientos científico-bioéticos sobre el aborto y la anticoncepción pero también sobre las técnicas de procreación asistida y la manipulación y experimentación con embriones para su uso científico.

En la *Declaración sobre el aborto procurado* (1974), la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano incorpora el lenguaje científico-bioético como variable explicativa de la existencia de una “verdad objetiva” sobre los inicios y fines de la vida humana. En el documento se afirma que la vida humana comienza con la fecundación, que no se trata sólo de un argumento metafísico o de una hipótesis teológica, sino de un “hecho científico con demostración experimental” (*Declaración sobre el aborto procurado*, Congregación para la Doctrina de Fe, 1974: 17). En dicha *Declaración* (1974) la Iglesia Católica sostiene, además, que la discusión sobre el aborto supone la existencia de debates en el plano de lo científico. Se introduce así el

tema de la objeción de conciencia y la obligación de los Estados-nación de preservar el derecho jurídico a la vida del no-nacido. El aborto es retratado como un acto de discriminación fundado en el no reconocimiento del carácter de “persona jurídica” y “sujeto de derechos” del feto/embrión o en su limitación arbitraria a “ciertos períodos de la vida” o del desarrollo embrionario:

“En realidad el respeto a la vida humana se impone desde que comienza el proceso de la generación. Desde el momento de la fecundación del óvulo, queda inaugurada una vida que no es ni la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo [...] A esta evidencia de siempre -totalmente independiente de las disputas sobre el momento de la animación, la ciencia genética moderna aporta preciosas confirmaciones. Ella ha demostrado que desde el primer instante queda fijado el programa de lo que será este ser viviente: un hombre, individual, con sus notas características ya bien determinadas [...] Lo menos que se puede decir es que la ciencia actual, en su estado más evolucionado, no da ningún apoyo sustancial a los defensores del aborto” (*Declaración sobre el aborto procurado*, Congregación para la Doctrina de Fe, 1974).

En la *Instrucción Donum Vitae* (1987) la Iglesia Católica aborda la no correspondencia entre los principios de la moral cristiana y los mecanismos de intervención artificial sobre la vida naciente. *Donum Vitae* tiene la particularidad de ser un documento cuyos lineamientos se caracterizan por ejercer fuertes condenas a las técnicas de procreación artificial asistida y a los usos de la ciencia médica con fines “ilícitos”. Denuncia la inadmisibilidad de las técnicas de fertilización in-vitro por promover la procreación sin la necesidad del acto sexual. El uso de términos específicos como los de "cigoto", "pre-embrión", "embrión" y "feto" con el propósito de hacer referencias desde un vocabulario biológico y cientificista a los estadios sucesivos del desarrollo embrionario. La *Instrucción* utiliza estos términos para atribuir un significado ético y científico a sus concepciones ético-religiosas sobre la defensa de la “vida” desde la concepción, remarcando el estatus de persona jurídica de los embriones desde sus inicios. Se señala el respeto irrestricto que debe existir con los embriones humanos dada su consideración como personas jurídicas:

“El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida [...] Los embriones humanos obtenidos in vitro son seres humanos y sujetos de derecho. Su dignidad y su derecho a la vida deben ser respetados desde el primer momento de su existencia” (*Instrucción Donum Vitae*, Congregación para la Doctrina de la Fe, 1987).

Argumentos religiosos de respeto hacia la vida humana como “regalo y don de Dios”, son reforzados en el marco de los documentos vaticanos con justificativos médicos y jurídicos de orden secular centrados en el intento de construcción de una “verdad científica” sobre los inicios de la vida humana. Dichos postulados bioéticos serán la base de la creación de la *Pontificia Academia para la Vida* del Vaticano en 1994, así como de la proliferación de institutos de investigación de bioética de las universidades católicas y del discurso político-militante de las organizaciones laicas pro-vida y de los consorcios de abogados y médicos católicos. La Pontificia Academia, fue creada por Juan Pablo II en 1994. Dicha institución surge como un espacio para el desarrollo de la bioética católica personalista. Emerge como la encargada de monitorear, estudiar, informar y formar cuadros de profesionales - laicos y eclesiásticos- sobre los principales problemas en bio-medicina y bio-derecho relativos al aborto, la contracepción, la procreación asistida, la experimentación genética con embriones y la eutanasia. Instituida por impulso del genetista católico francés Jerónimo Lejeune y del Cardenal italiano Elio Sgressia, la Pontificia Academia se crea con la intención de concientizar de forma crítica, y a la luz del Magisterio de la Iglesia Católica, sobre los usos “ilícitos” de las ciencias biomédicas.⁴ Como órgano oficial del Vaticano, la Pontificia Academia para la Vida

⁴ En 1974 Jerónimo Lejeune ingresó como miembro en la Academia Pontificia de las Ciencias del Vaticano. En 1981 fue electo miembro de la Academia de Ciencias Políticas y Morales y en 1993 inició en colaboración con Juan Pablo II la fundación de la Academia Pontificia para la Vida; institución de la cual fue designado su presidente y fundador. A Lejeune la Iglesia Católica lo considera el padre de la genética moderna. Sus públicos enfrentamientos con Naciones Unidas y con la Organización Mundial de la Salud, hicieron que la Iglesia Católica lo condecorara ilustre defensor de la vida humana. Para Lejeune, la ciencia de la medicina y la investigación debían tener una fuerte correlación con los principios del catolicismo, en especial, en lo que respecta al compromiso asumido

se encarga de proveer asistencia a las Conferencias Episcopales en el ámbito de la bioética y del derecho para de esta forma evaluar propuestas de políticas públicas y legislaciones a nivel local que tengan por objetivo la intervención sobre la vida humana mediante la aprobación de leyes de salud reproductiva, aborto, procreación artificial, eutanasia.

En 1990, y como parte de la consolidación del discurso científicista-bioético en la Iglesia Católica, Juan Pablo II llamó a través de la publicación *Constitución Apostólica, ex Corde Ecclesiae sobre las Universidades Católicas* a la apertura de comités de investigación y estudio en bioética en los espacios de las universidades católicas. Esto significó un avance en los entrelazamientos entre un discurso religioso y un discurso secular con base en la defensa de la “vida” desde el inicio de la concepción. En Latinoamérica tienen lugar la creación de institutos universitarios católicos de bioética, entre ellos, el Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), el Centro de Bioética de la Universidad Católica Boliviana San Pablo, el Núcleo de Fe e Cultura de la Pontificia Universidade Católica São Pablo de Brasil, el Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia, el Centro de Bioética de la Facultad de Medicina Pontificia Universidad Católica de Chile, el Grupo de Bioética de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador.

En el espacio de los institutos y comités universitarios católicos de bioética se dictan carreras de especialización y posgrado referidos a la temática de la bioética con un perfil y orientación católica. El objetivo de creación de estos institutos consiste en la formación de cuadros de profesionales instruidos en la bioética católica para su desempeño en los ámbitos de la salud, la psicología, la justicia, la educación, las políticas sanitarias y los espacios parlamentarios (Irrazábal, 2010, 2011). Estos institutos cuentan con sus propios comités y centros de investigación, cursos, conferencias, simposios, congresos, entre otras reuniones y actividades de divulgación científica, así como la publicación de documentos, informes y la edición de revistas especializadas. El objetivo principal de estos centros consiste en la formación de cuadros de profesionales que puedan influir en las decisiones de los comités de bioética intra-hospitalarios y que puedan rechazar, mediante el recurso a

en la defensa de la vida humana desde el momento mismo de la concepción hasta la muerte natural (Torlone, 2011: 50).

la objeción de conciencia, el cumplimiento de legislaciones que autoricen la realización de prácticas de abortos no punibles. Los cursos están destinados también a actores de la sociedad civil, entre ellos, militantes y activistas pro-vida, políticos y legisladores teniendo en cuenta el protagonismo que estos ejercen en la esfera pública y en los estamentos institucionales parlamentarios en la oposición que asumen en los debates respecto a la legalización del aborto.

Para la Iglesia Católica los supuestos epistemológicos de “verdad” que emanan de la ciencia genética adquieren un rol central en su discurso político de rechazo al aborto. Mediante el uso y activación de un lenguaje de “veracidad científica” se intenta complementar, a la vez que exceder, los justificativos y criterios de valoración de la fe cristiana: “Esta posición, la de la bioética, debería servir de punto de encuentro para los creyentes y para los que no lo son, y definir la línea de la ética profesional del médico” (Elio Sgressia, 1996: 336). Frente a los argumentos esbozados por las organizaciones feministas sobre los problemas que conciernen a los derechos de las mujeres en situaciones de vulnerabilidad e injusticia social y que justifican los pedidos de legalidad del aborto, la Iglesia Católica considera que los índices de muerte materna por aborto clandestino no son una excusa para darle curso legal a la “muerte de inocentes”; tampoco lo son los justificativos de pedido de legalización del aborto con fines terapéuticos (Sgressia, 1996: 351). El “aborto terapéutico” es catalogado en el discurso de la Iglesia como un aborto con “fines eugenésicos”; su accionar es considerado análogo con políticas sanitarias de corte “racistas” y “genocidas” de avasallamiento y menosprecio hacia los derechos humanos:

“[...] se procede al aborto, a menudo incluso con autorización legal, para impedir el nacimiento de sujetos tarados, malformados o discapacitados, a fin de impedir, según se dice, que estos sujetos inicien una “vida no humana”, pero, sobre todo, para evitar una carga de sacrificios para las familias y la sociedad. Aunque de inmediato se pretende distanciarse de la ideología racista en función de la finalidad: el racismo tenía por finalidad purificar la raza” (Cardenal Elio Sgressia, ex Presidente de la Academia Pontificia para la Vida del Vaticano, *Manual de Bioética*, 1996: 373).

c- Los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Bioética y política en *Evangelium vitae* (1995), Instrucción *Dignitas Personae* (2008) y *Caritas In Veritate* (2009)

Los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI contribuyeron a reforzar el discurso de la bioética en la Iglesia Católica. El tema de la “inviolabilidad de la vida humana” y su relación con el carácter jurídico de “persona” del “no nacido” fueron centrales en tanto discurso y lenguaje político en ambos pontificados. En *Evangelium Vitae* (1995) Juan Pablo II critica el uso de anticonceptivos y las demandas por legalidad del aborto no sólo desde la exposición de argumentos doctrinarios y religiosos sino también desde el entrelazamiento de éstos con supuestos provenientes de una “verdad” científico-médica. El Papa establece una estrecha conexión entre el uso de anticonceptivos y el aborto argumentando la forma en que los “componentes químicos” de las píldoras anticonceptivas generaban efectos abortivos durante las primeras fases del desarrollo embrionario, lo que significaba una “criminalización” en el uso de anticonceptivos.

En la encíclica Juan Pablo II sostiene que el Siglo XX es una época de ataques masivos en contra de la vida humana, de interminables guerras y de destrucción permanente de vidas de ciudadanos inocentes refiriendo con esto último a las muertes por “aborto provocado”. El Papa hace alusiones al aborto como “crimen” contra la vida humana de niños inocentes, cuestiona a una sociedad que, en nombre de la libertad y de los derechos humanos de la mujer, justifica el “derecho a matar”. Especifica como un accionar “tiránico” y “genocida” a la actitud de aquellos Estados y organismos internacionales -en particular, Naciones Unidas- que promueven la legalización del aborto en el mundo. El prelado resulta duramente crítico del modo en que los avances del conocimiento científico, genético y tecnológico son puestos al servicio de la agresión en contra de la “vida humana” y del control poblacional. En base a ello, convoca a la responsabilidad de los científicos católicos exhortándolos a asumir el carácter de “auténticos defensores de la vida humana” para que desde la verdad que emana de la legitimidad de sus conocimientos científicos y técnicos puedan aportar testimonios sobre la existencia de vida desde el momento de la

concepción.⁵ En un pasaje de la encíclica, el Papa manifiesta su postura anti-abortista acudiendo a conceptos provenientes de la ciencia y la genética para determinar el carácter jurídico de “persona” del no-nacido:

“Algunos intentan justificar el aborto sosteniendo que el fruto de la concepción, al menos hasta un cierto número de días, no puede ser todavía considerado una vida humana personal. En realidad, «desde el momento en que el óvulo es fecundado, se inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. Jamás llegará a ser humano si no lo ha sido desde entonces. A esta evidencia de siempre la genética moderna otorga una preciosa confirmación. Muestra que desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: una persona, un individuo con sus características ya bien determinadas [...] El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida” (Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 1995: 60).

⁵ Esta formulación tiene antecedentes. El 15 de agosto de 1990, en el marco de la celebración de la solemnidad de la Asunción de María Santísima en Roma, Juan Pablo II se dirige a los representantes y miembros de las universidades católicas a nivel mundial exhortándolos a poner sus conocimientos al servicio de la defensa de la vida. El Papa llama al compromiso de las Universidades a promover el diálogo entre fe y razón, así como a poner los resultados de la investigación científica a disposición de la Iglesia Católica para dar respuestas a los problemas y exigencias de cada época. El Papa sostiene: “Si es necesario, la Universidad Católica debería tener la valentía de expresar verdades incómodas, verdades no halagadas en la opinión pública, pero que son también necesarias para salvaguardar el bien auténtico de la sociedad” (Juan Pablo II, *Sobre las Universidades Católica*, Roma, Agosto de 1990). Dicho mensaje dirigido a la comunidad de científicos se constituyó en un llamado a la inscripción de la batalla por la vida y de oposición al aborto en el campo científico-médico. Las universidades católicas, se comprometieron de este modo a la apertura de institutos y centros de investigación en bioética para la formación de cuadros de profesionales especializados en la bioética católica-personalista, a la publicación y difusión de sus investigaciones en revistas, libros, documentos, a la realización de foros, congresos y jornadas de especialización, a la oferta de posgrados en bioética, entre otras actividades. Profesionales médicos egresados y formados en dichos institutos luego se caracterizan por el accionar que ejercen en contra de las políticas sanitarias de aplicabilidad de los derechos sexuales y reproductivos y a las intervenciones de aborto no punibles en centros sanitarios recurriendo a la política de la objeción de conciencia. Estos institutos se potencian con la creación en 1994 de la Academia Pontificia para la Vida del Vaticano. Los institutos de bioética de las universidades católicas se definen por el compromiso asumido en poner los avances del conocimiento científico y tecnológico como fundamentos conceptuales para la defensa del derecho a la vida acordes al magisterio de la Iglesia Católica.

En *Evangelium Vitae* (1995) Juan Pablo II plantea un antagonismo entre una “cultura de la vida” y el devenir de una “cultura de la muerte”, esta última, representada en los principios impulsados por las Naciones Unidas, los Estados-nación y las organizaciones feministas alineadas a los intereses imperialistas del capitalismo occidental. Bajo el lema “cultura de la muerte” el pontífice ubica a las demandas por la legalización del aborto, a las políticas estatales sanitarias que promueven el uso de anticonceptivos y que se comprometen en garantizar desde el Estado el acceso a los métodos de fertilización asistida. *Evangelium Vitae* se erige como un documento baluarte del discurso católico anti-abortista y de los lineamientos que los episcopados a escala local y regional asumieron en sus disputas con las autoridades de los Estados-nación y las organizaciones feministas que impulsaban la legalización del aborto en sus respectivos países. Juan Pablo II se caracterizó por hacer de la lucha contra el capitalismo, los avances de la cultura de la modernidad y la defensa de la “vida” los principales ejes de su misión evangelizadora a nivel global (Mallimacci, 2007).

En suma, en esta encíclica se equiparan el aborto, la anticoncepción, las prácticas de fertilización asistida y la experimentación científica con embriones con los crímenes de guerra, los atentados, las experiencias totalitarias y genocidas en la historia de la humanidad. Se señala el carácter ilícito del aborto, la anticoncepción y las técnicas de reproducción artificial asistida, definidas como la eliminación “supernumeraria” de embriones posteriormente “suprimidos” o “manipulados” con fines de investigación científica (Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 1995: 11).

El pontífice exhorta a los profesionales de la salud a acudir al recurso a la objeción de conciencia como forma estrategia de oponerse a la realización de abortos en instancias en que se lo considera como una práctica legal. Durante su pontificado, Juan Pablo II contribuye a fortalecer el discurso bioético en la Iglesia Católica haciendo que la oposición a los derechos sexuales y reproductivos y el aborto no sea circunscripta a postulados religioso y dogmáticos sino impulsando su inscripción en el campo científico y secular de la bioética. Mediante el recurso y apelación a la bioética la Iglesia Católica busca operar a nivel político y de la conciencia colectiva. Lo que busca es cuestionar el concepto de aborto en términos de “derechos” de las mujeres, pues la intención es su caracterización como “homicidio” y “crimen” contra el derecho a la vida de “personas inocentes”. Esta línea argumentativa médica y

jurídica es impulsada por el Papa en la creación de comités e institutos de bioética de las universidades católicas y en los espacios eclesiales como la Pontificia Academia para la Vida en 1994.

Durante su pontificado, Benedicto XVI reafirma el discurso bioético católico como forma de oponerse a la anticoncepción y el aborto. Se opone a las técnicas de fecundación *in vitro* y al aborto terapéutico considerándolos como una sistemática “planificación eugenésica” de los nacimientos. Para Ratzinger, los avances de la biomedicina conlleva el peligro del “absolutismo de la técnica”, pues su uso ilícito habilita a crear en la conciencia del hombre la potestad de creerse con la facultad totalitaria de decidir “quiénes tienen derecho a nacer y quiénes no”. Del mismo modo, el Papa cuestiona la eutanasia en el sentido de que crea en la conciencia colectiva la idea de la existencia de “vidas” que ya no son ni deben ser consideradas “dignas de ser vividas” (Benedicto XVI, *Caritas In Veritate* 2009: 75). Tanto en la *Instrucción Dignitas Personae* -documento presentado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 2008- como en la publicación de la encíclica *Caritas In Veritate* de 2009, Joshep Ratzinger continúa el legado de Pablo VI y Juan Pablo II sobre la preocupación que despierta para la Iglesia Católica el avance de la biociencia, su “mal uso” y su relación con la “cultura de la muerte”.

En un discurso ante los participantes de la *XVII Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida* celebrada en el Vaticano en febrero de 2010, Benedicto XVI se dirige al Consorcio de Médicos Católicos de Italia argumentando sobre la responsabilidad que los profesionales de las ciencias médicas debían asumir en la defensa del derecho a la vida de los no nacidos. En dicho mensaje, el Papa exige un sentido de responsabilidad ética por parte de los médicos en la tarea de “liberar la falsa conciencia” de aquellas mujeres convencidas de que el aborto significa la “solución a sus dificultades” así como a desmitificar en la sociedad la idea del aborto como un accionar “terapéutico” (Benedicto XVI, 2010). Al igual que Juan Pablo II, Benedicto XVI se caracterizó por ser un impulsor de la objeción de conciencia de los médicos católicos como forma de negarse a las leyes de aborto e instando de este modo a los profesionales de la medicina a no actuar en contra de sus propias creencias y convicciones religiosas. Sus frecuentes mensajes dirigidos a la comunidad de médicos y profesionales de la salud tienen como propósito hostigar a

aquellos que, por intervenir favorablemente en la práctica del aborto son calificados de haber incurrido en el “delito de crímenes de inocentes”.

Dignitas Personae (2008), documento publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe con la dirección y aprobación de Benedicto XVI, se caracterizó por actualizar las enseñanzas que sobre bioética habían sido desarrolladas en la *Instrucción Donum Vitae* en 1987, cuando el entonces Cardenal Ratzinger presidía dicha Congregación. *Dignitas Personae* (2008) viene a profundizar la labor de conocimiento que en bioética venía ejerciendo la Pontificia Academia para la Vida. El documento profundiza en la crítica a las técnicas de fecundación in vitro. Las mismas son detractadas como prácticas ilícitas en el sentido de que se considera que promueven la “eliminación” y “descarte” voluntario de embriones, fomentan la práctica eugenésica en la procreación, el “no respeto” y el “menoscabo” hacia la vida y los derechos de persona jurídica de los embriones “descartados”, “manipulados”, “eliminados”, “crioconservados” y/o “congelados” como resultado de los excesos nocivos de dichas intervenciones: “Los embriones defectuosos, producidos in vitro, son directamente descartados. Son cada vez más frecuentes los casos de parejas no estériles que recurren a las técnicas de procreación artificial con el único objetivo de poder hacer una selección genética de sus hijos” (*Dignitas Personae*, Congregación para la Doctrina de la Fe, Roma, 2008).

Benedicto XVI es reconocido principalmente por su labor intelectual y por haber impulsado, tanto en su etapa como Cardenal y como Papa, la profundización de temas relacionados con la bioética y la relación entre ciencia y fe. Sus juicios negativos a temas como la contracepción, el aborto, la procreación asistida, la clonación y la eutanasia, se sostuvieron en la idea de una crisis social y antropológica de la humanidad sustentada en el desprecio de la vida humana y de la institución de la familia. Más allá de sus diferencias y particularidades, los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI se caracterizaron por sus fuertes enfrentamientos con las organizaciones de género y por su conservadurismo en materia de sexualidad. En la fuerte oposición al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos a partir de la activación de fundamentos científicos y bioéticos, se incentivó e impulsó el accionar y protagonismo de organizaciones y colectivos de militantes laicos pro-vida y pro-familia encargados éstos de antagonizar en la esfera pública con los colectivos de mujeres y con los activistas por la diversidad sexual. En el transcurso de ambos

pontificados se vigoriza en la Iglesia Católica una línea de oposición a las “ideologías de género”. En la marcada contraofensiva a la anticoncepción, el aborto y la procreación asistida, ambos Papas se caracterizaron por ejercer una vehemente oposición a temas como el divorcio, la homosexualidad, las relaciones sexuales extramatrimoniales, la abolición del celibato en la Iglesia Católica y el ejercicio del sacerdocio femenino. A nivel transnacional la ofensiva católica al aborto impulsada por Juan Pablo II y Benedicto XVI tuvo como principales aliados a las ONGs y colectivos de activistas pro-vida. Durante sus pontificados ha sido notoria la expansión de agrupaciones laicas pro-vida para oponerse y generar resistencia al avance del feminismo y a la instalación de los derechos sexuales y reproductivos como tema de agenda y su consecuente conversión en legislaciones y políticas de Estado. El activismo laico pro-vida no permaneció ajeno a los enclaves bioético-discursivos de los sectores eclesiásticos. Más bien, se encargaron de ser los portavoces que llevaron adelante mediante sus intervenciones de acción colectiva en la esfera pública el discurso científico y bioético de la defensa de la vida desde la concepción.

Los reacomodamientos y el pragmatismo político de la Iglesia Católica con sus intervenciones obligan a nivel de la investigación en las ciencias sociales a su comprensión y análisis como actor político. Los pontificados de Pablo VI, Juan Pablo II y de Benedicto XVI vislumbran el modo en que la Iglesia Católica va reconfigurando y diagramando su discurso y praxis política en función a las particularidades de los escenarios históricos. Momentos de contienda como lo fueron las tensiones en torno a las políticas de planificación familiar y la irrupción de la “píldora anticonceptiva”, la instalación de los derechos sexuales y reproductivos como tema de discusión en las Naciones Unidas, la proliferación de tensiones a nivel transnacional por la legalización/ despenalización del aborto, las disputas bioéticas alrededor de los avances biotecnológicos en las técnicas de procreación asistida, entre otros, generaron reacciones a la vez que determinaron la necesidad de aggiornamientos políticos en el modus operandi de la Iglesia Católica. En este sentido, la activación del discurso científico y bioético invita a observar el pragmático del catolicismo de inscribir el debate por la “vida” en el campo de lo secular, esto es, en el terreno de los debates científicos, médicos y legales, como una

manera de establecer nuevas aristas discursivas pero con la intención explícita de reafirmar sus concepciones y principios doctrinarios sobre la moral sexual.

El reciente pontificado del Papa Francisco manifiesta continuidad con los pontificados anteriores en la condena al aborto. En sus inicios, Francisco sorprendió con señales de una posible flexibilidad en la Iglesia Católica en torno a la ética y la moral sexual. Declaraciones de misericordia como “Si una persona es gay y busca al Señor y tiene buena voluntad, ¿quién soy yo para juzgarlo?” (Francisco, 2013), el pedido de no excomunión y de reinserción a la comunidad de la Iglesia Católica de las personas divorciadas, y la autorización a los obispos a absolver y a otorgarles la indulgencia a aquellas mujeres que solicitan perdón por haber incurrido en el “pecado del aborto”, generaron ambigüedades a la vez que provocaron alarma y estupor en el seno de los círculos católicos ultra-conservadores. Estos gestos y declaraciones, considerados en su momento por parte de los medios de comunicación como apertura y vísperas de cambios radicales en la Iglesia Católica, no hacen más que confirmar el pragmatismo político del Vaticano. Francisco, al igual que los pontífices anteriores, mantiene la condena y el rechazo al aborto en su definición como “pecado” y como “crimen”. Afirmaciones como “[...] suscita horror sólo el pensar en los niños que no podrán ver nunca la luz, víctimas del aborto” (Francisco, 2014a) o pronunciamientos frente al Movimiento por la Vida Italiano como “[...] el nonato en el seno materno es el inocente por antonomasia [...] el aborto y el infanticidio son crímenes abominables” (Francisco 2014b), evidencian continuidad con los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI.

En su etapa anterior como Arzobispo de Buenos Aires en Argentina, se caracterizó por ser un actor político y religioso de oposición férrea a las leyes de matrimonio igualitario, a los programas de enseñanza de educación sexual integral en las escuelas, a las leyes de identidad de género, por intentar obstruir la reglamentación de las guías técnicas de atención de abortos no punibles en la Ciudad de Buenos Aires. El ex Cardenal Jorge Bergoglio, se caracterizó además por ser un aliado de las campañas pro-vida. El mismo era convocado a presidir las misas de celebración del “Día del Niño por Nacer” en la Catedral Metropolitana todos los 25 de Marzo de cada año, acontecimiento éste de culminación y cierre de las denominadas “Marchas por la Vida” organizadas por las ONGs y grupos de militantes católicos laicos pro-vida y pro-familia de Argentina.

Hacer referencias al Papa Francisco es hacer alusión a aquel mismo actor político y de investidura eclesiástica que, citando a un documento de la Conferencia Episcopal de Argentina (CEA), repudia en 2011 la aprobación de la Guía Técnica de atención de abortos no punibles de la Ciudad de Buenos Aires sosteniendo que: “La biología manifiesta de modo contundente a través del ADN, con la secuenciación del genoma humano, que desde el momento de la concepción existe una nueva vida humana que ha de ser tutelada jurídicamente” (Declaración de la 159ª Comisión Permanente del Episcopado Argentino, 18 de agosto de 2011). Jorge Bergoglio ha sido y continúa siendo un propagador del pensamiento bioético personalista en la Iglesia Católica. Ya como Papa, y en un mensaje brindado a la Asociación de Médicos Católicos Italianos en noviembre de 2014, afirma que el aborto no es un problema exclusivamente religioso ni filosófico, “[...] es un problema científico, porque allí hay una vida humana y no es lícito eliminar una vida humana para resolver un problema” (Francisco, 2014).

A diferencia de quienes anunciaban con la llegada de Francisco una señal de progresismo, de apertura y de cambios en la Iglesia Católica en materia de sexualidad -en particular los medios de comunicación- el sorprendente llamado que el pontífice hace al gesto de misericordia y de absolución del pecado a aquellas mujeres que abortaron (2015) no hace más que remitir a la profundización del concepto del aborto como “crimen” y “delito” contra la vida. El concepto del aborto como “pecado” refuerza el discurso católico de la interrupción del embarazo como “homicidio”, teniendo en cuenta la ya establecida presencia y consolidación en la institución católica de discursos legales, científicos y bioéticos centrados en la idea del aborto como “asesinato” y atentado en contra del “derecho jurídico de persona” del feto/ embrión. La noción de “pecado” consolida un “no matarás” en términos de mandamientos y juicios religiosos, pero también atravesado y reforzado por la puesta en circulación que la Iglesia Católica hace de elementos performativos legales y médico-científicos para manifestarse en contra de las demandas de legalización del aborto. La diada “pecado” y “crimen” se hace presente en el discurso de Francisco como una instancia de profundización de litigios jurídicos y divinos entre los “derechos de la mujer gestante” y los “derechos jurídicos y naturales de los no nacidos”.

La recurrencia que Francisco hace a la institución del pecado y al perdón eclesiástico evidencia el mantenimiento de los argumentos religiosos en la lucha contra el aborto, al mismo tiempo que procura recrudecer el sentido “criminal” que de éste se hace en la centralidad que le otorga a los argumentos científicos y bioéticos. El proceder a otorgarles la indulgencia a aquellas mujeres arrepentidas de haber cometido el “pecado” y el “delito” del aborto -de haber infligido en el “asesinato” de una “persona inocente”- demuestra el grado de pragmatismo político y discursivo de la Iglesia Católica en el entrelazamiento que hace de argumentos religiosos y dogmáticos con relación a la activación de conceptos seculares médicos y jurídicos de la bioética católica personalista. Este pragmatismo en el discurso de la Iglesia no significa el retraimiento ni el reemplazo de los presupuestos dogmáticos por la preeminencia de elementos seculares. Por el contrario, la activación secular del conocimiento médico, jurídico y bioético, supone la intención estratégica y de praxis política de poner al servicio del discurso y de los argumentos religiosos el aporte de “evidencias” y “pruebas” científicas en orden al despliegue de fundamentos sólidos de defensa de la vida desde el momento de la concepción, la definición del estatuto jurídico de persona de los no nacidos, y la identificación del aborto como “crimen”.

II- Género y sexualidad en Naciones Unidas. La Iglesia Católica y la “cruzada” antiabortista en Cairo y Beijing

La década de los 90’ ha sido importante para el tratamiento de los derechos de género a nivel global. Las conferencias mundiales celebradas por Naciones Unidas, entre ellas la IV Conferencia sobre Población y Desarrollo realizada en El Cairo en 1994 y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing en 1995 se constituyeron en instancias oportunas de debate para el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y su instalación como temas de agenda en el plano transnacional. Diversos actores y colectivos de la sociedad civil vinculados al feminismo asumieron protagonismo en dichos contextos, ejerciendo presión sobre los Estados-nación por la implementación de políticas y legislaciones que garanticen el derecho de las mujeres al acceso a métodos anticonceptivos seguros y a la posibilidad de debatir sobre la legalización del aborto.

Para el feminismo, el accionar político a escala transnacional y la expresión de sus demandas y debates en el ámbito de las conferencias internacionales de Naciones Unidas significaron avances considerables. La lucha por los derechos sexuales y reproductivos en el plano de los Estados-nación comienza a verse fortalecida a partir de su inscripción y entrelazamiento a escala global. El espacio de Naciones Unidas se presenta como una oportunidad concreta para la profundización de las luchas y debates por la ampliación de los derechos de ciudadanía de las mujeres, ya sea en lo que comprende a su inserción como tema de agenda internacional, así como en la presión que el movimiento feminista comienza a ejercer a escala local y regional con relación a los Estados-nación a raíz de los compromisos internacionales que en materia de justicia de género fueron asumiendo estos últimos (Celiberti, 2003: 281; Jelin, 2003: 54).

Las Conferencias internacionales de El Cairo (1994) y Beijing (1995) fueron coyunturas políticas para el accionar del feminismo, en tanto permitieron colocar el debate sobre los derechos sexuales y reproductivos y el aborto en el plano global. La centralidad que los derechos sexuales y reproductivos fueron adquiriendo en el plano transnacional significó también la politización de la Iglesia Católica y del activismo católico conservador. El activismo y las estrategias políticas de intervención de la Iglesia Católica en tales escenarios se hicieron manifiestos en dos sentidos. Por un lado, y a fin de contrarrestar los avances de temas ligados a las demandas del feminismo, se incentivó a la movilización y activismo de las organizaciones y colectivos de militantes laicos pro-vida en el plano transnacional. Por otro lado, y en lo que respecta a las estrategias y a la pragmática de sus discursos, la Iglesia Católica pone en acto nuevos anclajes comunicacionales y de acción político-discursiva de oposición al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos no centrados únicamente en fundamentos religiosos sino en afirmaciones científico-seculares de la bioética.

Las nociones religiosas sobre la moral sexual y la defensa de la vida desde la concepción se refuerzan mediante justificativos seculares provenientes del campo científico y médico-jurídico. La activación del discurso bioético en la Iglesia Católica no se traduce en un abandono y retraimiento del discurso religioso; más bien, se hace presente como una estrategia orientada a impactar en la opinión pública con referencia a la “criminalidad” del aborto, a la vez que intenta ser una

comunicación política efectiva con la ciudadanía que permita confrontar con los argumentos de las organizaciones feministas. Lo que se vislumbraba es el interés de no circunscribir el debate por el aborto a la sola dimensión de lo teológico-religioso sino establecer una contienda a partir de la imposición de una “verdad” médica y jurídica sobre los “inicios de la vida desde la concepción” y el carácter de “persona jurídica” de los fetos/ embriones.

A diferencia de Bucarest (1974) y México (1984) la conferencia sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1994) plantea un revés con relación al concepto de salud reproductiva y de planificación familiar vigente hasta el momento en Naciones Unidas. La mujer deja de ser vista como una variable instrumental de las políticas anti-natalistas de control poblacional y la salud reproductiva es inscrita en la órbita de los derechos humanos y personales. El concepto de salud reproductiva que emerge en El Cairo (1994) se focaliza en el empoderamiento y en los derechos de la mujer a decidir libremente en qué momento tener hijos y con qué frecuencia. Esto último se hizo manifiesto en la redacción de puntos que afirmaban el derecho de las mujeres a disponer de información y acceso acerca de la existencia de métodos anticonceptivos seguros y eficaces para el control de su fecundidad. Llegada la Conferencia sobre la Mujer en Beijing (1995) se ratifican los consensos establecidos en la plataforma de acción de El Cairo con el agregado de que se definen los derechos humanos de la mujer no sólo en asuntos relacionados a la autodeterminación reproductiva sino también en cuestiones ligadas al ejercicio libre de la sexualidad. Como corolario, se avanza en el reconocimiento del aborto como una problemática de salud pública, a la vez que se insta a las autoridades de los Estados-nación a revisar sus normativas legales que prevén sanciones punitivas a las mujeres que acceden a prácticas de aborto en situación de clandestinidad.

El contexto de Naciones Unidas actuó como un punto de trascendencia y de proyección para el activismo feminista en el plano transnacional y en el modo en que sus demandas se fueron insertando a nivel de lo político e institucional. Por un lado, el compromiso que un sinnúmero de autoridades y representantes de los Estados-nación asumieron con relación a la ampliación de los derechos de ciudadanía de las mujeres, en particular, respecto al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Por otro lado, el desarrollo de espacios y foros de discusión que actuaron como espacios para la participación de ONG's, activistas, académicos y

agrupaciones feministas provenientes de distintas escalas locales y regionales cuya tarea consistió en establecer una agenda de discusión. Sin embargo, la participación de Naciones Unidas como escenario para la receptibilidad y puesta en debate de las problemáticas de las mujeres ha sido generadora de escisiones al interior del movimiento feminista. Los conflictos se dieron a raíz de la supuesta amenaza de pérdida de autonomía y determinación de agendas que, según la mirada de algunos sectores más radicales del movimiento, podía significar su interacción con las esferas político-institucionales. El peligro que estos remarcaban estaba en la cooptación que los gobiernos locales y el sistema de Naciones Unidas podía llegar a hacer de la agenda del feminismo en el sentido de definirla, institucionalizarla y demarcarla.

Si bien Beijing fue un espacio de empoderamiento para las mujeres, las lecturas feministas disidentes afirman que el tratamiento de las problemáticas y derechos de las mujeres fueron dados bajo el rótulo de la mujer como sujeto débil y vulnerable; esto es, la construcción “negativa” de un discurso de los derechos por la igualdad de género (Petchesky, 2000: 10). Dichos enfoques disidentes cuestionaban la forma en que escenarios como los de Naciones Unidas tendían a la limitación del movimiento feminista circunscribiéndolo al accionar de determinados actores “profesionalizados” de las ONGs, lo que significaba para la mirada de estos una propensión a la concentración más que a la expansión del movimiento. Al mismo tiempo, existieron sectores del feminismo que observaron en la interacción con las Naciones Unidas la posibilidad de insertar de modo efectivo la agenda política del feminismo en la dinámica nacional y transnacional, a diferencia de aquellos sectores más radicales que mostraban disconformidad con la supuesta tendencia a la institucionalización y ONGización del movimiento (Rabotnikof, 2001: 19).

La conferencia de El Cairo (1994) tuvo la particularidad de romper con la línea argumentativa que en las conferencias anteriores sobre población y desarrollo se tenía con relación a la anticoncepción como solución al problema del control demográfico. Durante las Conferencias de Bucarest (1974) y México (1984) la visión hegemónica que imperaba remitía al obstáculo que el crecimiento poblacional significaba para el desarrollo de los países en estado de subdesarrollo. Las discusiones estaban centradas en el problema de la explosión demográfica y su relación con la escasez de recursos alimentarios, así como en los obstáculos que el incremento de los índices poblacionales ocasionaba para el crecimiento y el

desarrollo (Barzelatto, 1998; De Barbieri, 2000; Lerner y Szasz, 2001; Correa y Perker, 2004). En Bucarest y México se habían aprobado plataformas de acción que recomendaban a los Estados-nación la implementación de políticas de planificación familiar orientadas a reducir las tasas de fecundidad. Las mismas estaban dirigidas a mujeres en edad fértil, lo que significaba una medicalización y control biopolítico de la reproducción y una feminización del control poblacional.

Los avances que en El Cairo (1994) y en Beijing (1995) implicaron el tratamiento de los derechos sexuales y reproductivos desde una perspectiva de equidad de género y de ampliación de los derechos humanos y de ciudadanía tuvieron su antesala en los debates que se dieron en el marco de la Conferencia Internacional sobre la Mujer en México en 1975, la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación hacia la Mujer (CEDAW) en 1979 y la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos celebrada en Viena en 1993. La CEDAW de 1979 se caracterizó por ser un escenario en el que se hizo hincapié en el reconocimiento del derecho de las mujeres a decidir de forma libre y responsable el número de hijos y el intervalo entre los nacimientos, y a tener acceso a la información y educación sobre el uso de métodos anticonceptivos de regulación de la fecundidad. Por su parte, tanto la Conferencia de Derechos Humanos de Viena (1993) como la Conferencia sobre la Mujer de México (1975) pusieron el acento en garantizar el derecho de las mujeres a acceder a servicios de planificación familiar y a disponer del control sobre su propio cuerpo.

Al mismo tiempo que se iban concretando las demandas del feminismo, se constataba en estas conferencias la resistencia y oposición ejercidas desde el Vaticano y del conjunto de los representantes de otras religiones, así como de miembros representantes de Estados-nación alineados a la política de la Santa Sede. El uso de anticonceptivos y el aborto fueron definidos por la Iglesia como la propagación por parte de Naciones Unidas de una política de corte imperialista, de avasallamiento cultural y pérdida de soberanía para los Estados. Miembros de la Delegación del Vaticano ante las Naciones Unidas afirmaban que el concepto de “anticoncepción” y de “derecho al aborto” traían aparejado el peligro de convertirse en una herramienta de derecho internacional contraria a la soberanía cultural y a los marcos constitucionales y legislativos de la mayoría de los Estados-nación (Monseñor Renato Martino, Jefe de la Delegación de la Santa Sede en la Conferencia

de El Cairo, 1994). La Iglesia se presenta de este modo como la institución protectora de la soberanía y de los derechos culturales de los países pobres y subdesarrollados a quienes, supuestamente, bajo el rótulo de los derechos humanos y de la libertad reproductiva de las mujeres, se les intentaba imponer la cultura de la “anticoncepción” y el “aborto” como un mecanismo “colonialista” de control político y poblacional.

La Iglesia Católica opta por incorporar nuevas facetas a su mensaje religioso y doctrinario, entre las cuales se resalta el valor de la ciencia médica y jurídica, y el encuadramiento de la “defensa del derecho a la vida por nacer” en una retórica política de los derechos humanos. En El Cairo (1994) la delegación vaticana sigue su agenda teológica y doctrinaria en asuntos sobre derechos reproductivos. Ante la potencial aprobación de una plataforma de acción que contemplaba a la salud reproductiva y que hacía alusión a la legalidad del aborto, el Vaticano decide para Beijing (1995) modificar su estrategia de intervención política y comunicacional. Esta vez, en lugar de participar en la conferencia únicamente mediante una delegación de obispos, decide hacerlo también por intermedio de sus representantes laicos, en especial de sus delegadas mujeres. La delegación vaticana en Beijing estuvo encabezada por una mujer, Mary Ann Glendon, jurista norteamericana de la Universidad de Harvard y miembro de la Academia Pontificia de Ciencias de la Santa Sede, reconocida por su declarado posicionamiento antiabortista en el ámbito jurídico y académico norteamericano. Desde el Vaticano se decide la estrategia de no ejercer oposición al aborto sólo desde el desarrollo y exposición de argumentos religiosos sino poner en práctica una retórica jurídico-médico-secular que permita argumentar posiciones contrarias a los derechos sexuales y reproductivos y al aborto desde el plano de lo científico, así como acudir al protagonismo de actores laicos y a la voz “legitimadora” de las mujeres católicas en la defensa de la maternidad.⁶

Asimismo, en la conferencia de Beijing (1995) los representantes de la Iglesia Católica se opusieron al uso terminológico de la palabra “género”, cuestionando la “peligrosidad” política y cultural que dicho término implicaba para la legalización del aborto, la aceptación de la homosexualidad, el reconocimiento de las familias

⁶ Antes de la Conferencia sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1994) Juan Pablo II beatifica a dos mujeres católicas consideradas ejemplos del valor y amor por la maternidad aún en situaciones de hostigamiento y riesgos para sus vidas. Mediante dichas beatificaciones, el Papa honra como ejemplos y modelos a seguir a estas dos mujeres que decidieron sacrificar sus vidas para salvar la vida de sus bebés nonatos.

irregulares, el quebrantamiento de los valores de la moral sexual cristiana, y la pérdida de los derechos de soberanía jurídica y cultural de los Estados-nación ante los avances imperialistas y foráneos vinculados a las ideologías de género (Franco, 2001; Lamas, 2008). El Vaticano denuncia las demandas del feminismo por considerarlas modelos “anti-naturales” que promueven un cambio ideológico en la concepción de la “persona humana”, el “derecho a la vida”, el matrimonio, la sexualidad y la familia.

Ante los avances de las agendas del feminismo, Juan Pablo II redacta una carta destinada a las mujeres en la que reconoce a éstas en su misión de madres, esposas, hijas y obreras. Al mismo tiempo, reconoce la violencia social e histórica hacia las mujeres, cuestionando el modo en que muchas veces la institución misma de la Iglesia Católica ha sido funcional y partícipe de dicha opresión. El Papa manifiesta que la violencia hacia la mujer es producto de la existencia de fuerzas que históricamente se fueron sedimentando a nivel de lo cultural y que a lo largo de los siglos hicieron que la sociedad y sus instituciones se vieran invadidas por el flagelo de la misoginia. Como forma de oponerse al aborto, y en un pasaje de la misiva, Juan Pablo II retrata como “heroínas” a aquellas mujeres que aun habiendo sido víctimas de una violación sexual han tenido la “valentía” de decidir continuar con su embarazo dejando de lado la opción por el aborto:

“[...] cuánto reconocimiento merecen en cambio las mujeres que, con amor heroico por su criatura, llevan a término un embarazo derivado de la injusticia de relaciones sexuales impuestas con la fuerza; y esto no sólo en el conjunto de las atrocidades que por desgracia tienen lugar en contextos de guerra todavía tan frecuentes en el mundo, sino también en situaciones de bienestar y de paz, viciadas a menudo por una cultura de permisivismo hedonístico, en que prosperan también más fácilmente tendencias de machismo agresivo” (Juan Pablo II, Carta a las mujeres, 1995: 3).

Durante El Cairo (1994) la Iglesia Católica se opone al concepto de “embarazo no deseado” argumentando que ello fomenta un sentido negativo de la experiencia del embarazo totalmente ajeno al valor y misión que significa la maternidad en la mujer. Como resultado de la presión ejercida por la delegación de obispos que participaron

de la Conferencia, el Programa de Acción de El Cairo sólo pudo incluir entre sus conclusiones que el aborto debe ser garantizado como una práctica segura donde no sea normativamente considerado como una práctica ilegal. En efecto, se logró resolver que en los casos en que el aborto no es contrario a la ley deben realizarse en condiciones adecuadas, por lo que en tales circunstancias las mujeres deben tener acceso a servicios sanitarios de calidad para tratar las complicaciones post-aborto. Asimismo, se resolvió que, a los efectos de no llegar a la necesidad de intervenir mediante la práctica del aborto, los Estados comprometidos deben ofrecer servicios de planificación familiar y educación sexual. Por su parte, la Santa Sede no apoyó ninguna forma de legislación que reconociera legalmente el aborto.

De cara a Beijing (1995), el Vaticano organiza una campaña en los medios de comunicación en torno a la “defensa de la vida” y el rechazo al aborto. En medio de dicha campaña, cuyo objetivo consistió en la “demonización” y “criminalización” de las demandas feministas, surge la publicación de la Encíclica *Evangelium Vitae* (1995). La misma emerge como un documento clave del Vaticano, mediante el cual se busca incidir en los lineamientos y posturas a tomar por parte de los representantes delegados de los Estados-Nación en los debates de Beijing (1995).

Ya en Beijing (1995), recrudescen su postura de rechazo al aborto definiéndolo como “asesinato” y “crimen” contra la vida de “personas inocentes”. En ambas conferencias, la Iglesia pone en práctica mecanismos de articulación política, de lobby y alianza con otros sectores religiosos conservadores y representantes de los Estados-nación afines a su posición. En relación a Beijing, delegadas católicas ante las Naciones Unidas cuestionaron al movimiento feminista por considerar que su ideología “frustraba la vocación natural de la mujer hacia la maternidad” y que promovía, en nombre de los derechos de género, un sentido individualista y egoísta de la libertad:

“Mi delegación lamenta tener que hacer notar el individualismo exagerado del texto, en el que se ha restado importancia a disposiciones fundamentales de la Declaración universal de los derechos humanos como, por ejemplo, la obligación de proporcionar «especial cuidado y asistencia» a la maternidad. Esta selectividad representa, así, un paso más en la colonización del amplio y rico lenguaje de los derechos universales,

mediante un dialecto empobrecido de derechos libertarios [...] podemos hacer algo más que afrontar las necesidades sanitarias de las jóvenes y las mujeres prestando una atención desproporcionada a la salud sexual y reproductiva [...] el lenguaje ambiguo sobre el control indiscriminado de la sexualidad y la fertilidad podría dar a entender que incluye la aprobación social del aborto y la homosexualidad” (Mary Ann Glendon, Jefe de la Delegación de la Santa Sede, Declaración sobre el Documento Final y Presentación de las Reservas de la Santa Sede, Beijing, 15 de Diciembre de 1995).

“En varios de los recientes esfuerzos que se han hecho para ayudar a la mujer, se ha empezado a hablar de derechos. No obstante, durante el período subsiguiente de la Conferencia de Beijing, mi delegación considera que debe darse más atención a aquellos derechos naturales que están relacionados con un aspecto particular de la vida de las mujeres: los derechos que emanan de la maternidad y del papel de la mujer dentro de la familia [...] Para la mayoría de las mujeres, el papel de esposa y madres es central en su identidad, felicidad y vida. Por lo tanto, existen derechos naturales inherentes a la maternidad que deben ser reconocidos y apoyados. Obviamente, un derecho básico que se relaciona con la maternidad es la libertad de tener hijos. Esta libertad no debe ser negada, especialmente, a través de la esterilización o abortos forzados” (María Suárez Hamm, Intervención sobre los temas Adelanto de la Mujer, Aplicación de los resultados de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing, New York, 21 de Octubre de 1997).

En diferentes oportunidades, Juan Pablo II promueve la labor de asistencia que las ONGs pro-vida realizan a nivel de la práctica con mujeres embarazadas para que abandonen su decisión de abortar. Al mismo tiempo señala que el feminismo fomenta un concepto “egoísta” de la libertad en la mujer, y que “menosprecia” el valor simbólico que la maternidad tiene para el desarrollo de la identidad y plenitud femenina. El feminismo es detractado por el Papa como un movimiento y una ideología alentadora del “delito” y el “crimen” en tanto promueve mediante las demandas de legalización del aborto el atentado contra el derecho a la vida de sujetos “inocentes” e “indefensos” en el vientre materno:

“Ninguna respuesta a las cuestiones que atañen a la mujer puede olvidar su papel en la familia o tomar a la ligera el hecho de que toda vida nueva está confiada totalmente a la protección y el cuidado de la mujer que la lleva en su seno [...] es necesario oponerse a la falsa concepción según la cual el papel de la maternidad es opresivo para la mujer, y que un compromiso con su familia, particularmente con sus hijos, le impide alcanzar la plenitud personal, y a las mujeres en su conjunto les impide influir en la sociedad” (Mensaje de Juan Pablo II a la Secretaria General de la IV Conferencia Internacional de las Naciones Unidas sobre la Mujer, Roma 26 de Mayo de 1995).

Esta postura del pontífice se mantiene y refuerza un par de años después:

“Queridos hermanos afiliados al Movimiento por la Vida: gracias al compromiso capilar y eficaz de los Centros de Ayuda que promovéis, ha sido posible salvar a más de cuarenta mil niños y niñas, y asistir a otras mujeres. Este prometedor resultado demuestra que, cuando se le brinda un apoyo concreto, la mujer, a pesar de los problemas y condicionamientos a veces incluso dramáticos, es capaz de hacer que triunfe en su interior el sentido del amor, de la vida y la maternidad [...] Ninguna autoridad humana, ni siquiera el Estado, puede justificar moralmente el asesinato del inocente. Esta trágica transformación de un delito en derecho es señal de preocupante decadencia de una civilización [...] Os animo cordialmente a hacer todo lo posible para que se reconozca efectivamente a todos el derecho a la vida y se construya una auténtica democracia, inspirada en los valores de la civilización del amor” (Juan Pablo II, Discurso a los miembros del Movimiento Italiano por la Vida, Roma, 22 de mayo de 1998).

La definición de la anticoncepción como práctica abortiva ha sido una de las estrategias desarrolladas por la Iglesia Católica en Naciones Unidas. El objetivo del Vaticano consistía en presionar a las autoridades de los Estados-nación en la preservación de la cultura y la “moral sexual católica”. Para ello, intentó obstruir mediante el desarrollo de argumentaciones bioéticas el debate por los derechos

sexuales y reproductivos, poniendo en este caso a la anticoncepción en la misma dimensión de la “criminalidad” del aborto. Sin embargo, la oposición desplegada por el Vaticano durante las conferencias de El Cairo (1994) y Beijing (1995) no alcanzó a interferir en la instalación del aborto y de los derechos sexuales y reproductivos como problemáticas a tratar en Naciones Unidas ni en el modo en que las autoridades de los Estados-nación manifestaron su compromiso de incorporar a sus legislaciones y políticas públicas dichos temas. Si bien ello significó a nivel de lo político e institucional un retroceso importante para la Iglesia Católica, un elemento a destacar de dicho escenario es la activación por parte del Vaticano de un discurso secular y bioético de rechazo al aborto y a la anticoncepción y la inscripción que la Iglesia Católica hace del debate por la defensa de la vida en el terreno de lo científico y lo legal.

El uso y activación de argumentos médicos y jurídicos de definición ontológica del no-nacido como “persona jurídica” y “sujeto de derechos” tiene como objetivo reafirmar los principios doctrinarios de la Iglesia Católica sobre la sexualidad, también provocar impacto a nivel de la conciencia cívica y de la opinión pública respecto a la caracterización del aborto como “delito” y “crimen” contra la vida de “personas inocentes”. Esta activación del discurso bioético católico pretende constituirse en una fuente objetiva de conocimiento científico a partir del cual los agentes eclesiásticos procuran cubrir de legitimidad a sus argumentos anti-abortistas. Este uso del discurso moderno y científico de la bioética se hace cada vez más presente en la voz de los clérigos y en la performance del activismo católico pro-vida en la esfera pública. Esto mismo no se traduce en un abandono ni retraimiento de los argumentos religiosos y doctrinarios por parte de los actores católicos sino en una estrategia política y discursiva de oposición al aborto en el terreno de la bioética y del campo médico-jurídico.

III- Iglesia Católica y activismo pro-vida en el escenario transnacional y latinoamericano

En América Latina, y a nivel transnacional los principales obstáculos al reconocimiento y legalización de los derechos sexuales y reproductivos están en las

diferentes intervenciones políticas de la Iglesia Católica así como en el accionar del movimiento pro-vida y sus intervenciones en el espacio público. Los pontificados de Juan Pablo II, Benedicto XVI y ahora Francisco, se caracterizaron por respaldar su posicionamiento antiabortistas y anti derechos sexuales y reproductivos en el protagonismo que asumen dichas organizaciones. Las mismas se constituyen en uno de los fenómenos políticos más significativos del catolicismo de los últimos tiempos. Se fueron multiplicando con sus acciones y su presencia política a escala transnacional operando en un accionar mancomunado que trasciende en términos de escalas territoriales a las fronteras y límites del Estado-nación.

En América Latina, el activismo pro-vida es liderado por la Iglesia Católica y ha proliferado en la última década (Mujica, 2007; Gutiérrez, 2009, Rosado-Nunes y Ciletti, 2009; Vaggione, 2010; Vaggione, 2011). Cabe remarcar la heterogeneidad y pluralidad de religiones que forman parte del movimiento pro-vida, entre ellos, la presencia de actores y de grupos evangélicos que se movilizan junto a los grupos católicos en torno a la imposición de una agenda conservadora y heteronormativa sobre la sexualidad. Lo que se evidencia es el entramado de articulaciones políticas entre sectores evangélicos y católicos a fin de fortalecer sus confrontaciones con las agendas del feminismo y de la diversidad sexual (Sgró Ruata, 2011; Jones y Cunial, 2011; Morán Faundes, 2011; Jones y Carbonelli, 2012; Jones y Cunial, 2013).

Los grupos católicos pro-vida buscan contrarrestar la presencia y el accionar de las organizaciones feministas en el espacio público. Entre las estrategias que adoptan se ubica el descrédito que intentan generar en la ciudadanía acerca de las demandas por la legalización del aborto y los derechos sexuales y reproductivos, tratando de instalar la idea del aborto como “crimen” y su no reconocimiento como una temática de derechos. Despliegan visibilidad en la esfera pública a través sus intervenciones que pueden ser leídas como una batalla por la hegemonía de la opinión pública en lo que respecta a la “defensa de la vida desde la concepción” estigmatizando a las demandas por aborto como intentos de “legalización del crimen de niños inocentes”.

Los grupos de activistas pro-vida actúan, por un lado, desde los argumentos teológicos y doctrinarios de la Iglesia Católica, desde los imperativos religiosos de la moral sexual católica en la defensa de la *vida* desde la concepción y cuya pertenencia y destino le corresponde a Dios. Por otro lado, aspectos médicos, jurídicos y bioéticos centrados en la definición del no-nacido como “personas jurídicas” y

“sujetos de derecho”. Esto significa su inscripción y desplazamiento al terreno de lo científico y legal y su no circunscripción estricta al plano de lo religioso. Los grupos y ONGs pro-vida adquirieron con el tiempo una fuerte presencia a nivel transnacional. Se trata de organizaciones integradas por actores laicos y que actúan como brazos satelitales de la Iglesia Católica en la contienda contra el aborto. Los mismos potencian su actuación y proliferación a partir de la conformación de una red de activismo transnacional.

La mayoría de estos colectivos y organizaciones pro-vida tiene la particularidad de surgir de sus vínculos y de sus adscripciones políticas e ideológicas con sectores partidarios de la derecha conservadora de sus países (Driscoll, 2008). Cronológica y espacialmente se identifica la emergencia de los colectivos pro-vida en los Estados Unidos en la década de los 70', escenario político atravesado por los debates y tensiones en torno al fallo “Roe vs. Wade” sobre aborto no punible. El Tribunal Supremo de Justicia de los Estados Unidos había fallado a favor de la despenalización de un caso de aborto no punible argumentando que la constitución norteamericana, en circunstancias muy específicas como el caso de una violación, no permite que el Estado interfiera en el derecho de una mujer a optar por la interrupción voluntaria de un embarazo. El caso tuvo lugar en el condado de Dallas cuando Jane Roe, una mujer cuyo embarazo había sido resultado de una violación sexual, inició una demanda al fiscal del Estado de Texas; Henry Wade. La demanda fue a raíz de los impedimentos y obstáculos jurídicos que la justicia de Texas imponía a la mujer para poder acceder a la práctica del aborto. El fallo del máximo Tribunal de Justicia a favor de la demandante fue generador de fuertes diferencias en la opinión pública de la sociedad norteamericana, donde las tensiones giraban en torno a la licitud/ ilicitud del aborto. Al mismo tiempo, dicho contexto fue escenario proclive para la emergencia de los grupos y organizaciones de activistas pro-vida - “pro-life”- y del desenlace de confrontaciones en la esfera pública con las organizaciones feministas -“pro-choice”-. En dicho escenario, los grupos pro-life comienzan a activarse políticamente y a intentar incidir en la toma de postura de legisladores y jueces respecto al aborto para que consideraran al feto como persona jurídica (Dworkin, 1994).

Con anterioridad al fallo Roe vs Wade, tanto el movimiento por el derecho a la vida como el movimiento por el derecho al aborto (pro-choice) venían cobrando un

ímpetu considerable en lo que respecta a la confrontación y cruce de perspectivas en torno a la legalización del aborto en los Estados Unidos (Ziegler, 2009; Tribe, 2012). No fue hasta el momento del fallo que el activismo pro-vida adquiere mayor presencia y protagonismo en el espacio de la política norteamericana, si bien dichos grupos venían manifestándose en la esfera pública en oposición a las políticas malthusianas de control poblacional. Como contraofensiva al discurso que proponen las organizaciones feministas sobre la legalización del aborto como una cuestión de derechos personales, de libertad y autodeterminación sobre el propio cuerpo, los activistas pro-life irrumpen en el espacio público con la definición del aborto como sinónimo de “asesinato” y “crimen” contra el derecho jurídico a la vida de “personas inocentes”. En el marco de sus discursos e intervenciones público-colectivas, los militantes del movimiento de laicos antiabortistas refieren al aborto como un homicidio masivo patrocinado por el gobierno y los poderes económicos concentrados de los Estados Unidos -los grupos Ford, Rockefeller, entre otros- que eran calificados como cómplices y funcionales de la consecución de los intereses de las organizaciones pro-choice. El movimiento pro-life se caracterizó también por recurrir en su performance discursiva a la asimilación del aborto con los crímenes del Holocausto. Esto es, a la definición del aborto como una política de violación a los derechos humanos, lo que permite observar el modo en que la retórica anti-abortista de los grupos pro-life emerge a partir de la activación y entrelazamiento de distintos recursos y componentes discursivos, tanto religiosos, como médico-jurídicos y simbólico-culturales.

El accionar del movimiento pro-life en los Estados Unidos se inscribe en el marco del protagonismo que asume la Nueva Derecha Americana entre los años 70' y 80'. Con anterioridad a ello, los sectores conservadores de la derecha norteamericana centraban su identidad política en la exclusión y la segregación racial. Llegada la década de los 70' y 80', la Nueva Derecha Americana da un giro político hacia un “conservadurismo democrático” basado, esta vez, en el activismo pro-vida anclado en la defensa de los roles tradicionales de género. Para los sectores políticos de derecha, continuar en la línea del racismo era considerado políticamente incorrecto, cuestión que hace a que el discurso anti-abortista y pro-life comience a ser visto como potencialmente redituable (Mujica, 2007: 55). Es a partir de ello que el discurso político de oposición al aborto toma forma en la plataforma electoral de la

derecha americana y asume un lugar central en el marco de las elecciones presidenciales de los Estados Unidos de 1976 y 1981.

El discurso anti-abortista y pro-life se constituyó en uno de los ejes centrales de la plataforma electoral de la nueva derecha republicana. La Iglesia Católica y el activismo pro-life comenzaron a establecer alianzas y articulaciones políticas con el Partido Republicano, en particular brindando su apoyo y legitimación a la candidatura presidencial de Ronald Reagan. Esta coalición de fuerzas entre la jerarquía eclesiástica norteamericana, el activismo pro-life y el Partido Republicano despertaron disidencias y tensiones al interior del movimiento pro-vida con relación al posicionamiento de aquellos obispos, religiosos y activistas que se manifestaban en contra de la guerra de Vietnam, la pena de muerte y cuestionaban los recortes en las políticas sociales y en el gasto fiscal que proponían como parte de su campaña los candidatos republicanos. Pese a las críticas y disidencias que provenían de un sector de obispos y de activistas pro-life, la jerarquía episcopal de la Iglesia Católica norteamericana no consideró la posibilidad de dar un giro en su estrategia de apoyo electoral al Partido Republicano por lo que consideraba como prioritario la declarada postura anti-abortista de los candidatos (Munson, 2011: 10; Tribe, 2012: 340; Williamns, 2015: 466).⁷

Entre los sectores que conformaban a la emergente derecha americana fue central la relevancia y el protagonismo asumido por el National Right to Life Committee

⁷ Con anterioridad a las elecciones de 1976, la Iglesia Católica de los Estados Unidos venía realizando un trabajo de militancia de base en los distintos Estados y condados con la intención de desprestigiar y debilitar a aquellos candidatos y representantes políticos que se manifesten a favor de la legalización del aborto. La Iglesia Católica estadounidense inició una campaña de formación y creación de grupos y comités pro-vida en cada diócesis, parroquias y distritos electorales. De este modo, pretendía fortalecer mediante su apoyo institucional a las organizaciones pro-life que emergían de la sociedad civil, la intención política consistía en hacer del aborto un tema central de debate de la contienda electoral a presidente y a congresales, a la vez que identificar y escrachar a aquellos candidatos, en particular del Partido Demócrata, que se autoproclamaba a favor de la despenalización del aborto. Sin embargo, y más allá de la intensiva campaña desplegada por la Iglesia Católica, los grupos religiosos conservadores y el activismo pro-life, el tema del aborto no terminó siendo gravitante en lo que respecta a las elecciones presidenciales de 1976. Jimmy Carter se impuso como presidente de los Estados Unidos por el Partido Demócrata. Si bien éste en su momento no se proclamó a favor de la despenalización del aborto, los antecedentes del fallo Roe vs Wade fueron determinantes en el cambio de su postura por lo que adhiere a la no punibilidad del aborto aunque con reservadas limitaciones. Por cierto, no fue sino hasta la elección presidencial de 1981 que el accionar y lobby político de la Iglesia Católica y del activismo pro-life fueron decisivos. Los congresistas del Partido Republicano ya venían ejerciendo presiones para la elaboración de una enmienda constitucional que garantizara el reconocimiento de “persona jurídica” de los fetos y así de esta forma presionar para la inconstitucionalidad de las prácticas de aborto. Para las elecciones presidenciales de 1981, Ronald Reagan contó con el respaldo de la jerarquía eclesiástica estadounidense y de las organizaciones civiles pro-life por su declara postura pro-vida.

(NRLC), una de las organizaciones anti-abortistas y pro-life más importantes y visibles del momento. Si bien el NRLC se caracterizaba en sus inicios por contar entre sus filas a una mayoría de activistas laicos de procedencia religioso-católica, si bien una de las estrategias por las que optó dicha organización fue la de identificarse como una entidad autónoma e independiente de la Iglesia Católica. El propósito consistía en mostrar a la sociedad que el aborto no se trataba de una discusión en el plano de lo religioso sino que pertenecía al debate en el campo de las discusiones científicas y médicas.

El National Right to Life Committee tuvo la particularidad de ser una de las primeras organizaciones pro-life en poner en escena en la vía pública un discurso científico, apoyado en la exposición en la esfera pública de imágenes de fetos avanzados en el vientre materno y en dispositivos de ultrasonido, con el propósito de impactar y despertar sensibilidades en la ciudadanía sobre la “criminalidad” del aborto. El aborto era apuntado por los activistas pro-life como una violación a los derechos de “persona” de los “no nacidos”; al mismo tiempo como una amenaza para la preservación de los valores morales de la sociedad y la cultura norteamericana. En “Fetal images: The power of visual culture in the politics of reproduction”, Rosalind Petchesky (1987) aborda la aparición en los Estados Unidos del film documental “El grito silencioso” de Bernard Nathanson en 1984. Dicho material filmico fue realizado con el auspicio y apoyo financiero del National Right to Life Committee. Petchesky analiza sobre el impacto que mediante la reproducción de dicho film se intentaba generar en la opinión pública, en los profesionales de la salud y en la conciencia de las mujeres embarazadas.

“El grito silencioso” tenía como objetivo asentar en la opinión pública la idea del aborto como “asesinato” mediante la puesta en escena de imágenes obstétricas y de ultrasonido a partir de las cuales se intentaba mostrar el mutilamiento de fetos. El film tuvo la particularidad de transformarse en un ícono de la lucha anti-abortista de los movimientos pro-life en los Estados Unidos. Se trataba de la politización de los derechos jurídicos y de persona de los fetos mediante la instrumentación de nuevas tecnologías de ultrasonido y de filmación con la intención de mostrar mediante la proyección de imágenes y de sonidos el modo en que los fetos/ embriones eran asesinados y extinguidos en el vientre materno. El objetivo consistía en generar sensibilidad en la opinión pública sobre el “crimen”, a la vez que asentar el conflicto

con las organizaciones pro-choice en el terreno de lo visual. Las tecnologías visuales y de ultrasonido se constituyeron en un ícono performativo de las campañas pro-life como una forma de “criminalizar” a las demandas feministas por la legalización del aborto, pero también como forma de interceder y generar conciencia y culpa en la psicología de aquellas mujeres que pensaban recurrir a la realización de un aborto (Morgan y Michaels, 2000; Haraway, 2004).

El National Right to Life Committee elabora su carta de principios fundacionales en base a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, argumentando que los “niños por nacer” son ciudadanos con igualdad de derechos civiles, esto es, el derecho a la vida por nacer como derecho jurídico inalienable. Sus discursos y materiales de campaña se caracterizaron por no estar centrados en referencias religiosas y dogmáticas decidiendo utilizar figuras iconográficas de fetos y el despliegue de argumentos científicos y médicos con el objetivo de generar mayor impacto con sus intervenciones en el espacio público. Si bien el movimiento se encontraba conformado en su interior por mayoría de miembros de adhesión católica es necesario destacar la diversidad religiosa de sus actores -mormones, judíos, protestantes- como de profesionales -médicos y abogados católicos- y actores de la sociedad civil no necesariamente identificados con alguna religión en particular (Driscoll, 2005: 84).

En 1981, y como consecuencia del contexto y escenario político generado por los efectos del fallo “Roe vs Wade”, nace en los Estados Unidos la ONG Human Life International (HLI), una organización católica pro-vida de corte transnacional.⁸ HLI tiene como misión, según sus declaraciones de principios, promover y defender el “carácter sagrado de la vida humana y la familia” de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia Católica. Dicha entidad es una coalición de grupos pro-vida y pro-familia

⁸ Human Life International (HLI) fue fundada en sus inicios con el apoyo de la Free Congress Foundation, una organización anti-comunista y perteneciente a la Nueva Derecha Americana. Desde entonces, fue estableciendo nexos con sectores políticos de la derecha de los Estados Unidos y con grupos católicos de corte conservador. Históricamente, los principales blancos de ataque de Human Life International (HLI) han sido, y continúan siendo, la International Planned Parenthood Federation (IPPF), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP) y la Asociación Católicas por el Derecho a Decidir en Latinoamérica. Human Life International (HLI) se identifica con la misión de promover y defender la dignidad de la vida y de la familia conforme a las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia Católica. La organización trabaja en su expansión mediante la apertura de filiales en países de Latinoamérica. En cada país, HLI tiene una sede u organización afiliada que es su representante nacional a nivel local, cuya función es fomentar el activismo pro-vida y pro-familia en la región y ejercer influencias en los debates por la legalización del aborto y el reconocimiento de los DDSSRR.

con sede en varios países de Latinoamérica, impulsada por sectores políticos de la derecha de los Estados Unidos y apoyada por el Vaticano a través de organismos eclesiales como el Consejo Pontificio para la Familia y la Academia Pontificia para la Vida (Vasallo 2005; Mujica 2007).

Al igual que el National Right to Life Comittee (NRTL) la intención de Human Life International (HLI) consistía en fortalecer un mensaje detractor al aborto y de interceptar al accionar del movimiento pro-choice. Entre las acciones llevadas adelante por esta ONG pro-vida se encontraba también el lobby y la presión que ejercía sobre los sectores políticos, parlamentarios y de la justicia de los Estados Unidos a fin de obstaculizar los debates por la legalización/ despenalización del aborto. A ello se le suma un trabajo de activismo transnacional de apertura de filiales pro-vida en países de América Latina para contrarrestar la expansión de las agendas del movimiento feminista en la región. Human Life International define sus objetivos en los siguientes términos: a) proteger y defender el derecho a la vida del ser humano en todas las etapas de su desarrollo, desde la concepción hasta la muerte natural, b) promover de acuerdo a los principios de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) del Papa Pablo VI los métodos naturales de planificación familiar, c) defender los derechos jurídicos y personales de los no-nacidos. Con el tiempo, su accionar fue encuadrado en lo que Juan Pablo II llamó como una “cruzada a favor de la cultura de la vida” en oposición a una supuesta “cultura de la muerte” impulsada por las organizaciones feministas, las Naciones Unidas, el International Planned Parenthood Federation, entre otros.⁹

La instalación de los debates por el aborto y los derechos sexuales y reproductivos en la agenda política transnacional ha ido fortaleciendo instancias de politización por parte de sectores políticos conservadores vinculados al catolicismo que intentan

⁹ En la actualidad, Human Life International (HLI) opera y hace extensivo su accionar en países de Latinoamérica por intermedio de sus filiales. En el caso de Argentina, mediante su articulación con asociaciones anti-abortistas como “Pro-Vida Argentina”, “Familias del Mundo Unidas por la Paz” (FAMPAZ), la “Red Federal de Familias”. En Bolivia, mediante ONGs católicas como “Apostolado de la Nueva Evangelización Pro-vida” (ANE Pro-Vida) y la “Fundación Vida y Salud”. En Brasil, por intermedio de “Pro-Vida dá Anápolis” y la “Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família”. En Chile, mediante el accionar del “Movimiento Anónimo Por la Vida”, “Proyecto Nasciturus” e “InformAborto”. En Perú, a través del “Centro de Promoción Familiar y Reconocimiento Natural de la Fertilidad (CEPROFARENA)”, entre otros. El objetivo de Human Life International (HLI) es fortalecer el accionar pro-vida en Latinoamérica. Mediante el apoyo que sus filiales reciben de los episcopados a nivel local se establece un efecto de contagio que tiene como resultado el surgimiento de nuevas ONGs y colectivos de activistas y militantes pro-vida opositoras a la legalización del aborto.

impedir la aprobación de leyes a favor de la interrupción legal del embarazo en el contexto de los Estados-nación (Vaggione 2005; Vaggione 2012). La Iglesia Católica fue respaldando su accionar político y militante antiabortista en el protagonismo que fueron ejerciendo, en un entrelazamiento de escalas locales y transnacionales, las organizaciones pro-vida. Estas ONGs se caracterizan además por desplegar en sus discursos de campaña matices de raigambre científicista y bioética, al mismo tiempo trabajan en la formación y entrenamiento profesional de cuadros de militantes laicos para sus intervenciones en la esfera pública y su accionar efectivo en el campo de la justicia, de la política y la salud.¹⁰

Los grupos pro-vida fortalecieron su presencia en el escenario político transnacional mediante la conformación de redes y coaliciones internacionales de activistas. Los activistas pro-vida comienzan a nuclearse en la conformación de redes transnacionales de activismo para de esta forma presionar a los gobiernos nacionales con sus demandas de oposición al reconocimiento y legislación de leyes favorables a la legalización del aborto. (Tarrow, 2005; Sikink, 2003; Mujica, 2007). El contexto y escenario político marcado por la celebración de las conferencias de El Cairo (1994) y Beijing (1995) en Naciones Unidas y la instalación de la agenda de género en el plano transnacional se presentó como amenaza para el activismo pro-vida y para la Iglesia Católica. De allí la necesidad de dichos actores de operar en una intersección de escalas mediante la activación y propagación de un discurso hegemónico centrado en la defensa de la vida desde la concepción, el reconocimiento del estatuto jurídico de persona de los no nacidos y la definición del aborto como “crimen”. Nuevas experiencias y estrategias del activismo político pro-vida fueron puestas en marcha, por ejemplo, en lo que respecta a la celebración de encuentros mundiales e interregionales pro-vida y pro-familia. La celebración de estos encuentros y jornadas tiene como propósito mostrar el peso y la fortaleza del accionar de los colectivos y ONGs pro-vida en la región a la vez que expandir y consolidar las redes de activismo a nivel global.

¹⁰ Por “politización reactiva” Juan Marco Vaggione hace referencias a las nuevas estrategias discursivas de la Iglesia Católica y del activismo pro-vida en defensa del modelo de familia tradicional y en la lucha anti-abortista. Mediante el uso de este concepto, Vaggione presta atención a los modos en que el activismo religioso conservador define sus estrategias de intervención público-política en oposición al feminismo. Esta “politización reactiva” tiene que ver con la implementación y despliegue de discursos seculares lo cual contribuye a la comprensión y análisis del rol político de las religiones en las sociedades contemporáneas (Vaggione 2005).

Los movimientos pro-vida crean redes de activismo transnacional con el objetivo de presionar a los Estados-nación y a los organismos internacionales con el tema del aborto. La dinámica de acción de estos grupos anti-abortistas es tanto global como nacional. Por cierto, su accionar en el plano transnacional no se entiende sino en su interacción con la dinámica política local, pues lo que se observa es la conformación de redes de apoyo y de solidaridad, de intercambios políticos entre organizaciones pertenecientes a distintas latitudes con el fin de fortalecer sus acciones en el marco jurídico de los Estados-nación. El protagonismo y la presencia que asumen estos grupos y ONGs pro-vida tanto en el escenario latinoamericano como a nivel transnacional permiten observar la inscripción de dichos actores en nuevas modalidades y marcos interpretativos de la acción colectiva. Si bien la Iglesia Católica tiene una presencia destacada en la oposición que ejerce a los movimientos feministas en torno a la legalización del aborto y a la promoción de los derechos sexuales y reproductivos, dicho accionar se ve respaldado y fortalecido en el accionar político de estos grupos. El activismo pro-vida a escala transnacional se inscribe en una etapa donde la movilización y la acción colectiva adquieren nuevas formas y contenidos de cara a los avances de la globalización. Desde principio de los años 70' se ha ido acrecentando la conformación de redes de militantes y activistas a nivel transnacional cuya particularidad ha sido la de interpelar a los gobiernos locales y a los organismos internacionales en el debate de problemáticas que se consideran no circunscriptas y que exceden a las fronteras y marcos jurídicos de los Estados-Nación (Grimson y Pereyra, 2008: 24; Barbero González y Ariza, 2010: 52).

Las redes de activistas pro-vida intentan fortalecerse en el campo transnacional para desde allí ejercer presión a los Estados. El objetivo consiste en generar influencias sobre los Estados-Nación en lo que respecta al diseño de políticas públicas y legislaciones argumentando que el criterio para la distribución y reconocimiento de derechos debe estar supeditado al compromiso con principios políticos y de ciudadanía universales centrados estos en “el derecho a la vida desde la concepción” como el primero de los derechos humanos. En este sentido, refieren a las demandas feministas por aborto y anticoncepción como una encrucijada de orden transnacional que esconde intereses políticos de raigambre “imperialista” utilizando como “rostro” el discurso de los derechos humanos de las mujeres:

“La filosofía anti-vida sostiene que para que una nación progrese económica o socialmente debe controlar rigurosamente su reproducción [...] Alan Guttmacher, antiguo director médico de la Federación Internacional de Planificación Familiar (IPPF), dijo que cada país tendrá que decidir su propia forma de coacción y determinar cuándo y cómo se debería emplear. En la actualidad, los medios disponibles son la esterilización obligatoria y el aborto obligatorio [...] El novelista senegalés Himidou Kane acuñó la expresión “colonización de la mente”. Dijo que básicamente había dos maneras de controlar a un pueblo: la primera es a través de la fuerza. Sin embargo, cuando una de las naciones utiliza la fuerza para someter a otras, debe impedir continuamente que su gente se resista. Una solución que es más permanente es hacer que la gente asuma nuevas actitudes a través de un programa sistemático de propaganda. Entonces estarán bajo estrecho control y, lo mejor de todo, es que creerán que han tomado la decisión ellos mismos. No hay nada que dude de que una victoria de esta índole destruye necesariamente la identidad de los vencidos [...] Esta actitud condescendiente subyace en el fondo del “imperialismo anticonceptivo” de Occidente [...] El control de la natalidad es una estrategia internacional que se está usando en el mundo entero” (Clowes, Director de Investigación y Capacitación de Human Life International, 2001: 253).

“La injerencia de Amnistía Internacional apoyando el aborto no se condice con la función de promover el respeto de los Derechos Humanos que le ha sido asignada [...] es una clara y flagrante intromisión en la soberanía de cada Estado el pretender imponer desde fuera normas y procedimientos contra un derecho humano fundamental como es el derecho a la vida garantizado en varios ordenamientos jurídicos nacionales” (Pbro. Francisco Javier Astaburuaga Ossa, Pontificia Universidad Lateranense de Roma, Director del Proyecto Nasciturus, Red por la Vida y la Familia, Chile, 2013).

La resistencia que la Iglesia Católica y el activismo pro-vida ejercen para frenar la incorporación de tratados internacionales a favor de los derechos sexuales y reproductivos y la legalización del aborto son puestas siempre con relación a la

defensa de la cultura, la soberanía y el derecho de autodeterminación jurídica de las naciones. De este modo, buscan generar influencias en la fijación de las agendas políticas y gubernamentales intentando incidir en el posicionamiento de actores claves que operan tanto en el plano de lo judicial como parlamentario. Entre los principales blancos opositores de la Iglesia Católica y de las ONGs pro-vida a nivel transnacional se encuentran Naciones Unidas, el Planned Parenthood Federation-IPPF, Amnistía Internacional, la Fundación Ford, The Rockefeller Foundation, la Organización Mundial de la Salud, entre otros; considerados todos ellos funcionales a los intereses imperialistas del poder occidental. Para la Iglesia Católica y el activismo pro-vida las políticas de desarrollo que promulgan estas fundaciones y organismos internacionales constituyen un “verdadero fraude ideológico” en tanto que eliminan de sus plataformas de acción la defensa del derecho humano a la vida de los “niños por nacer” y promueven la “cultura de la muerte”. Para los activistas pro-vida el aborto es considerado una práctica totalitaria y “genocida”. En este sentido, las organizaciones feministas, Naciones Unidas, entre otros, son increpados por las ONGs pro-vida por considerar que con sus iniciativas se pretende reservar la potestad arbitraria de decidir “quiénes tienen el derecho a vivir y quiénes no”.

Tanto los pontificados de Juan Pablo II -el llamado Papa de la globalización-, como de Benedicto XVI y el papado de Francisco-, se caracterizan por promover el protagonismo del activismo pro-vida a nivel transnacional. A través de la publicación de encíclicas, mensajes y documentos, desde el Vaticano y las jerarquías eclesiásticas a nivel local buscan alentar el accionar político de estos grupos de católicos laicos. Pues la aparición y expansión de las redes transnacionales de activistas ha ido en sincronización con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación que contribuyen a fortalecer la interacción local-global (Sikkink, 2003: 315).¹¹ En este

¹¹ En *Activismo sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, Margaret Keck y Kathryn Sikkink (2000) abordan los modos en que a fines del Siglo XX comienzan a cobrar relevancia en el plano político internacional las redes de activistas transnacionales. Estas redes de activistas son importante tanto a escala transnacional como a escala regional y nacional. Se trata de actores estratégicos que intentan visibilizar sus problemáticas, instalarlas como temáticas de agenda pública y, de este modo, operar por sobre las vías legales e institucionales. Estos actores procuran incidir en el debate político en la medida en que tratan de maximizar sus influencias y presiones sobre los Estados en la definición de políticas públicas y legislaciones que sean afines a los principios y valores que defienden. La emergencia de las redes transnacionales de activistas y ONGs pro-vida tiene que ver con el modo en que la Iglesia Católica respalda su accionar político opositor al aborto y a las políticas de sexualidad –derechos sexuales y reproductivos, diversidad sexual, matrimonio igualitario, procreación asistida, identidad de género, etc- en el activismo y protagonismo de estos actores laicos. Keck y Sikkink denominan a ello como la conformación de “redes de defensa transnacionales”. Mediante este concepto las mismas hacen alusión al establecimiento de vínculos entre actores de la

caso, la consolidación de las nuevas tecnologías de la comunicación les abre posibilidades para la visibilización de sus actividades. Al mismo tiempo, permite la réplica de las actividades que estos grupos llevan adelante en distintos lugares de la región y el mundo como lo es el caso de las denominadas “Marchas por la Vida” celebradas en distintos países, se trata de intervenciones colectivas en el espacio público en reclamo y protesta por los derechos jurídicos de los “niños por nacer”. En el caso de Human Life International (HLI), además de su presencia en las redes sociales de internet, cuenta con espacios de programación televisiva y radial en el Canal Católico Mundial de Radio y Televisión EWTN. Mediante estos espacios de programación se realizan entrevistas a médicos y bioeticistas católicos, líderes de organizaciones y colectivos de activistas pro-vida, sacerdotes, entre otros. Los mismos son considerados por los activistas pro-vida un medio de difusión de la "cultura de la vida" en tanto modo de contrarrestar la supuesta “desinformación” que las militantes feministas y las organizaciones civiles a favor del aborto generan mediante la difusión de sus campañas.

Estos canales de difusión (redes sociales, blogs, señales de televisión y radio en internet, etc) son considerados por los activistas pro-vida una herramienta de presión en la lucha por la instalación y definición de temas en la agenda pública que tengan que ver con la defensa de la “cultura de la vida”. Son a su vez un medio de militancia y de interacción directa para con sus fieles católicos, así como también un instrumento de presión política cuyos destinatarios son los sectores políticos y gubernamentales. Además de EWTN, otras agencias de información pro-vida son Live Action News, ACI Prensa, Life Site News, Catholic.net, entre otros.

Mediante la utilización de las nuevas tecnologías de la comunicación digital los activistas pro-vida han logrado activar un sistema propio de comunicación en el que dialogan, debaten propuestas, comparten información y, principalmente, coordinan estrategias de lucha para la acción colectiva en el espacio público transnacional. Dichos espacios de la comunicación digital son instrumentados para el entramado de

sociedad civil, instituciones, ONGs, colectivos de activistas, entre otros. En este caso, cabe reparar en el accionar estratégico de la Iglesia Católica en la búsqueda de articulación política con estos actores laicos de la sociedad civil para ejercer presión a los Estados-nación en la promoción de valores propios del catolicismo en la definición de políticas públicas y legislaciones, obstruyendo la posibilidad de efectivizar políticas a favor de la legalización del aborto. Entre las estrategias políticas impulsadas por la Iglesia Católica se destaca la articulación en red con organismos laicos e institutos de investigación en bioética en lo respecta a la conformación de un discurso político científicista en defensa del “derecho a la vida”.

solidaridades a la vez que para la réplica de campañas y de estrategias y performances de intervención en el espacio público. Estas redes de activismo político transnacional han sido particularmente importante en debates y contiendas en torno a la violación de los derechos humanos en escenarios dictatoriales del Cono Sur de Latinoamérica, en conflictos regionales por la preservación y cuidado del medio ambiente, en contiendas por la expropiación de territorios a los pueblos originarios, en las disputas que llevan adelantes las mismas corrientes de activistas feministas y por la diversidad sexual. Al igual que estas otras experiencias de la acción colectiva en red resulta necesario incorporar el análisis del activismo pro-vida como la emergencia de un nuevo actor político que se consolida con su accionar político en el plano transnacional.

Los entrelazamientos de escalas a nivel local y global mantienen interdependencia con una serie de factores contextuales basados en la presencia de oportunidades y amenazas en ambos escenarios. La combinación de estos factores son generadores de incidencias tanto en la conformación de coaliciones y estrategias de intervención política, como en el enmarque de la problemática y la identificación que los propios activistas pro-vida hacen de sus “enemigos” opositores. Las Conferencias de El Cairo (1994) y Beijing (1995) marcaron un punto de inflexión para la transnacionalización del activismo pro-vida. Si bien, la emergencia de éstos en tanto movimientos de acción colectiva surge de una contienda local en los Estados Unidos por el pedido de legalización de un aborto no punible en el Estado de Texas (el mencionado caso Roe Vs Wade), el escenario de los 90’ tiene la particularidad de ser un contexto político internacional donde el accionar del activismo pro-vida se prolifera y expande a escala transnacional.

Las redes transnacionales de activistas pro-vida son un conjunto de actores cuya vinculación traspasa las fronteras de los Estados-nación. Son actores y grupos que conforman una red transnacional de activismo en la medida en que comparten un discurso y una identidad en común. Se caracterizan por coordinar estrategias de intervención política más allá de las fronteras geográficas en las que operan. Ante los avances del feminismo, el Vaticano y los episcopados a nivel local encontraron en el activismo católico pro-vida un aliado principal en lo que respecta a la unificación de esfuerzos en la contienda por ejercer oposición a la demanda de legislaciones y políticas a favor del aborto y de los derechos sexuales y

reproductivos. El crecimiento que estos grupos han experimentado se corresponde a la ampliación de su activismo político en redes transnacionales. Los grupos pro-vida si bien exceden a los círculos eclesiásticos, se constituyen en un espacio de acción e intervención política en la esfera pública mediante los cuales la Iglesia Católica canaliza su discurso opositor al aborto. El accionar de estas organizaciones y la justificación de sus posturas antiabortistas en el entrelazamiento de argumentos científicos, bioéticos y religiosos, evidencian la capacidad de adaptación de los actores y grupos religiosos a los nuevos escenarios de los debates contemporáneos.

IV- “Genocidio silencioso”. El aborto y sus entrelazamientos con la memoria del Holocausto

En su libro *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización* Andreas Huyssen (2002) abre el interrogante acerca de si se puede hablar de una globalización del discurso del Holocausto. Para Huyssen, han sido en el escenario de los 90' la recurrencia a las políticas genocidas que tuvieron lugar en Ruanda, Bosnia y Kosovo las que permitieron activar a la memoria del Holocausto Nazi para hacer referencia a las atrocidades genocidas de dichos acontecimientos. De este modo, el Holocausto sale de su referencia particular para convertirse, según Tzvetan Todorov (2000), en un caso de “memoria ejemplar” a partir del cual juzgar acciones del presente. Por “memoria ejemplar” Todorov hace referencias a un proceso de reflexión a partir del cual las experiencias traumáticas del pasado genocida intentan ser puestas en relación de analogía con la existencia de nuevas experiencias traumáticas que se desarrollan en el presente.

En este sentido, el Holocausto se vuelve un punto de referencia de los males absolutos y crímenes contra la humanidad. Se convierte en un paradigma del uso y activación de la memoria con un sentido de vocación “ejemplar”. Esto es, una memoria de referencia global con un sentido pedagógico, ético y moral que está más allá de la comunidad de sus víctimas. El Holocausto deja de ser exclusivamente una “memoria judía” -una memoria “literal-singular-irrepetible” en términos de Todorov- para convertirse y asumir el lugar de una memoria de tipo “ejemplar”. El Holocausto como acontecimiento particular va siendo resignificado en tanto discurso político

hasta convertirse en un “tropos” universal. Esto es, la salida de su particularidad finita, y la posibilidad de ser entrelazado/ emparentado a la lectura de situaciones nuevas, locales, alejadas en términos históricos del acontecimiento original (Huysen, 2002; Baer, 2006).

En términos de su transformación en una retórica de tipo ejemplar, el Holocausto va perdiendo su cualidad de acontecimiento histórico específico comenzando de este modo a adquirir nuevos sentidos metafóricos que van a dar lugar a sus múltiples usos e intentos de reapropiación política. El dilema que se presenta siempre como una cuestión del orden de la ética son los “usos políticos” y “abusos” que pueden derivar de la activación/ resignificación de dichas memorias. Esto mismo se encuentra relacionados con, por ejemplo, los procesos de mercantilización/ banalización a los que dichas memorias se encuentran expuestas; el peligro de una “estetización” mercantil del horror ya sea en el orden de su representaciones visuales o lingüístico-discursiva.

El objetivo de esta apartado es observar el modo en que el lenguaje discursivo de la memoria del Holocausto es activado por la Iglesia Católica y el activismo pro-vida a nivel transnacional en las campañas que dichos actores emprenden estableciendo analogías entre los crímenes nazis con las “muertes” de niños por aborto. En otras palabras, observar las formas en que desde el catolicismo se intenta ubicar a su lucha antiabortista en la dimensión de una memoria de tipo “ejemplar” ligado a la definición de las políticas y leyes de aborto como “genocidios silenciosos”.

En el discurso de la Iglesia Católica y el activismo pro-vida esta activación de la memoria del Holocausto está relacionada también a la construcción de un imaginario del feto-embrión como persona jurídica desde la concepción, y que tiene que ver con la construcción de una verdad legítima a la que se intenta arribar desde la bioética católica. Por cierto, es necesario resaltar que la bioética en tanto rama de la disciplina médico-científica estuvo desde sus orígenes vinculada a los acontecimientos del Holocausto Judío; esto es, a la necesidad de construir desde el campo de la bio-medicina límites éticos a las prácticas de experimentación genética producida por los biólogos y médicos nazis en la implementación de prácticas e investigaciones de tipo eugenésico-racial. Para los boeticistas del momento Auschwitz representaba la muerte de la condición ética del hombre (González Valenzuela, 2007). Se ubica a la consolidación de la bioética como disciplina en los años 70’ a partir de las

intervenciones que sobre la misma realiza Van Rensselaer Potter quien planteaba la necesidad de establecer un vínculo entre la investigación médica y la reflexión ética tomando como eje el Código de Núremberg de 1947 sobre la regulación/ limitaciones a la experimentación con humanos (Mujica, 2009).

El creciente distanciamiento entre la investigación médica y los valores que debían representar a la ética humana se presentaba para Van Potter como una gran preocupación para el presente y futuro de la humanidad. Potter entendía a la bioética no en su restricción como saber teórico-médico, sino también como un tipo y modelo de sabiduría que proporcione a los profesionales de las ciencias una serie de lineamientos éticos y de valores sobre un “buen uso” y aplicabilidad del conocimiento científico. La bioética debía erigirse en una guía para el “mejoramiento de la vida” siempre y cuando atendiendo a sus limitaciones éticas (Wilches Flórez, 2011). Este surgimiento de la bioética como disciplina y corriente académica ha sido también un campo de disputa. Por ejemplo, entre quienes desde una perspectiva de pensamiento laico afirman que la “vida” posee sentido y es digna de ser vivida si es posible de ser gozada y alejada de sufrimiento (una postura que tiene que ver con la calidad de la vida); y quienes, desde una concepción católica-personalista se afirman en la idea de la “sacralidad-inviolabilidad” de la vida humana desde la concepción.

Hacia los años 70’ la Iglesia Católica toma una fuerte posición sobre esta perspectiva personalista de la bioética que se va a reafirmar con la publicación de los documentos *Declaración del Aborto Procurado* (1974), *Donum Vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (1987), *Evangelium Vitae* (Juan Pablo II, 1995), *Instrucción Dignitas Personae. Sobre algunas cuestiones de bioética* (2008). Esta última, centraba su preocupación sobre la implementación de técnicas artificiales aplicadas a la regulación de la natalidad a la vez que ejercía una fuerte denuncia a los usos ilícitos de la ciencia puestos al servicio del control demográfico de las poblaciones y su relación con el avasallamiento de la soberanía de los pueblos.

En el escenario de los juicios realizados por los tribunales militares Nazis en Núremberg, se sostuvo la necesidad de confeccionar un Código jurídico-normativo que regule y limite las prácticas de investigación con seres humanos. El Código responde a la línea de argumentos que se fueron erigiendo del enjuiciamiento a los jefes nazis por el tratamiento inhumano que se les dio en los campos de

concentración a los prisioneros judíos y la vulneración a la que éstos fueron sometidos mediante la realización de experimentos eugenésicos. La experiencia genocida y cultural de la Alemania Nazi despertó la impronta acerca del “respeto por la vida” y su entrelazamiento al respeto por los Derechos Humanos. Los principios instituidos en este Código de Núremberg son resignificados en la actualidad por parte de los Comités de bioética católica en la definición del aborto y las prácticas de procreación asistida como la instrumentación de políticas genocidas en el Siglo XXI.

Desde la Iglesia Católica, los Comités de Bioética, el activismo laico pro-vida y las agencias editoriales y de información católica, se alienta a la activación de un discurso político en el que se pone en comparación la dimensión de los crímenes del Holocausto con las “muertes” suscitadas por aborto. El aborto terapéutico y las prácticas de fertilización asistida son asimilados a las políticas de eugenesia e higiene racial, y el congelamiento de embriones a los campos de concentración de Auschwitz. Incluso se llega a sobredimensionar en términos de escalas numéricas a las estadísticas de “muertes por aborto” como superlativas a las muertes que tuvieron lugar durante el escenario del Holocausto nazi:

“La ideología en la cual se inspiran los partidarios del aborto ¿no es sin embargo diferente de la ideología nazi? Existen a la vez diferencias de expresión y una profunda comunidad de inspiración. Las justificaciones explícitas son presentadas en embalajes diferentes, pero las prácticas a las cuales conducen son las mismas. Que se invoque que alguien sea judío, gitano, discapacitado, niño no nacido o no deseado, adulto incurable: cuando se trata de eliminarlo, los motivos invocados difieren, pero el horror es el mismo. ¿Importa que las ideologías sean diferentes si las prácticas son las mismas? (Michel Schooyans, *La elección de la vida. Bioética y Población*, 2008: 78).

“Los eufemismos usados por los Nazis y ahora por los proponentes del aborto son escalofriantemente similares. A los campos de exterminio en la Alemania nazi y en la Europa ocupada por los nazis les llamaban «centros de reubicación». En la actualidad, en los Estados Unidos, a los campos de exterminio de bebés se les llama «centros de salud reproductiva». A los judíos, Hitler los describía como «una raza parásita», mientras que al niño,

o niña, no deseado, Planificación Familiar los describe como «un mero parásito». En el tiempo de los nazis, el resultado final era «la terminación» de los judíos y el resultado final ahora es la «terminación del embarazo» (INFO-CATÓLICA, Navarra, España, 30 de Agosto de 2009).

“El derecho a matar a un inocente no nacido es el crimen más execrable [...] el tren de la libertad en el que algunas mujeres reclaman el derecho a decidir matar inocentes, este tren, como los trenes de Auschwitz que conducían a un campo de muerte, debería llamarse, no el tren de la libertad sino el tren de la muerte, del holocausto más infame: la muerte directa y deliberada de niños inocentes no nacidos” (Monseñor Juan Antonio Reig Plá, Obispo de Alcalá, España, Diario de Alcalá, 25 de Setiembre de 2014).

El Holocausto se ha transformado en una memoria con “usos” universales en el sentido de su activación y relectura a la luz del presente. En lo que respecta a los intentos de representación de los acontecimientos ocurridos en los campos de concentración de Auschwitz, la industria cultural ha actuado como dispositivo de “estetización” del horror. La representación de la memoria del holocausto en imágenes (cine, televisión, museos, fotografías) generaron una ruptura y tensión en su momento con la idea del Holocausto como fenómeno “irrepresentable”. Asimismo, el Holocausto se fue transformando en un fenómeno de la cultura de masas; sus representaciones en el cine, la fotografía, el arte, contribuyeron no solo a preservar los acontecimientos de tal fenómeno en la memoria colectiva y en la conciencia histórica, sino también influyeron en la definición de la forma y el imaginario dominante de esta memoria (Baer, 1999). Estas reconstrucciones de la memoria del Holocausto en imágenes actúan como puntos de referencia ética y moral -íconos del horror- a partir de los cuales se pretende establecer comparaciones y lecciones en el presente.

Por cierto, la politización/ activación/ resignificación de esta “memoria en imágenes” puede hallarse en el modo en que desde el activismo transnacional pro-vida se recurre a los íconos visuales arraigados en la memoria colectiva del Holocausto para ponerlos en comparación y similitud con el “crimen” del aborto. Los activistas pro-vida pretenden hacer del Holocausto una lección de conciencia y a partir de allí

entablar un disputa con el colectivo feminista y las organizaciones/instituciones a favor de la despenalización del aborto. El objetivo consiste en poner a estas últimas en analogía con la mentalidad de los genocidas nazis, al mismo tiempo que provocar impacto en la esfera público-política e instar una batalla por “ganar” la opinión pública.

En el discurso de la Iglesia Católica, los activistas pro-vida, y los bioeticistas católicos, el Holocausto deja de ser un fenómeno singular para convertirse en un significativo político con vocación ejemplar: “La humanidad está viviendo y queriendo legitimar el holocausto más perverso de la historia” (Monseñor Baldomero Martini, Obispo de San Justo, Buenos Aires, AICA, 25 de Marzo de 2006). “Utilizar máquinas trituradoras de fetos para transformarlos en papilla que luego desaparecerá en el desagüe es muy semejante a los métodos hitlerianos usados en los campos de concentración [...] Los vecinos de los Campos de concentración veían y respiraban el humo que salía de los hornos crematorios ¿sabían lo que allí pasaba? Hoy lo sabemos ¿Cómo podemos vivir mirando a otra parte, silenciando, colaborando por omisión, en una sociedad en la que hay personas que matan a sus criaturas más pequeñas? (Alejandro Ridruejo, Federación Internacional de Asociación de Médicos Católicos, FIAMS, 2014).

Desde la ONG transnacional pro-vida Human Life International (LI), se promueven campañas públicas de difusión en las que se recurre a la asociación y paralelismo entre el Holocausto nazi y los crímenes por aborto. Para ello recurren a la utilización de imágenes a través de las cuales se pretende asociar los asesinatos del Holocausto con imágenes de los fetos abortados. Podemos ver en este caso los modos en que la memoria “iconográfica” del Holocausto nazi es resignificada y politizada tratando de reubicar al aborto en el concepto de “genocidio”:

“En 1936, cuando el Tribunal Supremo de Alemania se negó a reconocer que los judíos que vivían en Alemania eran "personas" legítimas, éstos, a partir de ese momento, perdieron la tutela de sus derechos y la protección que les concedía la Constitución. Poco tiempo después, los Nazis comenzaron a poner en práctica su "solución definitiva": el exterminio total de los judíos en Europa. Así, durante el régimen de Hitler más de 6 millones de judíos fueron asesinados. En 1973, el Tribunal Supremo de los

Estados Unidos decidió que los bebés por nacer no son personas "legítimas". A partir de ese momento no se les ha reconocido ni derechos ni protección, en conformidad con la Constitución de este país. Después de esta decisión en los Estados Unidos se ha matado por medio del aborto a más de 28 millones de bebés no nacidos [...] Para los malvados nazis los judíos eran "subhumanos"; para los abortistas los bebés por nacer son "subhumanos" [...] Para los nazis los judíos eran "parásitos"; para los abortistas los niños por nacer son "parásitos" [...] Para los nazis los judíos eran una "masa"; Para los abortistas los bebés por nacer son una "masa"[...] Desafortunadamente, no hay un Oscar Schindler para los millones de personas "inconvenientes" que son asesinadas por aborto".
RECUERDE: ¡EL MAL NO PUEDE PREVALECER SIN SU SILENCIO!
(Human Life International, 12 de Abril de 2012).



Human Life International, "Paralelo entre el aborto y el nazismo", Diciembre de 2011. Vidahumana.org (fecha de consulta agosto de 2012)

Por su parte, desde el Center for Bio-Ethical Reform de los Estados Unidos, se pone en marcha el Proyecto Conciencia de Genocidio -The Genocide Awareness Project (GAP)-. El mismo es instrumentado para exhibir murales en los campus universitarios de los Estados Unidos y Canadá con fotografías que intentan retratar a los "niños abortados" comparándolos con las víctimas del Holocausto Judío y de otras experiencias de genocidio como lo han sido las víctimas Afro-Americanas de los linchamientos racistas y el genocidio indígena a cargo del ejército estadounidense, entre otros. El propósito de este proyecto estético-visual es irrumpir en la esfera pública tratando de ratificar en la opinión pública el concepto de aborto como "genocidio". Para los representantes del Center for Bio-Ethical Reform, el

“genocidio” se define como “la destrucción premeditada y sistematizada de una nacionalidad, raza, religión, política, cultura, origen étnico, u otro grupo definido por los exterminadores como no deseado”. Según los mismos, dicha definición conceptual es aplicable al aborto (Gregg Cunningham, activista-integrante del Center for Bio-Ethical Reform Estados Unidos, 11 de Enero de 2015).

Desde 1998, el Proyecto Conciencia del Genocidio (GAP) funciona de modo itinerante por los campus universitarios de los Estados Unidos y Canadá mediante una pantalla móvil. El método de exposición consiste en yuxtaponer imágenes de embriones y fetos abortados con imágenes de víctimas de genocidios, tratando de mostrar al público transeúnte una continuidad entre pasado y presente. Mediante la exposición de estas imágenes se busca generar impacto en la conciencia pública, a la vez que contrarrestar al discurso político de las organizaciones pro-choise. Den este sentido, la intervención en la vía pública mediante la iconografía o “estetización del horror” es un recurso central de intervención política de los activistas pro-vida. A través de la proyección de imágenes se busca apelar a la conciencia del público y a responsabilizar a la sociedad civil en el compromiso por evitar la perpetuación de otro genocidio. Este uso iconográfico de la memoria del Holocausto guarda relación con lo que Rosalind Petchesky (1987) llama como la proyección de “fetos públicos” en tanto dispositivos de la lucha anti-abortista de los movimientos pro-life.

CAPÍTULO II

IGLESIA CATÓLICA, GÉNERO Y POLÍTICA EN ARGENTINA: TENSIONES EN TORNO A LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS Y EL ABORTO EN DEMOCRACIA

En Argentina, los imaginarios en torno a la familia, el género y la sexualidad se caracterizaron por ser espacios políticos y culturales de disputa. La Iglesia Católica, en su carácter de grupo de presión e institución de poder, ha ido operando sobre los espacios institucionales de la política con el objetivo de imponer sus cosmovisiones doctrinarias y religiosas como base de la identidad de la nación argentina.

Desde el retorno a la democracia en 1983 distintas coyunturas se fueron suscitando de confrontación y/o acercamiento entre el poder político y eclesiástico. Las relaciones entre la Iglesia Católica con los gobiernos de Raúl Alfonsín y Néstor Kirchner mostraron signos de conflictividad. En lo que comprende al período alfonsinista, instancias como la aprobación de la Ley del Divorcio en 1987 y la convocatoria al Congreso Pedagógico Nacional (1984) para debatir acerca de la laicidad de la educación pública se constituyeron en puntos álgidos de tensión con los obispos. También, las advertencias que desde la Iglesia Católica se hacían sobre los peligros que las ideologías liberales de la Unión Cívica Radical (UCR) significaban para una posible legalización del aborto en Argentina y para la destrucción de los valores morales de la nación, esto es, “exaltación de la pornografía”, “sexualismo morboso”, “homosexualidad”, “atentados contra el pudor”. Durante el gobierno de Néstor Kirchner, los impulsos hacia la Ley de Educación Sexual Integral, la promoción de la Ley y del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos, la ratificación del Protocolo de la CEDAW y los indicios de apoyo a la legalización/ despenalización del aborto a través de figuras como las del ex Ministro de Salud de la Nación Ginés González García y de la jurista Carmen Argibay evidenciaron un distanciamiento y pérdida de la Iglesia Católica de su lugar de actor político privilegiado al momento de incidir en la definición de las políticas públicas y leyes por parte del Estado.

Por el contrario, los gobiernos de Carlos Menem y de Fernando De la Rúa contaron con la legitimidad y el apoyo político de la Iglesia Católica. En los tiempos del menemismo, la Iglesia Católica se vio favorecida en lo que atañe a la recuperación de su lugar de interlocutor privilegiado del Estado. La incidencia de la jerarquía

eclesiástica en el plano de la educación y de la definición de políticas en materia de salud reproductiva fue central en la construcción de una simbiosis de poder entre la institución y el gobierno de Menem. Uno de los principales temas de proximidad en la alianza de poder entre ambos sectores ha sido el rol y protagonismo clave de la delegación oficial de representantes del Estado argentino en los foros y conferencias internacionales de Naciones Unidas, en sintonía y lineamiento con los posicionamientos del Vaticano en la oposición a las agendas de género y de derechos sexuales. También las iniciativas del oficialismo menemista durante la Asamblea Convencional Constituyente de 1994, en la propuesta de incorporación de una cláusula a la Constitución Nacional de reconocimiento del derecho a la vida desde el momento de la concepción, en tanto cláusula jurídica que obstruyera los debates por la legalización/ despenalización del aborto en Argentina.

El gobierno de Fernando De la Rúa procuró continuar con la estrategia política del menemismo de acercamiento a la Iglesia Católica tratando hacer del aborto uno de los principales nexos con la jerarquía eclesiástica. El desencadenamiento de la crisis política, económica e institucional del 2001 vigorizaron el rol crítico de la Iglesia Católica hacia el gobierno de la Alianza pretendiendo atribuirse posteriormente durante la etapa de conformación de la “Mesa del diálogo” el lugar de institución garante de la unidad de la nación.

Este capítulo, se propone analizar las confrontaciones y acercamientos entre el poder político y la jerarquía eclesiástica respecto al aborto desde la transición de 1983. Entre otros aspectos, se prestará atención al modo en que las encrucijadas por la legalización del aborto tuvieron como trasfondo la activación de significantes políticos ligados a los derechos humanos y la reminiscencia a la memoria del pasado dictatorial. Esto es, la incorporación de la memoria y los derechos humanos como clave discursiva en la confrontación de argumentos entre la Iglesia Católica, los sectores políticos anti-abortistas y aquellos declarados a favor de su despenalización.

I – Antecedentes

A lo largo de la historia argentina, los vínculos entre la Iglesia Católica y el Estado no necesariamente han sido de linealidad y sintonía, sino que están atravesados por

momentos de tensión y/o acercamiento (Caimari, 1994; Zanatta, 1996; Ghio, 1997; Bianchi, 1997; Mallimaci, 1996, 2005; Dri, 1997; Esquivel, 2000, 2004; Ceva y Touris, 2004; Donatello, 2007; Fabris, 2011, 2012).

Los años de las diversas dictaduras militares en Argentina se caracterizaron por ser momentos de empatía y reciprocidad institucional entre la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas. Esta cercanía y mutua legitimación entre ambas instituciones fue una constante que se repitió a lo largo de los sucesivos golpes de Estado. Dicha cercanía institucional obtenida en la conformación de un bloque político y de poder entre la Iglesia Católica y el Ejército Argentino se consolida con el golpe de Estado de 1930 en lo que Loris Zanatta denominó en sus estudios como el “mito de la nación católica” donde las Fuerzas Armadas asumían el lugar de custodios de la tradición y la cultura católica (Zanatta, 1996). Esta línea política del catolicismo fue caracterizada como *teología de la identidad nacional* (Dri, 1997), como corriente perteneciente al *catolicismo integrista* que consistía en establecer una correspondencia mutua entre la cultura del catolicismo y los principios identitarios del Estado y la nación argentina (Mallimaci, 1997)

El “mito de la nación católica” -o lo que es lo mismo *catolicismo integrista* o *teología de la identidad nacional*- comienza a verse debilitado en términos políticos con el retorno a la democracia en 1983. Durante las dictaduras, y con mayor énfasis durante el período de facto de 1976-1983, las Fuerzas Armadas fueron un actor clave en la propagación de dicha concepción o corriente teológica. De allí, la legitimación por parte de sectores de poder de la jerarquía eclesiástica a lo que fue definido como la “guerra santa” contra la subversión y las barreras a la “infiltración de las culturas foráneas” cuyos peligros se sentaban en la degradación de la moral y la cultura católica, las “infecciones” a la célula de la familia y la “corrupción” de la identidad del “ser nacional”.

Los militares que tomaron el poder en 1976 hicieron del modelo de la familia tradicional y católica la columna y epicentro de su discurso sobre el “Proceso de Reorganización Nacional” y lucha contra la subversión. Para la Junta Militar que en dicho contexto asumió al poder la única forma de “ganar la paz” y de erradicar el caos de la subversión era mediante la restauración de los “verdaderos” y “naturales” valores culturales, aquellos que definían a la “esencia del ser nacional” en su “fusión con el ser católico”. Para los militares, estos valores estaban encarnados en la tríada

“Dios, Patria y Hogar”, términos éstos que remitían a la corriente ideológica del catolicismo integrista. El imaginario de la familia fue utilizado políticamente por las Fuerzas Armadas con múltiples propósitos. Por un lado, para la definición política de la sociedad como un organismo constituido por células en el que cada una de ellas era un pilar de la sociedad y donde la responsabilidad que recaía sobre los padres consistía en la educación de sus hijos para alejarlos del peligro y “cáncer” de la subversión. Por otro lado, la familia como un lazo biológico fundado en la naturalidad de los roles de sus integrantes, donde su “indisolubilidad” anatómica era la base del ordenamiento y equilibrio de la sociedad (Filc, 1997; Jelin, 2010).

Para la Iglesia Católica la amenaza a la “gran familia argentina” estaba presente en el ateísmo de la ideología marxista: “El marxismo es una ideología inhumana, anticristiana, esencialmente atea, radicalmente opresora, no tiene redención, no aporta salvación, no logra la liberación” (Monseñor Vicente Zazpe, AICA, 12 de agosto de 1976). Figuras como las de los obispos Adolfo Tortolo, Antonio Plaza, José Medina, Antonio Quarracino, Miguel Raspanti, Juan Rodolfo Laise, Vicente Zazpe, Ildefonso María Sansierra, Juan Carlos Aramburu, León Kruk, Raúl Francisco Primatesta, Victorio Bonamin, Carlos Mariano Pérez, entre otros, fueron legitimadores con sus declaraciones y documentos del gobierno de las Fuerzas Armadas por su sintonía con la *teología de la identidad nacional* en tanto manifestaban que el peligro de disgregación del orden social se hallaba en la infección que las ideologías extranjeras provocaban sobre la familia. El fundamento de apoyo de estos obispos a los militares se basaba en la necesidad de realización del Estado y la cultura católica producto del peligro por el que estaba atravesando la *familia cristiana* a raíz de la infiltración de las ideologías subversivas.¹²

¹² Esquivel (2004) define a esta *Teología de la Identidad Nacional* de fusión ideológica entre el “ser nacional” y el “ser católico” y de introyección de los valores y principios doctrinarios de la Iglesia Católica en la cultura argentina y en las directrices del Estado como *Eclesiología de la neo-cristiandad*. Se basa en la insolubilidad entre los fines de la institución eclesial y los del poder político. Durante gran parte de la historia argentina este modelo ha sido determinante político de la relación entre Iglesia-Estado en la regulación de los múltiples aspectos de la vida cotidiana: familia, cultura, educación. En otras palabras, la presencia activa e influyente del campo religioso en el campo político y social. Esta Eclesiología se erigió siempre como crítica de los principios y postulados de la modernidad cultural a los cuales define como la causante de la desintegración de la familia, la nación y promotora de los males de las sociedades contemporáneas. Entre los perjuicios que indica se encuentran la crisis moral de la sociedad y la familia, el divorcio, el aborto, el uso de anticonceptivos a los cuales caracterizan como instrumentos anti-vida, la homosexualidad, la pornografía, la prostitución, etc, todos elementos considerados derivados de los procesos de modernización de la cultura. *La Eclesiología de la neo-cristiandad* considera la existencia de una “[...] secuencia lógica

La Iglesia Católica advertía además que la familia estaba siendo perjudicada por el asedio que sufría del peligro de filtración de una concepción materialista y moderna de la vida que fomentaba la infidelidad, el divorcio, la prostitución, el aborto, el uso de anticonceptivos, el consumo de la pornografía, el permisivismo sexual; prácticas éstas que venían de la mano de ideologías foráneas y que apuntaban a corromper los valores morales de la argentina católica. Para dar sólo un ejemplo, en una carta pastoral con motivo de la celebración del Corpus Christi, el Arzobispo Adolfo Tortolo establece una semejanza entre la “seducción” como causante de la infidelidad en el matrimonio y “el que se fue” del hogar atraído por la “aventura” criminal de la ideología subversiva. También, menciona como alerta los riesgos de desbordes que significaban para la familia y la nación argentina la no erradicación de las ideologías foráneas que propiciaban la “muerte del hombre contra el hombre”. La cuestión consistía en la necesidad de abolición de dichas ideología dada la experiencia sucedida en otras naciones donde “fuerzas ocultas y siniestras” hasta han llegado a legalizar la muerte de niños inocentes mediante la técnica del aborto.

Durante la dictadura (1976-1983) distintos pronunciados de obispos condenan la anticoncepción y el aborto. Las críticas se basaban en las transgresiones que dichas prácticas implicaban para la defensa de la vida y de los valores morales de la familia católica. En cuanto al aborto, los obispos remarcaban su incompatibilidad con la defensa del derecho humano a la vida de inocentes, a la vez que llegaron a definirlo como parte de la infiltración de ideologías foráneas que infectan a la cultura argentina de un radicalismo laicista y anti-clerical de menosprecio por la vida humana. Sobre el uso de anticonceptivos, estos fueron cuestionados por los perjuicios que implicaba para los incrementos de la promiscuidad y la infidelidad en el matrimonio donde la fornicación y el adulterio en la pareja se extienden como una plaga en la sociedad, y en donde la mujer es reducida a mero objeto de deseo y de placeres desordenados por parte de los hombres.

En la antesala de la dictadura, y aún con más vigencia en el período de gobierno de facto, son publicadas en los boletines de la Agencia de Información Católica Argentina (AICA) declaraciones de obispos argentinos, científicos e intelectuales católicos, como así también de obispos, organizaciones anti-aborto y episcopados de

entre la propagación del paradigma moderno y el surgimiento de prácticas sociales desviadas” (Esquivel, 2004: 30).

Latinoamérica y del mundo ejerciendo sus condenas al aborto: “Una guerra abominable de exterminio de niños” (Jerónimo Lejeune, consejero científico de la asociación francesa *Laissez-les vivre*, AICA; 14 de junio de 1976), “[...] crimen detestable que destruye la conciencia moral de los ciudadanos” (Cardenal Julius Doepfner, Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, AICA, 5 de agosto de 1976), “[...] la supresión de un ser humano, un acto de muerte” (Comisión Permanente del Episcopado Francés, AICA, 14 de abril de 1979). Estas afirmaciones tienen la particularidad de darse en el contexto de publicación de la *Declaración sobre el aborto procurado* (1974) de la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano. La intención de dicho documento fue la de sentar posición en el plano internacional sobre los avances de iniciativas de despenalización/ legalización del aborto en distintos países.

En este tiempo, tuvo lugar la irrupción y emergencia de los movimientos y líderes anti-abortistas a nivel global. En el caso de Argentina, si bien el aborto no gozaba de legalidad ni había un contexto político de debate para su despenalización, el mismo comienza a ser mencionado por los obispos como un elemento más a tener en consideración sobre los peligros de influjo de las ideologías foráneas. Estas últimas eran cuestionadas por incitar a la desestabilización social y por fomentar el menosprecio por la vida humana y la familia:

“[...] la familia está en el centro de la crisis y de las contestaciones que sacuden a la sociedad moderna, frente a ideologías que querrían cambiar su imagen y su misión. Porque la consideramos institución fundamental de la sociedad y garantía para su estabilidad. Porque creemos firmemente en su misión al servicio de la vida en el entroncamiento de generaciones que se perpetúan, y en el dolor de aquellos que mueren en los infanticidios provocados por aborto” (Monseñor Juan Rodolfo Laise, AICA, 11 de noviembre de 1976).

A su vez, los obispos ubican sus pronunciados anti-abortistas y de defensa de la vida por nacer en la órbita del discurso de los derechos humanos y, desde allí, cuestionan a la “hipocresía” de los médicos y al supuesto “progresismo” cultural que aboga por

la “matanza de niños inocentes”, situación que según la Iglesia argentina estaba ya sucediendo en distintas partes del mundo:

“Muchos reclaman farisaicamente, hipócritamente, la defensa de los derechos humanos metiendo la nariz donde no les corresponde, mientras en nombre del progreso, del adelanto, de la cultura, de la planificación familiar regulan los nacimientos legalizando la matanza de los inocentes. La inicua, salvaje y cobarde ley de aborto que legisladores inmorales se esfuerzan por imponer en algunas partes, es un grito que clama venganza del cielo. ¡Hipócritas!, ¡asesinos!, ¡cobardes que se aprovechan de inocentes e indefensas criaturas!, ¡verdugos de inocentes! [...] Una de las cuestiones más debatidas en los últimos tiempos es la referencia a los derechos humanos. Incluso hasta se han formado organizaciones para la defensa de los mismos. Pero la verdad es que no se sabe a ciencia cierta qué entienden por derechos y quiénes son los humanos para estos defensores, por su llamativo silencio a hechos bien conocidos [...] Causa repugnancia ciertos guantes blancos, ciertos uniformes blancos, ciertos títulos hipocráticos, ciertos laboratorios de muerte, donde se asesina sin escrúpulos, todos manchados de sangre inocente” (Monseñor León Kruk, AICA, 18 de enero de 1979).

En 1981 tiene lugar la publicación del documento *Iglesia y comunidad nacional*. El mismo fue presentado a la ciudadanía como un llamado a la reconciliación entre los argentinos. El documento apunta a la reconciliación de los argentinos a partir de la restauración de los valores y principios tradicionales de la cultura católica los cuales son considerados la base y el sustento organizacional de la nación: “[...] esta adoración a Dios crea una base de verdad, de libertad y de religión, sin la cual no puede construirse una sólida comunidad, sino tan sólo una agrupación que oscilará permanentemente entre la anarquía y la represión” (Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y comunidad Nacional*, mayo de 1981). La intención de los jerarcas eclesiásticos era distanciarse de la dictadura a la vez que presentarse como los portavoces e impulsores de la democracia. Lo que los obispos cuestionaban eran los “excesos” represivos cometidos por parte de los militares, aunque reconociendo que habían sido producto de la imperiosa necesidad de eliminar el mal de la

subversión (Fabris, 2011; Bonnin, 2012). Este discurso de la reconciliación se fue haciendo eco en posteriores declaraciones y pronunciados de distintos obispos en tanto se formulaba que el acto de “perdonar” ponía a prueba la grandeza del pueblo argentino.

En este documento, los obispos continúan con sus afirmaciones acerca del mal que habían implicado para la historia argentina la penetración en la cultura de las ideologías liberales y marxistas las cuales eran concebidas como las causantes de la disgregación y de la violencia que enlutó al país. En el documento, no quedan exentas las críticas a dichas ideologías por el daño que provocaron hacia la institución de la familia y el menosprecio por la vida humana. En este sentido, y al igual que en otros documentos y declaraciones anteriores se vuelve a mencionar el tema del divorcio y del aborto.

Por su parte, en diciembre de 1982, y en su carácter de Presidente del Secretariado Episcopal para la Familia de la CEA, Monseñor Emilio Ogñenovich exhorta sobre las responsabilidades que el Estado debe asumir en el resguardo de legislaciones de protección a la institución de la familia y de defensa de la vida ante los avances de la mentalidad abortista y anticonceptiva. Monseñor Ogñenovich se constituirá luego en tiempos de democracia en uno de los referentes y férreos opositores a la ley de divorcio, adquiriendo éste un protagonismo activo en la organización de campañas y movilizaciones en la vía pública:

“La nación que descuida o deteriora a la familia está atentando contra sí misma. Si bien es cierto que la legislación argentina, al contrario de lo que lamentablemente sucede en muchos países, rechaza el divorcio y castiga el aborto, no obstante, nuestra familia sufre, en la práctica, el impacto tremendo de las separaciones y divorcios, que van desgarrando el tejido de nuestra sociedad. Asimismo, se debe llorar también el ingente número de abortos, que transforma impunemente en lugar de egoísmo y muerte lo que debe ser hogar de amor y vida, cuyo único dueño es Dios” (Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y comunidad Nacional*, mayo de 1981).

El 17 de setiembre de 1983, en la publicación del documento *Los cristianos y las elecciones* divulgado en vísperas a las elecciones presidenciales, la Conferencia

Episcopal Argentina hace un llamado a la responsabilidad de los votantes en la elección de candidatos que protejan la vida humana en toda su extensión, desde el inicio de la concepción en el vientre materno hasta la muerte natural; que valoren a la institución de la familia, defendiendo sus derechos e integridad, rechazando el divorcio y todo lo que dañe a su unidad y estabilidad. El Episcopado sostenía que el advenimiento de la democracia debía resguardar y estar en sintonía con las concepciones y el pensamiento ideológico de la Iglesia Católica. Esto es, en lo que compete a la conservación de la identidad y los valores culturales de la nación, y en la defensa de prerrogativas por parte del Estado que sean de defensa de la vida y de la institución de la familia.

Los obispos advertían a sus fieles y al electorado en general sobre cuestiones a tener en consideración al momento de votar y establecer preferencias por algunos de los candidatos a presidente. Entre los ejes que éstos remarcaban se señalaba la inmoralidad del aborto, la defensa de la familia y la indisolubilidad del matrimonio, los males de la anticoncepción y de las políticas de planificación familiar, la preservación de los valores cristianos en la educación pública. En el conjunto de estas advertencias se evidencian como fuertes el tema de la sexualidad y la familia, si bien ni el radicalismo ni el justicialismo planteaban en sus plataformas electorales ni el divorcio ni la legalización del aborto. Sin embargo, los obispos argentinos veían en las ideologías y principios políticos liberales impulsados por el radicalismo un germen y peligro para la democracia y los valores católicos de la nación argentina. Más específicamente, el peligro que significaba el devenir de un Estado incompatible en términos identitarios con la cultura del catolicismo, indiferente a la protección del derecho a la vida en todas sus instancias, que menosprecie a la institución del matrimonio y de la familia, célula básica de la unión y la estabilidad social:

“Ningún Estado que se precie de perseguir el bien común de las personas puede legalizar la muerte directa de una criatura en el propio seno de la madre. Ello constituye una grave contradicción con sus objetivos y una terrible amenaza para la convivencia social, pues, si se permite el crimen del aborto, se vician los fundamentos del respeto a la vida, y quedan las puertas abiertas a otros géneros de violencia. Pero, además, el Estado incurre en gravísima injusticia si pretende legalizar la muerte de aquellos a

quienes debe servir, respetar y proteger [...] Es deber fundamental de la Iglesia reafirmar con firmeza la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio [...] puesto que la familia es el núcleo fundamental de que se nutre la sociedad, cualquier amenaza a su constitución, lejos de fomentar bien alguno promueve la disolución en todos los niveles de la comunidad. A la convicción que emana de su fe el cristiano añade, en este tema, su interés por la supervivencia de la nación, ya que ella comienza a gestarse en la familia, primera educadora y transmisora de los valores culturales de nuestro pueblo” (Conferencia Episcopal Argentina, *Los cristianos y las elecciones*, AICA, 17 de setiembre de 1983).

Durante el Primer Encuentro Nacional para la Familia Argentina celebrado en la localidad de Embalse (Córdoba) del 18 al 20 de abril de 1983 y organizado por el Secretariado para la familia del CEA, con el apoyo del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y del Consejo Pontificio para la Familia del Vaticano, los obispos sentaron posicionamiento político respecto a la “plaga” del aborto, a la anticoncepción y a la amenaza que vivía la familia argentina:

“[...] todo ser humano inocente, en cualquier condición en que se encuentre, desde el momento mismo de la concepción tiene el inalienable derecho a la vida, que ninguna autoridad pública ni privada puede desconocer. Por lo mismo, como cristianos condenamos el aborto como atentado contra la vida y por ello grave violación al mandato divino no matarás que la Iglesia ha condenado desde los primeros años de su existencia y que nuestro país ha rechazado invariablemente en todos los foros internacionales [...] En este evocador día de la bandera, brota de lo más íntimo de nuestro corazón el solemne compromiso que asumimos de defender valientemente a nuestra patria de las terribles consecuencias del aborto y del divorcio, como de sus peores enemigos, desintegradores de la familia y fuente de funestas lacras sociales” (Secretariado Episcopal para la Familia, “Proyecto de declaración del Episcopado sobre el divorcio y el aborto”, Embalse 20 de Abril de 1983, AICA).

En suma, el retorno a la democracia en 1983 de la mano de las ideologías liberales que representaban al partido de la Unión Cívica Radical (UCR) significaba para la Iglesia Católica la encarnación de una amenaza para la cultura nacional, contra sus raíces, sus valores y su tradición cristiana. Del mismo modo que durante los tiempos de la dictadura los obispos consideraban que el “ser nacional” se encontraba asediado y amenazado por el influjo de las ideologías foráneas, ahora con el devenir de la democracia no eran los subversivos sino el propio gobierno de Raúl Alfonsín el que ponía en peligro los valores ideológicos de la identidad de la nación.

Los obispos comienzan de este modo a marcar lineamientos en sus discursos sobre el mal de las ideologías y de los principios políticos liberales que identificaban al partido de la UCR. Puntualmente, subrayaban el peligro de desestabilización que dicha ideología liberal podía significar para la solidez de las bases morales de la cultura argentina ante eventualidades venideras como el destape sexual y la inmoralidad de la pornografía, el divorcio, el libertinaje sexual que implicaba la cultura de la anticoncepción, el “anti-naturalismo” y la “perversión” de la homosexualidad, el peligro que las ideologías liberales que identificaban a la UCR implicaban para una posible legalización del aborto en Argentina. En otras palabras, y en términos de los actos de violencia suscitados en el pasado reciente, el Radicalismo consistía en ser para la Iglesia Católica una ideología que no contribuiría a fomentar las bases para la reconciliación del país y que abriría las puertas a otras modalidades de muerte y de violencia.

II. El gobierno de Raúl Alfonsín

La relación entre la Iglesia Católica y el gobierno de Raúl Alfonsín se caracterizó por crecientes tensiones. Entre los puntos más álgidos de la contienda cabe resaltar los impulsos por parte de los representantes de la UCR de propiciar el debate por la aprobación de la Ley de Divorcio, el proyecto político del alfonsinismo de avanzar en la concreción de la educación pública laica en la Argentina, así como la construcción imaginaria de un Estado de perfil independiente, plural y democrático no asediado por el poder ni la presión de las corporaciones, entre ellas, por los lineamientos y directrices de la Iglesia Católica. La UCR proponía la laicidad como

eje primordial para la construcción de un Estado plural y democrático. En ello se basaron las iniciativas del alfonsinismo de encarar un proyecto político de modernización del Estado, como antítesis de la anterior relación de simbiosis entre lo religioso y lo político, de confluencias entre la Iglesia y el Estado argentino (Ezcurra, 1988; Dri, 1997). El argumento de un Estado moderno consistía en la necesidad de considerar al espacio político independiente de toda institución religiosa. Esta iniciativa de laicización del Estado era interpretada por la Iglesia como un problema social relevante que afectaría a la cultura, a la moral y a la identidad del ser nacional. Por cierto, el anti-laicismo y anti-modernismo de los obispos los llevaron a fortalecer sus posicionamientos críticos al nuevo gobierno democrático y a manifestar sus advertencias en temas relacionados con la moral sexual y la familia.

Con el retorno a la democracia, por primera vez se establece en el plano de lo legal el derecho de las parejas a decidir libremente sobre la reproducción y la planificación familiar, derecho que venía a revertir la aplicación de políticas restrictivas durante la dictadura militar (1976-1983), y su antecesor gobierno peronista (1973-1976). A propósito de ello, el Decreto 2.274 del alfonsinismo reconoce “[...] el ejercicio pleno del derecho humano básico de decidir responsablemente respecto a la reproducción [...] que los individuos y las parejas tengan la posibilidad de decidir libre y responsablemente respecto a ella y a disponer de acceso fluido a la información y a una educación que les permita ejercerla en plenitud” (Decreto 2.274, Boletín Oficial de la República Argentina, Nº 22. 115, Presidencia de la Nación. Secretaría Legal y Técnica. Buenos Aires, 25 de diciembre de 1986/ Decreto publicado oficialmente el 27 de Marzo de 1987).

Desde el Ministerio de Salud de la Nación se promovieron acciones de información y campañas para asesorar a las mujeres acerca del uso de anticonceptivos, a la vez que se propuso garantizar su entrega y acceso libre en hospitales públicos (Torrado, 1993). Asimismo, y a los efectos de paliar resquemores inevitables con la Iglesia Católica, dicho decreto establecía que el gobierno se comprometía a respetar los derechos individuales de las personas sin dejar por ello de reconocer, consolidar y promover, el desarrollo de la familia como único núcleo y célula básica de la sociedad.¹³ Entre 1986 y 1988 el alfonsinismo había presentado al Congreso de la

¹³ A propósito de los cuestionamientos que la Iglesia Católica hacía a las posibilidades que desde las órbitas del Estado se impulsara a la promoción de políticas de planificación familiar y de acceso a

Nación propuestas de proyectos de ley para la creación de un programa nacional de planificación familiar. Los proyectos no lograron constituirse en objeto de debate parlamentario si bien sentaron precedente de lo que será en el futuro la creación del programa y ley de salud sexual y procreación responsable (Levín, 2010).

El tema del divorcio y del aborto formaban parte de las advertencias dirigidas por los obispos hacía el nuevo gobierno democrático. En el documento *Ante la nueva etapa del país*, que se dio a conocer en el mes de noviembre posterior a las elecciones presidenciales celebradas el 30 de octubre de 1983, los obispos expresaban sus exhortaciones sobre el tema del aborto, el divorcio y la familia. Ante las posibles reformas a impulsar por el Radicalismo sobre el divorcio los obispos remarcan que el matrimonio y la familia son instituciones y sujetos de derechos preexistentes a toda ley humana, anteriores al Estado y a cualquier comunidad, y que su indisolubilidad es garantía de la estabilidad social. Los representantes del clero afirmaban además la inmoralidad y los perjuicios que en la familia y en la mujer significaba el divorcio.¹⁴ Lo mismo, en cuanto a los detrimentos que el aborto implicaría en tanto acto de discriminación hacia los “indefensos” niños por nacer:

anticonceptivos, en los boletines de la Agencia de Información Católica Argentina (AICA) ésta recurrió a la palabra autorizada y al conocimiento de profesionales laicos, entre ellos, del *Consortio de Médicos Católicos*, sobre el tema de la anticoncepción, no sólo argumentando el modo en que los mismos atentaban en contra de la unidad del matrimonio sino sobre los perjuicios que tenían sobre la salud física de las mujeres, además de argumentar sobre los efectos abortivos que estos provocaban. Por su parte, la *Sociedad Argentina de Ética y Moral Médica y Biológica (SAEMB)*, institución ésta caracterizada por su perfil identitario católico, se manifestaba en contra del uso de anticonceptivos, a la vez que promovía la televisación de la proyección del film “El grito silencioso” del Dr. Bernard Nathanson. El objetivo de esto último era mostrar mediante imágenes de ecografía y de técnicas de ultrasonido el asesinato al que se daba marcha durante la realización de un aborto así como mostrar el sufrimiento y la dolencia del feto mediante la ejecución del acto. Este film había sido ya utilizado por los activistas pro-life en los Estados Unidos y difundido en distintos países del mundo con la intención de causar impactos y efectos en la conciencia de aquellas mujeres en decisión de abortar. Para los miembros de la SAEMB la difusión de dicho film era necesario a los propósitos de combatir las iniciativas que en Argentina comenzaban a gestarse por la legalidad del aborto. La institución denuncia a su vez la censura que el canal 13 recibió para proyectar el documental. Los mismos consideran que por televisión estaba permitido “hacer propaganda de preservativos, apología del amor libre y del destape, darles lugar a los pansexualistas, a los gays y travestis, exhibir violencia y sadismo, destruir a la familia, pero volver a pasar el Grito Silencioso, nunca más” (AICA, 1 de mayo de 1986). Entre estas voces legitimadas para hablar de anticoncepción y aborto se recurría a profesionales católicos de la Federación Internacional de Asociaciones Médicas Católicas (FIAMC) y de la Academia Nacional de Medicina.

¹⁴ Respecto a las vulnerabilidades que el divorcio implicaba para la mujer, además de citas como las del obispo Raúl Casado quien consideraba que la aprobación de dicha ley la ubicaba y exponía a la prostitución, en la revista *Esquiú Color* del 4 de Enero de 1987 se publica una nota sobre el “Divorcio y la pobreza femenina”. El artículo informaba que el 93% de las mujeres divorciadas en los Estados Unidos vivían bajo la línea de pobreza, pues lo que se intentaba remarcar era que el divorcio reforzaba la desigualdad y las asimetrías de poder en las relaciones de género en tanto que beneficiaba a los hombres y perjudicaba financieramente a las mujeres. Más específicamente apuntaba a la situación de

“En virtud de un imperativo de conciencia, se ha de reconocer en todo momento la dignidad de la persona humana y defender sus derechos inalienables. Se ha de custodiar la vida, que es sagrada desde su concepción. Se ha de proteger la familia, crisol de los pueblos y de su cultura, en su unidad y estabilidad, para que sea el hogar cálido del amor fiel de esposos e hijos” (Conferencia Episcopal Argentina, *Ante la nueva etapa del país*, San Miguel, 7 de noviembre de 1983).

“La nación que descuida o deteriora la familia está atentando contra sí misma [...] La indisolubilidad es un valor y no una limitación o mera prohibición. Constituye un bien para los hijos, para los esposos y para todo el cuerpo social que requiere de la estabilidad del matrimonio para lograr su objetivo de servir al bien común [...] El matrimonio y la familia son sujeto de derechos y deberes anteriores al Estado y a cualquier comunidad. Son una realidad preexistente a toda ley humana [...] El divorcio prostituye a la mujer e impide la educación integral del hombre cuyo ámbito natural es la familia [...] El respeto a la vida se impone desde que comienza el proceso de la generación. Una discriminación fundada sobre diversos períodos de la vida no se justifica más que otra discriminación cualquiera (raza, sexo, color, religión). El derecho a la vida no es menos legítimo en un niño que acaba de nacer que en un hombre maduro. El aborto es una directa violación del derecho fundamental a la vida del ser humano” (Monseñor Raúl Antonio Casado, *Principios doctrinales del magisterio de la Iglesia*, AICA, 21 de octubre de 1985).

El debate sobre el divorcio estuvo dificultado por presiones políticas de los sectores conservadores, en particular por la Iglesia Católica, durante años. La Unión Cívica Radical tenía un programa de gobierno de perfil laico que habilitaba a abrir los debates por la ley del divorcio, lo cual generó el recelo y la reacción ofensiva de la Iglesia, si bien los obispos ya venían advirtiendo en sus declaraciones y documentos anteriores que esto sucedería con la llegada del nuevo gobierno democrático y teniendo en cuenta la ideología liberal del Radicalismo. En el año 1984, comienzan a

aquellas mujeres mayores de cincuenta años, amas de casa, que no se habían capacitado laboralmente ni profesionalmente y que el divorcio las exponía a situación de vulnerabilidad económica sin jubilación y pensiones y sin seguro de salud (*Esquiú Color*, “Divorcio y pobreza femenina”, Buenos Aires, 1/4/1987).

ingresar al Congreso de la Nación los proyectos referidos a la ley del divorcio vincular. Pese a una larga campaña de resistencia y de presiones desplegada por los obispos el 3 de junio de 1987 se logra aprobar la Ley 23.515 de Divorcio Vincular.

En este marco, miembros del clero proponían excomulgar a los legisladores que profesaran el catolicismo y que hubieran votado favorablemente a la aprobación de la Ley de Divorcio. Al respecto, Monseñor Emilio Ogñenovich había calificado a estos como “monstruos católicos”, como sujetos partes de una “nueva secta” que apuntaba a deformar el Magisterio de la Iglesia Católica (AICA, 24 de abril de 1986). Para los obispos, la legalidad del divorcio implicaba una perturbación a la moral pública y a la familia, pues se consideraba que el destino de unión de la patria estaba al resguardo de la indisolubilidad del matrimonio: “La destrucción de la familia es el suicidio de la nación. El divorcio es una invitación a la intolerancia” (Monseñor Jorge Gottau, AICA, 6 de marzo de 1986), “El Estado no tiene la misión de dividir o destruir sino de robustecer la unidad en aras del bien común” (Monseñor Raúl Casado, AICA, 6 de marzo de 1986); “No basta el flagelo de la inmoralidad colectiva que en nombre de una mal entendida y mal aplicada democracia se nos quiere imponer el divorcio [...] la ley de divorcio vincular va a ser un paso más en el camino a de la disolución nacional” (Monseñor Daniel José Keegan, AICA, 27 de marzo de 1986), “El divorcio es el cáncer de la sociedad” (Monseñor Abelardo Silva, AICA, 24 de abril de 1986).

Una de las particularidades que caracterizó a dicho escenario de disputas y conflictos por la Ley de Divorcio fue el rol protagónico que tuvieron sectores del laicado católico, quienes se movilizaron y ocuparon el espacio público con campañas antidivorcistas. Organizaciones civiles de perfil católico como el *Movimiento Familiar Cristiano*, la *Confederación de Uniones de Padres de Familia de Colegios Católicos de la República Argentina (CUPFRA)*, el *Frente Cívico por la Familia*, entre otras, junto al apoyo de los obispos, instaban a convocar a la ciudadanía a ocupar las plazas públicas y a marchar por la defensa de la familia argentina (Fabris, 2011).¹⁵ Figuras como las de monseñor Emilio Ogñanovich, Rómulo García, Juan

¹⁵ Estas organizaciones civiles pro-familia y antidivorcistas además de la organización de marchas y movilizaciones en la esfera pública con motivos de defensa de la familia argentina, trabajaron en la organización de conferencias, congresos, charlas y encuentros, con el propósito de dar explicaciones a la ciudadanía sobre los perjuicios que implicaba para la sociedad la aprobación de la ley de divorcio. Ejemplo de estas convocatorias fueron la celebración de los Congresos Nacionales de Uniones de Padres de Familia organizados por la *Unión de Padres de Familia*, los Congresos Nacionales en

Carlos Aramburu, eran los referentes de estas convocatorias antidivorcistas. Las marchas de oposición al divorcio tuvieron lugar tanto en Plaza de Mayo como en otras localidades y provincias argentinas (Mar del Plata, Zárate, Campana, Luján, Córdoba). Una de las marchas más significativas fue la del 5 de julio de 1986 a Plaza de Mayo bajo la consigna “La familia es garantía y esperanza de nuestra Patria”. La misma fue organizada de forma conjunta por Monseñor Juan Carlos Aramburu y Monseñor Emilio Ogñenovich, y propusieron el traslado de la Virgen de Lujan desde la Basílica -ubicada en la ciudad de Luján- hasta la mismísima Plaza de Mayo. El llamado de compromiso de la ciudadanía se hacía bajo el argumento de que la unión y el destino de la patria estaban en la indisolubilidad del matrimonio y en la defensa de los valores de la familia: “La suerte de la patria va unida inevitablemente a la institución de la familia. Es un deber de todos los ciudadanos requerido por el bien común contribuir positivamente a sostener los valores permanentes de la familia y del matrimonio [...] Para dar un testimonio público de estos valores convocho y exhorto vivamente a participar del acto que se realiza el sábado 5 de julio a las 15 en Plaza de Mayo” (Cardenal Juan Carlos Aramburu, AICA, 19 de junio de 1986).¹⁶

Debe recordarse aquí que los vínculos de la Iglesia Católica con el pasado autoritario le restaron autoridad y legitimidad como institución, lo cual significó un marco de

Defensa de la Familia convocados por CONADEFA, entre otros. Respecto a la realización de estas marchas y encuentros los mismos eran difundidos por el boletín de la Agencia de Información Católica Argentina (AICA), así como también por medio de la revista *Esquiú Color*. En esta última se publicaban entrevistas y notas de obispos, políticos e intelectuales católicos tanto sobre el tema del divorcio, como de la homosexualidad, la anticoncepción y el aborto. Lo mismo sucedía en el marco de las ediciones de la *Revista Criterio*.

¹⁶ El tema de la ley del divorcio fue generadora de disidencias al interior de la jerarquía eclesiástica. Al lado de las posturas más conservadoras y reticentes como las de Monseñor Emilio Ogñenovich y Juan Carlos Aramburu, existían al interior posturas moderadoras como las de Monseñor Justo Oscar Laguna. Uno de los puntos más álgidos de esta disidencia fue a raíz de una declaración pública de Monseñor Laguna en una entrevista radial con Bernardo Neustand y reproducida luego por el matutino *Tiempo Argentino*. Las declaraciones de Laguna habían generado cierta sensación de equívoco a la vez que de alarma en la feligresía de los católicos laicos en tanto que el obispo de Morón se había pronunciado a favor de respetar a aquellos que tienen una opinión y postura diferente a la de la Iglesia católica. Laguna, si bien se planteaba totalmente en contra del divorcio y como claro defensor de la indisolubilidad del matrimonio consideraba que no era necesario hacer de tal tema una profunda división social o un “guerra santa” contra los que opinan distinto. Para Laguna una ley de divorcio es un mal social que acarrea otro mal y otra despenalización como lo era la amenaza latente del aborto. El mismo consideraba la importancia de plantear los argumentos antidivorcistas de una manera humilde, serena y con convicciones, y rechazando un antagonismo que derivaría en una mayor división social (Monseñor Justo Oscar Laguna, AICA, 10 de abril de 1986). Este conflicto y diferencias entre la postura de Laguna y las de Ogñenovich y Aramburu llegaron a tal punto que en el transcurso de la marcha por la “defensa de la familia argentina” que iba desde la localidad bonaerense de Lujan a Plaza de Mayo, éstos últimos desviaron el trayecto de la procesión esquivando pasar por la localidad de Morón de la que se desempeñaba como obispo Laguna.

oportunidades políticas favorables para que el alfonsinismo pueda impulsar el debate del divorcio (Mignone, 1988; Dri, 1997; Htun, 2007). Tanto la Iglesia Católica como sus organizaciones civiles de laicos afines afirmaban que quienes estaban a favor del divorcio debían ser considerados como enemigos de la patria y responsables de la disgregación de la nación. Tanto los obispos como las primeras e incipientes organizaciones autodenominadas pro-familia -Nueva Cristiandad, Pro-Familia, Fundación Argentina del Mañana- advertían sobre el peligro que significaba para el país la posibilidad de dar marcha a los debates por la legalización del aborto una vez ya avanzada y efectuada la legalización del divorcio en Argentina.

Se cuestionaba además la utilización de métodos anticonceptivos y los efectos abortivos que estos provocaban, también la supuesta apología al aborto en los teleteatros y en los medios de comunicación y en la prensa, así como en la plataforma y en la propuesta política de “algún partido”. Se apuntaba al partido del gobierno, la Unión Cívica Radical: “Todo permite suponer que la República Argentina no quedará al margen de los ataques frontales de los enemigos de la vida. Como en todas partes, junto a la promoción del divorcio viene la propuesta del aborto [...] Sería ciego y torpe ignorar la historia y no saber que sin lugar a dudas será un objetivo de un mañana próximo” (Pro-Familia, AICA, 16 de octubre de 1986).

Otro de los puntos de confrontación entre la Iglesia Católica y el gobierno de Raúl Alfonsín fue la convocatoria al Segundo Congreso Pedagógico Nacional (1984) con la intención de reorganizar los parámetros de la educación pública en Argentina, de garantizar su carácter de educación laica y tomar distancias de sus determinismos y de su tutela religiosa. Las presiones ejercidas por la Iglesia consistían, entre otras cuestiones, en que en la escuela pública los alumnos recibieran educación católica, que la educación sexual fuera competencia exclusiva de los padres y de la familia y no de la escuela, que el estado mantuviera los subsidios a las escuelas privadas de perfil católico (Esquivel, 1999; Martín, 2008; Fabris, 2011). El tema de la educación sexual fue duramente cuestionado por la Iglesia y las organizaciones civiles católicas. La consideraban un avance y un avasallamiento del Estado hacia los derechos naturales de los padres, al mismo tiempo que fomentaba a la inmoralidad pública en los jóvenes en cuestiones que tenían que ver con el apego a la pornografía, la homosexualidad, el sida, la liberación sexual, los trastornos en el desarrollo de su

educación en las buenas costumbres. La consideraban un perjuicio en el menosprecio del valor de la vida humana, la dignidad de las personas y la calidad de los sentimientos, un “reduccionismo profiláctico al que se limitan muchas de las supuestamente educativas indicaciones que se proponen en esta materia” (Consejo Superior de Educación Católica -CENSUDEC), *Esquiú Color* del 20 de setiembre de 1987).

III- Relaciones entre la Iglesia Católica Argentina y el gobierno de Carlos Menem: la cruzada antiabortista.

La presidencia de Carlos Menem (1989-1995/ 1995-1999), significó cambios respecto a la relación que la Iglesia Católica había mantenido con el anterior gobierno de Raúl Alfonsín. Se fue gestando una relación de cercanía política entre ambos. Desde sus inicios, la Iglesia Católica había colaborado con el propio Menem brindándole apoyo durante su candidatura presidencial. El anterior gobierno de la Unión Cívica Radical había significado un duro revés para el modelo de la familia y la moral cristiana. En este sentido, el candidato del Partido Justicialista demostraba compromiso y proximidad ideológica con los principios del catolicismo, si bien su competidor por la UCR, Eduardo César Angeloz, había manifestado durante su campaña que la religión es un elemento constitutivo de cualquier sociedad y el Estado y que su gestión de gobierno tendría cuestiones en común con la Iglesia Católica en lo que respecta a la institución de la familia. Pese a ello, su pertenencia partidaria a la UCR no ofrecía garantías para los miembros del clero. Para la Iglesia Católica, el arribo de Menem a la presidencia implicaba la posibilidad como institución de retomar su lugar de privilegio y de interlocutor obligado en la toma de decisiones políticas impartidas desde el Estado, en particular, en materia de moralidad, sexualidad, familia y educación; cuestiones éstas que para los obispos habían sido lesionadas por los cambios y las políticas llevadas a cabo por el gobierno anterior. En 1989, y en pleno contexto electoral, los obispos hacían un llamado a la elección de candidatos que defiendan a la vida en toda su extensión -desde la concepción a la muerte natural- y que promuevan la unidad y la defensa de la familia. Esta misma injerencia de los obispos en el proceso electoral había ya

sucedido anteriormente en la elección presidencial de 1983 donde también la Iglesia se inclinó por el candidato Justicialista Ítalo Luder.

A diferencia del Radicalismo, las primeras acciones del gobierno de Menem habían demostrado ser acordes a los postulados y principios de la Iglesia Católica, por ejemplo, en cuanto a la designación de los ministros de educación, en la definición de las políticas vinculadas a la salud reproductiva, y en lo que será posteriormente su cruzada antiabortista tanto en el plano nacional como internacional. La década de los 90', se caracterizó por estar atravesada en el plano transnacional por los debates en torno a los derechos sexuales y reproductivos y el aborto. Por su parte, en las conferencias internacionales organizadas por Naciones Unidas, más específicamente, la IV Conferencia de Población y Desarrollo de El Cairo (1994) y la IV Conferencia Internacional de la Mujer en Beijing (1995), el gobierno argentino mostró una postura acorde con los posicionamientos del Vaticano en el rechazo al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos.

En setiembre de 1994 comienza a desarrollarse la Conferencia de Población y Desarrollo en El Cairo (1994). Los desafíos del Vaticano consistían en frenar el impulso que desde Naciones Unidas se le estaba dando a los debates por los derechos reproductivos y el aborto. Para la Iglesia Católica la Conferencia de El Cairo tenía como trasfondo duros ataques a la concepción cristiana de la familia y al don de la procreación, por lo que la exhortación que desde Naciones Unidas se le hacía a los Estados para la incorporación a sus plataformas de acción de dichos temas constituían una grave ofensa hacia Dios, implicaban una corrupción de la civilización humana y un apoyo a la “cultura de la muerte” (Antonio Quarracino, Boletín del Arzobispado de Buenos Aires, 22 de agosto de 1994).¹⁷ Los obispos de América Latina, entre ellos los representantes de la República Argentina, planteaban como alternativa a los métodos de planificación familiar basados en la esterilización y el uso de anticonceptivos, la paternidad responsable y los métodos naturales de regulación de la natalidad. Esta alternativa y llamado a la procreación responsable ya había sido planteada por el Papa Pablo VI en 1968 en el marco de la publicación de la Encíclica *Humanae Vitae*, la cual significó en su momento una actualización del

¹⁷ En 1991, Quarracino había sido designado arzobispo de Buenos Aires y elegido presidente de la Conferencia Episcopal Argentina. Había sido un claro opositor al alfonsinismo.

mensaje de la Iglesia ante la coyuntura política e histórica del momento de debates por el problema de la superpoblación.

El presidente Menem se constituyó en uno de los principales aliados de la Iglesia Católica en el rol y protagonismo que el mismo había asumido en la cruzada opositora al aborto de cara a lo que iba a ser la celebración de la Conferencia de Población y Desarrollo de El Cairo (1994). Menem aseguró que la Argentina iba a sostener su postura de defensa de la vida desde la concepción y a seguir las propuestas y lineamientos planteados desde el Vaticano. No sólo eso, el presidente Menem trató también de ser un constructor de articulaciones políticas con representantes de otros Estados para que estos asumieran sus posturas de oposición a la planificación familiar y el aborto. Juan Pablo II ya había pronunciado sus críticas contra la anticoncepción y el aborto interpelando a las autoridades de las Naciones Unidas para que no prediquen ni fomenten políticas a favor del control de la natalidad; lo mismo había hecho con una carta dirigida a cada uno de los jefes de Estado del mundo manifestando su preocupación por la Conferencia de El Cairo y alentando a sus compromisos en la defensa de la vida, la moral y la familia:

“Resultan graves las numerosas propuestas de un reconocimiento generalizado, a escala mundial, del derecho al aborto sin ninguna restricción, lo cual va mucho más allá de lo que, por desgracia, ya consienten algunas legislaciones nacionales [...] He querido, sobre todo, llamar su atención sobre los graves retos que han de afrontar los participantes en la Conferencia de El Cairo. En efecto, cuestiones tan importantes como la transmisión de la vida, la familia, el desarrollo material y moral de las sociedades, requieren sin duda una reflexión más profunda” (Vaticano, 19 de marzo de 1994).

Esta carta de Juan Pablo II a los presidentes del mundo había salido al cruce del proyecto de Naciones Unidas el cual impulsaba la necesidad de abordar a los derechos reproductivos y a la planificación familiar como derechos humanos. Juan Pablo II afirmaba que la Iglesia Católica no consentiría jamás con la redacción de programas y plataformas de acción que recomienden a los Estados-nación imponer controles sobre los nacimientos a partir de la instrumentación de métodos abortivos y

que el aborto significaba el más infame de todos los delitos (Página/ 12, 19 de marzo de 1994). Desde el Vaticano se pone en marcha una estrategia de lobby político para sumar a la adhesión de las autoridades de los Estados-nación para que estos se opongan a las propuestas de Naciones Unidas.¹⁸ En este marco, y a raíz de la acciones del propio presidente Menem se dio un intercambio de correspondencias con Juan Pablo II, donde el presidente argentino hizo llegar al pontífice el conocimiento explícito sobre su compromiso con la defensa de la vida desde la concepción y su negativa a la anticoncepción y el aborto, y que la Argentina repudiaba todo tipo de atentado contra la vida humana, así como la postura que la Argentina iba a asumir en Naciones Unidas. En diversas oportunidades, Menem venía ratificando su postura a favor de la vida, lo que significaba de su parte una demostración de compromiso con la defensa de las raíces católicas de la nación Argentina a la vez que exponía públicamente su calificación del aborto como delito y crimen. Por ejemplo, en el mensaje brindado el 8 de marzo de 1994 en el Teatro Colón con motivo del lanzamiento del Plan Materno Infantil el presidente afirma: “la vida comienza desde el momento mismo de la concepción, y todo lo que se haga para la destrucción de esa vida incursiona en el camino del delito” (Carlos Menem, AICA, 11 de mayo de 1994). Menem responde a la carta que Juan Pablo II le había enviado a los jefes de Estado manifestando que en la Argentina bajo ningún modo el derecho al aborto será impulsado, tampoco la anticoncepción como método de planificación familiar. Asimismo declara en su escrito que los problemas de bienestar y desarrollo de los pueblos no pasan exclusivamente por el tema demográfico sino por sus condiciones estructurales y por una falla en la redistribución de las riquezas. Lo

¹⁸ El 1º de junio de 1994, Carlos Menem envía una carta a los presidentes latinoamericanos para que se sumen a la defensa de la vida en Naciones Unidas rechazando la redacción de plataformas de acción que se postulan favorables a la planificación familiar mediante la anticoncepción a la vez que también rechazar el tema del aborto. Dicha carta fue enviada al Vaticano con anterioridad a los presidentes latinoamericanos, lo que significa un gesto de prestación política a seguir las recomendaciones y lineamientos estratégicos que emanaban desde la Santa Sede. El nuncio apostólico Ubaldo Calabresi -representante del Papa en la Argentina- y el cardenal Antonio Quarracino eran los interlocutores eclesiales más cercanos a Menem y quienes en efecto jugaban de intermediarios en la relación de éste con Juan Pablo II. Este gesto del propio Menem era expresado tanto en el plano local como internacional. En el plano transnacional en el lobby político que intentaba ejercer con sus pares latinoamericanos, en el plano local, por ejemplo, en declaraciones como en el marco de la inauguración de una seminario latinoamericano de biotecnología donde se pronuncia en contra del aborto y la anticoncepción en declaraciones como: “legalizar el aborto es legalizar un asesinato [...] es salvar la vida de algunas mujeres legalizando un asesinato”. Dichos pronunciamientos provocaban certidumbre en la Iglesia sobre la actitud que el presidente iba a tener en la Conferencia de El Cairo, a la vez que implicaba una mayor simbiosis en su relación con los obispos argentinos (Página/12, 7 de junio de 1994).

mismo, respecto a su inclinación de optar como método de planificación familiar por la paternidad responsable, tal como lo establece la Iglesia Católica:

“Las políticas de población son partes de las políticas de desarrollo, nunca sustituyen y sus objetivos no pueden ser otros que mejorar el nivel y la calidad de vida de las personas. En este sentido, se destaca el rol de los factores estructurales no demográficos en la génesis de los grandes problemas mundiales. Los problemas en materia de población en América Latina no se explican solamente por la magnitud numérica de sus habitantes, sino por las dificultades en el acceso a los beneficios del desarrollo, y a la generación y reasignación de las riquezas [...] El objetivo de toda política de población es la familia, a la que entendemos como la unión del hombre y la mujer con tendencia a perdurar, de la cual se derivan hijos. La paternidad responsable o la orientación familiar solo tienen valor en función del mejoramiento de la calidad de vida, y en este sentido, la familia debe ser la estructura protagónica en la aplicación de las políticas de paternidad responsable [...] En ningún caso el aborto ha de ser promovido o considerado como método de planificación familiar. El respeto por la vida desde el momento de la concepción hace rechazar decididamente la práctica del aborto, por representar esa vida un derecho que ningún otro valor puede superar” (Carlos Menem, Mensaje a su santidad Juan Pablo II, AICA, 11 de mayo de 1994).

La carta de Menem a los presidentes latinoamericanos y sus reiteradas declaraciones de oposición al aborto no sólo tuvieron como compensación el reconocimiento por parte de la Santa Sede, en particular de Juan Pablo II, sino también de los jerarcas de la Iglesia Católica en Argentina y de distintas organizaciones de laicos pro-vida y pro-familia. Por su parte, las organizaciones civiles pro-vida y pro-familia ya habían comenzado a tener su presencia en la década de los 80' en Argentina con el tema de la resistencia que ejercieron a la ley de divorcio durante la presidencia de Alfonsín y las declaraciones que en dicho momento comenzaban a efectuar sobre la “criminalidad” del aborto y sus peligros de legalización. Las ONGs pro-vida comienzan a tomar mayor fuerza y protagonismo durante la década de los noventa como reacción a la inserción en la agenda pública de los debates y discusiones sobre

el aborto y los derechos reproductivos y el modo en que ello se había instalado en el plano transnacional. Estas ONGs pro-vida y pro-familia ejercían presión política sobre la “criminalidad” que significaba el aborto, a la vez que trataban de incidir con sus posturas en el plano político tanto en los espacios legislativos, judiciales y en las esferas de gobierno. A raíz del compromiso declarado en asumir una postura en Naciones Unidas de defensa de la vida desde la concepción y de rechazo al aborto y a los llamados derechos reproductivos varias de estas organizaciones pro-vida y pro-familia de Argentina, Latinoamérica y el mundo enviaron sus agradecimientos y saluciones al presidente Menem:

“Hemos quedado impresionados por su capacidad en defender los intereses de la familia en esta muy difícil conferencia. La Argentina, junto a otras delegaciones, especialmente de Latinoamérica y África, han jugado un papel fundamental en la defensa de la mujer, los niños y la familia. Sabemos, señor presidente, que la fuerza de sus convicciones personales ha hecho esto posible y admiramos el coraje y la visión en elegir y respaldar a delegados tan capaces. Le enviamos nuestras más cordiales felicitaciones y le deseamos a usted el mayor de los éxitos en sus esfuerzos para servir al pueblo argentino y repetimos nuestro agradecimiento por su valioso papel internacional en defensa de la vida y la familia” (Alianza Latinoamericana para la Familia-Caracas, Venezuela/ Organización Mundial para la Familia-Washington, EE.UU/ Asociación Latinoamericana de Juristas a Favor de la Vida-Santiago de Chile/ Alianza por la Vida, Canadá/ Fundación Sí a la Vida, El Salvador, AICA, 11 de mayo de 1994).

“En nombre de más de dos mil familias argentinas queremos expresarle al señor presidente nuestra felicitación por su dedicada postura en favor de la vida humana y la familia [...] Ante las presiones de algunos grupos y organizaciones internacionales, estamos convencidos de que defender la vida humana desde la concepción es defender la existencia de nuestra nación y el estado de derecho” (Elida Ruiz de Olano Lutterbach, Asociación Familias Numerosa-AFAN, AICA, 18 de mayo de 1994).

“Felicitamos al señor presidente Carlos Menem por su categórica defensa de la vida desde la concepción. La manifestación de la coincidencia de su gobierno con el pensamiento del Santo Padre en dicha materia honra a la Argentina, precisamente cuando en este momento se ejercen presiones internacionales de todo orden en sentido opuesto a la vida. Le pedimos al presidente Menem que ejerza toda su competencia frente a los nuevos intentos de legitimar el aborto discriminándolo como delito” (Carlo Alberto Díaz Vélez, Fundación Argentina del Mañana, AICA, 25 de mayo de 1994).

“En nombre de Human Life Internacional, la mundialmente conocida organización pro-vida y familia, lo felicito por su firme defensa de la vida y la familia” (Fray Matthew Habiger, Human Life International, AICA, 29 de junio de 1994).

Juan Pablo II responde personalmente mediante una carta de agradecimiento al presidente Menem por la misiva que le había enviado para darle a conocer su postura a asumir durante la Conferencia de El Cairo. En la misma carta, Menem exhortaba a los presidentes latinoamericanos a contribuir con su apoyo a la defensa de la vida y a acompañar el rechazo al aborto. Al respecto, Juan Pablo II le agradece sus expresiones e intenciones de defender la vida y la familia, además de todas las políticas que venía llevando adelante en su gobierno y que coincidían con los valores del catolicismo:

“Le agradezco vivamente, señor presidente, el deferente gesto y, de modo particular, sus ponderosas expresiones en favor de la familia y de la vida [...] Al invocar abundantes bendiciones divinas sobre el querido pueblo argentino, me complace renovarle, señor presidente, mis mejores deseos de bienestar, junto con mi plegaria al Todopoderoso para que le asista en el desempeño de su misión como primer mandatario de esa noble nación” (Juan Pablo II, Carta al presidente Menem, AICA, 13 de julio de 1994).

Además del escenario político de la Conferencia de El Cairo, durante el año 1994 hubo momentos de tensión en torno al proyecto de la Reforma Constitucional impulsada por el menemismo. La Iglesia Católica, además de preocuparse por una posible modificación de la Constitución en la preferencia a Dios como fuente de toda razón y justicia en la redacción de su preámbulo, impulsaba la incorporación de una cláusula de “defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural” como forma de interponer una enmienda jurídica que evitase toda posible legalización del aborto y de la eutanasia en Argentina. Esto último, lo hacía teniendo en cuenta el escenario que se estaba viviendo en el plano internacional y las exhortaciones que desde Naciones Unidas se estaba haciendo a los Estados respecto al tema de la salud reproductiva y el aborto. En este marco, hubo reuniones entre miembros de la Iglesia y parte de los convencionales constituyentes, además de publicaciones por parte del episcopado y los obispos donde se demandaba tanto al presidente Menem como a los referentes políticos no pertenecientes al arco oficialista la aprobación de garantías constitucionales que penalizaran el aborto.

Si bien era públicamente conocida la postura de Menem respecto a la defensa de la vida y su rechazo al aborto, el mismo Menem pidió a los convencionales constituyentes justicialistas que promuevan la incorporación de una cláusula de defensa de la vida desde la concepción tal como pretendían en sus alegatos los jerarcas de la Iglesia. El escenario de la Reforma dio lugar a sucesivas instancias de lobby político entre los representantes de la Iglesia Católica y los asambleístas constituyentes, en especial con quienes pertenecían a la corriente política del oficialismo. Con una clara intencionalidad política de fortalecer sus vínculos con la jerarquía eclesiástica y de este modo paliar las críticas que un sector de obispos venían realizando respecto a la política y a las medidas económicas llevadas a cabo por el gobierno, el propio Menem instruyó a sus convencionales constituyentes a seguir las indicaciones de los prelados.¹⁹

¹⁹ La presidencia de Carlos Menem tuvo la particularidad de dividir a los representantes del clero en dos sectores. Por un lado, la alianza que había construido con el conjunto de los obispos nucleados bajo la figura del Cardenal Antonio Quarracino quienes habían visto en el perfil político de dicho gobierno la posibilidad de la Iglesia Católica de recuperar su lugar de incidencia en los asuntos públicos; más específicamente en todo lo que afectaba a la lucha “antiabortista” y a la preservación de los principios culturales de la moral sexual católica. Entre esta línea de obispos, junto a la figura de Quarracino se encontraban Raúl Francisco Primatesta, Juan Rodolfo Laise, Juan Carlo Maccarone, Héctor Aguer, Alfonso Delgado, entre otros. Por otro lado, estaban las duras críticas que un sector de la cúpula eclesiástica representados en la figura de monseñor Estanislao Karlic realizaban al gobierno de Carlos Menem por su política económica de corte neoliberal, si bien apoyaban su posicionamiento

A modo de advertir sobre los posibles cambios que podían llegar a tener lugar en el marco de la reforma de la constitución y que no fueran acordes a los principios culturales e identitarios de la nación católica y que pusieran en peligro a la vida y a la institución de la familia, la Conferencia Episcopal emite un documento con los principales lineamientos que los convencionales constituyentes debían tener en cuenta al momento de actuar durante la asamblea. Entre los puntos centrales se encontraban explicitaciones sobre la defensa de la vida, la familia y los valores culturales de la nación católica, de las tradiciones y la raigambre católica de la patria. Para los obispos todo ajuste que se hiciera a la constitución debía preservar su matriz cristiana, en tanto consideraban que la invocación a Dios respondía a la larga tradición jurídica en la Argentina. Solicitaban hacer expresa mención en la reforma al reconocimiento del derecho a la vida desde el momento mismo de la concepción: “Comprometerse en la defensa de la vida desde el primer momento de la concepción hasta su último aliento” (Comisión Permanente del Episcopado, *Aporte de la Conferencia Episcopal Argentina para la Reforma de la Constitución Nacional*, documento elaborado los días 8 y 9 de marzo de 1994/ publicado en el boletín AICA, 16 de marzo de 1994).

Uno de las figuras y operadores políticos del menemismo que jugaron un papel central en impulsar la incorporación a la constitución de la cláusula de defensa de la vida desde la concepción fue el ministro de justicia Rodolfo Barra, en su momento miembro también de la convencional constituyente. Para Barra la terea consistía en “dar la batalla decisiva para cerrarle en forma definitiva la puerta del país a la

frente al aborto. Estos obispos exhortaban a sus pares de la Iglesia Católica a no descuidar detrás de la impronta de compromiso del presidente Menem con el aborto los problemas de pobreza estructural que la Argentina estaba sufriendo producto del resultado de las políticas neoliberales. En esta línea de obispos se encontraban, Estanislao Karlic, Miguel Hesayne, Jorge Novak, Italo Di Stefano, Justo Laguna, Jaime De Nevares, Gerardo Sueldo, entre otros. En una carta enviada al entonces ministro de economía Domingo Cavallo, monseñor Miguel Hesayne increpa al presidente Menem por la demagogia de sus acciones a favor de la vida teniendo en cuenta la crudeza de las políticas neoliberales: “En realidad ni usted ni el presidente Menem tiene autoridad moral ni mandato apostólico sobre la doctrina de la Iglesia Católica [...] Se beneficia a los que más tienen y a los pobres se los sigue sumergiendo cada vez más en la pobreza y en la desocupación” (Monseñor Miguel Hesayne, AICA, 5 de enero de 1994). Ya a partir de 1996 con la asunción a la presidencia de la Conferencia Episcopal monseñor Estanislao Karlic se hicieron más duras las críticas y cuestionamientos de los obispos a la política económica y social del menemismo. Durante su gestión, Karlic toma distancia del poder político e intenta restaurar la imagen de una Iglesia católica atenta a los problemas de la pobreza. El 1º de Agosto de 1996, la Comisión Permanente del Episcopado emite el documento *Declaración sobre la situación social y la vida* en el que reafirman su rechazo al aborto, la anticoncepción y las técnicas de procreación asistida, pero donde también advierten sobre la situación de pobreza y de desempleo. Esto significaba un cambio respecto a la postura de la Iglesia hacia el gobierno que había tenido la presidencia de Antonio Quarracino en la Conferencia Episcopal.

despenalización del aborto” (Rodolfo Barra, *Página/12*, 13 de agosto de 1994). Mediante la aprobación de dicha cláusula, el menemismo se proponía avanzar en anular las excepciones que preveía el artículo 86 del Código Penal en el que se contemplaba la no punibilidad del aborto en casos de violación o de riesgo de la salud de la madre. Para Menem, no debía existir ningún tipo de posibilidades de hacer excepciones ante ningún justificativo de aborto. Junto a las declaraciones de Menem circuló una carta del obispo Juan Carlos Maccarone a los presidentes de bloque de la asamblea constituyente expresando que la protección de la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural “debía ser consagrada como principio liminar del ordenamiento jurídico argentino” (*Página/12*, 14 de julio de 1994/*Clarín*, 14 de julio de 1994). De esta forma Menem redoblaba su apuesta para que la reforma de la constitución prohibiera en forma explícita y sin excepciones el aborto lo que significaba una mayor demostración de compromiso con la Iglesia Católica.²⁰

Como sumatoria a otro de los mensajes por parte de los obispos para ejercer presión a los convencionales constituyentes, el 11 de agosto de 1994 la Conferencia Episcopal publica el documento *En favor de la vida* en el cual se invocaba la responsabilidad de los convencionales constituyentes de salvaguardar la invasión de la “cultura de la muerte” con las herramientas de la constitución, para lo cual era fundamental la incorporación de la cláusula de defensa de la vida desde la misma concepción. La cuestión de los peligros de la “cultura de la muerte” era parte de la retórica de Juan Pablo II en el plano transnacional. En el documento *En favor de la vida* los obispos manifestaban:

“El tiempo en que vivimos, tan pródigo en iniciativas, declaraciones y medidas concretas para la protección de los derechos de la persona

²⁰ El Código Penal argentino, desde 1921, estipula excepciones a la penalización del aborto que quedaban anuladas si triunfaba la postura menemista y de la Iglesia Católica. En los artículos 85 y 86 del Código Penal se considera legal un aborto “Cuando se ha hecho para evitar un peligro para la vida o salud de la madre, y si este peligro no puede ser evitado por otros medios”; “Si en embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer demente o idiota”. Este artículo sobre casos de aborto no punible ha quedado siempre a merced de revisiones en función a los distintos escenarios y coyunturas políticas. Durante el gobierno militar de Juan Carlos Onganía en 1966, y en el marco de una reforma de leyes, se procedió a aclarar el artículo remarcando que “Si la víctima de la violación es menor o una mujer idiota o demente, se requiere el consentimiento del presente legal”. Durante el gobierno de Alfonsín, y tras revocaciones que en su generalidad se habían hecho del Código Penal durante la dictadura y el gobierno peronista, se restaura el artículo 86 del CP sobre no punibilidad del aborto según su redacción original la cual era la que se mantenía vigente hasta el momento de llegada de la reforma constitucional de 1994 y que el menemismo, junto con la Iglesia Católica, pretendían eliminar (Htun, 2007).

humana, está dejándose invadir, sin embargo, por modos de pensar y actuar que van configurando lo que llamamos una “cultura de la muerte” [...] La defensa de la vida humana desde su concepción ha sido asumida por la misma ciencia. "La vida humana comienza con la fecundación, esto es un hecho científico con demostración experimental" [...] Autorizando el aborto, el Estado introduciría el principio que legitima la violencia contra el inocente indefenso, y, por lo tanto, renunciaría a defender el derecho de los más débiles, dejando de ser "Estado de Derecho" para convertirse en un Estado donde la fuerza se ha impuesto al Derecho (Comisión Permanente del Episcopado Argentino, En Favor de la Vida, Buenos Aires 11 de Agosto de 1994).

Tanto los obispos como parte de los asambleístas constituyentes del oficialismo recurrieron en algunas de sus declaraciones públicas en el marco de la asamblea constituyente a la activación de discursos y argumentos políticos de oposición al aborto poniéndolos en relación a lo que habían significado los crímenes del pasado reciente en la Argentina de la dictadura, así como también con la memoria del Holocausto nazi. El aborto era definido como “crimen de lesa humanidad” y como la propagación/ legalización de muertes y desapariciones de niños “inocentes” en democracia. En parte de sus intervenciones, los convencionales constituyentes del justicialismo se atribuían una trayectoria política de compromiso con la defensa de la vida y de los derechos humanos, apelando a su identidad como justicialistas, por la experiencia de haber padecido el “persecuimiento”, la “desaparición” y la “tortura” durante la dictadura:

“Los justicialista siempre estuvimos a la vanguardia de la defensa de todos los derechos humanos. Además, desde 1955, hemos abonado con nuestra sangre las cárceles y sufriendo torturas [...] Por eso, hoy este dictamen de mayoría, junto con otras fuerzas políticas que nos acompañaron en las horas del dolor, puede tener la profundidad y la magnitud necesarias como para dar al mundo una señal tan importante como es marcar que para nosotros la vida es lo más trascendente [...] Este es nuestro compromiso justicialista que encarnó el presidente Menem” (Zelmira Regazzoli,

Convención Nacional Constituyente, Comisión de Tratados Internacionales, Santa Fe, 3 de Agosto de 1994, folio-página 2970).

“Pienso que el justicialismo, profundamente humanista y cristiano, siempre ha estado al lado de los humildes y los más débiles ¿Pero qué mayor debilidad puede haber que la de un embrión totalmente indefenso frente a los ataques externos? [...] Si estamos constitucionalizando los derechos humanos ¿cómo no vamos a constitucionalizar el derecho a la vida, que es el derecho humano principalísimo? [...] Por último, cuando se dice que este tema es indiferente a nuestro pueblo, les recuerdo también que hubo indiferencia cuando desaparecieron treinta mil jóvenes. En mi opinión no es momento para ser indiferentes” (Pettigiani, Convención Nacional Constituyente, Comisión de Tratados Internacionales, Santa Fe, 3 de Agosto de 1994, folio-página 3062).

“El aborto es un horrendo crimen y doblemente horrendo porque se ensaña con la vida de un ser indefenso [...] Estoy convencido de que éste es el momento oportuno [...] afirmo que debemos luchar por la vida ahora, antes de la muerte y no después bregar por los derechos humanos, como se dijo, luchar contra aquellos que provocan desaparecidos antes de que aparezcan” (Ciaurro, Convención Nacional Constituyente, Comisión de Tratados Internacionales, Santa Fe, 3 de Agosto de 1994, folio-página 3065).

El Cardenal Antonio Quarracino, había afirmado en una declaración pública que los convencionales constituyentes que votaran a favor del aborto, “no quedarán bien si pasan a la historia como autores de una disposición constitucional de tipo abortista, vale decir criminal” y que serán “responsables de la matanza de inocentes” (Clarín, 17 de julio de 1994). Otros obispos definían al aborto y el impulso de las políticas de planificación familiar que se pretendían imponer en el plano transnacional como prácticas genocidas y apelaban al concepto de genocidio y a la memoria del nazismo en Alemania. De este modo se interpelaba a las autoridades de gobierno también tratando como criminales a la conciencia de las mujeres en decisión de abortar: “[...] los antinatalistas y abortistas en lugar de propiciar esfuerzos para multiplicar los alimentos y los recursos naturales quieren suprimir los comensales [...] Hay una

especie de determinismo que lleva al genocidio de los niños y degrada a la familia” (monseñor Italo Di Stefano, AICA, 29 de junio de 1994). “Negar la criminalidad del aborto revela un relativismo nihilista y un subjetivismo moral que justifica, haciéndose cómplice y emulador, todo homicidio, guerra y genocidio. Si la madre combate y mata al propio hijo inocente ¿qué le impedirá hacerlo a un tercero? Hitler, Stalin, las matanzas argentinas de los años 70’, los dramas de Bosnia, Ruanda, el atentado a la sede de AMIA en Buenos Aires, quedarán absueltos y justificados [...] todo es cuestión de mi conciencia, de mi yo, todo está permitido y avalado!” (Monseñor Eduardo Storni, AICA, 17 de agosto de 1994).

La incorporación de la cláusula del derecho a la vida desde la concepción fue negada por la oposición ejercida por parte de los convencionales de la Unión Cívica Radical, el Frente Grande, así como también de mujeres del peronismo en clara disidencia respecto a la postura de su propio espacio partidario. Entre las mujeres convencionales del justicialismo que se opusieron a la enmienda de reconocimiento de la vida desde la concepción estaban Virginia Franganillo, Marcela Durrieu, Juliana Marino, Patricia Bullrich, entre otras, lo que significa una interna al interior del Partido Justicialista. El argumento de estas convencionales constituyentes, era la problemática que el país estaba atravesando por los altos índices de muertes maternas en la clandestinidad. Las mismas propusieron además que se convoque a una consulta popular sobre el tema del aborto. Refiriéndose a los índices de mortandad materna por abortos en situación de clandestinidad, Franganillo afirmaba: “Debemos ser más honestos en temas tan profundos. Una cosa es la realidad cotidiana de las mujeres y los hombres y otra cosa es la dirigencia. Esto no es una cuestión religiosa o de moral sino de realidad cotidiana” (*Crónica*, 7 de agosto de 1994).

Los obispos seguían insistiendo en la incorporación de la cláusula a favor de la vida, alegando a los convencionales constituyentes más firmeza en el debate: “Debería haber una actitud más decidida, más clara de los constituyentes en favor de la vida desde la concepción” (Monseñor Juan Carlos Arancedo, *Crónica*, 10 de agosto de 1994). La Iglesia Católica consideraba que no bastaba con la incorporación a la constitución del Pacto de San José de Costa Rica, el cual era calificado como limitado e incompleto en el sentido en que reconoce el derecho a la vida en general, pero que había que ser más específicos con la incorporación de una cláusula que inhabilitara todos los proyectos de legalización del aborto. Finalmente no se incluyó

la cláusula antiaborto a la Constitución, pero sí una cláusula que establecía “la protección del niño y la madre, desde el embarazo” dejando de lado la del “derecho a la vida desde la concepción”. Frente a esta negativa, el Cardenal Raúl Primatesta alegó que “Dios se quedó en el frontispicio, no entró en la constitución. Una constitución sin Dios es esclava” (*Clarín*, 22 de agosto de 1994). Por su parte, el ministro Barra consideró que ante la negativa de los convencionales constituyentes se ganó algo en la incorporación del Pacto de San José de Costa Rica.

Este debate y puja por la incorporación de una cláusula antiaborto en la constitución había provocado en su momento la reacción y resistencia de colectivos y organizaciones de mujeres, entre ellas, la corriente de Mujeres Autoconvocadas para Decidir en Libertad (MADEL), para defender los derechos sexuales y reproductivos y demandar la legalización del aborto. MADEL denunciaba los índices de mortalidad materna por abortos clandestinos en Argentina, tanto en las mujeres adultas como adolescentes. La incorporación de la cláusula a la constitución de defensa de la vida desde la concepción cerraría toda posibilidad de discutir la legalización del aborto en Argentina, así como también anularía las restringidas excepciones para casos de aborto no punible contemplados por el art. 86 del Código Penal. MADEL era un frente conformado por alrededor de 108 organizaciones de mujeres de diversos perfiles políticos e institucionales, de sindicatos, militantes de partidos políticos, de organizaciones de la sociedad civil, entre otras. Ejemplo de algunas de ellas, Centro Contra la Discriminación de la Mujer (Capital Federal), Asociación de Mujeres Juana Manso (Córdoba), Casa de la Mujer Azucena Villaflor (La Plata), Las unas y las otras (Capital), Mujeres en marcha (Rosario), Red Nacional por la Salud de la Mujer (Capital Federal), entre otras más.

Mujeres Autoconvocadas para Decidir en Libertad (MADEL) planteaba que los convencionales constituyentes no tenían facultad ni mandato de la ciudadanía para legislar y tomar decisión en materia de aborto, que el tema del aborto debía ser planteado bajo los mecanismos democráticos de consulta popular en la ciudadanía, y que debía problematizar el aborto como una cuestión de salud pública (Gogna, Gutiérrez y Ramos, 1994; Gutiérrez, 1997; Gutiérrez, 2004). Lo importante del accionar de MADEL fue la resistencia que ejerció a los alegatos de la Iglesia católica y del menemismo, pues la no incorporación de dicha cláusula permitió que en la Argentina no se obstruyera la posibilidad de debatir sobre la legalización del aborto.

MADEL realizó diferentes solicitadas en los principales diarios de tirada nacional remarcando la necesidad de plantear el debate por la legalización del aborto y repudiando el mecanismo antidemocrático que explayaba el oficialismo menemista en su complicidad con la Iglesia Católica y cuyo trasfondo era la obstrucción y vulneración de los derechos de las mujeres, principalmente de aquellas que se encontraban atravesadas por situaciones de desigualdad estructural.

El movimiento de mujeres promueve la lucha por la legalización del aborto activando y disputando el significativo político “vida” con la Iglesia Católica en el sentido de que la demanda de legalización del aborto se hacía con motivo de la defensa del derecho a la vida de las mujeres:

“Cuando el presidente habla del derecho a la vida ignora las condiciones de vida de las mujeres que mueren anualmente por abortos clandestinos o sufren sus consecuencias físicas o psíquicas, y de las que asumen una maternidad involuntaria en condiciones precarias que compromete su vida y la de sus hijos/as. En defensa de la vida de las mujeres recordamos que en la Argentina el aborto clandestino es la primera causa de mortalidad materna, afectando principalmente a las mujeres pobres. La despenalización no lo promueve sino que evita muertes innecesaria [...] Nos oponemos a que la opinión del presidente suplante el necesario debate social sobre el aborto. Esto supondría imponer a toda la sociedad un criterio personal y sería una muestra de autoritarismo, intolerable en una democracia” (Carta abierta a la opinión pública, MADEL, 17 de junio de 1994/ *Página/12*, 25 de junio de 1994).

Para junio de 1994, el tema del aborto cobró fuerte eco en la celebración del IX Encuentro Nacional de Mujeres realizado en la provincia de Corrientes. El tema del aborto venía siendo planteado con la creación en 1990 de la Comisión por el Derecho al Aborto en la Ciudad de Buenos Aires y con las manifestaciones llevadas adelante por MADEL.²¹

²¹ La Comisión por el Derecho al Aborto había tenido en 1991 sus altercados con el Cardenal Antonio Quarracino, quién había calificado a sus representantes de corruptas acusándolas de promover el aborto como negocio. La Comisión respondió mediante una misiva pública al obispo manifestando que la legalización del aborto implicaba contribuir a la erradicación de las mujeres que mueren en la

Bajo la consigna “Anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”, el tema del aborto ya era parte de la realización de los anteriores encuentros de mujeres. En los mismos se solicitaba al Estado la despenalización del aborto y la interrupción voluntaria gratuita del embarazo en los hospitales públicos. Respecto a las cuestiones de la reforma, en uno de los documentos circulantes del encuentro se manifestaba:

“Hoy es más importante que nunca expedirse a favor de estas reivindicaciones de las mujeres, por las cuales muchos grupos y militantes lo están haciendo desde hace años ¿Por qué? porque el debate sobre este tema, hasta hace poco tiempo tabú, se ha instalado en la sociedad. Sin embargo, las instituciones de poder no sólo se han mostrado sordas, sino que han endurecido su posición. El presidente se ha mostrado abiertamente contra la legalización del aborto. No nos sorprende [...] Representantes que se llenan la boca con la palabra vida, pero que no les importa que las mujeres mueran por un aborto hecho en malas condiciones porque no cuentan con el dinero necesario que les exige el circuito clandestino para una atención profesional adecuada [...] Y son los mismos que cada vez más se apoyan en las instituciones más autoritarias, como el ejército y la jerarquía de la Iglesia y lejos de encarar la solución de los problemas solo piensan en la represión” (Comisión por el Derecho al Aborto, Declaración firmada por más de mil mujeres del país para ser presentada en el IX Congreso Nacional de Mujeres en la Provincia de Corrientes, Buenos Aires, junio de 1994).

La misma postura que el presidente Menem había tenido durante la realización de la Conferencia de Población y Desarrollo de El Cairo (1994) la tuvo en el marco de la IV Conferencia Internacional de la Mujer en Beijing (1995). Durante esta última se

clandestinidad y situaciones de vulnerabilidad sanitaria, y que en efecto significaba eliminar y combatir al lucro de la práctica del aborto ilegal, convertido en un negocio por el beneficio que reciben de las leyes que niegan su legalización y la garantía de su realización en dependencias públicas. En el comunicado la Comisión por el Aborto replicaba el descalificativo que Quarracino les había hecho de corruptas apelando a las acusaciones que se le hacían a la Iglesia por su complicidad y colaboracionismo con la dictadura militar: “Nos preguntamos: ¿es corrupción denunciar la realidad, ya que en la Argentina se hacen 360.000 abortos por año? [...] La Iglesia nos habla de falta de moral, de corrupción generalizada, etc, pero se olvida que la sociedad tiene memoria [...] la de su complicidad con la desaparición de hombres, mujeres y niños durante la dictadura militar, la de su silencio sobre la condena a Astiz por la muerte de las monjas francesas ¿Esto es corrupción o no?” (Comisión por el Derecho al Aborto, Buenos Aires, abril de 1991).

habían vuelto a poner como tema de agenda a tratar cuestiones ligadas al aborto y los derechos sexuales y reproductivos.²² La delegación de Argentina, en consonancia con el Vaticano, se había manifestado a favor de la vida desde la concepción y de la defensa de la mujer madre, reproductora y estandarte de la familia y el hogar. La postura de los representantes de la Argentina en la Conferencia de Beijing (1995), si bien mostraba una clara continuidad con los posicionamientos mantenidos en El Cairo (1994) y en la Asamblea Convencional Constituyente, era también una estrategia política para paliar la dureza de las críticas que un sector de obispos venían realizando al presidente Menem por las políticas económicas de su gobierno, que se reflejaban en el aumento de los índices de desocupación y pobreza y en la mayor concentración de las riquezas. Por su parte, Juan Pablo II ya había manifestado sus críticas a las políticas económicas neoliberales y de ajustes estructurales que venían realizando los gobiernos en Latinoamérica, críticas de las que no quedaba exenta la Argentina.²³

Con posterioridad, ante las críticas que iban aumentando de los obispos por la política económica del gobierno, el propio Menem procuró reforzar su “cruzada” opositora al aborto a fines de atenuar los cuestionamientos de los obispos y solidificar su relación con la Iglesia y Juan Pablo II. El 7 de diciembre de 1998 firmó el decreto 1406 que instaura en la Argentina al 25 de Marzo como el “Día del Niño por Nacer”. Argentina era el único país del mundo que celebraba este acontecimiento. La fecha fue escogida por ser el día en que la feligresía católica celebra la Fiesta de la Anunciación, cuando Jesucristo fue concebido en el seno de María. La primera celebración oficial del Día del Niño por Nacer en Argentina tuvo

²² Durante la Conferencia Internacional de la Mujer en Beijing (1995) se ratifica el vínculo entre salud reproductiva y derechos humanos discutidos en El Cairo (1994) y se exhorta a las autoridades de los Estados-nación a garantizar el derechos a la salud reproductiva de las mujeres a través de la implementación de políticas públicas y legislaciones que garanticen su acceso a los métodos de planificación familiar. Se impulsa el reconocimiento explícito y la reafirmación del derecho de todas las mujeres a controlar todos los aspectos de su salud, en particular su propia fecundidad. El derecho a la salud reproductiva se entendía como la capacidad de las mujeres de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, así como la libertad para decidir hacerlo o no, cuándo y con qué frecuencia. Esto mismo implicaba el derecho de las mujeres a disponer de información y acceso a métodos anticonceptivos seguros y eficaces como a servicios de atención de la salud que permitan embarazos y partos sin riesgos.

²³ En 1995, y en plena realización de la Conferencia de Beijing, tiene lugar el X Encuentro Nacional de Mujeres en Jujuy. Durante el mismo se relizaron talleres temáticos sobre “anticoncepción y aborto legal”. El tema del aborto venía siendo tratado anteriormente en espacios y comisiones que abordaban problemáticas de salud que afectaban a los derechos de las mujeres, pero esta vez fue tratado de forma independiente. La cuestión del aborto ya había tenido como epicentro una manifestación callejera durante el IX Encuentro realizado en Corrientes donde la cuestión había adquirido fuerza en función de los acontecimientos que se estaban suscitando con la reforma de la constitución (Bellucci, 2014).

lugar el 25 de marzo de 1999. El acontecimiento se realizó en el Teatro Coliseo de Buenos Aires y contó con la presencia de representantes de la Iglesia Católica Argentina, así como de invitados especiales como el Cardenal Bernard Law (Arzobispo de Boston, Estados Unidos), Mons. Francisco Gil Hellín (Secretario del Pontificio Consejo para la Familia del Vaticano), Mons. Renato Martino, (Observador Permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas), entre otras figuras. También participaron de dicha celebración representantes de organizaciones pro-vida y pro-familia, del Consorcio de Médicos Católicos, de las iglesias ortodoxas y cristianas, así como líderes judíos y musulmanes. En dicha oportunidad, Juan Pablo II envió una carta al Presidente Menem en la que manifestó su agrado por el esfuerzo en promover valores en defensa de la “cultura de la vida”, incentivando y agradeciendo a los laicos católicos comprometidos en la defensa de la vida por nacer:²⁴

“He tenido conocimiento de que el próximo día 25 de marzo se celebrará en esa nación el "Día del Niño por Nacer» y que con esa ocasión vuestra excelencia desea dirigirse a todos los presidentes de América Latina pidiéndoles que unan sus esfuerzos en defensa de la vida. A este respecto se ha de constatar cómo están surgiendo nuevas amenazas que se ciernen sobre tantos seres humanos, los cuales corren riesgo de ser privados de su derecho primordial [...] A este tema quise dedicar mi encíclica *Evangelium Vitae* (1995), ofreciendo los principios que han de orientar toda forma de ayuda y apoyo a los seres más indefensos, en primer lugar los no nacidos. Por eso se ha de expresar el debido reconocimiento a movimientos y grupos promotores de sensibilización social, tanto a nivel de la comunidad cristiana como de la sociedad civil, en favor de la vida” (Carta de Juan Pablo II al ex Presidente Carlos Menem en ocasión de la primera jornada de celebración del “Día del Niño por Nacer”, Ciudad del Vaticano, Marzo de 1999).

²⁴ Con anterioridad a la celebración de la fiesta del “Día del Niño por nacer”, el presidente Menem envió una carta de invitación a todos los presidentes de los países de América Latina, así como a los de España, Portugal y Filipinas, para participar del evento pero también exhortándolos a continuar con la iniciativa en sus respectivos países.

Con motivo de la celebración del Día del Niño por Nacer, monseñor Antonio Baseotto emite una carta pública en la que define al aborto como una pena de muerte contra inocentes. Baseotto, si bien alienta el compromiso de Menem en su cruzada contra el aborto, repudia las declaraciones que el mismo había realizado de implementar la pena de muerte para narcotraficantes, a los que el propio Menem caracterizó como “los que trafican con la muerte”.²⁵ Baseotto expresaba la preocupación sobre el modo en que en la opinión pública se estaba instalando la pena de muerte en otros sentidos. Con ello refería no a la muerte de los narcotraficantes, a la de los violadores o secuestradores, sino a la muerte de inocentes en el vientre materno, de aquellos que no pueden defenderse, los que mueren por aborto. En los dichos, el obispo planteaba el aborto como un tema científico y jurídico en tanto se eliminaba la vida de un ser con identidad propia, por lo que el aborto significaba incurrir en el delito del infanticidio. Aludiendo al feto y al crimen que significaba la práctica del aborto afirmaba:

“No es un apéndice de la madre, es un ser vivo distinto, con su propio mapa cromosómico, con sus órganos vitales formados, con su propia identidad [...] ponemos el grito en el cielo porque se quiere imponer la pena de muerte a delincuentes traficantes de drogas, violadores, secuestradores que han dado muerte a sus víctimas y ¿quiénes defienden al que no ha cometido ningún delito, y una sociedad decadente quiere condenarlo a muerte porque se asoma a la vida como un competidor, como una molestia, como una complicación, como quien hace perder la buena fama a una mujer honesta? ¿Merecerá la buena fama después de haber asesinado a su hijo?” (Antonio Baseotto, AICA, 8 de marzo de 1999).

Para el 8 de marzo de 1999, y en el marco de la conmemoración del día internacional de la mujer, la Comisión por el Derecho al Aborto emite un comunicado en donde reafirma la decisión de avanzar en la lucha contra la discriminación y vulneración de

²⁵ Durante su campaña presidencial Menem había propuesto establecer la pena de muerte para narcotraficantes y delitos aberrantes, como forma de poner fin al tema de la inseguridad. La propuesta tuvo sus cuestionamientos por parte de la Iglesia católica, cuestión que lo obligó a dar marcha atrás con su propuesta. En 1984, la ley de pena de muerte había sido abolida por el presidente Raúl Alfonsín derogando artículos que habían sido incorporados durante la última dictadura militar.

los derechos de las mujeres y en donde se revalidaba la lucha por la despenalización del aborto. En el comunicado se hace alusión a la reivindicación de las luchas históricas de las mujeres a la vez que se repudia la complicidad que históricamente la Iglesia Católica tuvo con la vulneración y avasallamiento de sus derechos, tanto en épocas de dictadura como en democracia: “Es un día para recordar a las Madres y Abuelas de Plaza de mayo que en su constante y permanente acción han logrado cambiar el derecho internacional, haciendo que los genocidas sean juzgados [...] Es un día para recordar a las que aquí en América Latina y en otras partes del mundo luchan por decidir sobre sus cuerpos y sus vidas, contra el fundamentalismo y la reacción. Siendo el Papa uno de sus principales adalides que en un reciente gesto humanitario apoya genocidas como Pinochet, mientras que con la excusa de la defensa de la vida prohíbe el aborto” (Comisión por el Derecho al Aborto, 8 de marzo de 1999).

La cuestión del aborto tuvo su centralidad también en el escenario electoral de 1999. Los principales candidatos del momento, Fernando De la Rúa, en representación del frente político Alianza, y Eduardo Duhalde, del Partido Justicialista, procuraron en sus campañas electorales manifestar su postura anti-abortista como estrategia de acercamiento con las cúpulas de la Iglesia Católica Argentina y para sumar la adhesión del electorado católico. Tanto De la Rúa como Duhalde buscaron seguir la misma estrategia política de Menem, haciendo del aborto el principal instrumento de acercamiento político con la Iglesia Católica. En este marco, desde la Santa Sede y con colaboración de la Conferencia Episcopal Argentina, se organiza en la Ciudad de Buenos Aires el *III Encuentro de Legisladores y Políticos de América*, “Familia y vida, a 50 años de la declaración de los derechos humanos”, al cual fueron invitados a participar ambos contrincantes electorales con el propósito explícito de comprometerlos a seguir con la cruzada antiabortista tanto a nivel nacional como en el plano internacional. A propósito de ello, la Coordinadora por el Derecho al Aborto emite una solicitada en el diario *Página/12* repudiando a los candidatos a presidentes argumentando que se trataba de una labor de la Iglesia Católica para seguir teniendo incidencias sobre el Estado en el futuro y que implicaba una incompatibilidad con el respeto por un Estado laico y democrático.²⁶ En la solicitada se repudia el cinismo y

²⁶ Este *III Encuentro de Legisladores y Políticos de América*, había sido promovido por el presidente Menem y la Iglesia católica. Contó con representantes del Vaticano y el objetivo fue propiciar un acercamiento entre los representantes de la Santa Sede con los candidatos a presidentes para que

la hipocresía del presidente Menem con la “defensa de la vida” acudiendo a declaraciones recientes que había hecho Zulema Yoma, ex esposa del presidente, quien había manifestado públicamente que en el año 1969 había abortado y que para ello había contado con el apoyo del propio Menem (*Página/12*, 28 de setiembre de 1999).²⁷

En lo que comprende al espacio partidario de la Alianza, que llevaba como candidato a presidente a Fernando De la Rúa, no todas las posturas eran homogéneas respecto al aborto. Figuras como Alfredo Bravo y Graciela Fernández Meijide estaban a favor de su legalización. Esta última había ya tenido protagonismo a favor de su despenalización durante la celebración de la convención constituyente en 1994, oponiéndose a la cláusula de defensa de la vida desde la concepción que pretendía imponer el menemismo en correspondencia con el pedido de la Iglesia Católica. Estas posiciones encontradas y disímiles al interior de la Alianza respecto al aborto intentaron ser capitalizadas por parte del Justicialismo, en particular, por el entonces candidato a gobernador por la Provincia de Buenos Aires, Carlos Ruckauf. En el *III Encuentro de Legisladores y Políticos de América* organizado por el Vaticano cuestionó la figura de Fernández Meijide, su contrincante por la gobernación de Buenos Aires en 1999, manifestando la incongruencia de ésta al ser una figura públicamente conocida por su compromiso en la defensa de los derechos humanos y apoyar al mismo tiempo la legalización del aborto, al asesinato de “bebés inocentes en el vientre materno” (*Página/12*, 6 de agosto de 1999).

La estrategia electoralista asumida por el Justicialismo en la elección presidencial de 1999 era evidenciar contradicciones en el círculo político de la Alianza y ubicar a dicha coalición en oposición a los intereses de la Iglesia Católica. Fernando De la Rúa gana las elecciones presidenciales tras la efectividad que tuvo su discurso de campaña centrado en la deuda social y la corrupción. Una vez asumida la presidencia, continuaban las disidencias internas en la Alianza respecto al tema del aborto, pues no todos sus integrantes se sentían representados o estaban

podrían éstos manifestar sus compromisos contra la legalización del aborto en Argentina, así como la postura que el país asumiría al respecto en el plano transnacional.

²⁷ La Coordinadora por el Derecho al Aborto había surgido a principios de 1990 en la Ciudad de Buenos Aires. En la misma convergieron agrupaciones feministas, lesbianas, universitarias, de la izquierda, entre otros. Entre las denuncias que realizaban estaba la continuidad en la complicidad y alianza entre la Iglesia católica y los candidatos a presidente. Las organizaciones feministas remarcaban la indiferencia y el pacto de silencio de los sectores políticos y partidarios para con el tema del aborto y de las mujeres que mueren en situación de clandestinidad (Bellucci, 2014).

ideológicamente alineados a la Iglesia Católica. Personalidades como las de Elisa Carrió proponían derogar el “Día del Niño por Nacer” decretado por Menem en tanto lo consideraba un oportunismo político y un uso demagógico e hipócrita de los principios del catolicismo. El gobierno de Fernando De la Rúa se vio así en una tensión pendular entre el Episcopado Argentino e integrantes de dicha coalición política declaradamente a favor de la despenalización del aborto como Fernández Mejjide; también en lo que respecta a la presentación del proyecto de ley y programa de salud reproductiva que habían impulsado diputados representantes de la Alianza.

En el 2001 la Cámara de Diputados de la Nación da media sanción al proyecto de ley para la creación del Programa Nacional de Educación Sexual y Procreación Responsable, finalmente aprobado y convertido en ley (25.673) en octubre de 2002. La Ley contemplaba mejorar los indicadores de salud sexual y reproductiva en la disminución de embarazos no deseados, promover la salud sexual en adolescentes, contribuir a la prevención de enfermedades de transmisión sexual, garantizar a la población el acceso a la información sobre métodos de planificación familiar seguros, potenciar a la población femenina en la toma de decisiones sobre la procreación y la salud sexual, etc. (Rosales y Villaverde, 2008; Zamberlin, 2011). Las discusiones parlamentarias acerca del proyecto giraban en torno a la necesidad de considerar a la sexualidad y a la reproducción como temas de salud pública con el objetivo de promover una maternidad sana, deseada y segura. Durante su presidencia, Eduardo Duhalde asume un compromiso con la implementación del programa y designa al cargo de ministro de salud de la nación a Ginés González García quien se encargó de darle impulso junto a la colaboración de Hilda “Chiche” Duhalde en el Área de Políticas Sociales de la Nación (Levín, 2010). Ello, indudablemente derivó en confrontaciones con la Iglesia Católica.

Ya para el año 2000 la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal había manifestado sus advertencias sobre una posible ley de salud sexual y procreación. Los obispos cuestionaban los efectos abortivos de los métodos anticonceptivos y el menoscabo que ello significaba para la dignidad de la mujer y el respeto por la vida: “Es necesario un marco legal que respete el derecho fundamental a la vida desde la concepción y excluya en absoluto el crimen del aborto” (Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, AICA, 11 de agosto del 2000).

Ante la promulgación de dicha ley entidades laicas como el Consorcio de Abogados Católicos manifestaban su repudio y rechazo por considerar que implicaba una intromisión inadmisibile del Estado en el ámbito privado de la familia, así como en la relación entre los padres y los hijos, en tanto violaba el ejercicio de la patria potestad en la función educadora de la familia (Consorcio de Abogados Católicos de Buenos Aires, AICA, 3 de diciembre de 2002). En esta misma línea, el arzobispo de La Plata, Héctor Aguer, se manifestaba en contra de la aprobación de la ley argumentando que el Programa consagra una nueva intromisión del Estado en la intimidad de la familia y de la vida personal de los ciudadanos. Consideraba que la veta ideológica de la iniciativa de este proyecto tenía como trasfondo una concepción de la sexualidad desligada del amor, el matrimonio y la familia. Para Aguer, esta ley y programa de salud reproductiva era impulsado bajo presión de los organismos internaciones financieros, que obligaban al país a la implementación de dichas políticas antinatalistas como condición explícita para el otorgamiento de créditos y de cuya acción eran funcionales y cómplices las organizaciones y colectivos feministas: “Estas ideas inspiran la política norteamericana y la de las organizaciones internacionales empeñadas en cegar las fuentes de vida en los países pobres; es una nueva versión del imperialismo que se basa en una ideología totalitaria: la doctrina de la seguridad demográfica. Los representantes del pensamiento “progresista” promueven la anticoncepción sin advertir que adoptan las pautas culturales del capitalismo salvaje” (monseñor Héctor Aguer, AICA, 7 de marzo de 2003).

IV- “Que lo tiren al mar”. La Iglesia Católica y las encrucijadas con el gobierno de Néstor Kirchner

La asunción de Néstor Kirchner a la presidencia en 2003 marcó instancias de tensión política en la relación entre el Estado Argentino y la Iglesia Católica. Su enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica comienza cuando el propio Kirchner intentó ponerle límites a las injerencias que tradicionalmente los obispos ejercían sobre las instituciones de gobierno, lo que significó para los prelados un recorte de sus poderes. En el 2003, a poco tiempo de asumir la presidencia, se dirige a los obispos donde les manifiesta que la Iglesia debía ser “rectora de sus pensamientos” y no de las acciones del Estado. Dicho gesto político significaba ponerle fin a la

subordinación del poder político respecto al poder eclesiástico tal como había sucedido en gobiernos anteriores. Esta postura de Kirchner resultaba desafiante con la visión de los obispos quienes consideraban a la Iglesia Católica como una institución preexistente al Estado. Para los prelados los valores y principios del catolicismo son parte de la raigambre identitaria de la nación argentina y están por encima de las leyes que ordenan y regulan la vida institucional política.

Desde los inicios de su gestión, la relación entre el kirchnerismo y la Iglesia Católica fue de distancia. El presidente Kirchner no participa de encuentros ni eventos eclesiásticos, ni de reuniones con miembros de la jerarquía de la Iglesia. Una de las muestras simbólicas de mayor indiferencia fueron sus ausencias a los tedeum en la Catedral Metropolitana. De este modo, lo que intentaba era romper con la relación de simbiosis entre el Estado y la Iglesia que se arrastraba de la época del menemismo y del lugar privilegiado que los prelados habían adquirido durante la “mesa del diálogo” en la etapa de la transición de la presidencia de Eduardo Duhalde. Por el contrario, la actitud política del presidente Kirchner fue la de distanciarse de los jerarcas de la Iglesia privilegiando en cambio una relación de cercanía con otros grupos católicos y religiosos, en particular con sectores del catolicismo no ubicados en la jerarquía y más anclados al trabajo con los sectores populares vinculados precisamente a la militancia en la década de los ‘70. Ejemplo de esto último es la reivindicación a la figura de Carlos Mujica y el acercamiento a sacerdotes ubicados ideológicamente en la corriente de pensamiento de los obispos del tercer mundo y la teología de la liberación (Mallimaci, 2005). También hubo un acercamiento del Kirchnerismo con sectores disidentes del catolicismo como lo fue la relación desde las esferas del Ministerio de Salud con el colectivo feminista de Católicas por el Derecho a Decidir quienes en nombre del catolicismo planteaban la necesidad de legalización del aborto, la existencia de un Estado laico y sus cuestionamientos al patriarcado de la institución eclesiástica.

El distanciamiento político del kirchnerismo con las cúpulas eclesiásticas tenía que ver también con la impronta política del gobierno en términos de memoria y derechos humanos, y su toma de distancia con una institución de poder acusada de colaboracionismo con la dictadura militar. Uno de los puntos de conflicto fue el tema de la condena a los militares y la reapertura de los juicios a los represores tras la anulación de las leyes de punto final y obediencia debida aprobadas durante el

gobierno de Alfonsín y que impedían continuar con el juicio y la condena a los militares, y posteriormente la nulidad de los indultos. En 2005 la Iglesia Católica declaró su disconformidad y crítica con la actitud del gobierno en lo referente a la reapertura de los juicios calificando dicha actitud como de revanchismo, de falta de predisposición al perdón y la reconciliación y de promover una memoria parcial y arbitraria, donde se enjuiciaba a los militares y se omitía el castigo a los miembros de las organizaciones armadas de izquierda. Desde el kirchnerismo, esta postura de los obispos fue repudiada en tanto lo que se cuestionaba era su adscripción a la teoría de los dos demonios (Mallimaci, 2005; Lvovich y Bisquert, 2008).

El tema del aborto y los derechos sexuales y reproductivos fue un punto de tensión y desencuentros entre el kirchnerismo y la Iglesia Católica. El presidente Néstor Kirchner había manifestado en el 2004 su postura en contra de la despenalización del aborto, aunque aclarando en el mismo momento que en su gobierno existía la libertad de conciencia. Lo mismo había hecho el entonces jefe de Gabinete, Alberto Fernández, quien había salido a negar que en el gobierno no estaba previsto impulsar un proyecto para su legalización. Tanto las aclaraciones de Néstor Kirchner como la de Alberto Fernández se debían a la polémica que se había desatado con la Iglesia por las declaraciones del entonces ministro de salud de la nación, Ginés González García, quien había planteado que si el aborto estuviera despenalizado en Argentina se hubiesen reducido los índices de mortalidad materna por abortos clandestinos.

Ginés González era partidario de impulsar el tema del aborto como una problemática de salud pública: “Si estuviera despenalizado, probablemente mejoraríamos los tratamientos, porque obviamente una actividad que se legaliza deja la clandestinidad, deja de hacerse donde se está haciendo en estos momentos, que son los lugares peores y muchos de ellos tienen consecuencias como la mortalidad materna” (Ginés González García. *Página/12*, 27 de noviembre de 2004).

Las declaraciones del ministro de salud, provocaron la fuerte reacción del presidente del Pontificio Consejo de Justicia y Paz del Vaticano, el cardenal Renato Martino, quien se encontraba de visita en el país. Por cierto, las aclaraciones por parte del gobierno de que no había una intención política de promover la legalización del aborto en Argentina habían logrado revertir el enojo del cardenal Martino: “Que no haya ningún proyecto me conforta y consuela muchísimo, y me repone del enojo [...] La protección de la vida está inscripta en la Constitución de la Nación Argentina, así

que me enojé porque el aborto es un asesinato, y mucho peor porque se mata a una criatura que no tiene posibilidad de defenderse” (cardenal Renato Martino, *Página/12*, 27 de noviembre de 2004).

Posteriormente, se produjeron tensiones entre el presidente y la jerarquía de los obispos sobre el tema del aborto, cuando el propio Kirchner apoyó a González García y decidió separar del cargo de vicario castrense a monseñor Antonio Baseotto a raíz del cruce que éste había mantenido con el entonces ministro de salud. Baseotto había cuestionado con duros términos la posición del ministro quien en una entrevista concedida al diario *Página/12* había nuevamente ratificado su postura a favor de la despenalización del aborto como parte de una política de salud pública y de derechos humanos de las mujeres:

“Sin perjuicio de la posición de la Iglesia, yo defiendo la teoría del mal menor. Es claro que estoy en contra de la mortalidad materna y la mortalidad infantil. Por razones sanitarias y éticas [...] Con esto se irrita todo el mundo, pero qué quiere que le haga, no soy mentiroso. Además yo creo que la despenalización del aborto tiene que ver con cuestiones sanitarias. Si el aborto se hubiera despenalizado, muchas de esas mamás que no concurren al médico, o que llegan al borde de la vida, se salvarían. Creo que el programa de salud reproductiva previene muchos abortos a través de la prevención de embarazos no deseados” (Ginés González García, *Página/12*, 14 de febrero de 2005).

La despenalización del aborto, en tanto solución a los incrementos en los índices de mortandad materna a causa de la realización de abortos en situaciones de clandestinidad e inseguridad sanitaria, ha sido parte de la impronta política y la agenda pública impulsada por el ministerio de salud. Lo mismo, las políticas de salud reproductiva como herramientas de prevención de los embarazos no deseados. Días después de la publicación de la entrevista que González García había concedido a *Página/12*, el obispo Baseotto le había enviado una carta advirtiéndole que sus dichos incurrieran en la apología del delito de homicidio por propiciar la muerte a través de fármacos conocidos por sus efectos abortivos. Al mismo tiempo, lo interpelaba en sus conocimientos como médico acerca de que el feto en gestación

tiene ADN propio y es persona humana y sujeto de derechos desde el instante mismo de su concepción.

En la misiva, el prelado le recriminaba además que al verlo públicamente repartiendo preservativos entre los jóvenes le vino a la memoria la frase evangélica donde Cristo afirmaba que “los que escandalizan a los pequeños merecen que le cuelguen una piedra de molino al cuello y lo tiren al mar” (Antonio Baseotto, AICA, 17 de febrero de 2005). Las declaraciones de Baseotto fueron repudiadas desde el gobierno considerando que la declaración del obispo retrotraía la memoria a las “tristes épocas” del terrorismo de Estado en Argentina, cuando miles de desaparecidos eran adormecidos y luego lanzados desde aviones a las profundidades del Río de la Plata en los llamados “vuelos de la muerte”. Prácticas estas últimas de las cuales miembros de la Iglesia Católica fueron denunciados por su complicidad y colaboracionismo con los militares. En réplica a los dichos del obispo castrense, Ginés González lo calificó como “un hombre mentiroso escudado en la Iglesia” y que tenía “bien aceitados sus vínculos con la última dictadura militar”.

Sin embargo, desde la Iglesia misma no todas las voces fueron en la misma dirección. En defensa de Ginés González, el cura párroco de la Iglesia Nuestro Señor de Mailín de Santiago del Estero, retó al propio obispo castrense diciendo “nunca escuché a Baseotto durante la dictadura militar ni en la época del juarismo en Santiago del Estero decir que a algún militar había que ponerle una piedra al cuello y tirarlo al mar. Esos crímenes y esas muertes parece que no lo escandalizaban” (*Página/12*, 25 de febrero de 2005).²⁸ Tras las declaraciones de Baseotto, González García contó con el apoyo de la organización Madres de Plaza de Mayo quienes acusaron al obispo de ser “cómplice del genocidio que exige que se arroje vivo al mar con una piedra atada al cuello a quien piensa diferente”. A esta defensa se le sumó el apoyo del colectivo Católicas por el Derecho a Decidir quienes manifestaron que “la estrategia de estos sectores fundamentalistas es la de eliminar física o

²⁸ Sobre los vuelos de la muerte, en 1995 el represor de la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA), Adolfo Scilingo, había testimoniado ante el periodista Horacio Verbitsky la metodología de exterminio al que los propios represores se referían como “vuelos”. El testimonio fue dado a conocer luego en la publicación del libro *El Vuelo* (1995), donde se detallaba el procedimiento de lanzamiento de los detenidos-desaparecidos a las profundidades del Río de La Plata, para lo cual se utilizaron inyecciones anestésicas y la participación de médicos en dichas operaciones.

simbólicamente al otro como posible interlocutor, e imponer un pensamiento único” (*Página/12*, 23 de febrero de 2005).²⁹

Como repudio a las declaraciones del obispo castrense el canciller argentino Rafael Bielsa solicitó al nuncio apostólico del Vaticano la renuncia de Baseotto de su cargo. La cancillería recibió una respuesta negativa de la Santa Sede. Muy por el contrario, desde el Vaticano se envía apoyo y solidaridad para con el obispo castrense. El presidente del Consejo Pontificio de Justicia y Paz, cardenal Renato Martino destacó como valientes y contundentes las declaraciones de Baseotto, ya que habían sido ofrecidas para defender la dignidad de los niños por nacer y sus derechos. Del mismo modo, recibió el apoyo del presidente del Consejo Pontificio para la Familia, cardenal Alfonso López Trujillo, quien señalaba que “lo acompañaba en estas horas de prueba, por dar testimonio de la verdad contra el aborto, la ejecución capital de un inocente en el seno de la madre” (AICA, febrero de 2005). La Conferencia Episcopal Argentina y distintos obispos se manifestaron también en defensa de la postura de Baseotto y en repudio a las declaraciones de Ginés González sobre la legalización del aborto:

“La carta dirigida hace pocos días por el actual Obispo Castrense, Mons. Antonio J. Baseotto al Ministro de Salud Pública de la Nación, Dr. Ginés M. González García, ha tenido una amplia repercusión. Pocas veces se ha cumplido con tanta rapidez aquello del Quijote "ladran, Sancho, señal que cabalgamos". Desde distintos sectores, particularmente de la dirigencia política e importantes medios de comunicación, se han dedicado a denigrar la persona de Mons. Baseotto. Ningún argumento, frente a los que el Obispo, en su dura y espléndida carta, cuestiona que el Ministro de Salud de la Nación, al señalar las ventajas de la "despenalización del aborto", propicie la muerte de quien es un ser concebido, con identidad propia, pero aún no nacido. Considero importante la lectura integral de la carta del Obispo castrense para poder hacer un juicio adecuado sobre sus dichos. Lamentablemente muchos de los mismos, sacados totalmente de lugar, han

²⁹ Por su parte, el obispo Antonio Baseotto contó con el respaldo de distintos obispos que se manifestaron públicamente por medio de la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA). También con declaraciones de repudio hacia el ministro de salud de la nación por parte de entidades católicas laicas pro-vida y pro-familia como la Sociedad Argentina de Ética Médica y Biológica, Familias del Mundo Unidas por la Paz y Pro-Vida Argentina, Portal de Belén, entre otras, que denunciaban a Ginés González por “apología del crimen del aborto”.

llevado a decir a una de las principales propulsoras de los planes de salud reproductiva y propiciadora también del aborto, que la frase evangélica citada en la carta, que Jesús aplica a los generadores de escándalo, le recuerdan los "vuelos de la muerte en el tiempo de la dictadura". Es de lamentar que cualquier dislate encuentre hoy en día sitio en los medios” (monseñor Hernán González Cazón, AICA, 24 de febrero de 2005).

“Recientemente algo muy curioso ha sucedido. El Sr. Ministro de Salud de la Nación ha manifestado su opinión favorable a una despenalización del aborto [...] El niño por nacer es sujeto de derechos, y el primero de los derechos es el derecho a la vida. De modo que hablar de la despenalización del aborto significa hablar de legitimación de un crimen. De convertir en legal algo que es un crimen, es decir, la muerte de un inocente” (monseñor Héctor Aguer, AICA, 12 de marzo de 2005).

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

Por decreto del Poder Ejecutivo, Néstor Kirchner deroga la designación de Baseotto en el obispado castrense.³⁰ Se procedió a quitarle el sueldo de subsecretario de Estado que cobraba por ese cargo, medida ésta que llevó a incrementar la tensión

³⁰ El secretario legal y técnico, Carlos Zannini trabajó en los argumentos para destituir al obispo de su cargo ante la resistencia del Vaticano en no aceptar las recomendaciones y pedidos que se habían hecho desde la presidencia. En efecto, el presidente Kirchner firmó el decreto 220/04 por el cual se derogó un decreto anterior, el 2499/02, dejando así sin efecto el acuerdo prestado con la Iglesia Católica en lo que fue la designación de Baseotto en diciembre de 2002. La medida también suspendió la vigencia del decreto 1084/98, que disponía una remuneración mensual de 5000 pesos para el obispo castrense.

entre el gobierno nacional y la Iglesia Católica. Desde el Vaticano se había rechazado la medida de separar a Baseotto del cargo pero, finalmente, el obispo tuvo que dejar la capellanía militar.

Las declaraciones de Baseotto motivaron denuncias judiciales. Las acusaciones que se hacían en contra del obispo eran por incurrir con sus dichos contra el ministro de salud en un elogio del homicidio, y no a cualquier modo de homicidio, sino a una de las formas más perversas utilizadas en los tiempos de la dictadura militar como lo habían sido los vuelos de la muerte.

El propio Néstor Kirchner consideraba que las palabras del obispo Baseotto "invocaban alegorías de connotaciones muy fuertes en la República Argentina, que recuerdan los llamados vuelos de la muerte, reivindican los métodos de la dictadura, apoyan a los ejecutores de tales crímenes y lejos están de aportar a la paz y la armonía o al cuidado espiritual de las Fuerzas Armadas" (*La Nación*, 19 de marzo de 2005). De allí los argumentos que utilizó el presidente para la separación del cargo del obispo castrense. Por su parte, el jefe de Gabinete Alberto Fernández había manifestado que las declaraciones de Baseotto "recomendaban hacer algo muy parecido a lo que ocurrió en los años negros, cuando se llevaban a cabo los denominados vuelos de la muerte" (*La Nación*, 11 de marzo de 2005). La jueza federal María Servini de Cubría procedió a sobreseer al obispo castrense en la causa sobre "apología del crimen" impulsada desde el Poder Ejecutivo por entender que no cometió delito alguno al citar una frase bíblica en la carta que le había enviado al ministro de Salud de la Nación en respuesta a sus declaraciones referidas al aborto y al reparto de preservativos a jóvenes en la vía pública (AICA, 19 de julio de 2005). Servini de Cubría consideró que en la misiva Baseotto "no sólo no hace mención alguna a los sucesos señalados por los denunciantes, sino que tampoco ofende al bien común ni hace exaltación, ponderación o elogio de ningún hecho criminal específico, sino que el pasaje que se critica resulta una simple remisión literaria sobre una obra, que para su credo es la base misma del culto que profesa" (*Infobae*, 19 de julio de 2005).

En el 2008, ya retirado definitivamente para ocupar el cargo de obispo castrense por el límite de su edad, el obispo denuncia que el kirchnerismo escondía por detrás una política persecutoria a los intereses y principios culturales de la Iglesia Católica:

“Propician el aborto, quieren que sea aceptada la homosexualidad, que la formación de los chicos en la escuela tenga esa orientación [...] Las obras de asistencia, de promoción que tiene la Iglesia, que antes se hacían de acuerdo con el Estado, ahora se restringieron. A todo lo que es moral cristiana se le trata de poner trabas. Ya no es elegante quemar iglesias. Es más sutil, pero más eficaz, destruir la forma de pensar, los principios cristianos, y por eso estamos con todo el tema de la enseñanza. Eso es lo que veo como persecución a la Iglesia [...] la cara visible de la ofensiva contra la Iglesia es el Gobierno. Que por debajo haya ideologías o mentalidades que lo estén sustentando, no sería extraño. Dentro de la Iglesia, algunos lo notan más, y otros no han visto hasta qué punto se trata de una situación bastante seria, ya sea por la distancia o por la gran actividad que tienen. Pero en términos generales, sí, lo notan”. (monseñor Antonio Baseotto, ACIPRENSA, 12 de junio de 2008).

El conflicto de Ginés González García con la jerarquía de la Iglesia Católica se fue agudizando a partir de las vinculaciones del ministro con organizaciones internacionales que desempeñaron un rol central en el impulso de los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica. Los sectores católicos conservadores, entre ellos las asociaciones civiles pro-vida y pro-familia, se demostraron reaccionarias a las acciones del ministro mediante presentaciones judiciales que buscaban obstaculizar la promulgación de la ley y la aplicación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable. La actuación de las entidades católicas consistía en intentar prohibir la distribución gratuita de anticonceptivos.

Había antecedentes en esta dirección. En el año 2002, la asociación pro-vida Portal de Belén de la provincia de Córdoba había iniciado acciones judiciales contra el Ministerio de Salud de la Nación para impedir la fabricación, distribución y comercialización de fármacos anticonceptivos del laboratorio GADOR S.A., entidad ésta proveedora del Ministerio, fundamentando que los anticonceptivos fabricados por la empresa tenían efectos abortivos y vulneraban el derecho a la vida humana desde la concepción. El caso fue derivado a la Corte Suprema de Justicia de la Nación quien dictaminó en favor de la entidad pro-vida sin recurrir para el dictamen del fallo a argumentos científicos y médicos sino de orden religioso. Tras el

fallo se prohibió la comercialización del producto fabricado por GADOR S.A. (Levín, 2010; Zamberlin, 2011).³¹

En octubre de 2006, otro de los cruces entre el ministro de salud y la Iglesia había sido a raíz de la entrega del Premio Nacional a las Mujeres destacada de la Salud a Marta Alanís, referente del colectivo Católicas por el Derecho a Decidir de Córdoba. El premio reivindicaba la contribución y trabajo de Alanís en la promoción de la salud y la educación sexual y reproductiva, su rol en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, su voz disidente a los sectores conservadores de la Iglesia Católica en temas referidos a sexualidad y reproducción, por impulsar valores ligados a una maternidad elegida, voluntaria y no por coacción: “En primer lugar agradecer este premio, que reconozco es un acto de valentía de parte del Ministerio de Salud de la Nación [...] este premio tiene que ver con muchas de nosotras las mujeres que trabajamos mucho por nuestros derechos, con las mujeres de nuestro país que luchan todos los días, que trabajamos para que haya educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar y aborto legal para no morir” (Marta Alanís, 25 de octubre de 2006). El presbítero Claudio Sanahuja repudió la distinción de Marta Alanís por considerar que se premiaba a mujeres “empecinadas abortistas” y “partidarias de asesinar a los niños inocentes por nacer”. Junto a Marta Alanís, había sido reconocida también la diputada Juliana Marino, quien había impulsado la modificación del código penal para despenalizar el aborto en casos de riesgo para la vida de la mujer; además de una propuesta para que los

³¹ Los conflictos entre Ginés González García y la entidad pro-vida Portal de Belén continuaron en el 2004. La ONG pro-vida denuncia a Ginés González ante el Juzgado Federal la ciudad de Córdoba por otras declaraciones que en oportunidad éste había realizado en relación al aborto, interpretadas por Portal de Belén como de proselitismo a favor de su despenalización en Argentina. La entidad argumentó que el ministro habría incurrido en el delito de intimidación a la Corte Suprema de Justicia y al Congreso de la Nación para lograr el cambio en la legislación. A su vez, Portal de Belén denunciaba que las cifras estadísticas a las que recurría González García para argumentar la necesidad de debatir su despenalización eran ficticias y falsas (*La Voz del Interior*, 7 de diciembre de 2004). En diciembre de 2005, mismo año en que la entidad pro-vida se había manifestado en apoyo al obispo Antonio Baseotto, presenta una nueva acción judicial contra el ministro por presunta "intimidación pública" y "violación de los deberes de funcionario público" en la promoción de la despenalización del aborto y por el lanzamiento de estadísticas falsas a los efectos de ejercer presión en los sectores parlamentarios y de infundir un temor público en la ciudadanía (*La Voz del Interior*, 29 de diciembre de 2005). En octubre de 2006, y ante una nueva reiterada acción judicial de Portal de Belén por los efectos abortivos de la denominada píldora del día después, González García reacciona sosteniendo: "Cada vez que vengo acá y digo algo tengo un juicio. Esta gente se ve que tiene tan poco que hacer que se dedica a entorpecer. Actúan con una irresponsabilidad social y un fanatismo que los hacen dignos de ir a la cárcel." El ministro defendía el Programa de Salud Sexual y Educación Responsable argumentando que era la mejor arma para "prevenir abortos no deseados" y “muertes por aborto” y que la labor de la Justicia es hacer justicia y no “sostener ideas fanáticas” (*La Nación*, 11 de octubre de 2006).

abortos se realicen en establecimientos asistenciales públicos, privados y con cobertura de las obras sociales. Para la Iglesia Católica el reconocimiento a estas dos mujeres era galardonar a “militantes de la cultura de la muerte” (AICA, 26 de octubre de 2006).

En el marco de la gestión de Ginés González García en el Ministerio de Salud, en el 2007 tiene lugar la redacción de la “Guía Técnica de Atención Integral para casos de Abortos No-punibles”. La misma, elaborada en el marco del “Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable”, es distribuida en los hospitales y servicios de salud pública del país. Esta guía establece que no es necesaria la autorización judicial para la realización de un aborto no punible en caso de mujeres cuyos embarazos hayan sido producto de una violación, ni tampoco que sea necesario para ello contar con la autorización y legitimidad de un comité de bioética hospitalario. En caso de aquellos profesionales que se abstuvieran bajo el amparo de la objeción de conciencia, la guía establecía que dichas demandas deben ser garantizadas por las instituciones y dependencias sanitarias. Sin embargo, pese a los avances que esta guía significaba para la garantía de la realización de los abortos no punibles en los hospitales de dependencia pública, dicho tema continúa siendo un campo de disputas a raíz de las resistencias y negaciones por parte de médicos que se abstienen de la realización de la práctica del aborto y a la presión que los agentes pro-vida ejercen en los hospitales intentando interferir con denuncias judiciales las intervenciones de aborto no punible.

La figura de Ginés González García se había convertido en un nexo importante de articulación política entre el Estado y las organizaciones feministas nucleadas en la *Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito* adhiriendo desde el ministerio con su firma a la legitimación de dichas demandas. La Campaña tiene sus orígenes en el XVIII Encuentro Nacional de Mujeres (ENM) realizado en Rosario en el 2003 y en el XIX ENM desarrollado en Mendoza en el 2004. La iniciativa fue impulsada por grupos feministas y del movimiento de mujeres que ya venían teniendo protagonismo en tiempos anteriores promoviendo la legalización del aborto. De la Campaña participan mujeres activistas de distintos movimientos sociales y políticos vinculados a los organismos de derechos humanos, de sindicatos, del ámbito académico y científico, redes campesinas, organizaciones de desocupadas/os, grupos estudiantiles, entre otros. La Campaña fue oficialmente

lanzada el 28 de mayo de 2005, en conmemoración del Día de Internacional de Acción por la Salud de las Mujeres y bajo la consigna: “*Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir*”. Desde la Campaña se demanda por la necesidad de legalizar y despenalizar el aborto en Argentina como una cuestión de salud pública, de justicia social y de derechos humanos de las mujeres. Dicho reclamo es materializado mediante la presentación de proyectos al Congreso de la Nación de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE). Desde la Campaña se exige también garantizar la atención y el ejercicio de la práctica hospitalaria para los casos de abortos no punibles sin la necesidad de que las mujeres tengan que recurrir para ello a previa judicialización lo que significa el incumplimiento de lo establecido por el art. 86 del Código Penal.³² La Campaña es una alianza plural de alcance federal compuesta por una heterogeneidad de organizaciones y colectivos procedentes de distintas provincias y localidades de la Argentina.

A diferencia de lo que habían sido los gobiernos anteriores, el gobierno de Néstor Kirchner tomó posturas diversas a las de los lineamientos marcados por el Vaticano en las distintas convenciones de Naciones Unidas sobre el tema de los derechos sexuales y reproductivos. La Argentina se alineó de forma favorable en lo que comprende a temáticas ligadas a los derechos sexuales y reproductivos y a la agenda del aborto; también, respecto a cuestiones referidas a los derechos a la diversidad sexual. Durante el 2006 y 2007, fuertes disputas se dieron entre la Iglesia Católica y el kirchnerismo en la oposición que los obispos ejercieron por el pedido del

³² El Código Penal de la Nación (CPN) en el artículo 86 contempla las causales de no punibilidad del aborto. Las circunstancias en las que el aborto es considerado legal o no punible muchas veces contrastan con las dificultades y obstáculos con los que las mujeres se encuentran al momento de solicitar la intervención de la práctica del aborto; ya sean barreras en el sistema público por médicos que se niegan a realizar la intervención como de judicialización u obligación por parte de la mujeres de una denuncia policial previa que certifique que el motivo de solicitud intervención del aborto es producto de haber sido víctima de violación. En Marzo del 2012, la Corte Suprema de Justicia de la Nación dicta el denominado fallo “F.A.L. medida autosatisfactiva” con el propósito de erradicar las dificultades con la que las mujeres se encuentran al momento de demandar la intervención de un aborto no punible sin la necesidad de que éstas deban presentar previamente denuncia policial, sino sólo declaración jurada donde la mujer solicita la realización de dicha práctica y presta su consentimiento informado. El fallo se asienta en un dictamen de marzo de 2010 en la provincia de Chubut en donde la justicia autoriza la realización de la práctica de aborto de una joven de 15 años de edad, quien quedara embarazada como consecuencia de haber sido violada por su padrastro. De esta manera, la justicia rechazó el recurso extraordinario que, en representación del nasciturus, interpusiera el Asesor General Subrogante de la Provincia de Chubut. De este modo, la Corte Suprema de Justicia reafirma con este pronunciamiento el principio de legalidad del aborto no punible en el que no puede impedírsele a las víctimas de violación ejercer su derecho a la interrupción de embarazo conforme lo autoriza el Código Penal (Centro de información judicial. Agencia de noticias del Poder Judicial de la Nación, 13 de marzo de 2012).

presidente Kirchner al parlamento de ratificación del Protocolo Facultativo de la Convención sobre la Eliminación de todas las Forma de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), al cual la Iglesia consideraba abortista y que atentaba en contra de la soberanía jurídica en tanto abría las puertas a la legalización del aborto por coacción de los organismos internacionales. Se consideraba que en sus recomendaciones se inducía a los Estados a propiciar la legalización del aborto:

“El Protocolo Facultativo, como su nombre lo indica, es optativo. No hay necesidad ni conveniencia alguna en suscribirlo. Dicho documento implica resignar nuestra soberanía jurídica, delegándola en manos de un comité ignorante del derecho argentino que podría exigir cambios legales al margen -o contra-, el sentir de nuestra sociedad. Desde hacen varios años, ese Comité no cesa de "exigir" a los Estados, la despenalización del aborto. Como ha sucedido con Paraguay, Panamá, República Dominicana y México; en estos últimos tres países llegó al extremo de mostrar preocupación porque en sus hospitales, los médicos ejercen la objeción de conciencia y se niegan a practicar abortos” (Comunicado del Secretariado Nacional para la Familia, Conferencia Episcopal Argentina, AICA, 13 de noviembre de 2006).

“La ratificación de ese protocolo significaría la apertura de una puerta de acceso hacia un nuevo genocidio, que nos haría retroceder a épocas no lejanas de graves violaciones de derechos humanos que ya creíamos superadas en el país” (monseñor Alfonso Delgado, AICA, 1 de noviembre de 2006).

“La CEDAW evidencia la voluntad de una legalización del aborto voluntario en nuestro país, violentando así el derecho a la vida que la Constitución Nacional y todo el ordenamiento jurídico reconocen desde el momento mismo de la concepción. La búsqueda del pleno reconocimiento de la dignidad y aportes de la mujer no puede ser instrumentalizada para legalizar un crimen, ni para otorgar poderes a organismos que bajo ciertas ideologías podrían llegar a vulnerar la soberanía nacional” (Instituto de

Matrimonio y Familia y del Instituto de Bioética de la Universidad Católica Argentina, AICA, 14 de noviembre de 2006).

“El Movimiento Familiar Cristiano denuncia que esta decisión, además de ser un sometimiento a poderes extranjeros, representa un atentado contra la familia, célula básica de la sociedad, y contra la mujer a la que se dice defender, pues no sólo facilita que se la trate irresponsablemente como objeto sexual, sino que admite que la consecuencia de este tratamiento -el embarazo indeseado- se transforme en un motivo de crimen de lesa humanidad mediante el aborto” (Movimiento Familiar Cristiano en la Argentina, AICA, 28 de noviembre de 2006).

En el 2004, otro de los puntos de contienda entre la figura de Néstor Kirchner, la Iglesia Católica y entidades y sectores del activismo católico laico fue la propuesta por parte del Poder Ejecutivo de los nombres de las juristas Carmen Argibay y Elena Highton de Nolasco como miembros a ocupar vacantes en la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Ambas fueron objeto de campañas políticas de oposición por parte de los obispos y de las entidades pro-vida y pro-familia por considerarlas favorables a la despenalización del aborto en Argentina. Highton de Nolasco había sido repudiada por la ONG Pro-Familia de Buenos Aires quienes la cuestionaban por su postura a favor del aborto y de la procreación asistida. La entidad católica reafirmaba su oposición por considerar que era una jurista “[...] totalmente favorable a una selección eugenésica al mejor estilo nazi, al estar de acuerdo con el exterminio de todos los niños recién concebidos o en posteriores etapas de su crecimiento intrauterino” (Pro-Familia Buenos Aires, AICA, 24 de marzo de 2004).

Por su parte, Carmen Argibay había sido cuestionada por su condición de “atea”, “feminista”, y por estar a favor de la despenalización del aborto, por ser soltera, por tener “una perspectiva de género”, por no representar con sus principios a la “mujer argentina”, por hacer “apología del delito” y “atentar contra el derecho humano a la vida” con sus declaraciones a favor del aborto: "Por un lado dice ser defensora del derecho y la justicia, que implícitamente significa defender la vida. Por otro está a favor de la no penalización del aborto. O una cosa u otra" (Monseñor Agustín Radrizzani, *La Nación*, 6 de enero de 2004); “El aborto no es una decisión sobre el

cuerpo propio, sino una decisión, mortífera sobre el cuerpo de otro ser humano” (Monseñor Jorge Luis Lona, AICA, 8 de enero de 2014). Carmen Argibay fue blanco de múltiples ataques por parte de representantes de la jerarquía eclesiástica como del Consorcio de Médicos y Abogados Católicos y organizaciones civiles de activistas laicos pro-vida, quienes pretendieron impugnar su nominación. Desde la Iglesia Católica se exhortó a las entidades de profesionales y colegiados católicos y a las entidades pro-vida a presentar objeciones y a ejercer resistencias a la candidatura de Argibay a integrar la Corte Suprema de Justicia.

La Corporación de Abogados Católicos llevó a cabo una campaña de impugnación de la candidatura de Carmen Argibay solicitando en su reemplazo la candidatura de otros candidatos más idóneos dada la supuesta actitud “discriminatoria” de la jurista al negar el carácter de “persona jurídica” de los seres humanos no nacidos. Del mismo modo, el Consorcio de Médicos Católicos manifestaba su desacuerdo con la postulación de Argibay por considerar que sus posturas a favor del aborto resultaban incompatibles con la defensa de los derechos y la protección integral de la persona desde el momento mismo en que es concebida (AICA, 6 de febrero de 2004). Por otra parte, entidades pro-vida y obispos realizaron sus repudios a la postulación de Argibay apelando en sus declaraciones a la memoria de los crímenes del nazismo y de la dictadura militar en la Argentina como forma de interpelar sobre la “criminalidad” del aborto y el avasallamiento y violación al derecho a la vida que podía significar su legalización:

“Se ha propuesto como candidata a ocupar un lugar como miembro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación a una profesional que profesa públicamente que es atea militante [...] Además dicha profesional se ha declarado a favor del aborto. Al negársele el primero de los derechos humanos, el derecho a la vida, estamos marginando a un sector de la sociedad: el inocente y que no tiene capacidad de expresarse ¿No es una marginación más cruel y arbitraria que la del nazismo de Hitler que marginaba y les negaba el derecho a la vida a judíos, gitanos y polacos católicos? El aborto es un asesinato y una marginación. Y es como decía el filósofo español Julián Marías “La peor lacra del siglo XX”. Y ahora la queremos en el siglo XXI y en Argentina. El ciudadano argentino ha sufrido mucho en estos últimos años. No le añadamos nuevos sufrimientos

poniendo como autoridades en la Justicia a profesionales tan justamente cuestionados” (Monseñor Antonio Baseotto, AICA, 10 de enero de 2004).

“El siglo XX fue el siglo de los grandes genocidios: tuvimos el holocausto judío, los crímenes de Stalin, el exterminio de gran parte del pueblo armenio, las guerras en África, y la famosa doctrina de la seguridad nacional, entre otros. Esperemos que en el siglo XXI Argentina no incorpore, por vía legislativa o judicial, el genocidio de los niños por nacer. Es difícil entender que un gobierno que, gracias a Dios, hace bandera de la defensa irrestricta de los derechos humanos, mantenga ante el Senado una nominación que ha expresado su oposición al derecho humano más elemental de todos los derechos: el derecho a la vida” (Monseñor Alfonso Delgado, AICA, 19 de enero de 2004).

“[...] al manifestarse atea militante ataca nuevamente la Constitución nacional. Estamos perplejos de que se proponga para tan alto tribunal a una profesional con tantas contradicciones hacia nuestra Carta Magna, además de ser el crimen del aborto en sí mismo un delito gravísimo de lesa humanidad, un verdadero holocausto” (Asociación Pro-Familia Buenos Aires, AICA, 20 de enero de 2014).

En el 2006, la Ley y la aplicación del Programa de Educación Sexual Integral han sido otro objeto de tensión entre la Iglesia Católica y el Kirchnerismo. La Iglesia Católica intentó incidir en los marcos normativos y en la definición de los contenidos del Programa. La principal tensión se dio en torno a diferencias de puntos de vistas. Por un lado, el kirchnerismo y otras fuerzas políticas progresistas consideraban a la educación sexual como un derecho que el Estado debía garantizar. Por otro lado, la jerarquía eclesiástica y sectores políticos conservadores interpretaban a dicha ley y Programa como violatorio al derecho de las familias y a la patria potestad de los padres de instruir a sus hijos en una temática de contenido valorativo como la sexualidad (Esquivel y Alonso, 2015). En el documento *Ante la nueva ley de educación nacional*, la Conferencia Episcopal afirmaba que el Estado sólo debía tener un rol subsidiario y que por tanto es obligación de éste conjugar y complementarse con el derecho natural e inalienable de los padres a elegir para sus

hijos una educación de acuerdo a sus principios y creencias, por lo que esta ley avasallaba el derecho natural de los padres (Conferencia Episcopal Argentina, AICA, 10 de noviembre de 2006). Diputados oficialistas y a favor de la ley de educación sexual expresaban su oposición a los intentos de intromisión y de presión por parte de las autoridades eclesíásticas quienes pretendían tener injerencias en los contenidos de la ley y en cuestiones que son de competencia exclusiva de los poderes del Estado. Los obispos calificaban a dichas posiciones como una actitud totalitaria por parte de los legisladores argumentando que el accionar de la Iglesia Católica era exclusivamente en defensa de los derechos de ciudadanía de los padres y del resguardo de la familia argentina. Para los preladados, la Ley de Educación Sexual Integral no resultaba ser más que intentos políticos de destrucción de los valores morales e identitarios de la nación católica y de menosprecio hacia la institución de la familia: “Basta recorrer la lista de Proyectos de Ley en curso en el país, para ver hasta donde se pretende llegar en materia de destrucción de la familia: violación de la patria potestad con el adoctrinamiento obligatorio de todos los menores en una nueva moral «sexual» determinada por el partido gobernante” (monseñor Reinaldo Bredice, AICA, 9 de julio de 2006).

La relación entre Néstor Kirchner y la jerarquía de la Iglesia Católica ha sido de antagonismos y desencuentros. Además de cuestionar las supuestas relaciones que existieron entre la Iglesia Católica y la dictadura militar y de mantener diferencias con los preladados acerca de optar por una política de reconciliación o de fomentar el enjuiciamiento a los represores, el tema del aborto y los derechos sexuales y reproductivos fue claramente uno de los puntos más álgidos del conflicto con los obispos. Por su parte, la relación entre Kirchner y el arzobispo de Buenos Aires, Cardenal Jorge Bergoglio, hoy Papa Francisco, ha sido de una notable tensión. La relación de discordia fue tal que el propio ex presidente había definido a Bergoglio como jefe espiritual de la oposición política. En el 2006, el ex presidente tuvo un altercado con el vocero del Arzobispo de Buenos Aires, el presbítero Guillermo Marcó. Éste se había referido a Kirchner diciendo que “un presidente que fomenta cierta división termina siendo peligroso para todos”. A tal declaración, el ex presidente le responde “Nuestro Dios es de todos, pero cuidado que el diablo también llega a todos, a los que usamos pantalones y a los que usan sotanas" (*La Nación*, 5 de octubre de 2006).

V - La Iglesia Católica y el antiabortismo de Cristina Fernández de Kirchner. El camino hacia la reconstrucción de una relación en disputa.

La presidencia de Cristina Fernández de Kirchner arrastraba una relación de ruptura y antagonismo con la Iglesia Católica. Uno de los primeros enfrentamientos que tuvo con la jerarquía eclesiástica fue en el 2008 en medio del conflicto con el campo. El entonces Cardenal y Arzobispo de Buenos Aires, Jorge Bergoglio, le había reclamado a la presidenta que tuviera un "gesto de grandeza" que permitiera destrabar la situación de conflicto con el sector agropecuario y que "convoque con urgencia a un diálogo transparente" con los productores. Por su parte, Néstor Kirchner había salido al cruce de los alegatos de Bergoglio sosteniendo que "los que piden gestos de grandeza, abogan por las desigualdades" (*La Nación*, 5 de junio de 2008). El arzobispo continuó haciendo referencia al kirchnerismo como un gobierno cuya tendencia era propiciar la homogenización del pensamiento y la crispación social, un gobierno con fuertes rasgos de "delirios de grandeza".

En el 2010, la aprobación de la ley de matrimonio igualitario fue tal vez uno de los momentos más tensos de la relación con el gobierno de Cristina Fernández. El propio Bergoglio había enviado una carta a todos los sacerdotes, solicitando que en todas las misas se hablara sobre la defensa del matrimonio y la familia. El kirchnerismo, junto a otros sectores partidarios, impulsó la iniciativa parlamentaria de la Ley en tanto la consideraban un avance en la ampliación y construcción de derechos de ciudadanía: "Ahora somos una sociedad un poco más igualitaria que hace una semana [...] No hemos promulgado una ley, hemos promulgado una construcción social transversal, diversa y amplia que pertenece a todos" (Cristina Fernández de Kirchner, *Página/12*, 22 de julio de 2010).

Miembros de la Conferencia Episcopal Argentina, de las entidades pro-familia, la Universidad Católica Argentina (UCA) y la corporación de abogados católicos, presionaban a diputados y senadores con el propósito de manifestarles sus posturas y argumentos de oposición a la sanción de la ley de matrimonio igualitario. Los argumentos que los prelados y las organizaciones civiles de laicos católicos esgrimían se centraban en la inconstitucionalidad de la ley en tanto manifestaban que el único matrimonio reconocido de forma legal y constitucional era el del hombre y la mujer. Entre otros justificativos, consideraban que la ley violentaba los intereses

superiores del niño, más específicamente en el caso de la adopción. Respecto a esto último, argumentaban que la adopción implicaba el ejercicio de daños a terceros en tanto alteraba radicalmente las normas de filiación que tutelan el derecho a la identidad del niño: “No puede aprobarse una ley injusta que es inconstitucional por violentar el concepto de matrimonio y legalizar las uniones de personas del mismo sexo y alterar las reglas de filiación generando una sustitución de identidad que vulnera los derechos del niño” (Gabriel Limodio, decano de la Facultad de Derecho UCA, AICA, 19 de noviembre de 2010). Asimismo, sostenían que la ley provocaba trastornos en el orden público en el sentido de que no se correspondía con la complementariedad sexual propia de la naturaleza humana que tiene como fin la procreación de la vida humana (AICA, 3 de mayo de 2010). Los obispos recurrían también a explicaciones de base biológica, psicológica y antropológica para sostener que la negación al matrimonio igualitario no tenía que ver con una decisión eclesial. El matrimonio entre hombre y mujer es anterior a la existencia de la Iglesia y del Estado, se trata de un vínculo inscripto en la naturaleza del ser humano.³³

Para los obispos, la oposición al matrimonio igualitario no se trataba de un acto de discriminación, sino de preservación del orden natural de las cosas. Los mismos, afirmaban que la naturaleza no discrimina cuando se nace varón o mujer, tampoco lo hacía el Código Civil cuando para contraer matrimonio ponía como requisito el reconociendo de una realidad fundada en la naturaleza. Argumentan que no se trata de discriminar o negar derechos a las personas homosexuales: “Esto no tiene que estar en contra de los derechos de las personas [...] lo que se está defendiendo es la realidad de la diversidad sexual en orden a la vida [...] la iglesia defiende una realidad objetiva, un sentido de la sexualidad que tiene en la relación hombre-mujer un significado profundo para la vida de las personas, antropológico y biológico, pero también para la sociedad” (monseñor José María Arancedo, *La Nación*, 18 de julio de 2010). En cuanto a la adopción, los preladados la consideraban un menoscabo hacia

³³ Las discusiones por la ley de matrimonio igualitario significaron también diferencias al interior de la iglesia, lo que supone no considerar el espacio del catolicismo como monolítico. Hubo obispos que se diferenciaron de la postura tomada por las autoridades eclesiásticas y ubicadas en el plano de la jerarquía. La Agrupación de Sacerdotes del Tercer Mundo Enrique Angelelli, espacio liderado por el sacerdote cordobés Nicolás Alessio, tuvo una actitud de acompañamiento a la sanción de la ley y de discordia con los preladados de la cúpula de la iglesia. Alessio refería a la ley como “[...] un paso importante que significa cambiar hacia una sociedad más abierta, más comprensiva, más pluralista, que pueda integrar a todos” (*La Nación*, 18 de julio de 2010). Por su parte, desde la jerarquía de la iglesia la aprobación de la ley significaba “Una guerra cultural contra el sustrato cristiano de nuestro pueblo” (monseñor Héctor Aguer), “una situación de grave peligro para el futuro de la patria” (monseñor Eduardo Martín), “la pretensión destructiva del plan de Dios” (cardenal Jorge Bergoglio).

los derechos humanos y a la identidad del niño. La adopción en parejas homosexuales era comprendida como una violación a la categoría de persona del niño en tanto se lo privaba de sus vínculos más esenciales cuales son la maternidad, la paternidad natural y la identidad biológico-natural:

“El niño tiene derecho a crecer y desarrollarse en su dimensión psicosexual a partir de la complementariedad que existe entre el varón papá y la mujer mamá. Nunca será lícito experimentar con los niños exponiéndolos a criarse en contra de lo que marca la misma naturaleza [...] Asignar por ley nuevos derechos como casarse y adoptar niños, no solo implicaría someter a los niños a gravísimos peligros, sino que además afectaría su normal desarrollo emocional al carecer de la bipolaridad natural -hombre y mujer- indispensable para su correcta maduración afectiva y el sano desarrollo de su futura sexualidad” (monseñor Marcelo Martorell, AICA, 17 de junio de 2010).

En cuanto al aborto, Cristina Fernández manifestó en varias oportunidades su rechazo a la legalización. En el 2003, año en el que se desempeñaba como senadora nacional, y en una gira internacional por París, la presidenta había respondido a la pregunta de una periodista francesa sobre los derechos humanos de las mujeres y la despenalización del aborto en Argentina diciendo: “Yo no soy progre, soy peronista [...] Las sociedades tienen sus tiempos y yo no creo que la Argentina esté para eso. Apenas si pudimos aprobar una ley de educación sexual y de reproducción responsable y hay que ver lo que costó eso. Además, y más allá de eso, yo estoy en contra del aborto” (*La Nación*, 27 de noviembre de 2003). La postura antiabortista de Cristina permitió luego, en sus años como presidenta, ir recomponiendo los lazos de acercamiento con las cúpulas eclesásticas que en su momento se habían quebrado durante la presidencia de Néstor Kirchner.

En el 2007, la presidenta había revalidado su rechazo al aborto en medio de un contexto político de debate en torno a la presentación en el Congreso de la Nación del proyecto de ley de interrupción voluntaria del embarazo, lo cual generó divisiones en el bloque parlamentario del Frente para la Victoria (FpV): “Siempre me he definido en contra del aborto” (*Perfil*, 25 de noviembre de 2007). Esta postura

incidió de manera directa en la posición que al respecto tomaron los legisladores del partido oficialista de gobierno. En el 2011, y ante una nueva posibilidad que se presentaba de debatir la ley de interrupción voluntaria del embarazo, la presidenta certifica nuevamente su rechazo al aborto ante la presencia y visita a la Casa Rosada de las nuevas autoridades de la Conferencia Episcopal. La situación se dio en el marco de un reencuentro entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno, visita ésta encabezada por el nuevo presidente de la CEA monseñor José María Arancedo. Ante la consulta de los obispos sobre su postura en torno a la “defensa de la vida”, la presidenta les manifiesta “ustedes ya saben lo que pienso sobre el tema” (*Clarín*, 15 de noviembre de 2011). La contestación fue vista como una actitud positiva por parte de los prelados.

Sin embargo, y más allá de los acercamientos con la Iglesia Católica, la postura antiabortista de Cristina Fernández no significó necesariamente una relación de armonía ni de unificación de criterios entre los legisladores del Frente para la Victoria. Se produjeron diferencias entre quienes impulsaban el debate por la legalización del aborto y quienes procuraban ratificar y continuar la línea de pensamiento de la presidenta. El proyecto de ley a debatir sobre interrupción voluntaria del embarazo, proyecto presentado en distintas oportunidades por parte de la *Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito*, que contaba con el apoyo y la adhesión de legisladores de los espacios de Nuevo Encuentro, UCR, PTS-Frente de Izquierda, MST, Libres del Sur, y una parte de legisladores del Frente para la Victoria, contemplaba el derecho de toda mujer a recurrir a la práctica de un aborto voluntario durante las primeras doce semanas del proceso de gestación. El proyecto establecía también que fuera del plazo de las doce semanas de gestación toda mujer debía tener derecho a decidir la interrupción de su embarazo: a) si el embarazo fuera producto de una violación, b) si estuviera en riesgo la salud o la vida de la mujer, c) si existieran malformaciones fetales. El proyecto de ley procuraba habilitar la práctica de abortos a criterio voluntario de la mujer embarazada sin la necesidad de que autoridades o profesionales intervengan en esa decisión personal. Además, el proyecto de ley excedía los presuntos contemplados en el artículo 86 del Código Penal sobre casos de abortos no punibles (*Página/12*, 2 de noviembre de 2011).

Entre las fuerzas políticas que se opusieron a su aprobación estuvieron, además del no quórum para su tratamiento por parte de legisladores del Frente para la Victoria, legisladores del PRO, del Peronismo Federal y Valores para mi País, entre otros. Estas dos últimas fuerzas políticas con representantes como Liliana Negre de Alonso y Cinthya Hotton, dos de las principales lobistas y operadoras políticas de rechazo a ley de aborto.

En el 2014, y ya con Jorge Bergoglio como Papa Francisco, un nuevo lazo de proximidad se da entre el gobierno de Cristina Fernández y la Iglesia Católica a raíz de los puntos consensuados para la reforma del Código Civil. Desde el oficialismo se tendió a atender a los puntos y demandas de los prelados en mantener el artículo 19 de reconocimiento de la existencia de persona humana desde la concepción, y de que se haya eliminado del proyecto el “alquiler de vientres”. La Iglesia Católica ejercía presiones al respecto, estratégicamente consideraba que el mantenimiento del artículo significaba una barrera para la completa despenalización del aborto. La ratificación del artículo 19 del Código Civil fue reconocida y celebrada por la Conferencia Episcopal mediante la publicación de un documento que expresa: “De los aportes presentados valoramos que se hayan tenido en cuenta -entre otros- los referidos a la maternidad subrogada o “alquiler de vientres” [...] También, el que se haya mantenido el reconocimiento del comienzo de la existencia de la persona desde la concepción” (AICA, 4 de noviembre de 2014).

En el campo de la fecundación asistida los obispos bregaban por el reconocimiento de la persona jurídica del embrión no implantado, y no del reconocimiento de éste a partir del momento de la implantación del embrión en la mujer. Las concesiones a los pedidos de la Iglesia Católica habían sido fruto del encuentro entre la presidenta y el pontífice en el Vaticano, y en donde la misma presidenta había ordenado a sus propios legisladores a reactivar y acelerar la reforma a los fines de cumplir con las demandas de la Iglesia. La intención de Bergoglio era demostrar al mundo que en su propio país, la Argentina, las leyes contemplaban la defensa del derecho a la vida de los no nacidos y resultaban reticentes a la legalización del aborto. Por su parte, el embajador argentino ante el Vaticano, Eduardo Valdéz, uno de los principales intermediarios en el acercamiento entre Cristina Fernández y el Papa Francisco, había salido a desmentir la influencia del encuentro sobre la reforma del Código

Civil, pero al mismo tiempo se había encargado de definir a la presidente como una “militante del no al aborto” (*La Nación*, 26 de octubre de 2014).

La postura opositora al aborto de Cristina Fernández y su acercamiento a la Iglesia Católica fue motivo de una ofensiva de las organizaciones feministas, que responsabilizaban al gobierno kirchnerista y a la Iglesia Católica de las muertes de mujeres por aborto clandestino. Las organizaciones feministas, entre ellas, movimientos como Las Rojas, Pan y Rosas, Mujeres de la Matria Latinoamericana-MUMALÁ, Plenario de Trabajadoras, corrientes de mujeres del MST, el Frente de Izquierda de los Trabajadoras, entre otras, repudiaban al gobierno kirchnerista por ser funcional a las presiones de la Iglesia y por obstaculizar el debate por la legalización del aborto en Argentina. Dichas organizaciones, calificaban al kirchnerismo como un gobierno de “doble discurso” y de “relato ficcional”. Las reacciones opositoras fueron tanto al supuesto boicot como al no compromiso del kirchnerismo con los tratamientos en el parlamento del proyecto de ley de interrupción voluntaria del embarazo, como así también a cumplir con las presiones y demandas de los prelados durante la reforma del Código Civil. El movimiento feminista denunciaba la connivencia del gobierno de Cristina Fernández con la Iglesia en tanto repudiaban los efectos que ello implica en la perpetuación de las muertes de mujeres por abortos clandestinos: “En la agenda de Kristina los derechos de las mujeres no figuran [...] todo el gobierno K es responsable de que la iglesia católica y todos los reaccionarios se sigan metiendo para evitar que se cumplan los derechos de las mujeres” (Las Rojas, Boletín N° 8, marzo de 2012), “lo único irreversible que nos dejó el modelo son las muertes de más de 3 mil mujeres, por las consecuencias de los abortos clandestinos; un verdadero femicidio del cual el gobierno es responsable por negarse a aprobar la ley” (Pan y Rosas, Diario del Frente de Izquierda y de los Trabajadores, Suplemento especial, octubre de 2014).

La Iglesia Católica ha sido un actor presente en los procesos políticos en Argentina. Se ha opuesto a la ampliación y reconocimiento de derechos que resultan contrarios a sus posicionamientos doctrinarios a la vez que ha intentado interceder en las estructuras políticas de gobierno. En el caso de los derechos sexuales y reproductivos y las vigentes tensiones políticas en torno a la legalización/ despenalización del aborto, a lo largo del capítulo hemos visto como ésta se ha caracterizado por llevar adelante estrategias de lobby político con el fin de interceder en las políticas de

Estado y en los debates parlamentarios. En este sentido, la Iglesia Católica es un actor central de la dinámica política de la democracia junto al accionar político que despliegan en la esfera pública sus sectores laicos afines, organizaciones y grupos de activistas autodenominados “pro-vida”.

CAPÍTULO III

CATÓLICOS Y FEMINISTAS. CONFLICTOS POR EL ABORTO, USOS POLÍTICOS DEL NUNCA MÁS Y RESIGNIFICACIONES DEL PASADO RECIENTE

Desde la transición en 1983, el protagonismo del activismo feminista en la esfera pública y en la presión por instalar al aborto como parte de la agenda política de los distintos gobiernos democráticos implicó, como vimos en los capítulos anteriores, la politización de organizaciones civiles y grupos antiabortistas identificados con el catolicismo. A su vez, provocó la activación de distintas estrategias discursivas por parte de la Iglesia Católica quien no circunscribe su rechazo a la legalización del aborto a argumentos de orden religioso sino que inscribe también su postura en el plano de la bioética y el lenguaje médico-jurídico en entrelazamiento a los significantes de la memoria y los derechos humanos. Los niños muertos por aborto como las nuevas víctimas inocentes desaparecidas, asesinadas y torturadas en democracia.

Las luchas por la legalidad del aborto nos invitan a poner la atención en las distintas mutaciones políticas y discursivas del catolicismo como forma de afrontar los nuevos desafíos que se van planteando a partir de una agenda política favorable a la discusión por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Este capítulo tiene como objetivo abordar los intentos de reapropiación y uso político de distintos significantes del discurso de la memoria y de la violación a los derechos humanos durante la última dictadura militar en la Argentina (1976-1983). Me intereso en abordar la forma en que el significante político del *Nunca Más*, así como las distintas significaciones en torno a la figura simbólica de los desaparecidos y la activación de soportes y vehículos de memoria en la esfera pública-política, se constituyen en una herramienta simbólico-narrativa en la que una proliferación de actores sociales en disputa, en este caso católicos y feministas, inscriben sus argumentos y diferencias políticas en torno al aborto.

Por un lado, se hará alusión al accionar político y discursivo de la Iglesia Católica y de los activistas *pro-vida*, quienes refieren a los “no nacidos” como a los nuevos inocentes desaparecidos en democracia. Esto lleva a reflexionar sobre los modos en que la activación de la memoria del pasado dictatorial se manifiesta en el marco de

los argumentos y expresiones antiabortistas. Por otro lado, se hará referencia a las formas en que distintas organizaciones feministas, mancomunadas en la *Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito*, repudian las muertes de mujeres por abortos clandestinos mediante la resignificación y puesta en escena en la esfera pública de performances de representación artística -siluetazos, uso de fotografías, uso de máscaras blancas- que fueron en su momentos propias del accionar de denuncia de los organismos de derechos humanos. Mediante estas prácticas de intervención artística los colectivos feministas denuncian las muertes por aborto en situaciones de clandestinidad, pero también las desapariciones de mujeres por la trata de personas con fines de explotación sexual y las muertes por femicidios.

Lo que procuro es poner en evidencia cómo el activismo de los organismos de derechos humanos en Argentina ha sido promotor de símbolos políticos, de categorías discursivas, de estéticas y de formas de acción colectiva de las cuales en la actualidad se nutren actores y grupos sociales diversos. Lo que me interesa es observar cómo los significantes de la memoria pueden ser utilizados tanto para la disputa por la apertura y el reconocimiento de derechos como para su obstrucción y negación. Si bien las luchas por las memorias han sido generalmente estudiadas como espacios de disputa por la apertura o imposición de relatos y verdades sobre los acontecimientos del pasado reciente, hablar de memorias en la Argentina debe remitirnos, también, a la existencia de una circulación de narrativas políticamente potenciales que quedan al servicio de sus reapropiaciones y usos políticos para denuncias y demandas de injusticias y de disputas de derechos en el presente democrático.

I - Aborto, Iglesia Católica y colectivo feminista. Los usos políticos del *Nunca Más*

La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) fue creada por el gobierno argentino en 1983 con el objetivo de aclarar e investigar la desaparición forzada de persona durante el terrorismo de Estado en Argentina entre 1976 y 1983. Ello tuvo como resultado el denominado informe *Nunca Más* publicado en setiembre de 1984. El *Nunca Más*, fue la construcción organizada de un cúmulo

de relatos y testimonios que permitieron dar sentido y conocimiento a un escenario social y político marcado por la irrupción de la violencia y el terror. El informe de la CONADEP sirvió de base y de sustento para el accionar de los tribunales de justicia civil que en 1985 llevaron adelante el denominado “juicio a las juntas”. La exhibición de testimonios recabados en el *Nunca Más* dejaron en claro el horror de la violencia con la que operaban los militares, así como la descripción minuciosa de las modalidades y prácticas sistemáticas de tortura que tuvieron lugar en los centros clandestinos de detención (CDD) (Crenzel, 2008; Crenzel, 2010)

El informe *Nunca Más* produjo en la conciencia colectiva una marca simbólica, cultural y de referencia a las iniciativas de memoria. En términos de memoria ejemplar, sus relatos no sólo se limitan a evocar los crímenes y vejaciones que tuvieron lugar durante la dictadura militar; la sensibilidad y crudeza de sus testimonios exhortan al compromiso en la toma de una posición moral para la no repetición de las injusticias y atrocidades acaecidas en el pasado reciente (Vezetti, 2003; Todorov, 2008). Con el tiempo, la ejemplaridad narrativa de *Nunca Más* se constituyó en objeto de múltiples resignificaciones en lo que respecta a distintos emprendimientos de reclamos de justicia y de denuncias a la vulneración de derechos en el presente democrático.

En este sentido, y a raíz de la experiencia social y colectiva que marcó la dictadura en la Argentina, podemos decir que la labor de encuadramiento de la memoria en el *Nunca Más* se hace presente en el ejercicio de un doble movimiento. Por un lado, en la preocupación por mantener latente las escenas del horror que caracterizaron a los tiempos del pasado dictatorial; el imperativo *recordar para no repetir*. Por otro lado, la interpelación moralizante que la alusión a dicho pasado genera con relación a la lectura de nuevas circunstancias de injusticias del presente y los deseos de proyecciones futuras. El *Nunca Más* se ha convertido en un significativo político importante para el tema que nos ocupa, ya que hay distintos modos de apropiación del encuadramiento de la memoria en el *Nunca Más*, más precisamente en la imagen de una sociedad víctima e inocente. La activación de dicho significativo político (Laclau, 2003, 2005) se constituye en una clave que rodea a la disputa que los actores

emprenden en torno a la defensa del “derecho a la vida” de los “niños por nacer” y/o de las “mujeres muertas por abortos clandestinos”.³⁴

Las significaciones que la Iglesia Católica, los activistas pro-vida y el colectivo feminista le atribuyen al *Nunca Más* en el marco de sus discursos e intervenciones colectivas en la esfera pública deben ser vistas como la activación de una estrategia política orientada a ganar adeptos. Es decir, como un modo de interpelar a la sociedad con el tema del aborto que trae el recuerdo de un pasado atravesado por el horror, la muerte y la violencia. En ello podemos observar la presencia en el espacio público de un discurso político sobre la “defensa de la vida” que intenta ser inscripto en la sensibilidad moral que provoca la memoria de la violencia del pasado y sus efectos en la conciencia colectiva. Pues tanto católicos como feministas entrecruzan sus argumentos sobre el aborto poniendo como eje la disputa por el “derecho a la vida”. En este sentido, la inscripción del debate por el aborto en el campo de los significantes de la memoria tiene por objeto recurrir a los actos de violencia del pasado para demostrar y convencer sobre sus continuidades en el presente. La memoria de la violencia del pasado reciente y el menosprecio hacia el derecho humano a la vida pretende hacerse presente, por un lado, en las muertes de “niños inocentes por aborto”, por el otro, en las muertes de mujeres en situaciones de vulnerabilidad durante las prácticas de abortos clandestinos. De este modo, católicos y feministas hacen de la memoria un objeto de disputa y de lucha política por su resignificación dado el rol significativo que su activación genera. La memoria no existe como fenómeno estático sino que adquiere permanencia en el modo con que lo acontecido va siendo articulado con los hechos actuales. Los usos políticos que se hacen del *Nunca Más* tiene que ver con las formas en que este se fue constituyendo en un vehículo de memoria, esto es, en una narrativa que permite apelar y mantener

³⁴ Retomando las categorías teóricas y analíticas de Ernesto Laclau sobre el análisis del discurso es posible hacer referencia al *Nunca Más* como un significativo político flotante cuya vacuidad resulta potencial para sus múltiples resignificaciones y disputas de sentido. Laclau (2003) establece diferencias entre significativo flotante y significativo vacío, pero al mismo tiempo demuestra el modo en que ambos conceptos están vinculados. Por significativo flotante refiere a los excesos de sentidos que potencialmente puede tener un término; por significativo vacío alude a un significativo sin significado, esto es, a un significativo que no necesariamente queda definido y limitado a partir de un contenido preciso. En Argentina, distintos actores y grupos sociales emprenden acciones a propósito de resignificar al *Nunca Más* y emparentarlo con sus reclamos de justicia y de reconocimiento de derechos; ejemplo de ello son las distintas formas en que el significativo del *Nunca Más* aparece en las denuncias de los familiares víctimas de la violencia institucional policial en democracia, en los grupos de familiares víctimas de la tragedia de Cromañón, en las luchas colectivas de los pueblos afectados por los daños ambientales provocados por el uso de agroquímicos como lo es el caso de las denuncias en contra de la cerealera Monsanto, entre otros ejemplos.

vigente los recuerdos de la violencia del pasado pero que también actúa como un tropos discursivo (Huysen, 2001) en el señalamiento de las diferentes violencias a los derechos humanos que se siguen suscitando en el presente a la vez que pasa a formar parte de los distintos repertorios de reclamos y reivindicaciones de justicia.

En tanto práctica política de interpelación moral, la Iglesia Católica y los grupos antiabortistas pro-vida establecen una asociación entre los desaparecidos durante la dictadura y los “inocentes niños por nacer” víctimas de la práctica del aborto. Dicho paralelismo tiene como objetivo generar efectos en la conciencia colectiva sobre la criminalidad del aborto a la vez que definir a los actores que bregan por su despenalización como “verdugos” que atentan en contra del derecho a la vida de inocentes. En el conjunto de sus discursos, el aborto es definido por la Iglesia Católica y los activistas pro-vida como una práctica genocida y crimen de lesa humanidad. Lo importante a resaltar aquí es la forma en que el discurso de la memoria es activado a partir de su entramado con el discurso bioético personalista. Esta activación de la memoria por parte de los grupos antiabortistas parte de la activación de argumentos científico-médicos y jurídicos de definición de los no nacidos como personas jurídicas desde la concepción, y a partir de allí su caracterización como los nuevos sujetos desaparecidos en democracia. Ello se formula considerando a los fetos como “sujetos de derecho” y por tanto independientes a los derechos de la madre, así como valiéndose de la enunciación del “derecho a la vida por nacer” como el “primero de los derechos humanos”:

“El feto, y antes el embrión humano, no son una porción del organismo de la madre, una excrecencia que ha surgido en sus entrañas, sino un ente individual distinto de ella, un nuevo ser humano. En el caso del aborto, la mujer no dispone de su cuerpo, sino de otro, de alguien que se encuentra en ella, y lo que se pretende ejercer es un dominio arbitrario sobre una vida ajena [...] Estamos hablando del primero de los derechos humanos, cuya negación conlleva la caída de todos los otros” (monseñor Héctor Aguer, AICA, 27 de enero de 2004).

“El aborto no es una decisión sobre el propio cuerpo, sino una decisión mortífera sobre el cuerpo de otro ser humano. Los avances de la ciencia

moderna han superado cualquier duda al respecto. Desde que en la concepción se unen el óvulo con el espermatozoide, queda construido el patrimonio genético que define la identidad personal del nuevo ser humano” (monseñor Jorge Luis Lona, AICA, 24 de abril de 2004).

Enseguida, la argumentación de la Iglesia Católica y los grupos antiabortistas ubica la legalización del aborto como crimen en democracia a la vez que promueve un retorno hacia modalidades de muertes como las que ocurrieron en tiempos del terrorismo de Estado. La activación de los significantes de la memoria y la alusión al *Nunca Más* se hacen con el objetivo de instalar en la sociedad la idea del aborto como una práctica atravesada por el horror y la tortura, cuya similitud y proximidad se da con las violaciones y muertes ocurridas durante el proceso militar. La reminiscencia a los años de la dictadura y el intento de inscribir el debate por el aborto en la narrativa política y moral del *Nunca Más* resulta parte de un mecanismo político de interpelación social, en tanto se hace invocación a los crímenes del pasado para despertar conciencia sobre la defensa del derecho a la vida desde la concepción y repudiar las muertes de niños inocentes en democracia.

La Iglesia inscribe las muertes de niños por aborto marcando continuidades entre las violencias del presente y las ocurridas en el pasado de la dictadura: “En una época triste del país en que fueron sesgadas muchas vidas y muchas más perdieron su libertad, el Estado lanzó una campaña afirmando que los argentinos éramos derechos y humanos. La ocasión fue el mundial 78’. A pesar del slogan, continuaba la violación del derecho a la vida y de los otros derechos humanos. No podemos retroceder a esos tiempos nefastos, donde se proclamaba una cosa y se hacía lo contrario. Tampoco por vía del aborto” (monseñor Alfonso Delgado, AICA, 19 de enero de 2004).

Los obispos definen en varias oportunidades al aborto como un crimen de lesa humanidad, genocidio, vuelta al terrorismo de Estado. Para monseñor Esteban Hesayne, por ejemplo, la memoria no debe reducirse y limitarse temporalmente al recuerdo de los crímenes del pasado dictatorial, también debe ser instrumentada para leer los nuevos acontecimientos de violencia y de impunidad que ocurren en el presente: “Lamentablemente, en la Argentina, los derechos humanos se han reducido en la opinión pública a la tortura o a los desaparecidos. Sí, eso es una violación de los

derechos humanos, pero también lo son el aborto” (monseñor Esteban Hesayne, AICA, 21 de junio de 2011). Tanto obispos como organizaciones pro-vida y corporaciones médicas de perfil católico recurren al lenguaje político del *Nunca Más* para repudiar los pedidos de legalización del aborto:

“El secuestro y el asesinato de vidas humanas inocentes, y la desaparición de sus restos retrotrae la memoria hacia décadas pasadas. Y esto es un verdadero "Terrorismo de Estado", además de ser un negocio [...] La SAEMB pide en nombre de la ley natural y apelando a la conciencia ética objetiva, que se anule esta matanza de inocentes. ¡Aborto Nunca Más!” (Luis Aldo Ravaioli, La Sociedad Argentina de Etica Médica y Biologica (SAEMB), AICA, 22 de agosto de 2005).

“Nos duele todo lo que atenta contra la vida, especialmente la espada amenazante de la pena de muerte para los seres más inocentes e indefensos todavía no nacidos, pero que ya son personas sujetos de derechos humanos y de derechos civiles. No queremos una nueva argentina de desaparecidos, nuevos NN, sin nombres y sin tumbas, como en épocas tristes de la historia reciente. Nuevas víctimas inocentes a merced de los nuevos verdugos” /Monseñor Alfonso Delgado, AICA, 3 de setiembre de 2006).

“Honestamente me aterra como ciudadano escuchar expresiones similares a las que escuchaba en boca de los responsables de torturas, muerte y desapariciones de personas, en décadas pasadas. Hoy escucho que para defender la libertad de la mujer se pretende legitimar la “interrupción del embarazo no deseado”. Ayer se pretendió legitimar la tortura hasta la muerte, para descubrir un posible atentado y así salvar centenares de vidas [...] Me aterra -repito- que en la Argentina actual, el genial y sabio NUNCA MAS no haya llegado a erradicar el nefasto principio de que el fin justifica los medios. Principio que aniquiló vidas humanas. Y ahora lo aplican los promotores del aborto para justificar la muerte legalizada en el seno materno que es el aborto provocado” monseñor Esteban Hesayne, AICA, 27 de setiembre de 2009).

“Nunca Más a los NN desaparecidos en nombre de la libertad y a los cuales no se les dio la oportunidad de elegir. Nunca Más a los desaparecidos que en nombre de una supuesta dignidad y defensa de los derechos, permiten que alguien disponga de la vida de otros. Nunca Más a los desaparecidos por causa de discriminación entre personas por nacer y personas por morir” (Manifiesto de organizaciones Pro-vida de San Luis, AICA, 21 de junio de 2010).

“¿Dónde quedan los derechos humanos a veces tan “cacareados” por más de uno que propugna estas matanzas? ¿En qué tacho de basura de la conciencia se tira el primero de los derechos humanos: “el derecho a vivir”? [...] Que “Nunca Más” en este bendito país volvamos a repetir esos sucesos tan dolorosos de nuestra historia reciente” (Mons. Alfonso Delgado, arzobispo de San Juan de Cuyo, 2010).

Las referencias y usos políticos del *Nunca Más* se hacen presente en las distintas formas de manifestaciones de los grupos de activistas pro-vida en la esfera pública, así como en el accionar de éstos en el espacio de las redes sociales que dichos grupos utilizan como lugar de intervención y de militancia política en oposición a la legalización del aborto. Todos los 24 de marzo, día de conmemoración del golpe de estado de 1976 en Argentina, los grupos pro-vida publican en sus redes sociales distintas performances iconográficas mediante las cuales intentan establecer una relación y paralelismo entre los niños abortados y los muertos desaparecidos durante la dictadura militar. La recepción de estas imágenes por parte de los usuarios y seguidores de las redes sociales pro-vida se manifiesta en frases como: “*Nunca Más bebés desaparecidos por aborto en argentina*”, “*estoy cansada de escuchar derechos humanos, derechos humanos, y pretenden legalizar el aborto? Digo, los bebés por nacer no tienen derechos o no son humanos. Abortos nunca más*”, “*Ellos también son nuestros desaparecidos!! Por lo menos los de la dictadura han tenido un poco de justicia, pero y los bebés?*”, “*Los desaparecidos fueron torturados y arrojados a cualquier lado, los niños por nacer son destruidos poco a poco, destrozados en el vientre materno y luego arrojados al cesto de la basura o tal vez a una cloaca*”, entre otras frases. (Las frases e imagen corresponden a la red social

Facebook “Yo voto por la vida. Por el derecho a nacer y vivir”. Fecha de consulta, 24 de Marzo de 2013).



Desde otro plano, el significante político del *Nunca Más* toma cuerpo también en el accionar político de las organizaciones feministas que demandan por la legalización/despenalización del aborto, como *Colectivo de Mujeres Juana Azurduy*, *Las Juanas en Mumalá*, *Las Rojas*, *el Frente de Artistas Anticapitalistas de la organización Pan y Rosas*, ligadas a la *Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito*. Al igual que la Iglesia Católica y los grupos antiabortistas, los colectivos feministas acuden en parte de sus manifestaciones políticas a la activación del significante del *Nunca Más*. Ello como forma de irrumpir en el espacio público trayendo a colación la cercanía entre las injusticias del presente y las aberraciones cometidas en el pasado dictatorial en lo que tiene que ver con las muertes de mujeres en la clandestinidad y situaciones extremas de vulneración de derechos a causa de los abortos clandestinos. En este marco, el uso político e intento de resignificación del significante político del *Nunca Más* responde a la elaboración de una estrategia política y discursiva que intenta operar en el seno de una sociedad que ha quedado sensible a todo aquello que tenga que ver con el recuerdo de la violencia y la vulneración al derecho a la vida; en otras palabras, con las suscitadas en el silenciamiento y en la clandestinidad. La muerte en la “clandestinidad”, tema en el

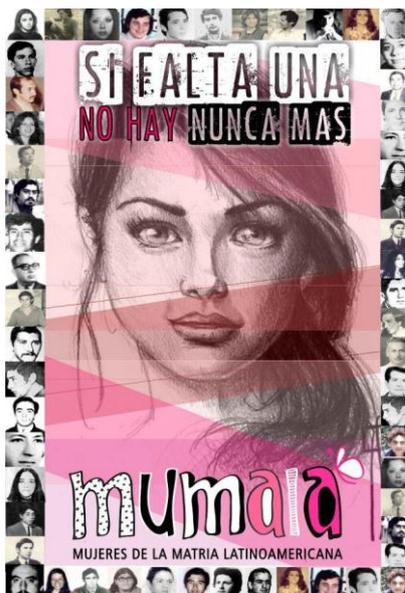
que se encolumnan parte de los argumentos a favor de la legalización y despenalización del aborto, hace reminiscencia a la idea de una sociedad inocente en la que los avasallamientos al derecho a la vida y la libre disposición del cuerpo estuvieron atravesados por el horror y el silencio:

“El lema que usamos del *Nunca Más* tiene que ver con decir, bueno, sucedieron un montón de cosas en el pasado y de las cuales se dijo *Nunca Más* y se intentó dar vuelta la página y empezar a avanzar sobre eso pero vemos que aún hoy continúan las mujeres siendo desaparecidas, o clandestinizadas, o sea, se lleva a la mujer a una práctica que es clandestina, que se hace en lo privado, y que si se llega a salir de lo privado son perseguidas, criminalizadas, estigmatizadas, un montón de valores, conceptos, y demás, que son conceptos y valores que repudiamos completamente en esto de penalizar, criminalizar el derecho al aborto” (entrevista a militante del colectivo feminista Mujeres de la Matria Latinoamericana, 29º Encuentro Nacional de Mujeres, Salta, octubre de 2014).

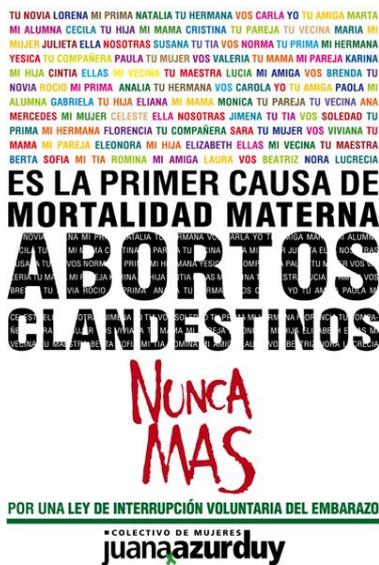
Los colectivos de mujeres acuden también en sus vehículos propagandísticos e iconográficos de denuncia al significativo *Nunca Más*, por ejemplo, en los volantes que reparten en la vía pública y que publican en las redes sociales, tanto para denunciar a las muertes por aborto como para repudiar las muertes por femicidio y las desapariciones por trata de personas.



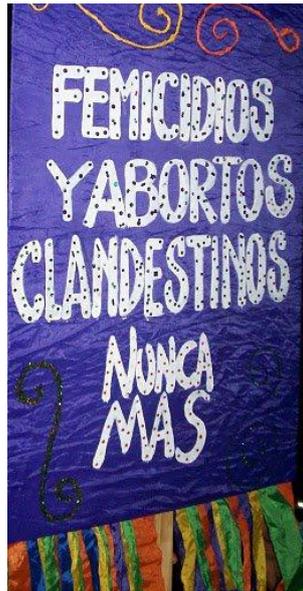
Imagen tomada del 29º Encuentro Nacional de Mujeres, Salta, octubre de 2014



24 de marzo de 2013. Las Juanas en Mumalá Rosario. Mumalá Rosario Facebook. Fecha de consulta Marzo de 2013



Abortos Clandestinos, Nunca Más. Boletín del Colectivo de Mujeres Juana Azurduy. 28 de septiembre de 2010, Día por la Legalización del aborto en América Latina y el Caribe



Caravana carnaval para todos y todas. “Femicidios y abortos clandestinos Nunca Más”. Las juanas en Mumalá Rosario. 4 de marzo de 2011, Ciudad de Rosario. Rosario Mumalá facebook. Fecha de consulta, agosto de 2011.

La apelación a la memoria del *Nunca Más* habilita a crear en el colectivo de mujeres un lenguaje político capaz de juzgar circunstancias injustas para las mujeres en el presente democrático. Al mismo tiempo actúa como una constante que justifica su accionar militante de cara a las experiencias traumáticas del pasado.

En la medida en que la narrativa del *Nunca Más* es resignificada por parte de distintos actores sociales, católicos y feministas, lo que queda en evidencia es la potencialidad política que dicho discurso tiene para operar como dispositivo de interpelación social y política. Por cierto, lo que caracteriza a las experiencias traumáticas de las sociedades no radica únicamente en la dislocación que el pasado ha provocado sobre aquellos sujetos que han sido víctimas directas de la violencia y el horror -los familiares, los militantes, entre otros- sino también, en el impacto cultural que dicha experiencia ha generado en la sociedad; un impacto que, en cierto modo, guarda relación con el tipo de lenguaje y con el marco cultural interpretativo en el que dicha experiencia se expresa. La demanda por la despenalización del aborto se inscribe en el marco de la construcción social y la recepción de tal experiencia. En este caso, el *Nunca Más* no sólo actúa como una consigna política que retrotrae y mantiene latente los recuerdos traumáticos del pasado reciente; también actúa como

dispositivo de memoria ejemplar en cuanto es instrumentado para dar visibilidad y trascendencia pública a un conjunto de injusticias que tienen lugar en el presente.

II - Fotos, siluetas, máscaras... usos de la figura del desaparecido en las disputas por el aborto

El uso de la metodología clandestina de secuestro-tortura-desaparición y la instauración del centro clandestino de detención (CDD) como dispositivo de poder que operaba en el silencio y la clandestinidad fueron elementos que caracterizaron al accionar del sistema represivo que operó durante los años de dictadura en Argentina. Sin embargo, con el tiempo los rituales en torno a la desaparición forzada de personas transformaron la ausencia del cuerpo en un capital simbólico, retórico y de fuerza política de denuncia (Da Silva Catela, 2001: 158). Ante la falta de certezas acerca de la muerte y la imposibilidad de gestionar el duelo, los familiares de las víctimas se vieron en la necesidad de recrear relatos, narrativas y representaciones simbólicas que permitieron poner al desaparecido en escena, disputar contra su invisibilidad e intentar establecer una ruptura respecto a su silenciamiento y olvido. A la luz de ello, la irrupción que los organismos de Derechos Humanos ejercieron en el espacio público mediante performances artístico-políticas de denuncia como la representación de los desaparecidos mediante fotos, siluetas, máscaras, actuaron como un suplemento material (Derrida, 2002) que en cierto modo posibilitó gestionar una relación de cercanía con el otro ausente. Tanto en tiempos plenos de dictadura, como luego en el transcurso del devenir de los años de democracia, la figura del desaparecido ha sido pensada, representada y evocada mediante una multiplicidad de vehículos y soportes artísticos de memoria. Los desaparecidos fueron representados políticamente en el cine, en el teatro, en escritos literarios, al mismo tiempo que en la topografía urbana mediante la construcción de parques, monumentos, la instalación de placas, siluetas y baldosas localizadas en lugares emblemáticos donde la represión tuvo lugar.

Más allá de los conflictos y disputas de sentidos en torno a la construcción del pasado reciente, el hecho de hablar de la memoria nos remite a pensar sobre la existencia de una retórica humanística social y culturalmente instalada que, en cierto

modo, y a la luz del paso del tiempo, ha ido moldeando los límites de lo decible y lo pensable, lo narrable y lo políticamente opinable. Como sostiene Marc Angenot la función más importante del “discurso social” está en su posibilidad de producir y fijar legitimidades (Angenot, 2010: 23). De allí que los imaginarios sociales - prácticas y discursos- que giran en torno a los desaparecidos revisten en el presente de cierta eficacia simbólica y política. Dicho motivo nos obliga a detenernos en la posibilidad de reflexionar sobre sus intentos de reapropiación y uso político. Esto es, los modos en que tanto el significante político del *Nunca Más* como la alusión a la figura de los desaparecidos se fueron instalando en la memoria colectiva e hicieron posible que distintos actores sociales acudan a sus usos políticos y resignificaciones de cara a las denuncias y luchas por justicia y reivindicación de derechos que encarnan en el presente.

A lo igual que con el análisis de las resignificaciones del *Nunca Más*, en este apartado me propongo abordar sobre las disputas por los “usos ejemplares” que católicos y feministas hacen de la figura simbólica de los desaparecidos en torno a la defensa del derecho a la vida de los niños por nacer y/o al pedido de legalización y despenalización del aborto. En este sentido, y en similitud con las resignificaciones discursivas del *Nunca Más*, la memoria de los desaparecidos en tanto discurso anclado en la esfera pública y en la conciencia colectiva, se caracteriza por los distintos usos ejemplares que se le pretenden dar, en donde dicho pasado de violencia y de horror se convierte en un principio de lección para el presente y para el deseo de proyecciones futuras (Todorov, 2000; Jelin, 2002; Jelin, 2010).

El juego de asociación que la Iglesia Católica y los activistas pro-vida realizan entre los desaparecidos por la dictadura y los “niños por nacer” pone de manifiesto el modo en que la memoria es instrumentada con el propósito de criminalizar en términos políticos al conjunto de las organizaciones feministas que abogan por el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo. De esta manera, el aborto es catalogado por la Iglesia Católica como una práctica homicida, un crimen de lesa humanidad, que implica la interrupción arbitraria de la vida de un ser indefenso e inocente: “[...] un abuso de poder y una cruel manera de mentir para encubrir el abominable acto de matar” (Mons. Maulión, obispo de San Nicolás de los Arroyos, 2004). “[...] cuando se produce un aborto procurado hay alguien que muere y el que muere, seguramente, es el niño por nacer, víctima inocente de la agresión. Cuando se

da permiso para practicar abortos se da permiso para matar” (Mons. Héctor Aguer, arzobispo de La Plata, 2007).

Para la Iglesia Católica y las organizaciones antiabortistas pro-vida, la legalización del aborto induce a la legitimación del crimen en democracia e impulsa a la repetición de las prácticas acontecidas durante los años del terrorismo de Estado. Los “no-nacidos” a causa del aborto son interpretados como las víctimas de la instrumentación de una práctica genocida, de tortura; son caracterizados como los nuevos inocentes asesinados cuyo derecho a la vida es avasallado en nombre del derecho al propio cuerpo y a la interrupción voluntaria del embarazo:

“Legalizar el aborto es legalizar matar la vida del feto-vida humana- para salvar la vida de la madre. Es legalizar un crimen. Es un volver al principio del “Fin Justifica los Medios” que nos llevó al Terrorismo de Estado. Desde el Estado Terrorista se pretendió justificar salvar al País con torturas y muertes. La vida humana es un absoluto que bajo ningún motivo se puede mediatizar. Es preocupante que, muchos profesionales, dirigentes políticos o gubernamentales, sigan cayendo en la trampa del nefasto principio que sustentó el Terrorismo de Estado con la trágica consecuencia del genocidio argentino. Con la despenalización del aborto se abre la era del genocidio con guardapolvos blancos y quirófanos esterilizados para nuestra Argentina” (monseñor Esteban Hesayne, AICA, 13 de agosto de 2006).

“La muerte de seres humanos más desprotegidos, si llegara a legalizarse, crearía un clima de ‘vale todo’, hasta llegar a las aberraciones más abominables. Sería un crimen promovido por el Estado, esos seres humanos serían los ‘desaparecidos en democracia’, crímenes de lesa humanidad. Una burla sangrienta a los derechos humanos por parte de quienes se dicen ‘defensores’” de los derechos humanos. Creo que hay que dejarse de jorobar, dejarnos de mentiras y llamar a las cosas por su nombre: se trata del crimen más horrendo, del homicidio más cobarde de todos” (monseñor Alfonso delgado, 10 de octubre de 2010).

Asimismo, los obispos y las entidades de profesionales médicos antiabortistas denuncian la falta de compromiso por parte de los organismos y activistas de derechos humanos por no manifestarse ni declarar posicionamiento por el derecho humano a la vida de los inocentes niños muertos y asesinados por aborto. A su vez, repelan el uso discursivo que los colectivos feministas hacen del concepto de los derechos humanos para demandar la legalización del aborto: “Ponemos el grito en el cielo por los desaparecidos de la represión ¿y quienes defienden a los desaparecidos por el aborto?” (Mons. Baseotto, obispo castrense, 2000). “Estos que se llaman a sí mismos ‘libre pensadores, democráticos y defensores de los derechos humanos’ abrirán el cauce para que muchos niños argentinos sean NN, sin rostro ni nombres para sus captores y asesinos; y no se sepa dónde está su cuerpo” (Sociedad Argentina de Ética Médica y Biológica, Consorcio de Abogados y Médicos Católicos, 2010).

La Iglesia Católica inscribe al desaparecido en otro lugar; lo hace presente e intenta reificarlo en el cuerpo del “no nacido”. A partir de la alusión al horror de los años de la dictadura se pretende generar efectos de conciencia en el público sobre las “atrocidades del aborto” y las consecuencias que su posible legalización acarrearía para las generaciones futuras. Nos encontramos frente a una instancia en donde el pasado es reelaborado de modo significativo, en que la memoria es instrumentada para comprender situaciones nuevas con agentes sociales, políticos e institucionales diferentes.

Por cierto, del mismo modo que con el significante del *Nunca Más*, los grupos de activistas pro-vida operan en las redes sociales con imágenes mediante las que intentan comparar y establecer similitudes entre los desaparecidos del pasado dictatorial y los “crímenes” de niños inocentes en democracia por aborto. Para ello, recurren a la elaboración y diseño de imágenes con el objetivo de despertar y provocar sensibilidades.



Déjame Nacer, Mi vida está en tus manos. Red Social Pro-Vida Facebook. 24 de marzo de 2013. Fecha de consulta marzo de 2013.

El “no nacido”, víctima de una práctica genocida para la Iglesia y para los pro-vida, es considerado un desaparecido en la medida en que implica una especie de duelo social que no puede ser procesado: “No queremos más una nueva Argentina de desaparecidos, otra vez sin nombres, sin tumbas, otros N.N., como en épocas tristes de la historia reciente” (Mons. Alfonso Delgado, arzobispo de San Juan, 2006). La alusión a los desaparecidos se transforma en un dispositivo de lucha política y de intento de legitimación de discursos. En otras palabras, la instrumentación de la memoria como una narrativa ética mediante la cual se intenta poner al conjunto de la sociedad en la obligación moral de reflexionarse y pensarse sobre sí misma.

Por otro lado, las resignificaciones de la figura de los desaparecidos se hacen presentes en el accionar de los grupos feministas. Mientras los activistas católicos pretenden despertar la emotividad visual en la esfera pública mediante la exposición de imágenes de “fetos mutilados” víctimas del aborto, esto es, la asociación del aborto con el horror y el asesinato, las organizaciones de mujeres disponen de una metodología de representación icónica y performance artística en la que muchas veces apelan a un paralelismo entre las desapariciones y las muertes en la clandestinidad en los centros clandestinos de detención durante los años de la dictadura y las muertes de mujeres en la clandestinidad por abortos en situaciones de vulnerabilidad sanitaria y de derechos. También el espacio de la clandestinidad que

implica el secuestro en situaciones de vulneración de derechos como ocurre con la trata de personas.

Entre los distintos soportes de memoria y estrategias creativas de performance artística desplegadas por las Madres de Plaza de Mayo y los familiares de las víctimas dentro del movimiento de derechos humanos durante la última dictadura militar pueden reconocerse las fotos, las siluetas y las máscaras como formas de representación simbólica y visual de los desaparecidos y como dispositivos de denuncia por sus apariciones con vida. Estas performances se convirtieron en un dispositivo simbólico y representativo de lucha y protesta pública contra la impunidad. La colectivización de la imagen, de la fotografía, excedió el círculo íntimo de la ritualidad privada de los familiares para transformarse en una herramienta de uso público. Por su parte, el fenómeno del *Siluetazo* consistió en una matriz de representación visual de los desaparecidos. La realización de siluetas consistía en el trazado de la forma vacía de unos cuerpos a escala natural sobre papel, luego pegados en los muros de la ciudad de Buenos Aires, como forma de representar la presencia de una ausencia, la de los miles de desaparecidos por la dictadura. La idea era devolverle la representación y presencia a lo negado (Longoni, 2010).³⁵ El objetivo era poner en evidencia eso que la opinión pública ignoraba o prefería ignorar, romper el pacto de silencio instalado socialmente por la dictadura en torno a los efectos de la represión. En esa línea se suele entender al *Siluetazo* como la irrupción de un fenómeno político y visual. Además de las fotos y las siluetas otro recurso creativo de denuncia fue el uso de las máscaras blancas. El procedimiento consistía, al igual que con las siluetas, en que los manifestantes portaran máscaras en sus rostros y estén con su presencia en el lugar del sujeto ausente; le presten su cuerpo.³⁶

Las manifestaciones artístico-políticas desarrolladas en tiempos de dictadura, han influido políticamente en la cultura argentina que las ha incorporado y adaptado a otros tipos de protestas. Manifestaciones públicas y artísticas como la emulación de

³⁵ El fenómeno artístico-político del siluetazo tiene su inicio el 21 de setiembre de 1983 en el contexto de la “III Marcha de la Resistencia” convocada por las Madres de Plaza de Mayo y por iniciativa de tres artistas visuales: Rodolfo Aguerreberry, Julio Flores y Guillermo Kexel.

³⁶ Durante el transcurso de los años 90´ emergieron algunos grupos de artistas que continuaron con este tipo de manifestaciones en las calles. Entre los más destacados el GAC (Grupo de Arte Callejero) y Etcétera; ambos vinculados con la aparición y el surgimiento de la agrupación H.I.J.O.S. (Hijos e Hija por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), también en colectivos artísticos como *Arde!*, entre otros.

un centro clandestino de detención en el que yacen mujeres prisioneras, la pegatina de siluetas con los rostros y los nombres de mujeres desaparecidas por la trata, la exposición en la vía pública de pares de zapatos acompañados de fotografías pertenecientes a mujeres asesinadas a causa de la violencia de género y la presencia de mujeres manifestando en las calles portando una máscara blanca y demandando justicia para que mediante la legalización del aborto miles de mujeres dejen de morir en el silencio y en la clandestinidad. También el trazado de siluetas a escala natural para denunciar las muertes por abortos clandestinos y para caracterizar al aborto como femicidio. Estos otros tipos de protesta muestran la forma en que el legado político de las manifestaciones artísticas surgidas en tiempos de dictadura perdura aún en el presente, son reapropiadas, se constituyen en un dispositivo simbólico y político de lucha. La siguiente cita e imagen pertenece a una militante del colectivo Frente de Artistas Anticapitalista, Pan y Rosas y PTS, en el contexto del encuentro nacional de mujeres en Salta (2014). La siguiente a una pegatina por las calles de la ciudad de Rosario en 2013 por parte del colectivo de Las Juanas en Mumalá para demandar al Estado el desmantelamiento de las redes de trata de personas y la aparición con vida de las mujeres desaparecidas. Una siluetada contra la trata de personas, las muertes por femicidios y abortos clandestinos en la vereda del Congreso de la Nación Argentina por parte de la organización feminista *Las Rojas*. Lo que se puede ver en las performances es el trazado de las siluetas a escala natural junto al acompañamiento de la fotografía de las víctimas:

“Lo simbólico de estas siluetas sería porque cuando muere una mujer queda la silueta como una ausencia, y nosotras no queremos ni una muerta más. No queremos la ausencia de ninguna mujer en el país ni en el mundo que sea víctima de femicidio, de la trata de persona y que muera por aborto clandestino. Las muertas por aborto son víctimas de femicidios. Estas siluetas las planteamos como la memoria y el no olvido. Así como no olvidamos a los 30.000 desaparecidos, tampoco debemos olvidar que mueren 300 mujeres por año por abortos clandestinos y la cantidad de femicidios que hay, entonces las siluetas además de una ausencia reflejan la presencia de decir mirá hay muertas, y si vas y querés mirar para otro lado cuando cruces la calle te la vas a chocar y léela, y estamos buscando que eso genere por lo menos comentarios o una sensación [...] Por lo general lo que hace la gente

cuando ve la silueta es tratar de evitarla, la miran, la evitan, pero luego se quedan leyendo y lo que vemos es que es una imagen que tiene mucho impacto, porque lo que nosotros imaginamos es el hecho de ver una silueta, de una persona que se considera que está muerta o está desaparecida, y lo primero que hace la gente es correrse, luego se detienen, y ahí nosotros vemos en concreto la función del arte de crear una subjetividad o de impregnar en ese momento el mensaje que queremos dar, y la silueta en este caso es lo que creíamos desde un momento que es lo que iba a provocar más impacto, en el caso de las muertes por aborto de mujeres en Argentina” (Entrevista, militante del Frente de Artistas Anticapitalista, Pan y Rosas y PTS, ENM, Salta, octubre de 2014)



Frente de Artistas Anticapitalista, Pan y Rosas. Imagen tomada en el 29° Encuentro Nacional de Mujeres, Salta, octubre de 2014



“Presencias. Acción urbana artística contra la trata” Colectivo de Mujeres Las Juanas en Mumalá Rosario, Ciudad de Rosario 20 de Junio de 2011. Rosario Mumalá Facebook. Fecha de consulta Enero de 2012.



Las Rojas. Silueta contra la trata y las muertes por femicidios y abortos clandestinos. Congreso de la Nación Argentina, Capital Federal, Mayo de 2013. Las Rojas Facebook. Fecha de consulta, abril de 2013.

Otros casos son las performances artísticas en el espacio público, en la ciudad de Mar del Plata en el 2011, emulando un centro clandestino de detención en el que se intenta representar a mujeres desaparecidas en situación de clandestinidad, esta vez víctimas de la trata, y pegatinas de siluetas en representación de mujeres víctimas del aborto clandestino. La escena se completaba con pares de zapatos, cada uno con el nombre de una mujer muerta y/o desaparecida. También, está el uso de máscaras blancas por parte del grupo Juana Azurduy en plena protesta por la legalización del aborto en la ciudad de Rosario:



“Las estamos buscando, las queremos con vida”. Las juanas en Mumalá, Mar del Plata, 23 de setiembre de 2011. Las juanas mdp Facebook. Fecha de consulta setiembre de 2011



Presentación habeas corpus por la despenalización del aborto. Colectivo de Mujeres Juana Azurduy, Ciudad de Rosario, 28 de setiembre de 2010. Lasjuanas.org, fecha de consulta, febrero de 2012.

Podemos ver cómo la activación simbólica de los desaparecidos y la reminiscencia de la violación de los derechos humanos en el pasado reciente adquieren en las feministas un rol significativo para la elaboración de su discurso político y para su accionar político en el espacio público. Estas remiten mediante las performances de sus demandas a la necesidad de construcción de un orden democrático en el que los derechos de las mujeres sean considerados parte de los derechos humanos y en donde el silencio y la clandestinidad ya no sean el elemento cómplice para la consecución de nuevas muertes: “[...] por todas las mujeres desaparecidas en democracia; femicidios y abortos clandestinos Nunca Más” (Colectivo de Mujeres Juana Azurduy, 2010). Por cierto, la religiosidad civil y discursiva que se fue gestando alrededor de los significantes de la memoria habilitaron a crear en el colectivo feminista un lenguaje político y moral para juzgar circunstancias consideradas como injustas para las mujeres; al mismo tiempo que actúa como una constante que justifica su accionar militante.

Las distintas resignificaciones y usos políticos que tanto la Iglesia Católica, como los activistas pro-vida y el colectivo feminista realizan de los significantes de la memoria manifiestan la capacidad de agencia y la pragmática política de dichos actores para expresar parte de sus argumentos y operaciones discursivas sobre el

aborto. Esto es, las distintas estrategia a las que acuden para plantear una disputa en el espacio público, ejercer presión por sobre los sectores políticos y gubernamentales, a la vez que disputar la adhesión de la opinión pública. A partir de las sensibilidades éticas y morales despierta el recuerdo de las muertes y la violencia acaecidas en los años de la dictadura, y así dichos actores emprenden una desplazamiento temporal, esto es, inscriben sus argumentos en torno al aborto y la “vida” en el lenguaje político de la memoria. En este sentido, podemos arribar a la conclusión de que los significantes políticos de la memoria tienden a ser instrumentados como un dispositivo discursivo mediante el cual dicho actores intentan construir una imagen de sí y de los otros. Por ende, el reconocimiento de la memoria como objeto de disputa nos lleva a prestar atención al rol activo y productor de sentidos que su instrumentación adquiere en el escenario del presente. En base a considerar de qué modo los debates y tensiones en torno al aborto pretenden políticamente ser inscriptos en estructuras de sentidos preexistentes recobramos la centralidad y vigencia que la memoria tiene en el proceso de interacción social en tanto práctica reflexiva y de interpretación de los acontecimientos y conflictividades del presente.

La disputa que católicos y feministas emprenden en torno a la despenalización y legalización del aborto refleja la capacidad de instrumentar y poner en acción nuevos discursos, en este caso, de estos actores para hacer de la memoria del *Nunca Más* y de los desaparecido un potencial discurso de interpelación social y política. Ahora bien, ello guarda relación con el modo en que la labor de encuadramiento de la memoria ha ido estructurando los procesos de rememoración del pasado reciente, las formas en que la construcción imaginaria de una sociedad inocente se ha ido transformando en una clave cultural de lectura respecto a los años de la dictadura. En este sentido, los “niños por nacer” que defiende la Iglesia, así como las mujeres que mueren a causa de las prácticas clandestinas del aborto, los femicidios y las que desaparecen víctimas de la trata, son puestas discursivamente en el lugar de nuevas víctimas inocentes en los tiempos de democracia, en un nuevo avasallamiento sobre los derechos humanos. En la medida en que el discurso de los derechos humanos y la memoria son apropiados por vastos sectores sociales lo que en realidad queda demostrado es la capacidad que dichos significantes poseen de ser incorporados en nuevos lenguajes discursivos de denuncias de injusticia y de reivindicación y reconocimiento de derechos de ciudadanía (Jelin, 2003).

CAPÍTULO IV

“EN DEFENSA DE LA VIDA”. INTERVENCIONES PÚBLICO-COLECTIVAS DEL ACTIVISMO PRO-VIDA CONTRA LA LEGALIZACIÓN DEL ABORTO EN ARGENTINA

En Argentina, las formas en que la Iglesia Católica ejerce resistencia a las luchas por la legalización del aborto no se limitan únicamente a la propagación de acciones que emanan desde las cúpulas eclesiásticas. La Iglesia, refuerza su lugar de grupo de poder y de presión en la articulación política que establece con sus sectores laicos aliados autodenominados movimientos pro-vida, ejerciendo su capacidad de movilización y demostración de fuerza en la esfera pública. Abordar los conflictos políticos por la legalización del aborto invita a la posibilidad de desprendernos de un modelo de análisis centrado únicamente en la oposición que al respecto ejercen los actores eclesiásticos. Supone también abrir nuevos interrogantes y aristas de análisis acerca del fenómeno de emergencia del activismo católico laico pro-vida, el modo en que éste va adquiriendo protagonismo y va desplegando en el espacio público formatos y performances de acción colectiva.

Al igual que en Latinoamérica y a escala transnacional, el activismo pro-vida en Argentina hace referencia a una red de actores que incluye organizaciones de la sociedad civil, y profesionales y movimientos de base de la Iglesia Católica, pero también activistas no institucionalizados y grupos no necesariamente identificados como confesionales. Estos grupos se manifiestan en contra de propuestas de legislación y políticas públicas contrarias a los “derechos jurídicos de los no nacidos”; lo hacen desde la activación de un lenguaje político basado en el entramado de argumentos religiosos y bioéticos. En este capítulo propongo abordar la emergencia y accionar de dichos grupos, su heterogeneidad de composición, sus distintas performances e instancias de acción colectiva, la proliferación de discursos que tales actores activan y que, por cierto, trascienden a los enclaves religiosos. Respecto a esto último, referimos a la forma en que dichos grupos postulan argumentos antiabortistas basados en razones científicas médicas y jurídicas sobre el reconocimiento de los fetos y embriones como sujetos de derecho desde la concepción. En este sentido lo hacen es modernizar sus mensajes, encuadrando a éstos en el entrelazamiento de argumentos religiosos, morales, éticos, jurídicos y médico-biológicos de defensa de la vida por nacer.

El capítulo aborda la activación de los grupos pro-vida en el espacio público urbano mediante la organización de marchas, movilizaciones y acciones de protesta en contra de la legalización del aborto. Se trabaja a partir de la observación etnográfica de experiencias de acción colectiva como la “Marcha de los Escarpines”, la “Celebración de la Fiesta de la Vida”, y distintos conflictos y entrecruzamientos que se dan entre católicos pro-vida y feministas en la esfera pública, como por ejemplo, los *Encuentros Nacionales de Mujeres* y en distintas instancias en que los grupos pro-vida se autoconvocan para movilizarse y ejercer presión en contra de la aprobación de la ley de interrupción del embarazo. También se analizan sus propios medios de comunicación y difusión como boletines, documentos, revistas impresas y plataformas digitales de internet pro-vida.

El interés está también en explorar las formas en que los grupos antiabortistas ejercen militancia y activismo en las redes sociales de internet -Facebook- y el modo en que dichos espacios son agenciados. Tanto en las redes sociales como en el espacio urbano los grupos pro-vida recurren al uso de dispositivos visuales del horror con la intención de producir efectos emocionales que tienen que ver con la construcción imaginaria del aborto como “crimen”, “asesinato”, “tortura”. La exhibición de figuras de fetos mutilados y ensangrentados mediante su exposición en pancartas, plotters, flyers, entre otros, tiene la particularidad de ser una praxis de performance visual mediante la cual dichos actores buscan generar impacto emocional a la vez que operar en la conciencia colectiva. La intención que subyace al uso de dichas imágenes es la de definir y estigmatizar ante la opinión pública a quienes adhieren a la legalización del aborto, definiéndolos como criminales, pero también operar en la conciencia de aquellas mujeres en decisión de abortar.

En lo que hace al activismo político en las redes sociales, en particular la red social Facebook se presenta como un espacio propicio y potencial para la militancia antiabortista, pero también como un escenario de intercambio de experiencias respecto al accionar que llevan adelante otros grupos pro-vida de Latinoamérica y el mundo, así como de convocatoria a la realización de actividades y de articulación para la movilización política en Argentina.

I - El movimiento pro-vida en Argentina. Actores, prácticas, discursos

Las organizaciones pro-vida surgidas con mayor fuerza durante los años 90' en Argentina responden a la irrupción en el escenario transnacional de un fenómeno político encarnado por sectores católicos laicos opositores al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos, el autodenominado movimiento *pro-life*. En Argentina, el avance del movimiento feminista y la repercusión de agendas transnacionales por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y de legalización del aborto han generado como contraparte instancias de politización e incursión en el espacio público de sectores vinculados con el catolicismo conservador. Ya desde mediados de los 90', en particular en lo que respecta al escenario de debate político de la Reforma de la Constitución Nacional en 1994 y del impulso de la Iglesia Católica de reconocimiento de los fetos como sujetos jurídicos desde la concepción, los grupos antiabortistas pro-vida se movilizan con la intención de generar presiones a nivel político y gubernamental para obstruir en el futuro los proyectos e iniciativas de ley sobre la interrupción voluntaria del embarazo.

La presencia de los activistas pro-vida en la esfera pública y su capacidad de organización y de movimiento, fueron incrementándose con el paso de los años. Las organizaciones pro-vida se inician en la Argentina durante la década de los 80' pero, a diferencia de lo sucedido en los Estados Unidos con el movimiento *pro-life*, las mismas emergen como forma preventiva a la instalación del debate por el aborto en el país. Por cierto, el debate por la legalización del aborto comienza a adquirir mayor fuerza en los 90' y perdura hasta nuestros días, esto ha llevado al incremento de la politización y protagonismo de estas organizaciones (José Morán Faúndes, 2015)

Conjuntamente con el accionar pro-vida tienen lugar las intervenciones del colectivo de organizaciones autodenominadas pro-familia. La presencia de estas en la arena civil se dio en el marco de conflictos en torno a la ley del divorcio (1987), la ley de matrimonio igualitario (2010), la ley de identidad de género (2012), las reformas del Código Civil y los debates por la adopción de hijxs en parejas homosexuales y lesbianas (2014). Por cierto, tanto el activismo pro-vida como el pro-familia adquieren mayor visibilidad política en las instancias en que se pone en cuestión la redefinición de los marcos normativos sobre la sexualidad, el género y la familia y que tienden a ir en contra de los principios y postulados normativos del catolicismo.

Tanto en América Latina como en Argentina, los grupos pro-vida y pro-familia, ambos alineados a la jerarquía de la Iglesia Católica y a sectores políticos conservadores, tienen como objetivo obstruir el avance de las agendas del feminismo y del movimiento de la diversidad sexual (Htun, 2003; Hiller y Minicucci, 2009; Vaggione, 2009; Jones y Vaggione, 2012; Faúndes, 2015). Estos grupos de activistas y organizaciones pro-vida y pro-familia, si bien son funcionales a los lineamientos e intereses de la Iglesia Católica intentan generalmente presentarse ante la opinión pública como grupos independientes de dicha institución, con el fin de otorgarle legitimidad a sus acciones y pretender demostrar ante la sociedad la existencia de ciudadanos, no necesariamente vinculados a sectores religiosos, que están en contra de las violaciones a la institución de la familia y del menosprecio hacia la vida humana por nacer, y que se encuentran dispuestos a manifestarse y a emprender la lucha en la esfera civil.

Si bien en su generalidad estos grupos pro-vida se presentan ante la sociedad como aconfesionales e independientes de la Iglesia Católica sus acciones resultan funcionales y actúan ligados a los intereses de la jerarquía eclesiástica. A medida que fueron avanzando las demandas y el protagonismo del colectivo de mujeres en la esfera pública, mayor ha sido la presencia y politización de los grupos pro-vida con acciones colectivas en defensa del derecho a la vida de los no nacidos. Dichos grupos se caracterizan por su diversidad de composición: se trata de espacios conformados por jóvenes que participan en parroquias y en organizaciones de base de la Iglesia Católica, de estudiantes de colegios secundarios católicos, estudiantes y profesionales de universidades católicas que participan en grupos y ONGs pro-vida (UCA, FASTA), actores y líderes religiosos, actores políticos partidarios, entre otros.

El movimiento pro-vida tiene carácter federal. Es significativa la presencia de organizaciones civiles, ONGs y grupos antiabortistas que se desempeñan en distintas localidades y provincias. Ejemplo de estos son: Por Venir y Dar Vida (Rosario), Foro de la Vida y la Familia, Servicio a la Vida Bernal, Centro de Asistencia a la Vida Naciente-GRAVIDA, Asociación Civil CULTIVIDA Luján, Pro Vida Déjalo Vivir, La merced Vida (Buenos Aires), Pro-vida, Familias del Mundo Unidas para la Paz-FAMPAZ, Fundación Argentina del Mañana, Frente Joven, Movimiento Embrión Humano, Fundación Nueva Cristiandad (Capital Federal), Elegimos la Vida (La Plata), Movimiento Familia y Vida (Tucumán), Red de Vida (San Juan), Portal de

Belén, Defendé tu Especie, Jóvenes Autoconvocados por la Vida (Córdoba), Red de Familias Entrerrianas (Entre Ríos), Movimiento Unidos por la Vida (Chaco), Asociación Vida Más Humana (San Luis), (Córdoba), ONG pro vida “Por Venir” (Rosario) y la “Red Federal de Familias”.

También existen espacios de carácter federal en el que se reúnen distintas ONGs y colectivos pro-vida y pro-familia en encuentros, jornadas, congresos y en el diseño de estrategias de acción conjunta como lo es la Red Federal de Familias. La Red se define como un espacio apartidario, plural y multisectorial de encuentro y de intercambio de ideas para impulsar acciones y fortalecer proyectos que tengan como fin la defensa de la vida en todas sus etapas, así como del matrimonio heterosexual y la institución de la familia compuesta por el hombre y la mujer. El objetivo de sus encuentros consiste en el rediseño de estrategias de acción para frenar y obstruir toda iniciativa política y parlamentaria que abogue por la legalización del aborto. En el 2010, dicha organización tuvo fuerte protagonismo en las acciones de lobby político y en la convocatoria a movilizaciones para marchar en contra de la ley de matrimonio igualitario.³⁷

Las relaciones de los activistas y organizaciones pro-vida con la Iglesia Católica son de una notable estrechez y acercamiento. Los mismos actúan como satélites a los intereses de la Iglesia en la disputa contra el aborto y se encargan de difundir argumentos no amparados, necesariamente, en justificativos religiosos sino también desde la fuerza argumentativa que emana del discurso científico-bioético.

La activación del discurso bioético, relato a partir del cual se hace referencia a los embriones y fetos como personas jurídicas y sujetos de derecho desde la concepción,

³⁷ Ante los debates parlamentarios por la Ley de Matrimonio Igualitario y la adopción de hijos en parejas del mismo sexo, la Red Federal de Familias, junto a otras organizaciones pro-familia tanto de credo católico como evangélicas, llevaron adelante una campaña nacional “Argentina por los Chicos” y por la defensa del matrimonio heterosexual. De las movilizaciones que tuvieron lugar en distintos puntos del país -Capital Federal, Salta, Tucumán, Córdoba, Catamarca, San Juan, Mendoza, entre otras- participaron actores miembros de las organizaciones y colectivos pro-familia, con el apoyo de jóvenes de colegios secundarios católicos, instituciones profesionales de perfil católico, estudiantes y profesionales de universidades católicas. Se procedió a elegir el color naranja como emblema de la campaña de “defensa de la familia y del matrimonio entre el hombre y la mujer”. Se incentivaba a cambiar las fotos de Facebook por el logo de la campaña, también a colocar en las puertas de las casas y balcones insignias de color naranja como forma de marcar la identificación con el objetivo de demostrar a la opinión pública y a los sectores políticos y parlamentarios que había una mayoría de ciudadanos en oposición a dicha ley. A su vez, convocaron personalidades públicas, referentes sociales y del ambiente artístico a manifestar sus testimonios en defensa de la familia como forma de darle legitimidad y trascendencia a la campaña. Durante las marchas y movilizaciones se procedió a juntar firmas y avales para exhortar a los legisladores a que se pronuncien en contra de la ley en defensa de los derechos del niño y de la preservación de la sociedad fundada en el orden natural.

tiene como objeto penetrar en la conciencia colectiva y en la opinión pública a partir de la construcción imaginaria del aborto como asesinato y crimen contra la vida de personas inocentes, trazando mecanismos de articulación y de entrelazamiento entre las tradicionales disposiciones clásicas de la normatividad religiosa y las nuevas pautas del discurso bioético (Mujica, 2007). En este sentido, la referencia a los fetos como sujetos de derecho es lo que les permite darle fuerza a sus demandas y reclamos. Al amparar sus posturas en regímenes de verdad científico-empírica, activan un lenguaje político de los derechos con el propósito de descalificar ante la opinión pública a los defensores del aborto como alentadores de la muerte de personas inocentes. Por su parte, y tal como vimos en anteriores capítulos de esta tesis, la Iglesia Católica también ha emprendido la incorporación de nuevos lenguajes políticos y discursivos como el de la bioética en la contienda contra la legalización del aborto.

La puesta en acción de argumentos médicos y jurídicos de la bioética resulta el ápice central del lenguaje político de los católicos antiabortistas. La labor y accionar de académicos, profesionales médicos y abogados que forman parte de los centros de investigación de bioética de las universidades católicas y de las corporaciones de médicos y abogados católicos resultan cruciales en el modo en que nutren al resto de los activistas pro-vida de un lenguaje científicista. Por medio de la activación de dicho lenguaje los grupos pro-vida operan política y discursivamente:

“El respeto de la vida humana, que también es un “tema religioso” fundamental, no puede ser catalogado como fundamentalista [...] Desde el punto de vista de la razón, bien se sabe hoy que el embrión humano no es “una parte” del cuerpo de la mujer sino que es una “sustancia individual de naturaleza racional”, un ser individual distinto de ella, un ser humano con identidad genética propia que lo constituye ontológicamente y se desarrolla de forma gradual, progresiva y constante por medio de un principio intrínseco y propio, demostrando que no es un cúmulo de células sino un ser personal, un organismo en desarrollo” (Alberto G. Bochatey, Director Instituto de Bioética de la Universidad Católica Argentina, *La nación*, 10 de febrero de 2004).

“El aborto provocado es un asesinato de un ser humano inocente, pequeño e indefenso que vive en el interior de la madre [...] El huevo, embrión o

feto es un ser humano, con múltiples derechos, entre ellos el bien de la vida, que es personalísimo y el más importante. No hay excusa alguna para matar a un ser inocente por el hecho de que es pequeño, enfermo o producto de una violación y más aún por ser incapaz de defenderse y manifestar externamente el sufrimiento y dolor que siente cuando se lo está matando. Médicamente: después que el espermatozoide fecunda al óvulo ya se trata de un ser individual de una sola célula, con ADN, mitocondrias y citoplasma propio, diferente a los de la madre y del padre” (Comunicado de la Corporación de Médicos Católicos de Buenos Aires, AICA, 8 de marzo de 2005).

“Matar nunca será un derecho humano, aunque corrientes ideológicas sin moral pretendan imponer este sistema como liberador de la mujer. Matar nunca libera a nadie, menos aún a quien llevada o confundida por presiones recurre al drama de matar a su propio hijo en su seno propio. Porque no es justo que a un ser humano inocente que no tiene como defenderse y está a merced del cuidado de su madre se lo torture con ácidos salinos hasta quemarlo o sienta en su carne el dolor de ser despedazado con un bisturí, o con métodos más limpios como la pastilla del día después. Ninguno de estos métodos es limpio, es lícito, no lo es ante la mirada de Dios, tampoco debiera ser lícito, ni permitido a los hombres. La madre tiene derecho a decidir sobre el propio cuerpo nadie lo niega, pero no tiene derecho sobre la vida de otro cuerpo, en este caso el del hijo, cuya independencia e identidad propia comienza con la concepción, y hoy está comprobado científicamente” (Olga Muñoz, presidenta y militante-activista de la ONG pro-vida, Página web institucional de FAMPAZ, Capital Federal. Fecha de consulta junio de 2012).

“El respeto a la vida, no admite condicionamientos fundados en su estado de desarrollo (porque aún no ha nacido y es un embrión humano puedo aniquilarlo), como tampoco puede admitirse ningún argumento que atente contra la vida humana. Estos actos discriminatorios, ofenden y atacan la dignidad de toda la humanidad, y en razón de ello todo ser humano, desde su concepción y hasta su muerte natural, posee el derecho inviolable a la vida [...] La vida desde la concepción hasta la muerte natural no es una

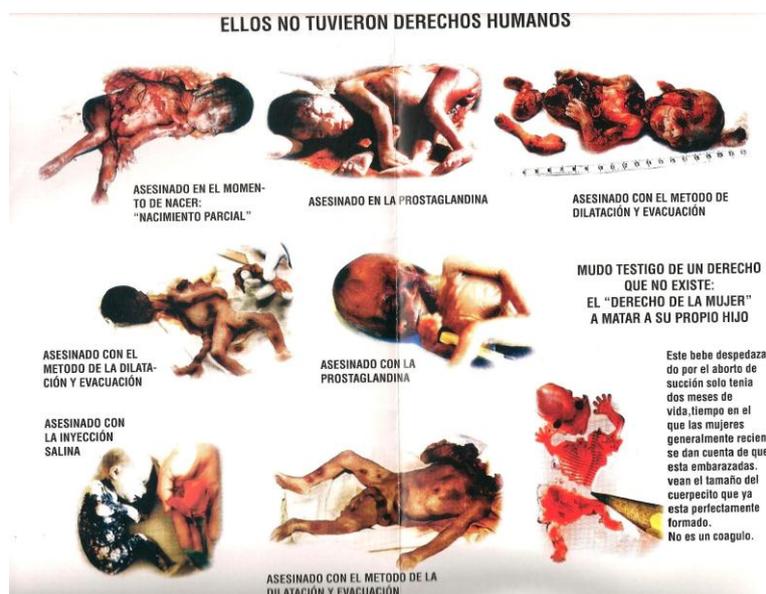
cuestión de credos, es una cuestión científica, hoy perfectamente dilucidada. No obstante que quienes profesamos la fe Cristiana sabemos que la vida le pertenece a Dios y nadie puede arrogarse facultades sobre ella” (Documento emitidos por integrantes del Movimiento Unidos por la Vida y la Familia, Chaco, Revista Familia y vida, setiembre 2015).

La inscripción del debate por el aborto en el campo científico le otorga potencialidad política a los reclamos y manifestaciones de los activistas pro-vida en la esfera pública. Desde los institutos católicos de investigación en bioética se imparten cursos de entrenamiento para la formación de militantes especializados en el conocimiento de la bioética católica personalista (Irrazábal, 2011). Estas charlas informativas y cursos de formación, ofrecidos también en los espacios de las parroquias y de las sedes de las organizaciones pro-vida, tratan de instruir sobre los fundamentos de la bioética en temas como los inicios de la vida, nociones de embriología, los distintos tipos de aborto, manipulación de embriones, consecuencias psíquicas y físicas a las que están expuestas las mujeres que abortan, entre otros temas. Los cursos y charlas están destinados a profesionales médicos para su posible participación y desempeño en comités hospitalarios de bioética, sacerdotes, religiosos, docentes, estudiantes y profesionales de otras disciplinas, que actúan como operadores y activistas pro-vida.

También en las entidades pro-vida existe el dictado de cursos de formación de líderes, para brindar capacitación en temas referidos a la bioética. El objetivo es que los actores que decidan comprometerse en la lucha pro-vida puedan adquirir una formación sólida para la divulgación de temas pro-vida y tener herramientas a partir de las cuales argumentar la oposición al aborto desde una matriz científico-discursiva: “se conforman talleres que tienen por finalidad hacer conocer y debatir en la sociedad los fundamentos científicos y jurídicos en los cuales se apoya la vida como primer derecho humano” (Ethel Martinazzo, Centro de Estudios S.O.S. Vida, *Revista Familia y Vida*, Buenos Aires, diciembre de 2010). Los cursos y charlas de formación de líderes están dirigidos a jóvenes de colegios secundarios, estudiantes universitarios, y demás personas que quieran tener una formación concreta en temas de bioética.

El conocimiento científico bioético se materializa luego en el lenguaje político de protesta que los activistas pro-vida llevan adelante en la esfera pública mediante

pancartas y discursos, y en el diseño de volantes y folletos que reparten toda vez que se autoconvocan para manifestar. Por la crueldad de las imágenes, parecería que lo que se busca es alarmar y despertar conciencia sobre las técnicas “mortíferas” que se utilizan durante las prácticas de aborto y que tiene por objeto “extirpar a los fetos en el vientre materno”. Entre estas, se hace referencia, como tácticas de exterminación, al “método de la succión”, al “método del cuchillo”, al “método de ahogo”, o al “método de la quema del niño”. Los folletos van acompañados de explicaciones científicas y bioéticas sobre los inicios de la vida desde la concepción y del carácter de persona jurídica de los embriones y fetos. El diseño de los folletos intenta ser pedagógico a partir de imágenes ilustradas. En algunos de ellos, y a los efectos de generar mayor impacto visual, se recurre a la metodología del horror con la exposición de imágenes de fetos mutilados y ensangrentados. De lo que se trata es de trabajar en la conciencia colectiva sobre la definición del aborto como “asesinato” y su no consideración como un derecho. La siguiente imagen corresponde a boletines y folletos repartidos por los activistas pro-vida en distintas campañas y acciones colectivas en el espacio público de oposición a la legalización del aborto:



Boletín difundido por la organización pro-vida La Merced Vida, durante la celebración de la Fiesta de la Vida, Capital Federal, 2013

El uso de dispositivos discursivos de la bioética y con ello la activación de un lenguaje de derechos, les permite a los activistas pro-vida trazar fronteras discursivas

de diferenciación entre un “nosotros” defensores de la vida y un “ellos” promotores de la cultura de la muerte. Siguiendo los análisis de Sidney Tarrow (1994) sobre la construcción de identidades de los movimientos, podemos hacer referencia al activismo pro-vida como un desafío de acción colectiva que tiene perdurabilidad y continuidad en el tiempo, conformado por actores que comparten objetivos y solidaridades comunes en el mantenimiento de una relación de antagonismo con un “otro” oponente, en este caso, el colectivo feminista y facciones que abogan por la legalización del aborto. Las confrontaciones entre los grupos pro-vida y las organizaciones feministas giran en torno al significante “vida” y la asignación de contenidos y sentidos diferentes a ésta (Mujica, 2003; Laclau, 2004), en los altercados que tienen lugar en las diferencias de concepciones respecto a los momentos de inicio de la vida humana y de la consideración o no de los fetos y embriones como personas jurídicas y/o sujetos de derecho.

Los grupos pro-vida se movilizan en torno a un interés común cual es la sacralidad de la vida defendida tanto desde fundamentos religiosos como científico-jurídicos. Lo que se observa en las diferentes manifestaciones antiabortistas en las calles es una proliferación de discursos religiosos, morales y científico-bioéticos que en su entrelazamiento hacen al lenguaje y a la identidad política del activismo antiabortista. La *vida* es defendida como don y propiedad de Dios; pero también como una cuestión de derechos civiles avalados por el conocimiento científico. Por ende, atender a los modos en que tanto la Iglesia Católica como los activistas laicos pro-vida argumentan sus posturas desde criterios científicistas permite entender las mutaciones lingüístico-discursivas del activismo religioso conservador en las sociedades contemporáneas. Siguiendo a Vaggione (2009; 2011), reducir las intervenciones de la Iglesia y de sus sectores laicos aliados a una cuestión de fundamentalismos es caer en una visión errónea y limitada, es no abrirnos a la posibilidad de interpretación de los actores religiosos como sujetos políticos, así como de observar la capacidad que los mismos tienen de adaptar sus lenguajes comunicacionales a nuevos escenarios y coyunturas.

Por otra parte, entre las formas de operar de las organizaciones antiabortistas pro-vida están los centros de asistencia a la vida naciente, en el que se hospeda a mujeres en decisión de abortar. Entidades como Servicio a la Vida (Buenos Aires), GRAVIDA (Buenos Aires), Hogar Maternal Casa Nuestra Señora de Nazareth

(Buenos Aires), Portal de Belén (Córdoba), entre otras, tienen como misión despertar conciencia social sobre la valorización, el respeto y el cuidado de la vida humana desde la concepción, promoviendo la maternidad como destino y sentido identitario en la mujer. En dichos espacios tienen lugar una serie de actividades como talleres grupales, entrevistas personales y acompañamiento para mujeres embarazadas con la intención de abortar. Por ejemplo, los días 25 de marzo en que se conmemora el “Día del Niño por Nacer”, organizan charlas públicas y talleres sobre los “males” del aborto y cursos sobre el uso de métodos naturales para espaciar los nacimientos basados en el reconocimiento del período de fertilidad como forma de erradicar la “cultura de la anticoncepción”. También llevan adelante la bendición de mujeres embarazadas en plazas públicas con la presencia de obispos y sacerdotes.

Estas entidades se definen como asociaciones civiles sin fines de lucro, legalmente constituidas, independientes de las instituciones religiosas y de organizaciones políticas. Cuentan además con presencia activa en los medios de comunicación. Ejemplo de ello son la emisión del programa televisivo “Haciendo Familia” emitido por la Señal Satelital María o por el Canal Nueva Imagen-Televisión Argentina y conducido por activistas de la ONG Pro-Vida FAMPAZ. En dicho espacio se realizan entrevistas a referentes y líderes pro-vida de Argentina y de otros países para que comenten las experiencias que llevan adelante en la lucha contra el aborto, hay presencia de académicos y profesionales especialistas en la bioética católica, docentes e investigadores de universidades católicas, obispos, religiosos y laicos miembros de la comisión de Pastoral de la Salud del Episcopado. También se ocupan de la difusión de valores pro-vida mediante publicaciones de revistas como la *Revista Familia y Vida*, y de plataformas digitales como NOTIVIDA. La mismas se encargan de publicar notas de especialistas en bioética en temáticas como el aborto, los derechos de los niños a no ser abortados, el matrimonio homosexual y la destrucción del modelo de la familia, los efectos abortivos y los daños de la anticoncepción, la manipulación y la eliminación de vida de los embriones durante las técnicas de procreación asistida. Asimismo, se encargan de dar espacio a la voz de obispos en declaraciones contra el aborto, y de hacer la cobertura de las diferentes manifestaciones pro-vida y pro-familia en escenarios de conflictos como la ley de matrimonio igualitario, la reforma del Código Civil, y las distintas manifestaciones que se realizan en contra del aborto. Los espacios de las revistas, como también de

las páginas web y de las redes sociales, son instrumentados como canales de difusión de sus acciones y campañas pro-vida y para la convocatoria a la movilización de la ciudadanía en defensa de los derechos personales de los niños por nacer.

II - “Marcha de los Escarpines”, “Fiesta de la Vida”, acciones colectivas y manifestaciones pro-vida en la esfera pública

Los últimos miércoles de cada mes, a las 18hs, un grupo de activistas pro-vida se reúnen en las meditaciones de la calle Rivadavia y Callao en Capital Federal en la vereda del Congreso de la Nación Argentina llevando pancartas alusivas a la defensa de la vida humana desde la concepción y de los intereses jurídicos de los niños en el vientre materno. Dicha manifestación de acción colectiva denominada “*Marcha de los Escarpines. Voz de los que no tienen Voz*” es convocada por la ONG pro-vida Familias del Mundo Unidas para la Paz (FAMPAZ). Allí reparten folletos, intentan hablar con el público transeúnte, entablan discursos en los que dan explicaciones y testimonios del porqué de dicha manifestación, pues la tarea consiste en concientizar a la opinión pública sobre el “crimen” del aborto y del avasallamiento de los derechos de seres que se quiere imponer con la ley de interrupción voluntaria del embarazo. El lugar estratégico de la convocatoria, el Congreso de la Nación, es a los fines de ejercer presión sobre los legisladores para que con su voto eviten la legalización/ despenalización del aborto en la Argentina. El slogan que los convoca es “Una hora de tu tiempo al mes puede salvar un niño para toda la vida”. Dicha iniciativa es replicada en otras localidades y provincias del interior para que los activistas pro-vida se convoquen con manifestaciones frente a sus palacios legislativos para frenar y obstruir que se legalicen con leyes “las matanzas de niños inocentes”.

“Marcha de los Escarpines” consiste en una manifestación colectiva de carácter político. La idea surge en el año 1995 a raíz de lo que significaba en términos políticos la celebración de la Conferencia Internacional sobre la Mujer en Beijing y las repercusiones que ello generó en el activismo y la politización de los grupos feministas. El escenario transnacional y sus impactos a escala local, en términos de inserción en las agendas de discusión pública de las temáticas de derechos de género,

derechos sexuales y reproductivos y despenalización del aborto, fomentó la movilización del activismo pro-vida e incidió en el modo en que dichos actores fueron repensando estratégicamente sus modalidades de acción, ya sea en las distintas formas de ejercer presencia en el espacio público como en el repertorio de su lenguaje político. Los grupos pro-vida también están atravesados por ciclos, en el que su presencia y activismo puede ser mayor o menor. Todo depende, en general, de las coyunturas y escenarios de debate. En el caso de *Marcha de los Escarpines*, los 90' significaron un escenario favorable para su emergencia dada la presencia de los debates por el aborto y la defensa de la vida. Posteriormente, tras años en el que el grupo se dispersa, vuelven a retomar la actividad en el 2006, ya en un escenario donde la temática del aborto se va haciendo cada vez más fuerte y presente en el espacio público. Estamos frente a espirales de conflicto (Tarrow, 1994), en el que grupos a favor y en contra del aborto crean oportunidades para sus oponentes. Las demandas por el derecho al aborto incitaron a los activistas pro-vida a mostrar su capacidad de organización y de movimiento:

“Comenzamos a darnos cuenta por medio de los artículos de la conferencia que, realizada en Pekín por grupos feministas radicales, asociados a poderes económicos internacionales, comenzaba a presionar para implantar el aborto y la destrucción de la moral y la familia en nuestro país y en toda Latinoamérica. Se comenzó a escuchar hablar de derechos reproductivos, esterilización, aborto, derechos de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo, etc. Se recorría la máscara de algo celosamente guardado y se comenzaba a vislumbrar lo que paso a paso se implantaría desde los Estados por medio de leyes. Claro que, lamentablemente, muchos católicos bien intencionados decían que esto nunca llegaría a nuestro país tradicional y mayoritariamente católico. Más tarde comenzó el tema de imponer la salud sexual y reproductiva, entre otras cosas. Un día, pensando qué hacer ante esta avalancha contra la vida y la familia, desde FAMPAZ, asociación que presido, dije: ¿y si hacemos una Marcha de los escarpines?, y así se realizó por primera vez delante del Congreso, justo el día en que se comenzaba a tratar la ley de salud reproductiva en 1996. Luego el grupo original se dispersó. En vista de que una despiadada campaña abortista nos vuelve a invadir y de nuestro lado aún seguimos mirando para otro lado, en 2006, junto con algunos jóvenes que se sumaron, decidimos impulsar

nuevamente la marcha” (militante de la ONG pro-vida FAMPAZ, entrevista en el programa televisivo “Haciendo Familia”, Canal Nueva Imagen-Televisión Argentina, junio de 2009).

“Marcha de los Escarpines” constituye su identidad a partir de un otro antagónico, la presencia en el espacio público de organizaciones feministas y colectivos de mujeres que se manifiestan por la legalización del aborto. Entre sus características principales está la de ser una movilización de acción colectiva pro-vida de inspiración religiosa dada su identidad confesional y de continuidad con los lineamientos y doctrinas de la Iglesia Católica, aunque los argumentos y discursos a partir de los cuales se manifiestan no están centrados únicamente en justificativos derivados de la religión. El lenguaje político desde el cual los activistas pro-vida se exteriorizan tiene que ver precisamente con la defensa de los valores religiosos sobre la vida desde la concepción, reforzados éstos por criterios de veracidad científica propios de la bioética y de conocimiento médico-jurídico. De la “Marcha” participan personas comprometidas activamente con la Iglesia Católica, jóvenes de espacios eclesiales como Acción Católica y de centros de estudiantes de colegios secundarios católicos, de comunidades de base y parroquias, que deciden también formar parte de otros espacios de la militancia y el activismo pro-vida no necesariamente institucionalizados en la órbita de la Iglesia. Se trata de actores que deciden activar políticamente la religión haciéndolo, en este caso, desde asociaciones civiles que se manifiestan en contra del aborto.

Marcha de los escarpines cuenta también de una estética en sus manifestaciones y en el modo en que inscribe sus acciones en la esfera pública. El formato no es una dimensión accesoria de la acción colectiva; más bien, abarca aspectos estéticos y estratégicos fundamentales que hacen tanto a la cuestión de la identidad como al carácter performativo de la acción. El formato y la estética constituyen el modo en que la acción se hace presente y se manifiesta en el espacio público. Tiene que ver con la creatividad que los actores hacen de la reconstrucción y escenificación de los conflictos y están relacionadas con la apropiación de la calle como campo de expresión y performances a partir de las cuales se otorga visibilidad a sus luchas. Se trata de escenificar conflictos, ponerlos en valor, y hacerlos presente en la interacción social (Scribano y Cabral, 2009). Asimismo, la cuestión del formato y de la estética

en la acción colectiva mantiene relación directa con dos dimensiones que son centrales y que hacen a su performatividad política. Por un lado, la *dimensión enunciativa*, que incluye la forma bajo la cual el propio actor se define a sí mismo como sujeto enunciativo y desde allí define a sus “otros” antagónicos; en este caso, el trazado de fronteras entre defensores y detractores del derechos a la vida de personas de inocentes, los niños por nacer. Por otro lado, la *dimensión modal*, a través de la cual el enunciativo establece una relación específica con aquello que compone el contenido de su discurso en las formas básicas de un saber que configura el sentido público de su práctica política. En relación con esto, se trata del lugar en el que los actores pro-vida intentan posicionarse como portadores de un saber científico-bioético y a partir del cual, estratégicamente, pretenden construir legitimidad y despegarse de la definición que de ellos hacen sus oponentes como “fundamentalistas religiosos” (Schuster, 1997: 62-64).

La *Marcha de los Escarpines* es una instancia de acción colectiva que cuenta entre sus características y particularidades con dimensiones que hacen a la cuestión de la creatividad, la estética y a la performatividad política de la acción (Tarrow, 1994): “El escarpín simboliza el anuncio del nacimiento, supone la idea de inocencia e indefensión, es símbolo de vida” (entrevista a militante de “Marcha de los Escarpines”, 2011). Eligen el color naranja para identificarse. El color naranja de sus banderas y pancartas resulta simbólicamente de la mezcla entre los colores rojo y amarillo. El rojo, en alusión a la “Sangre de Cristo derramada” y a las muertes por abortos de niños “inocentes”; el amarillo, color que identifica a la bandera papal del Vaticano (entrevista a militante de *Marcha de los Escarpines*, Agosto de 2011).

Como parte del formato y la estética, al momento de iniciarse la “Marcha” se arma una mesa en la vereda del Congreso con escarpines de color celeste y blanco -en honor a la muerte por aborto de niños argentinos-, con folletos y estampitas de Juan Pablo II, Benedicto XVI, del Papa Francisco y de la Madre Teresa de Calcuta, acompañados también de una imagen de la Virgen de la Merced, patrona de los cautivos y de los “niños por nacer”. Luego sus integrantes se ubican a lo largo de la vereda del Congreso con pancartas donde se exponen imágenes de fetos abortados y con carteles con frases como: “Yo elijo la vida”, “Yo voto por la vida” o “Sí a la vida”. Se reparten folletos en los que se reproducen estas imágenes y se intenta llamar a la reflexión sobre el “crimen del aborto” mediante mensajes provenientes

tanto de la religión como de la ciencia y la bioética. Hay discursos y se escuchan canciones pro-vida reproducidas por un equipo de audio que se instala en la vereda. A los transeúntes que pasan por allí, además de entregarles folletos e invitarlos a participar del evento, se les solicita la firma de planillas como petitorios para impedir la legalización del aborto en la Argentina. Cada vez que ven salir a algún legislador se le hace entrega de un par de escafpines con la leyenda “Señor legislador, haga que este escafpín no quede vacío, con su voto dígales sí a la vida”.

En todas las marchas se hace presente una bandera argentina con un escafpín atado en la punta, acompañado de una cinta de luto negra en alusión a los “niños argentinos muertos y asesinados por aborto y que no tuvieron la oportunidad de nacer”. Una vez culminado el reparto de folletos y volantes, y como acto de finalización de la jornada, se procede al rezo del Santo Rosario, en algunas oportunidades con la presencia de algún sacerdote. Todos los participantes ubicados al frente de la imagen de la Virgen rezan por “el descanso del alma de los niños que fueron abortados, por los que están en peligro de aborto y por la conciencia de los legisladores”. Por último, se cantan las estrofas del Himno Nacional Argentino en una versión del himno interpretada por voces de niños. En el mes de diciembre, y con motivos de las vísperas de la Navidad, se organiza un pesebre viviente en la vereda, en el que se cantan villancicos y se invita a la participación de niños de jardín de instituciones católicas, con la presencia de músicos. Las imágenes son tomadas del seguimiento de trabajo de campo en diferentes *Marchas de los Escarpines*:



Marcha de los Escarpines, marzo de 2013



Marcha de los Escarpines, diciembre de 2011

Otra de las particularidades que hacen tanto a la estética de la *Marcha de los Escarpines* como de las demás acciones colectivas pro vida, es la centralidad que adquiere la exposición de imágenes fetales. Estas imágenes, cuya presencia y reproducción se hace por intermedio de plotters, folletos y pancartas, se han convertido en un elemento omnipresente que atraviesa a todas las intervenciones de activistas antiaborto. La exposición y circulación de estas imágenes de fetos mutilados guarda la intención de generar impacto y concientización sobre la criminalidad del aborto a la vez que detractor a sus defensores (Petchesky, 1987: 287).³⁸ Las significaciones y prácticas de sentido que se ponen en juego mediante la circulación de estas imágenes es la reafirmación del “feto” como sujeto jurídico y de derechos, independientemente de los derechos jurídicos de la mujer gestante. La proliferación de estas "imágenes fetales" constituye una pieza clave del posicionamiento político y argumentativo de estos grupos pro vida. Fotografías de restos de bebés abortados, imágenes sangrientas de fetos mutilados, circulan no solo en el espacio público en circunstancias en las que se manifiestan políticamente las organizaciones pro-vida; también en momentos y circunstancias en donde estos

³⁸ En “Fetal images: The power of visual culture in the politics of reproduction”, Rosalind Petchesky (1987) analiza la aparición en los Estados Unidos del film documental “El grito silencioso” de Bernard Nathanson (1984). La autora aborda el impacto que mediante las imágenes del film se intentaba provocar en la ciudadanía, en los profesionales de la medicina y en la conciencia de las mujeres embarazadas. “El grito silencioso” tenía como objetivo generar un impacto dramático en los Estados Unidos sobre el tema del aborto. Mediante la puesta en escena de imágenes obstétricas y de ultrasonido se intentaba romper las fronteras de relación entre el feto y el bebé; reafirmando la idea de que la identidad del feto como sujeto de derechos es autónomo a la existencia de la madre.

grupos y actores intervienen en hospitales y clínicas ante casos en los que se reclama la intervención de abortos no punible y que adquieren trascendencia en los medios de comunicación:

“A nosotros nos dicen ¿por qué muestran esas imágenes? ¿Por qué son tan crueles? Señores, aborto no es sólo una palabra, no es la palabrita que aparece en un proyecto de ley. Aborto es lo que expresan esas imágenes, es crimen, es llanto, es sufrimiento. Es lamentable que en el Congreso de la Nación Argentina presenten un proyecto de ley avalando el aborto. Señores legisladores, abanderados de los derechos humanos, están violando el derecho a la vida. [...] Señores legisladores, a ustedes les preguntamos, ¿el aborto no es la violación del derecho a la vida de un inocente? ¿Qué hacen con los derechos humanos de los niños por nacer? ¿Los tiran a la basura? [...] Tengamos cuidado porque para Hitler, para el nazismo, un prisionero no era un hombre. Entonces, Hitler no murió; Hitler está en la Argentina. Todas las señoras feministas y que bregan la bandera de los derechos humanos escuchen: si ustedes a un embrión de un ser humano no lo consideran una persona, entonces, son iguales que Hitler (Marcha de los Escarpines, material de audio en trabajo de campo, noviembre de 2011).



Marcha de los Escarpines, julio de 2012

A esta construcción en imágenes del aborto como práctica criminal, se le anexa también el antagonismo que los grupos pro vida entablan con relación a los colectivos feministas mediante la resignificación y reapropiación del significante de los “derechos de la mujer”. Ejemplo de ello es el modo en que en el marco de la “Marcha de los Escarpines” los/as militantes pro vida enarbolan el discurso de la “defensa del derecho a la vida de la mujer por nacer” como una forma de marcar fronteras políticas de diferenciación y antagonismo con el colectivo de mujeres que abogan por la legalización y despenalización del aborto en la Argentina. Por cierto, la activación del discurso de los derechos de género por parte de los activistas pro-vida tiene que ver con un marco de oportunidades políticas en el que la temática de género está instalada en la opinión pública y que, por tanto, se ofrece a su resignificación. La estrategia consiste en el hecho de ubicarse en el lugar de defensores de la vida, de los derechos humanos, y de los derechos de las mujeres. En este caso, la defensa de los derechos de las “mujeres por nacer” que, en la retórica de sus discursos, son discriminadas por los colectivos feministas:

Por mostrar estas imágenes muchas veces nos dicen que somos crueles, sanguinarias, de que no tenemos piedad, nos han tirado de los pelos, nos han escupido. La “Marcha de los Escarpines” nunca viola un derecho, no corta el tránsito, la gente que pasa y está de acuerdo se persigna ante la imagen de la Virgen o se quedan a rezar con nosotros y aceptan los folletos. Otros no, nos rompen los folletos en la cara. Estas son las mujeres feministas curiosamente. Curiosamente porque nosotras al defender el derecho a la vida también estamos defendiendo el derecho de las mujeres; dentro del vientre hay muchas mujeres también. Entonces, le preguntamos a las feministas: ¿qué les pasa? ¿tienen tapado un ojo? ¿ven de un solo lado? Claramente, tienen tapado un ojo porque no defienden el derecho de las mujeres en todas sus etapas de la vida [...] El aborto es rojo, es sangre, es dolor. Curiosamente, las banderas de las feministas son todas rojas [...] De aprobarse el aborto los que van a morir son niños argentinos y niñas argentinas. Justamente, a estas leyes las impulsan diputadas y feministas que se dicen defender a las mujeres y sin embargo olvidan que, de aprobarse el aborto, las que van a morir son muchas niñas (militante de “Marcha de los Escarpines”, material de audio trabajo de campo, Mayo de 2011).

La convocatoria a la participación de *Marcha de los escarpines* está abierta a todo el público y a todos los credos religiosos, y muchas veces se hacen presentes grupos de jóvenes evangélicos que acompañan la iniciativa. La manifestación tiene la particularidad de no ser multitudinaria. Sin embargo, lo que la hace relevante es su perdurabilidad en el tiempo, su estética y el modo en que la iniciativa misma va siendo replicada en otros escenarios y lugares del activismo pro-vida. Desde FAMPАЗ, entidad pro-vida que organiza la *Marcha*, se *Rosario por la Vida*. La actividad consiste en la celebración de misas durante las jornadas del 25 de Marzo de cada año, fecha en la que se conmemora el Día del Niño por Nacer. Estas misas, algunas de ellas celebradas en la catedral Metropolitana, contaron con la presencia del ex Arzobispo y Cardenal de Buenos Aires, Jorge Bergoglio.

Además de la *Marcha de los Escarpines* otra de las significativas manifestaciones colectivas `pro-vida que se realizan es la celebración de la *Fiesta de la Vida*. Esta tiene lugar todos los años durante la semana del 25 de Marzo. La misma fija como punto de encuentro de la convocatoria alguna plaza pública y desde allí emprenden caminatas. Dicho evento tuvo como lugares de realización y encuentro Plaza de los Dos Congresos, Plaza de Mayo, Plaza Misserere, Plaza Bernardo Houssay, Avellaneda, entre otros. Se trata de un espacio de encuentro de distintas ONGs y colectivos pro-vida, grupos parroquiales, de jóvenes scouts, de Acción Católica, de colegios secundarios católicos, tanto de Capital Federal y provincia de Buenos Aires, como de otras localidades y provincias argentinas que viajan a participar del encuentro. Es una de las actividades que mayor convocatoria y presencia tiene dado que se trata de una fecha simbólica y conmemorativa para la militancia pro-vida.

Los manifestantes emprenden la caminata portando remeras con inscripciones, carteles y pancartas con frases alusivas a la defensa de la vida y al aborto como asesinato: *“Matar a una persona no es defender un derecho. Es matar a una persona”*, *“El que ama no mata”*, *“Sí a la vida, no al aborto”*, *“Aborto es igual a genocidio”*, *“Mi vida está en tus manos”*, *“Defiende mi vida”*, *“Yo elijo la vida”*, *“Todo bebé tiene derecho a nacer”*, *“Antes de abortar realizate una ecografía. Después decidí”*, *“El aborto es el asesinato de un ser indefenso en el vientre materno”*, *“No mires al costado. Comprométete en la defensa de la vida”*, *“No existe el derecho a matar. Existe el derecho a vivir”*. *“El aborto es una ofensa a la*

dignidad de la persona”. “Sí a la vida en todas sus etapas”. “Tengo derecho a nacer”, “El derecho a la vida es el primero de los derechos humanos”.

La marcha adquiere la estética de la celebración de un Vía Crucis. La misma es encabezada por manifestante que llevan en andas a la Virgen de Luján y al Cristo de los Milagros, además de una fila de mujeres embarazadas y de mamás y papás portando a sus bebés en brazos y carritos con globos y escaarpines y de jóvenes con pancartas. Además de ir repartiendo volantes, folletos y suvenires con leyendas a favor de la vida, circula un auto-parlante que va reproduciendo canciones pro-vida, con un sacerdote y representantes de algunas organizaciones pro-vida que van entonando oraciones y manifestando discursos en defensa de los derechos de los “niños por nacer” y haciendo alusión a la “criminalización” del aborto:

“Defendé la vida, defendé la vida

Por esos niños indefensos, que hoy los quieren matar

Defendé la vida, defendé la vida”

(Cantata pro-vida, “II Fiesta de la Vida”.

Caminata a Plaza Miserere, Capital Federal, Marzo de 2010)

“Canta por la vida, queremos ser la voz de los que no pueden hablar.

Canta por la vida, cada niño merece unas alas con las que volar.

Es momento de gritar, no nos van a parar.

Luchemos por mostrar la realidad.

Hay un detalle que siempre se olvida y es fundamental.

Y es que vivir es el primer derecho de la humanidad.

Por eso no nos rendiremos.

Y es que estando unidos podemos ser muchos más”.

(Canción pro vida, “IV Fiesta de la Vida”, Marzo de 2012.

Caminata hacia la Catedral Metropolitana).

Una vez culminado el recorrido, en el que además van repartiendo volantes y folletos, se encuentra instalado un escenario en el que bandas musicales pro-vida entonan sus cancioneros:

“Se oye en todo el mundo, es la voz de los que no tienen voz.

Se enfrentan mil razones, pero lo que está en juego es el corazón.

Somos el motivo que la vida tiene para continuar.

Y aquellos que la niegan, llegan hasta el fin de su propia humanidad.

Para el que mal vive hoy el bueno sólo tiene que callar.

Si algunos gritan muerte hoy más fuerte nuestra voz se tiene que escuchar.

Somos la tierra, somos familia, somos la fuerza, somos la vida.

Somos los que luchan construyendo en el amor y la verdad.

Los hombres y mujeres que dan al mundo en la fecundidad.

Somos la familia aunque algunos hoy la quieran desvirtuar.

No somos una idea, somos lo cierto, lo evidente y lo natural.

(Canción pro-vida, “III Fiesta de la Vida”,

Marzo de 2011, caminata a Plaza Houssay)

*“Fuiste llamado a la vida, no sé ni en donde, ni porqué, ni en qué
situación.*

Pero Dios ya te había pensado.

Y aunque con todas tus fuerzas intentaste aferrarte a mamá,

su corazón y el de tu padre se han cerrado.

Y en su egoísmo decidieron que era lo mejor deshacerse de ti.

*Ya no lo llaman aborto, y con mentiras pretenden poco a poco hacerlo
legal.*

Y eso sólo tiene un nombre, se llama asesinato”.

(Canción pro vida, “III Fiesta de la Vida”,

Marzo de 2011, caminata a Plaza Houssay)

Representantes de cada una de las organizaciones suben a dar sus discursos. Además, se da lugar a la presentación de testimonios de familias que adoptaron a niños con capacidades diferentes, en tanto ejemplo de “amor a la vida, de entrega al prójimo y de oposición al aborto”. Entre los testimonios, también cuenta la palabra de jóvenes con síndrome de Down y con capacidades diferentes que dan las gracias a sus familias por no haber sido abortados, y testimonios de mujeres que se arrepienten de haberse practicado un aborto y que hoy se encuentran comprometidas en el activismo pro-vida. Además, se entablan oraciones por los niños abortados, para tener las fuerzas necesarias de no abandonar la lucha pro-vida, pero también por aquellas mujeres que militan a favor del “crimen de aborto” para que tomen conciencia y para que “Dios ablande sus corazones”:

“Venimos a unirnos en oración ante la santísima Virgen. Vamos a pedirle por aquellos niños que han sido víctimas de ese terrible crimen que es el aborto. Víctimas no sólo son esas criaturas que mueren, sino también esos pobres corazones endurecidos que apoyan el aborto. Recemos por aquellos que lamentablemente apoyan este crimen. Pidamos por ellos para que Dios ablande sus corazones. Pidamos por nosotros para que seamos verdaderos testigos y defensores de la vida. Pidamos por cada uno de esos niños concebidos que han sido víctimas del aborto [...] Hoy nos encontramos con una manipulación donde se invita a las madres a destrozarse a sus propios hijos en el vientre materno. Y nosotros tenemos que ayudar a esas mujeres a que no se dejen engañar. Tenemos que ayudarlas a que sepan descubrir ese maravilloso don de dar la vida que Dios les ha ofrecido. (Testimonio militante pro vida, audio trabajo de campo, “II Fiesta de la Vida”, Marzo de 2010, Plaza Miserere).

“Agradezco a mis padres por respetar el derecho a la vida y gracias a ellos logré estar integrado en el trabajo, en la familia y en la familia de mi novia. Doy gracias a la vida por haber tenido unos padres sensacionales y unos hermanos que me quieren [...] Quiero dejar en claro que nosotros, los que tenemos síndrome de Down, no somos una carga, somos personas [...] Dios me dio la vida a través de mi mamá, ella me engendró, no me quiso

abortar” (testimonio joven con síndrome de Down, audio trabajo de campo, “III Fiesta de la Vida”, Marzo de 2011, Plaza Houssay).

La “Fiesta de la Vida” se viene realizando anualmente desde el 2009. La misma es organizada mediante una convocatoria que anualmente lanza el “Foro de la Vida y la Familia”. Dicho Foro está conformado por un conjunto de ONGs pro-vida que se encargan de organizar la convocatoria. La idea del encuentro consiste en que sea un espacio en el que dar visibilidad al accionar de la lucha pro-vida, así como demostrar la existencia de ciudadanos que están comprometidos en la lucha contra el aborto. Es una oportunidad en donde las organizaciones y grupos de activistas pro-vida pueden demostrar su capacidad de movilización y convocatoria, así como darle impronta y fuerza ante la opinión pública del trabajo que realizan. Esta celebración es difundida por intermedio de las páginas web y perfiles de las redes sociales de dichos grupos, también cuenta con el apoyo de medios de difusión pro-vida como de los boletines informativos digitales INFOVIDA, NOTIVIDA, Argentinos Alerta, y la *Revista Familia y Vida*. También, el apoyo de canales institucionales de comunicación de la Iglesia Católica como lo son ACIPRENSA, la Agencia de Información Católica Argentina (AICA), Radio María, y el diario *Cristo Hoy*. De la “Fiesta por la Vida” participan distintas organizaciones colectivas pro-vida de todo el país, así como grupos católicos pertenecientes a distintas diócesis y parroquias. Cuenta además con la presencia y adhesión de otras ONGs pro-vida de carácter transnacional, en algunas oportunidades sus miembros viajan para participar del y dar apoyo al evento: “Foro de la Familia”, “Derecho A Vivir”, “Hazte Oír” (España), Siempre por la Vida (Chile), Movidos por la Vida (Uruguay).

Una vez culminada la jornada, los referentes y líderes de cada uno de los colectivos y grupos pro-vida, junto a quienes estuvieron a cargo de la organización de la actividad, suben al escenario para agradecer al público asistente, convocar a todos para la celebración de la “Fiesta de la Vida” del próximo año y para alentar el compromiso cotidiano en la lucha en contra la legalización del aborto en la Argentina. Además, obispos y sacerdotes que acompañaron y estuvieron presentes en la celebración son los encargados de dar el discurso de cierre y la bendición a todos los presentes. De la celebración de la *III Fiesta de la Vida* realizada en Marzo de 2011 en Plaza Houssay, asistió Monseñor Antonio Basseoto, una figura

comprometida y considerada por los activistas pro-vida uno de los principales referentes de la Iglesia Católica en la lucha contra el aborto y la defensa de los no nacidos:

“Hoy nos reunió aquí un objetivo común. Defender el primer derecho del hombre, que es el derecho a la vida. Y defenderlo por el que no está en condiciones de hacerlo por sí mismo, que es el no nacido. Y esa defensa no tiene color político ni religioso. Más bien tiene una base científica [...] El aborto es un crimen abominable tal como lo llamó Juan Pablo II. Me pregunto: ¿Qué será de acá a unos años la humanidad con hombres y mujeres que quieren legalizar el genocidio de inocentes? Esperamos que nuestros legisladores no pasen a la historia por propiciar el homicidio del aborto. Sepan quienes defienden el aborto que somos muchos. Que somos una gran mayoría los argentinos que defendemos la vida en nuestra Patria. Una Patria que la queremos libre de esas propuestas aberrantes y suicidas. Viva la Patria! Viva la vida!” (Monseñor Antonio Baseotto, audio “III Fiesta de la Vida”, Marzo de 2011, Plaza Houssay).

Las siguientes son imágenes que corresponden a diferentes celebraciones de la *Fiesta de Vida* en las que se puede observar la estética y las performances de acción en la esfera pública que los activistas pro-vida agencian durante sus intervenciones colectivas:



Fiesta de la Vida, Plaza de los Dos Congreso, caminata a Plaza Bernardo Houssay, Marzo de 2010



Fiesta de la Vida, Plaza de los Dos Congresos, caminata a Plaza de Mayo, Marzo de 2012



Fiesta de la Vida, Plaza de los Dos Congresos, caminata a Plaza de Mayo, Marzo de 2012



Fiesta de la Vida, Plaza de los Dos Congreso, caminata a Plaza Bernardo Houssay, Marzo de 2010

Durante la semana de celebración del día del niño por nacer en distintas localidades del país se desarrollan actividades como volanteadas, pintada de murales, pegatinas de afiches, colectas de firmas de oposición a la legalización del aborto, suelta de globos, caminatas y bicicleadas, celebraciones de misas por los niños por nacer, se colectan donaciones de pañales y leche materno-infantil para los centros de asistencia a la vida naciente, radios abiertas, repartos de escarpines y bendición de embarazadas en plazas públicas, donde se proyectan videos y se exponen fotografías de niños abortados, además se recurre al montaje de aparatos de ecografías donde la intención es demostrar al público los movimientos del feto en el vientre materno. La semana de la vida, se celebra además de Capital Federal y Buenos Aires en distintas localidades y provincias argentinas. Por ejemplo, el *Festival del niño por nacer* en Mendoza, San Luis y Jujuy, la *Marcha por la Vida* en Catamarca, la *Marcha de las Antorchas* y la *Maratón por la Vida* en San Juan, la *Marcha del niño por nacer* en Rosario, entre otras.

Otras de las acciones que caracterizan a estos grupos antiabortistas es el impulso de campañas de lobby político cuyo propósito consiste en presionar a los ediles de sus localidades para la declaración de sus ciudades como “*ciudades pro-vida*”; el denominado “*boom de las ciudades pro-vida*” tal como lo llaman sus activistas. El

acto consiste en presionar para que se declare vía ordenanza municipal y de interés legislativo el compromiso de los ediles municipales con la defensa del derecho a la vida desde el momento de la concepción. El objetivo consiste en presionar a las autoridades provinciales a declararse públicamente en contra de la despenalización del aborto como así también a negarse a la adhesión a los protocolos y normativas que autorizan la realización de abortos no punibles. Prestar atención a los modos en que la Iglesia Católica encuentra respaldo en el accionar político y militante de estos grupos y ONGs pro-vida resulta fundamente a fin de poder de comprender las estrategias que dicha institución ha ido implementando con el propósito de readaptarse a las nuevas lógicas y escenarios de la democracia.

La presencia de activistas católicos pro-vida se da también en los *Encuentros Nacionales de Mujeres* en donde, bajo la consigna “Dar la cara por la vida”, se autoconvocan para antagonizar con las organizaciones feministas que participan de los *Encuentros* y que demandan por la legalización del aborto, además de otras problemáticas de género y de vulneración de derechos de las mujeres que son abordados en los distintos talleres. Tradicionalmente, los *Encuentros de Mujeres* culminan con la realización de una marcha multitudinaria por las calles de la ciudad en la que tiene sede la jornada y finalizan con una manifestación frente a la catedral de la localidad como forma de repudiar a la Iglesia Católica como una institución que obstruye e intercede con sus acciones políticas al reconocimiento y ampliación de los derechos de las mujeres, entre ellos, el aborto. Allí se producen choques y confrontaciones con los activistas pro-vida que montan un abrazo en cadena para proteger a los templos de los “ataques” de las feministas. De la acción participan activistas pro-vida, pero también creyentes que profesan la fe católica pero que no necesariamente participan de alguna organización o grupo en particular.

Ante los conflictos que se producen en estas instancias, los activistas católicos antiabortistas denuncian insultos y agresiones físicas propinados por las feministas por la razón de ser “defensores de la vida y de los derechos de los niños por nacer”. Sin embargo, pese a los infortunios y adversidades que los mismos manifiestan, se sienten orgullosos de haber cumplido con el deber de defender a la vida: “Me fui a mi casa cansado, sin voz, con la parte derecha de mi cara lastimada e irritada producto de los innumerables golpes, con todo el brazo derecho pintado con aerosol. Pero con una gran sonrisa en mi cara, cumplí con mi deber y tuve mi bautismo de

fuego. Y aseguro que no será la última vez” (testimonio militante pro-vida en el 28° Encuentro Nacional de Mujeres en San Juan, 2013, reporte de la *Revista Familia y Vida*). Denuncian y califican a las mujeres defensoras del aborto como “homicidas”, “mujeres que dan asco”, “agresivas”, “intolerantes”, “violentas”, para diferenciar la actitud y modalidad que los activistas pro-vida eligen para manifestarse, la cual es autodefinida por ellos mismos como “pacífica”. Los siguientes testimonios pertenecen a fragmentos tomados a activistas pro-vida y católicos en el 29° *Encuentro Nacional de Mujeres* realizado en Salta en octubre de 2014:

“Es una vergüenza, realmente estas mujeres dan asco. Sinceramente yo estoy en contra del aborto porque es un homicidio contra una criaturita, y soy católica, y estoy orgullosa y amo a Dios”

“Todo esto es vergonzoso porque uno puede debatir ideas y sin necesidad de agredir a quienes piensan distinto. Muchas de los paladines de este encuentro bregan por la libertad, por el derecho a opinar, y sin embargo cuando los católicos muestran su postura contraria al aborto los atacan, los golpean, los insultan, los escupen en la cara. Entonces, evidentemente, son las menos indicadas para hablar de la libertad democrática cuando la gente que piensa distinto a ellas, ellas las atacan. Bueno, esta es la vergüenza de muchos de estos movimientos que han generado esta especie de engaño colectivo. Ellas tienen una consigna que es encarar el aborto en la Argentina y todos los que piensen distinto hay que atacarlos”

“Es muy violenta la actitud que tiene esta gente, nosotros venimos acá pacíficamente a pararnos frente a la Catedral y empezaban a escupir, a insultar, se ponían en pelotas, escupían, gritaban iglesia basura. Porque realmente uno que es católico y que profesa la religión se siente agredido por esas cosas”

Los hombres y mujeres que en los *Encuentros Nacionales de Mujeres* se autoconvocan en repudio de las demandas feministas y del cuidado de los templos para que no sean pintados con aerosol, así como evitar el ingreso de las manifestantes, se definen como “hombres y mujeres valientes” que deciden “poner el cuerpo en defensa de la vida de los niños que pretenden ser abortados”. Repudian las performances de protestas que caracterizan a los *Encuentros* como cuando las activistas feministas se desnudan y ponen sus pechos al descubierto de frente a los manifestantes católicos, lo cual éstas denominan como el “tetazo”, además de la quema de imágenes y símbolos religiosos, y distintas escenificaciones como la representación de la Virgen María teniendo un aborto. Los activistas católicos acuden al lugar con rosarios y símbolos religiosos, carteles y pancartas pro-vida, y se arrodillan frente a las manifestantes mientras rezan el “santo rosario” tanto por los niños por nacer como por la conciencia de las mujeres feministas:



Activistas pro-vida, 29 Encuentro Nacional de Mujeres, Salta, octubre de 2014

Estos actores y grupos pro-vida también se autoconvocan toda vez que tiene lugar los tratamientos en el Congreso de la Nación de la ley de interrupción voluntaria del embarazo. Estas instancias también se ofrecen al encuentro y confrontación entre activistas católicos y feministas. El movimiento pro-vida, portando carteles como “Evita que los niños por nacer pierdan su derecho a vivir”, “Los hospitales son

para salvar, no para matar”, “No al aborto en el Congreso”, “Queremos una ley de protección integral de la mujer embarazada y del niño por nacer, Adopción es la opción”. Los siguientes testimonios tomados pertenecen a activistas pro-vida el 4 de noviembre de 2014 en las mediaciones del Congreso de la Nación, escenario en el que se manifestaron ante el tratamiento que se estaba dando en el parlamento sobre la ley de aborto:

“Yo formo parte de una ONG pro-vida que ayuda a los más necesitados, los niños por nacer y que son las personas más carenciadas. Entonces, venimos a apoyarlos y a defenderlos, para que sean representados, yo soy abogada, y vengo a defenderlos de una posible acción de la violencia contra los niños, porque quitarles la vida es ejercer violencia contra los niños por nacer [...] Se trata de la vida de un ser humano, no de la vida de una planta, es un ser humano digamos, entonces desde la fecundación de un óvulo con un espermatozoide ya el ser humano tiene unas características que, bueno, comienza un ente, un vector de desarrollo, que si se interrumpe se interrumpe la vida”

“Vengo acá porque defiando la vida, porque el aborto es un genocidio y la vida comienza desde la concepción, y no lo digo yo, lo dice la ciencia. La “Academia Nacional de Medicina estableció que la vida comienza desde la concepción, cuando se une el óvulo con el espermatozoide, ahí comienza la vida. No es como dicen las abortistas que la vida comienza con los tres meses, o cuando el bebé sale de la panza”

“Yo estoy en contra del aborto porque hay una vida, que no lo dice sólo la iglesia, lo dice la naturaleza, en la concepción cuando se une el espermatozoide con el óvulo ya hay vida, ya hay otra persona, ya hay otro ADN”

La presencia de los activistas pro-vida en la esfera pública, el emprendimiento de sus acciones colectivas y de protesta contra la legalización del aborto, sus múltiples canales de interacción, invita a observar el modo en que los actores religiosos van reconfigurando sus estrategias de intervención de cara a las nuevas coyunturas, escenarios y lenguajes políticos. Siguiendo los análisis de Juan Vaggione (2009) y José Casanova (1994) en lugar de despolitizarse, las principales religiones han seguido un proceso de inscripción como actores públicos. Esta politización no es sólo desde la defensa de sus valores y principios normativos y tradicionales a partir de elementos religiosos, también en la forma en que dichos valores procuran ser reforzados en lenguajes comunicacionales con pretensión de objetividad y veracidad científica como lo es el caso de bioética. Mediante el entramado de dichos dispositivos y lenguajes discursivos -la detración al aborto desde criterios religiosos y científicos- intervienen públicamente como actores de la sociedad civil en escenarios de debates democráticos.

La Iglesia Católica es una de las principales instituciones y actores políticos que intercede y ejerce presión en los debates sobre aborto; lo hace a partir de la activación pragmática de nuevos lenguajes, actores y recursos. En ello, se encuadra el rol protagónico y la trascendencia que tienen en términos de complejidad de análisis la movilización y el rol político de las organizaciones y grupos antiabortistas pro-vida.

III - Política y militancia del activismo pro-vida en las redes sociales de internet

Una cuestión importante a resaltar del activismo pro-vida es el modo como instrumentan las nuevas tecnologías de la información como espacios de militancia política. En el caso de las redes sociales de internet como Facebook, los grupos antiabortistas crean sus propias plataformas que se ofrecen como nuevos espacios para el accionar político.³⁹ Las redes sociales, se han convertido en un nuevo escenario de socialización de la ciudadanía (Castells, 2000; Castells, 2009; Resina de la Fuente, 2010). Muchas veces, son agenciados y reapropiados por sus usuarios

³⁹ Por ejemplo, perfiles pro-vida de Facebook como “Yo voto por la vida. Por el derecho a nacer y a vivir”, “Dejame Nacer”, “Frente Joven”, “Pro Vida Argentina”, “Argentinos Alerta”, “Argentinos por la Vida”, “No al aborto en Argentina”.

como canales de militancia y activismo, e invitan a ser abordados como espectros de ampliación de los debates que se dan en la esfera pública. En lo que comprende al activismo pro-vida, actúan como medios a partir de los cuales dichos actores encarnan demandas políticas, se autoconvocan a la resistencia y a la movilización política. También, para ampliar los debates y conflictos políticos por el aborto que se dan en las calles.

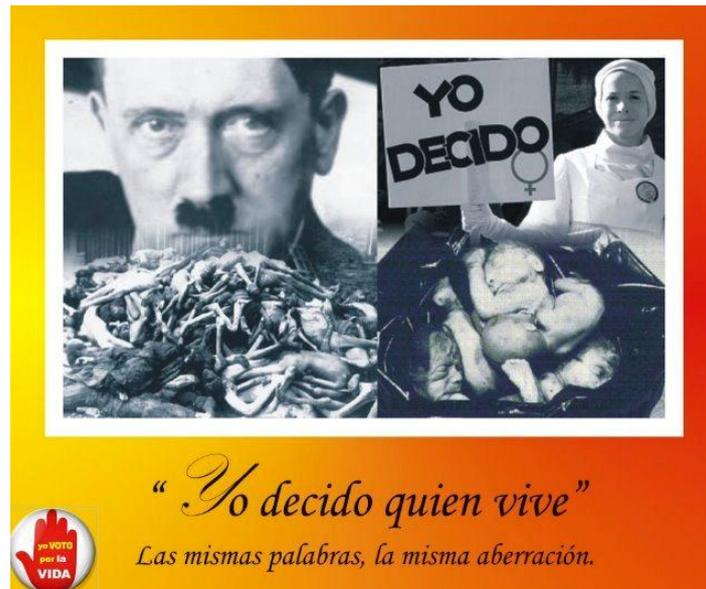
Las redes son también un escenario de intercambio de experiencias respecto al accionar que llevan adelante otros grupos pro-vida de Latinoamérica y el mundo⁴⁰, así como de convocatoria para la movilización política en Argentina. Se publican y comparten imágenes y consignas contrarias a la legalización del aborto que luego se hacen presentes también en las movilizaciones callejeras. Se recurre a la politización de imágenes de fetos mutilados cuya estética del horror constituye una estrategia de los grupos conservadores pro-vida con el fin de presentar a los niños por nacer como personas en el vientre materno, y a partir de allí plantear al aborto como asesinato. Como sostiene Donna Haraway (2004), se trata de la construcción del feto como un objeto político a partir de la instrumentación de dispositivos y tecnologías de visualización. Se recurre a imágenes de ecografías y a imágenes de fetos ensangrentados y mutilados por aborto así como a carteles y flyers con frases alusivas.⁴¹

Como vimos en anteriores capítulos, se apela a una comparación entre los crímenes acaecidos durante los tiempos de dictadura en Argentina y los niños desaparecidos por aborto con frases como “Soy tu hija, soy tu sobrina, soy nieta. Aborto Nunca Más”, “Bebés y mujeres desaparecidas por aborto Nunca Más”, “Nunca Más niños desaparecidos por aborto en Argentina”. También, desplazamientos de sentidos y

⁴⁰ Perfiles y plataformas de Facebook de otros países y que comparten los activistas de Argentina son: “Pro Vida Chile”, “InformAborto”, “Siempre por la vida”, “Quiero nacer” (Chile), “Colombia Pro-Vida” (Colombia), “Movidos por la vida”, “Plenario de organizaciones pro vida del Uruguay” (Uruguay), “Derecho a vivir” (Guatemala), “Aborto cero”, “Marcha de la vida” (España), entre otros.

⁴¹ “Clandestino o legal, el aborto mata igual”, “¿Aborto en caso de violación? Un crimen no se borra con otro crimen”, “Ni un aborto más, ni un niño menos”, “El aborto mata bebés”, “El aborto es un delito, no es un derecho”, “No al aborto. Aunque tengo unos días allí adentro ya es un ser humano”, “todos tenemos derecho a vivir, incluso aquellos que no han nacido”, “Abortemos la ley no la vida”, “La vida humana empieza en la concepción. No es religión, no es ideología. Es biología”, “Todos los que están a favor del aborto, nacieron porque hay otros que estamos en contra”, “Matarme no es remediar el trauma de una violación. No significa combatir contra la violencia de la mujer. No significa ser una sociedad progresista”, “Seamos la voz de aquellos que aún no la tienen”, “Pesa menos un niño en los brazos que un niño en la conciencia”, “Tus derechos terminan donde comienzan los de tu bebé”, “Abortar no, es legal es letal”, “El aborto mata a una parte tuya”, “Es mi cuerpo, es mi derecho. No al aborto”, “Saquen sus fallos y protocolos de los cuerpos de ellos”, “El aborto no te desembaraza, te convierte en la madre de un niño muerto”.

activación de significantes políticos a partir de los cuales comparan a los asesinatos por aborto con genocidios ocurridos en la historia de la humanidad. Por ejemplo, en imágenes comparando a los crímenes del Holocausto con el aborto, y a Adolfo Hitler con médicos abortistas, y en frases como “Aborto y nazismo es lo mismo”, “Matar no es un derecho, Abortar no es progresista Es el peor crimen fascista”, “Aborto es igual a genocidio infantil”.



"Yo voto por la vida. Por el derecho a nacer y a vivir", 23 de abril de 2012. Fecha de consulta Mayo de 2014.

Los activistas pro-vida operan en las redes sociales, al igual que en el espacio urbano de la esfera pública, apelando a la resignificación de marcos simbólicos y culturales. Los antiabortistas consideran a las feministas como un movimiento que discrimina con sus acciones al “derecho de las mujeres por nacer”. También, denuncian las supuestas consecuencias que el aborto genera en las mujeres y que no son reparados por dichos colectivos. En las redes sociales de Facebook, publican y comparten flyers con consignas como “Aborto es violencia contra la mujer. Es la mayor violencia machista, es violarte hasta las entrañas”, “El aborto es un arma de doble filo que mata al niño y hiere a la madre de por vida”, “El protocolo de aborto no punible condena a la mujer y deja libre al violador”, “Igualdad de derecho para la mujer por nacer”, “Feministas ¿dónde están cuando hay que defender a las mujeres

por nacer? En todo el mundo los fetos femeninos son abortados en mayor proporción que los masculinos”.

Para el 3 de junio de 2015, fecha en la que tuvo convocatoria en distintos puntos de la Argentina manifestaciones en contra de la violencia de género y los femicidios, en las redes sociales pro-vida circularon imágenes de flyers con la consigna “Ni una menos” pero en referencia a las “niñas abortadas”.



Red social Facebook “Yo voto por la vida, Por el derecho a nacer y a vivir”. Fecha de consulta: junio de 2015

En tanto espacio que se habilita para el activismo político, en las redes sociales de Facebook los grupos pro-vida realizan escraches a políticos, legisladores y candidatos que se manifiestan a favor de la ley de aborto. Publican imágenes con las fotos de políticos a favor de la legalización del aborto con leyendas como “Atención. Candidatos a favor del crimen del aborto”, “Peligro: abortistas”, “Partidocracia asesina”, “Si estás con el aborto yo no te voto”. La consigna consiste en que dicho legisladores queden identificados ante la opinión pública como “asesinos contra la vida de inocentes”. Proceden además a la publicación de una lista de nombres de todos los diputados y senadores que votaron a favor del aborto en sus tratamientos en la legislatura y que promueven proyectos de ley para su despenalización. Como contraparte a -éstos, publican las fotos e imágenes de legisladores que se manifiestan

en contra de la ley de interrupción voluntaria del embarazo en tanto la tarea consiste en identificarlos como “defensores de la vida”:



Red social Facebook “Argentinos por la vida”. Fecha de consulta noviembre de 2014

Las tecnologías digitales de la comunicación han ampliado los espacios de debate colectivo de lugares donde tradicionalmente se enmarcaban. El internet ha potenciado las dimensiones discursivas y de debate de una esfera pública hasta entonces limitada espacialmente. Permite acceder a un mayor público, sobre todo a las nuevas generaciones de jóvenes y favorece la tarea de construcción de sentidos a partir de las posibilidades que ofrece la tecnología para el diseño y montaje de imágenes. (Robles, 2006; Sampedro Blanco y Resina de la Fuente, 2010).

Estos espacios son agenciados por el activismo pro-vida facilitan entre los mismos. Permiten una mayor interconexión e interacción, y son un espacio que se ofrece a la construcción de solidaridades y apoyos, a la vez que son instrumentados para promover la movilización política en el espacio público urbano. Para lo que es la convocatoria a la participación en manifestaciones de acción colectiva antiabortistas, las redes sociales constituyen parte de la modalidad de acción de los actores y organizaciones pro-vida. Mediante estos espacios virtuales entran en contacto y solidaridades a partir de objetivos comunes, se organizan y movilizan; al mismo

tiempo que son utilizados como canal para fortalecer sus relaciones de antagonismos con sus oponentes y competir por la opinión pública.

CONSIDERACIONES FINALES

En esta tesis me interesé por estudiar los modos en que la Iglesia Católica, tanto en Argentina como en el escenario político transnacional, elabora discursos de oposición al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos no limitando sus argumentos a justificaciones de orden religioso sino recurriendo a la activación de nuevas aristas y elementos discursivos. Respecto a ello y como se puede observar a lo largo del escrito, en la voz y alocuciones de los cuerpos eclesiásticos se hacen presentes afirmaciones de rechazo y detracción al aborto basadas en un entrelazamiento de discursos religiosos con matrices de conocimiento enmarcadas en el saber médico y jurídico.

El propósito de la tesis ha sido abordar a la Iglesia Católica como un actor político de la dinámica de la democracia que va reelaborando distintas estrategias comunicacionales y discursivas con la intención de operar en la esfera público-política mediante la definición del aborto como “asesinato” y “crimen” contra la vida de personas inocentes en el vientre materno. En este marco, la bioética católica se constituye en uno de los soportes claves de su antagonismo político con las organizaciones feministas quienes impulsan por la legalización del aborto ubicando a éste como una problemática de salud pública y de vulneración de derechos hacia las mujeres.

Las estrategias de la Iglesia Católica de oposición al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y a la legalización del aborto han ido variando de acuerdo a la complejidad de los contextos históricos, políticos y sociales de debate. La incorporación que hace a su lenguaje de elementos y aristas seculares de definición de los “no nacidos” como personas jurídicas y sujetos de derecho desde la concepción, permite reparar en la Iglesia Católica como un actor político con capacidad de amoldamiento a los nuevos escenarios de debate. Una institución cuyo dinamismo y cierto perfil pragmático se hace presente a nivel de sus actores, prácticas y discursos.

Este perfil pragmático de la Iglesia Católica se vio reflejado en la forma en que desde la bioética plantea la disputa contra la legalización del aborto desde un lenguaje cientificista a la vez que articulado con el lenguaje político de los derechos humanos.

Esto último tratando de establecer una secuencia comparativa entre los “niños asesinados por aborto” con distintas experiencias de genocidios en la historia de la humanidad, y en el caso particular de Argentina con las muertes y desapariciones de personas inocentes durante los años del terrorismo de Estado (1976-1983).

Desde la politización e inscripción de la lucha por la defensa de la *vida* de los “no nacidos” en el terreno de la ciencia y de los significantes políticos de la memoria y los derechos humanos, la Iglesia Católica profundiza su crítica y cuestionamiento hacia los sectores políticos y feministas que abogan por la legalización del aborto. La misma opera en el campo de lo político con una visión del aborto como una práctica social de aniquilamiento sistemático de personas inocentes. Como una práctica que se reproduce y se hace presente en pleno escenario de democracia pero cuya lógica corresponde a contextos de gobiernos totalitarios y dictatoriales de menosprecio y avasallamiento hacia el primero de los derechos humanos: el derecho a la *vida*.

La activación que la Iglesia Católica hace en la construcción de su locus discurso de oposición al aborto de otros lenguajes y significantes políticos que exceden al propio marco de la religión permitió en este caso observar la conjugación que dicha institución hace de una pluralidad de elementos discursivos provenientes del campo de la ciencia, la bioética y la memoria con el propósito de construir una semántica simbólica mediante la cual interpelar política y moralmente sobre el aborto. Así, esta tesis se propuso indagar a qué tipo de lenguajes recurre la Iglesia Católica para hablar y plantear políticamente y socialmente su postura respecto al aborto, a la vez que analizar al campo del catolicismo como un espacio productor de sentidos políticos, simbólicos y culturales.

En una primera instancia de la tesis se abordaron las estrategias discursivas de la Iglesia Católica en la oposición al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos en el plano político transnacional, los modos en que el ingreso de la sexualidad y la reproducción como tema de agenda pública y de derechos humanos, de ampliación y reconocimiento de ciudadanía, se presenta como nuevo desafío comunicacional. A partir del recorrido por distintas encíclicas y documentos impartidos desde los órganos oficiales del Vaticano se observó la forma en que la Iglesia Católica instrumenta a la bioética como un lenguaje político para la defensa de los derechos jurídicos y personales de los fetos/ embriones. Ello también como forma de contrarrestar las críticas que entablan sus oponentes y que ubican al posicionamiento

antiabortista de la Iglesia en el plano de los fundamentalismos religiosos y dogmáticos.

Los modos en que la Iglesia Católica ampara su postura política contraria al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos en razones científicas y bioéticas lleva a reparar en la presión política que ésta ejerce hacia los Estados-nación en la imposición de marcos legales y normativos que penalicen el aborto en todas sus instancias. Este saber bioético permite a su vez a los prelados construir un imaginario de las organizaciones y colectivos feministas como espectros sociales y políticos partidarios de la “cultura de la muerte”, entre otras significaciones.

A lo largo de esta tesis se procedió a analizar la forma en que la Iglesia Católica refuerza su disputa de oposición al aborto en el escenario político transnacional respaldada en el accionar y activismo antiabortistas de los grupos laicos autodenominados pro-vida. Dichos grupos pueden leerse como uno de los fenómenos políticos más significativos del catolicismo de los últimos tiempos. Su presencia y despliegue fue proliferando en términos de escalas territoriales a la vez excediendo a las fronteras y límites de los estados-nación.

Mediante el énfasis puesto en la propagación del discurso bioético y científico con base en el carácter de persona jurídica de los “no nacidos” los grupos pro-vida disputan con la presencia y movilización de las organizaciones feministas en el espacio público transnacional. Se constituyen en un actor político central para la Iglesia Católica en tanto desempeñan un papel clave en la lucha contra el aborto en la esfera civil aun cuando algunas de estas organizaciones remarcan su perfil político aconfesional, autónomo e independientes, y sus no vínculos formales con la Iglesia. La presencia y propagación de los grupos pro-vida a escala local y regional se potencia a partir de su conformación como una red de activismo transnacional. Se trata de actores políticos que desarrollan solidaridades, identidades y principios compartidos, y que se ponen de acuerdo en torno a la defensa de una causa política en común cual es la defensa de los derechos de persona de los “no nacidos”. Lo que se observó es el modo en que tanto la Iglesia Católica como los activistas antiabortistas pro-vida van reformulando sus estrategias y discursos de intervención pública con el objetivo de intentar incidir sobre el comportamiento y las políticas de los Estados-nación.

En una segunda instancia, y ya ubicada en el marco de un análisis local de la Argentina, la tesis se centró en el abordaje de las distintas tramas de conflicto que fueron tomando lugar en el plano de lo político-institucional con relación al ingreso de los derechos sexuales y reproductivos y el aborto como tema de agenda pública. Las formas en que la Iglesia Católica ha ido operando históricamente sobre los poderes institucionales del Estado con el objetivo de imponer sus cosmovisiones doctrinarias y religiosas en materia de legislaciones y políticas públicas ligadas a temas de familia, género, sexualidad y reproducción. Las relaciones entre la Iglesia Católica y los distintos gobiernos en democracia desde la transición de 1983 tuvieron la particularidad de no ser lineales sino de estar atravesadas por períodos de conflictividad y/o acercamiento.

La Iglesia Católica ha sido un actor presente en los procesos políticos de Argentina. Se ha opuesto a la ampliación y reconocimiento de derechos que resulten contrarios a sus posicionamientos doctrinarios al mismo tiempo que ha intentado interceder en las estructuras políticas de gobierno. En el caso de los derechos sexuales y reproductivos y las vigentes tensiones políticas que tienen lugar en torno a la legalización y despenalización del aborto, la jerarquía eclesiástica lleva adelante estrategias de lobby político para interceder en las políticas de Estado y en los debates parlamentarios con el fin de lograr decisiones políticas y marcos normativos acordes a su doctrina. En el caso del aborto, sus estrategias de acción consisten en la activación de un discurso político con base en los derechos jurídicos de los no nacidos como forma de confrontar con sectores políticos y sociales que abogan por su legalización/ despenalización.

En una tercera instancia, la tesis abordó el potencial político que la Iglesia Católica le otorga al entrelazamiento entre el discurso de la bioética y significantes discursivos de la memoria y los derechos humanos. El uso y politización de significantes ligados a la memoria de la última dictadura militar en Argentina en la interpretación de los “niños abortados” como víctimas inocentes desaparecidas en democracia, y la resignificación en el plano transnacional de la memoria del Holocausto Nazi. Se analizó el modo en que esta activación y uso del lenguaje político de la memoria y los derechos humanos se va entrelazando a la potencialidad que adquiere en el discurso de la Iglesia y de los grupos antiabortistas el lenguaje de los derechos y la apelación al saber médico-jurídico.

La cuarta y última instancia estuvo focalizada en las particularidades del fenómeno de emergencia del activismo pro-vida en Argentina. El protagonismo político que estos grupos asumen en la esfera pública local con demandas y movilizaciones de oposición a la legalización del aborto. Reparamos en los distintos modos en que las organizaciones y grupos de activistas laicos antiabortistas van desplegando en el espacio público formatos y performances de acción colectiva en defensa de los derechos jurídicos de los no nacidos con base en argumentaciones científicas y bioéticas. Al igual que en Latinoamérica y en el plano político transnacional, el activismo pro-vida en Argentina tiene la característica de estar constituido por una red de actores diversos que incluyen desde organizaciones de la sociedad civil, entes y profesionales de universidades católicas, corporaciones de abogados y médicos católicos, movimientos de base eclesial, movimientos estudiantiles de instituciones educativas de perfil católico, así como la presencia de grupos y actores que se identifican como independientes y no confesionales.

El accionar de las organizaciones pro-vida y su presencia en la esfera pública permite comprender cómo se va conformando en las sociedades contemporáneas la trama de conflictividades políticas en torno al aborto que incluye desde la Iglesia Católica, los grupos feministas, como el rol y la incidencia que asumen en los debates públicos estos actores laicos antiabortistas. La tesis reparó en una mirada y análisis de los grupos pro-vida como actores políticos de la sociedad civil y de la arena democrática cuyas modalidades y estrategias políticas de acción permite complejizar el campo del catolicismo y de la disputa por los derechos sexuales y reproductivos. El modo con que estos grupos se exteriorizan y hacen presente en el espacio público, sus capacidades de organización y de movimiento, sus estéticas y performances de acción colectiva que incluyen desde simbologías religiosas a discursos políticos y científicos anclados en la bioética y en los derechos humanos.

Se abordó sobre la materialización discursiva que los activistas pro-vida hacen del aborto como “asesinato” de inocentes en la proyección de dispositivos visuales mediante los cuales se busca impactar e interpelar a la opinión pública a la vez que confrontar con los colectivos feministas en torno a una disputa de sentidos sobre la consideración o no del aborto como un derecho y una práctica legal. El objetivo fue demostrar el funcionamiento de las organizaciones pro-vida en el marco de la acción política y colectiva, los ejes que componen a los discursos que proyectan en la esfera

pública y que comprenden a la articulación simbólica de elementos seculares y religiosos. Asimismo, la forma en que el accionar y protagonismo de estos grupos en el espacio público resulta extensiva y complementaria a los intereses y la disputa política que la jerarquía eclesiástica entabla en contra del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y la legalización/ despenalización del aborto en Argentina. A lo largo de la tesis se abordó a la bioética como uno de los soportes centrales del discurso político de la Iglesia Católica y del activismo pro-vida. La personificación jurídica de los no nacidos es central en la disputa que plantean con el activismo feminista y en la presión que ejercen sobre los poderes políticos del Estado en torno a legislaciones que sean contrarias a sus posicionamientos doctrinarios, esta vez amparando sus argumentos en discursos científicos.

Dado el lugar que la bioética católica ocupa como fundamento de oposición al aborto una de las cuestiones que me interesa como futura línea de investigación son los conflictos y las asimetrías de poder que se dan al interior de los comités intrahospitalarios de bioética con relación a las intervenciones de aborto no punible contempladas por el Art. 86 de Código Penal Argentino. Es decir indagar la pluralidad de posturas y argumentaciones bioéticas que médicos/as ginecólogos/as, obstetras y generalistas que se desempeñan en hospitales públicos tienen respecto a las prácticas de aborto con el propósito de superar una mirada analítica que limite las tensiones que en torno al tema se dan entre médicos/as a la dicotomía entre bioeticistas católicos y laico-feministas.

En ocasiones la aceptación o no de la práctica del aborto puede llegar a responder a concepciones que no son claramente delimitables a ninguno de estos dos extremos de los posicionamientos bioéticos y que pueden dar lugar a una diversidad de posturas o “zonas grises” tales como, por ejemplo, médicos/as no identificados como católicos y que rechacen el ejercicio de la práctica del aborto no punible; médicos/as católicos/as a favor de la legalización/ despenalización del aborto en Argentina y en desacuerdo con los posicionamientos políticos de la Iglesia Católica; médicos/as que admitan y consideren aceptable la práctica del aborto no punible sólo en el caso de que corra riesgo la salud y la vida de la mujer gestante pero no en el caso de violación/ abuso; médicos/as que adhieran a la práctica del aborto pero no amparados/as necesariamente en una postura feministas.

Si bien esta propuesta excede los límites de esta tesis me parece importante mencionarla ante la necesidad de seguir avanzando en el estudio de la problemática del aborto en la Argentina y los diversos actores vinculados a la misma. El propósito de esta tesis ha sido abordar el tema del aborto en las diferentes dimensiones que hacen a su debate en democracia en Argentina y en particular en el posicionamiento de la Iglesia Católica y los grupos antiabortistas autodenominados pro-vida. La bioética como una de esas dimensiones deja abierta la mencionada línea de investigación pero sólo como una más entre otras posibles de ser desarrolladas a partir de las distintas aristas de análisis trabajadas a lo largo del texto.

FUENTES CONSULTADAS

Documentos oficiales del Vaticano

Audiencias, discursos, mensajes y encíclicas papales.
Documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe.
Documentos y mensajes de la Pontificia Academia para la Vida.

Documentos oficiales de la Iglesia Católica Argentina

Documentos de la Conferencia Episcopal Argentina.
Homilías y comunicados de obispos argentinos publicados en los boletines de la Agencia de Información Católica Argentina-AICA.
Boletines del Arzobispado de Buenos Aires.

Suplementos, revistas y medios de difusión católica

Revista Criterio.
Revista Esquiú.
Suplemento Cristo Hoy.
ACIPRENSA.
Catholic.net
Radio María

Revistas, comunicados e informes de institutos católicos de investigación en Bioética

Revista Vida y Ética. Instituto de Bioética de la Facultad de Ciencias Médica. Universidad Católica Argentina.
Documentos del Instituto de Bioética de la Facultad de Ciencias Médica. Universidad Católica Argentina.
Documentos e informes del Centro de Bioética Persona y Familia. Capital federal.
Revista Cuadernos de Bioética. Asociación Española de Bioética y Ética Médica.
Revista Bioetica & Cultura. Istituto Siciliano di Bioetica, Italia.
Revista Studia Moralia. Accademia Alfonsiana, Italia.
Revista Medicina y Ética. Inst.de Humanismo en Cs. de la Salud, Facultad de Bioética, Universidad Anáhuac, México.

Revista Persona y Bioética. Facultad de Medicina, Universidad de La Sabana, Colombia.

Revista Bioética. Instituto de Bioética, CENALBE, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

Mensajes y comunicados de entidades de profesionales médicos y abogados católicos

Comunicados y mensajes del Consorcio de Médicos Católicos de Buenos Aires.

Documentos de la Corporación de Abogados Católicos.

Sociedad Argentina de Ética Médica y Biológica (SAEMB)

Medios de difusión de organizaciones pro-vida

Revista Familia y Vida.

NOTIVIDA

INFOVIDA

Boletines, sitios web, blogs y facebook de organizaciones y colectivos pro-vida.

Fuentes de organizaciones y colectivos feministas

Nuevos Aporte sobre aborto. Publicación de la Comisión por el Derecho al Aborto.

Solicitadas y comunicados de Mujeres Autoconvocadas para Decidir en Libertad-MADEL.

Boletines y suplementos del colectivo *Pan y Rosas. Diario del Frente de Izquierda y de los Trabajadores.*

Boletines y suplementos *Socialismo o Barbarie. NUEVO MAS. Las Rojas.*

Boletines y comunicados de la organización Mujeres de la Matria Latinoamericana. Las Juanas en Mumalá. Libres del Sur.

Boletines de la organización *Movimiento de Mujeres Juana Azurduy.*

Boletines y suplementos del colectivo de mujeres *Plenario de Trabajadoras.*

Documentos, solicitadas y comunicados de la *Campaña Nacional por el derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito.*

Sitios web, blogs y facebook de dichas organizaciones y colectivos.

Publicaciones periódicas.

Clarín

La Nación

Infobae

Página/12

Perfil

Crónica

La Voz del Interior

La Gaceta de Tucumán

Diario de Cuyo San Juan

BIBLIOGRAFÍA

Aboy Carlés, Gerardo (1997) “Identidad y diferencia política” en Schuster, Federico; Naishtat, Francisco; Nardacchione, Gabriel; Pereyra, Sebastián (Comps.) *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires: Prometeo, pp 111-128.

----- (2001) *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario: Homo Sapiens.

Agamben, Giorgio (2003) *Homo sacer I. El Poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos.

Aguilar Fernández, Susana (2011) “El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: El protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza de facto con la Iglesia Católica” en *Revista de Estudios Políticos*, nº 154, Madrid, octubre-diciembre pp, 11-39, España.

Ameguiras, Aldo (2008) “la participación de la Iglesia Católica en le Mesa del Diálogo Argentó”. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente, Buenos Aires: UNGS- Prometeo, pp 199-219.

----- (comp) (2014) *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, CLACSO.

Angenot, Marc (2010) *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Anzorena, Claudia y Zurbtriggen, Ruth (Comps.) (2013) *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible*, Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

Badeni, Gregorio (2006) “Derecho a la vida y aborto” en AA.VV, *Persona, vida y aborto. Aspectos jurídicos*, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, pp. 15-23.

Baer, Alejandro (2006) *Holocausto. Recuerdo y representación*, Madrid: Losada.

Barbero González, Iker y Ariza, Libardo (2010) “Ciudadanía más allá del Estado nación: pertenencia y derechos en un mundo global”, en Soysal, Yasemin, Baubök,

Rainer y Bosniak, Linda (Comps.) *Ciudadanía sin nación*, Colombia: Universidad de los Andes.

Barbieri, Teresita (2000) “Derechos reproductivos y sexuales. Encrucijada en tiempos distintos” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 62, No. 1, Enero-Marzo de 2009, México, pp. 45-59.

Barzelatto, José (1998) “Desde el control de la natalidad hacia la salud sexual y reproductiva: la evolución de un concepto a nivel internacional” en *Saúde reproductiva na América Latina a no Caribe. Temas e problemas*, Sao Pablo: Sao Pablo Editora 34.

Barzelatto, José y Faúndes, Aníbal (2011) *El drama del aborto. En busca de un consenso*, Buenos Aires: Paidós.

Bellucci, Mabel (2014) *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*, Buenos Aires: Capital Intelectual.

Beltrán Celly, William (2008) “Secularización: ¿teoría o paradigma?” en *Revista Colombiana de Sociología*, nº 31, Bogotá, Colombia, pp 61-81.

Bergallo, Paola (Comp.) (2010) *Justicia, género y reproducción*, Buenos Aires: RedAlas.

Berger, Peter (1967) *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu.

Beriáin, Josetxo y Sánchez de la Yncera, Ignacio (2012) “La metamorfosis del hecho religioso en una edad post-secular” en Lasheras Ruiz, Rubén (Comp.) *Umbrales. Minoría religiosas en Navarra*, Barcelona: Icaria, pp. 21-57.

Bianchi, Susana (1997) “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: el Episcopado argentino (1930-1960)”, en Bianchi, Susana y Spinelli, María Estela, *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*, Tandil: Instituto de Estudios Históricos, Universidad Nacional del Centro.

Blancarte, Roberto (2006) “Laicidad y laicismo en América Latina” en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXVI, N° 1, enero-abril, 2008, México, El Colegio de México, pp. 139-164.

Bochatey, Alberto (1994) *Bioética y teología moral*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

----- (2008) *Bioética y persona. Homenaje a Mons. Elio Sgreccia en sus 80 años de vida*, Buenos Aires: EDUCA-Instituto de Bioética.

Bolzán, Alejandro (1997) *Hacia una ética de la vida por nacer*, Buenos Aires: Editorial Claretiana.

Bonnin, Juan Eduardo (2012) *Génesis política del discurso religioso. Iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina*, Buenos Aires: Eudeba.

Bourdieu, Pierre (2009) *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires: Biblos.

Brown, Josefina (2008) “El aborto como bisagra entre los derechos reproductivos y sexuales” en Pecheny, Mario; Figari, Carlos y Jones, Daniel (Comps.) *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidad en Argentina*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, pp 277-3001.

----- (2014) *Ciudadanía de mujeres en Argentina. Debates teóricos y políticos sobre derechos (no) reproductivos y sexuales*, Buenos Aires: Teseo.

Caimari, Lila (1994) *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires: Ariel.

Calveiro, Pilar (2006) “Los usos políticos de la memoria” en Caetano, Gerardo (Comp.) *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*, Buenos Aires: CLACSO, pp 359-382.

Carbajal, Mariana (2009) *El aborto en debate. Aportes para una discusión pendiente*, Buenos Aires: Paidós.

Casanova, José (1994) *Public religions in the modern world*, London and Chicago: the University of Chicago Press.

----- (1995) “Dimensiones públicas de la religión en las modernas sociedades occidentales” en *Iglesia Viva. Revista de pensamiento cristiano*, nº 178/179, España, pp395-410.

----- (1999) *Religion, politics and gender equality. Public religions revisited*, Washington: UNRISD.

----- (2004) “Religiones públicas en un mundo global” en *Iglesia Viva. Revista de pensamiento Cristiano*, n° 28, España, pp 2-73.

Castells, Manuel (2000) “Globalización, sociedad y política en la era de la información” en *Bitacora urbano territorial*, n° 4, España, pp42-53.

----- (2001) *La era de la información*, México: Siglo XXI.

Castells, Manuel (2012) *Redes de indignación y esperanza*, Madrid: Alianza.

Castells, Manuel; Tubella, Imma; Sancho, Teresa y Roca, Meritxell (2007) *La transición a la sociedad en red*, España: Ariel.

Catela Da Silva, Ludmila (2001) *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, La Plata: Ediciones al Margen.

----- (2009) “Lo invisible revelado. El uso de fotografías como (re)presentación de la desaparición de personas en Argentina” en Feld, Claudia y Stites Mor, Jessica (Comps.) *El pasado que miramos. Memoria e imagen ante la historia reciente*, Buenos Aires: Paidós.

Celiberti, Lilian (2003) “El movimiento feminista y los nuevos espacios regionales y locales· en Jelin, Elizabeth (Comp.) Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales, Buenos Aires: Zorzal, pp 279-300.

Checa, Susana (Comp.) *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derechos y la necesidad*, Buenos Aires. Paidós.

Correa, Sonia y Parker, Richard (2004) “Sexualidades, derechos humanos y pensamiento demográfico. Convergencias y divergencias en un mundo cambiante” en *Estudios demográficos y urbanos*, n° 57, El Colegio de México, México, pp 497-541.

Correa, Sonia y Petchesky, Rosalind (1994) “Reproductive and sexual rights: A feminist Perspective” en Sen, Gita; Germain, Adrienne y Chen, Lincoln (Comps.) *Population policies reconsidered. Health, empowerment, and rights*. Boston: Harvard University Press.

Cosse, Isabela (2010) *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Cosse, Isabela; Felitti, Karina; Manzano, Valeria (eds.) (2010) *Los sesenta de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidad en la Argentina*, Buenos Aires: Prometeo.

Costa, María Victoria; Sommer, Susana (2002) “Women’s reproductive Rights and public policy in Argentina” en Bertomeu, María Julia; Salles, Arlee L. F. *Bioethics. Latin American Perspectives*, Amsterdam-New York: Rodopi, pp. 53-75.

Crang, Philip; Dwyer, Claire; Jackson, Peter (2004) *Transnational Spaces*, Routledge: Nueva York-London.

Crenzel, Emilio (2005) “El testimonio en una memoria ciudadana: el informe Nunca Más” en *Estudios. Revista del Centro de Estudios Avanzados*, Número 16, otoño del 2005, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, pp 31-47.

----- (2008) *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*, Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2010) “La víctima inocente: de la lucha antidictatorial al relato de Nunca Más” en Crenzel, Emilio (Coord) *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*, Buenos Aires: Biblos.

Della Porta, Donatella y Tarrow, Sidney (2005) *Transnational Protest and global activism*, USA: Rowman and Littlefield Publishers.

Derrida, Jaques (2003) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta.

Di Marco, Graciela (2003) “Movimientos sociales emergentes en la sociedad Argentina y protagonismo de las mujeres” en *La Aljaba*, Volumen VIII, Buenos Aires, pp 15-36.

Di Pietro, María Luisa (2005) *Sexualidad y procreación humana*, Buenos Aires: EDUCA.

Donatello, Luis (2002) “El catolicismo y la resistencia al neoliberalismo en la Argentina de la década de los 90’: ¿Nuevos sujetos colectivos?” en *Fragmentación social y crisis política en América Latina y el caribe*, Buenos Aires: Clacso.

Dri, Rubén (1997) *Proceso a la Iglesia Católica. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Buenos Aires: Biblos.

----- (2011) *La hegemonía de los cruzados. Iglesia católica y dictadura militar*, Buenos Aires: Biblos.

Driscoll, Bárbara (2005) *La controversia del aborto en Estados Unidos*, México: UNAM.

Dupré, Louis (1966) *Los católicos y la anticoncepción*, Buenos Aires: Paidós.

Dworkin, Ronald (1994) *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Barcelona: Ariel.

Espósito, Roberto (2009) *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires: Amorrortu.

Esquivel, Juan Cruz (2004) *Detrás de los muros. La iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

----- (2008) “La presencia pública de la iglesia Católica durante los gobiernos de Carlos Menem” en Amegeiras, Aldo y Martín, José Pablo (eds.) *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia reciente*, Buenos Aires: UNGS-Prometeo,

Ezcurra, Ana María (1988) *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América latina*, Buenos Aires: Puntosur editores.

Fabris, Mariano (2011) *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina post autoritaria (1983-1989)*, Rosario: Prohistoria.

Falquet, Jules (1996) “La ONU ¿aliada de las mujeres? Un análisis feminista del sistema de las organizaciones internacionales” en *Rodaballo*, n° 15, 2004, Buenos Aires.

Feierstein, Daniel (2007) *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Felitti, Karina (2009) “Derechos reproductivos y políticas demográficas en América Latina” en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. N° 5, Quito-Ecuador, septiembre de 2009, pp. 55-66.

- Felitti, Karina (2012) *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en los sesenta*, Buenos Aires: Edhasa.
- Filc, Judith (1997) *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura 1976-1983*, Buenos Aires: Biblos.
- Finkelstein, Norman (2002) *La industria de Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, España: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2005) *Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008) *El orden del discurso*, Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Franco, Jean (2003) “Deponer al Vaticano: el proyecto secular del feminismo”, *Debate feminista*, n° 23, México.
- Galeotti, Giulia (2004) *Historia del aborto. Los muchos protagonistas e intereses de una larga vicisitud*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ghío, José maría (2007) *La Iglesia católica en la política Argentina Buenos Aires: Prometeo*.
- González Bombal, Inés (1995) “Nunca Más. El juicio más allá de los estrados” en AA.VV. *Juicio, Castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp 195-215.
- González Ruiz, Edgar (2005), *Cruces y sombras: perfiles del conservadurismo en América Latina*, México: Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir.
- González Valenzuela, Juliana (1999) “Valores éticos de la ciencia” en Vázquez, Rodolfo (Comp.) *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Greenhouse, Linda and Siegel, Reva (2012) *Before Roe vs Wade. Voices that shaped the abortion debate before the Supreme Court’s ruling*, Yale Law School.
- Grimson, Alejandro y Pereyra, Sebastián (Comps.) (2008) *Conflictos globales, voces locales. Movilización y activismo en clave transnacional*, Buenos Aires: Prometeo.
- Grosso, Alejandro (2009) *Los dos príncipes. Juan D. Perón y Getulio Vargas. Un estudio comparado del populismo latinoamericano*, Córdoba: EDUVIM.

Gudiño Bessone, Pablo (2012) "La disputa por la legalización del aborto en Argentina: los usos políticos del *Nunca Más*". *Revista Sociedad & Equidad*. Universidad de Chile, N° 4, Julio de 2012, pp. 165-181.

----- (2012) "Experiencia, aborto y maternidad en las católicas feministas". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Universidad Complutense de Madrid, Editorial N° 34, Enero-Junio de 2012.

----- (2015) "Iglesia Católica y activismo pro-vida. Discursos científico-religiosos e intervenciones público-colectivas en torno al aborto" en *Zona Franca. Revista del Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre Mujeres (CEIM)*, N° 23, Rosario: Universidad Nacional de Rosario (UNR).

Gutiérrez, María Alicia (1997) "Parirás con dolor. Aborto, derechos sexuales y reproductivos en la cosmovisión eclesial" en AA.VV, *Nuestros cuerpos, nuestras vidas. Propuestas para promoción de los derechos sexuales y reproductivos*, Buenos Aires: Foro por los derechos reproductivos, pp 75-93.

Gutiérrez, María Alicia (2002) "Iglesia Católica y movimiento de mujeres: la experiencia de Mujeres Autoconvocadas para Decidir en Libertad (MADEL)" en Figueroa Perea (Coord.) *Ética, religión y reproducción: apuntes para una discusión*, México: Católicas por el Derecho a Decidir, pp 169-189.

Gutiérrez, María Alicia (2004) "Iglesia Católica y política en Argentina: El impacto del fundamentalismo en las políticas públicas sobre sexualidad" en *Diálogos Sur-sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva. Los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú.*, Santiago de Chile: Pro-género, pp 15-46.

Gutiérrez, María Alicia (2009) "Voces polifónicas: sexualidades e identidades de género. Debate con el fundamentalismo religioso", en Vaggione, Juan Marco (Comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir-Hivos, pp 109-147.

Gutiérrez, María Alicia; Gogna, Mónica y Ramos, Silvina (1998) "Hacia nuevas formas de relación entre sociedad civil y Estado. La experiencia de Mujeres Autoconvocadas para Decidir en Libertad" en Dória Bilac, Elizabeth y Baltar de Rocha, María Isabel (Orgs.) *Saúde reproductiva na América Latina e no Caribe. Temas e problemas*, Brasil: PROLAP, ABEP e NEPO/ UNICAM).

- Habermas, Jürgen (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*, España: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2008) “El resurgimiento de la religión ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?” en *Diánoia*, n° 60, pp. 3-0.
- Habermas, Jürgen (2011) “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política” en Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan (Comp.) *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta, pp 23-38.
- Halbwachs, Maurice (2004) *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona: Anthropos.
- Haraway, Donna (1999) *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. Hombre_hembra@Conoce_Oncoración®. Feminismo y tecnociencia*, Barcelona, UOC.
- Hervieu-Léger, Danièle (2008) “Producciones religiosas de la modernidad” en Mallimaci, Fortunato (Comps.) *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires: Colihue.
- Howarth, David; Norval, Aletta; Stavrakakis, Yannis (2000) *Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonis and social change*, Manchester: Manchester University Press.
- Htun, Mala (2010) *Sexo y Estado: aborto, divorcio y familia bajo dictaduras y democracias en América Latina*, Chile: Universidad de Diego Portales.
- Hurst, Jane (1992) *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia Católica. Lo que no fue contado*, Montevideo: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Huyssen, Andreas (2001) *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Irrazábal, Gabriela (2010) “El derecho al aborto en discusión: la intervención de grupos católicos en la comisión de salud de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires” en *Sociologías*, Porto Alegre; Brasil, pp. 308 – 336.
- Irrazábal, Gabriela (2010) “La bioética como entrenamiento y facilitadora de la influencia de agentes católicos en el espacio público en Argentina” en *Revista del Centro de Investigación*. Universidad La Salle; Lugar: México, DF; Año: 2011 vol. 9, pp. 5 – 23.
- Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Jelin, Elizabeth (2003) *Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales*, Buenos Aires: Cuadernos del Ides.

Jelin, Elizabeth (2007) “La conflictiva y nunca acabada mirada sobre el pasado” en Franco, Marina y Levín, Florencia (Comps.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires: Paidós, pp 307-340.

Jelin, Elizabeth (2010) *Pan y afectos. La transformación de las familias*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Jelin, Elizabeth (2011) “El espacio de los movimientos sociales y la acción colectiva” en Jelin, Elizabeth; Caggiano, Sergio; Mombello, Laura (Eds.) *Por los derechos. Mujeres y hombres en la acción colectiva*, Buenos Aires: Nueva Trilce, pp. 35-47.

Jones, Daniel y Carbonelli, Marcos (2012) “Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: actores y lógicas políticas en la Argentina contemporánea” *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 48, núm. 3, septiembre-diciembre, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Brasil, 2012, pp. 225-234.

Jones, Daniel y Cunial, Santiago (2013) “Evangélicos contra el matrimonio homosexual. En Argentina. El activismo político de la Federación Alianza Cristiana de Iglesia Evangélicas de la República Argentina” en Peñas defagó, María A. y Vaggione, Juan Marco (Comp.) *Actores y discursos conservadores en los debates contemporáneos sobre sexualidad y reproducción*, Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir, pp 199-230.

Keck, Margaret y Sikkink, Kathryn (2000) *Activistas sin frontera. Redes de defensa en política internacional*, México: Siglo XXI.

Kissling, Frances (2001) *El Vaticano y las políticas de salud reproductiva*, Londres: Catholics for a free choice.

Koselleck, Reinhart (1992) *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós.

Laclau, Ernesto (2004) “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas” en Laclau, Ernesto; Butler, Judith y Žižek, Slavoj (AA.VV) *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp 49-94.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lamas, Marta (2008) “El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina” en *Perfiles Latinoamericanos*, enero-junio, n° 31, México: FLACSO, pp 65-93.

Lamas, Marta (2012) “Mujeres, aborto e Iglesia Católica” en *Revista de El Colegio de San Luis, Nueva época*, año II, n° 3, enero-junio 2012, México, pp 43-67.

Lenci, María Laura (2002) “El resurgimiento de la nación católica” en AA.VV (2010) *El opus Dei y la restauración católica*, Buenos Aires: Le Monde Diplomatiqué.

León Correa, Francisco Javier (2010) “Bioética y religión cristiano-católica: Dos racionalidades complementarias” en *Acta Bioethica*, n° 16, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, pp 9-16.

Lerner, Susana; Szasz, Ivonne (2001) “La investigación y la intervención en salud reproductiva: encuentro de enfoques y tendencias” en *El Cotidiano*, vol. 17, núm. 107, mayo-junio, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, Distrito Federal, México, 2001, pp. 53-65.

Levín, Silvia (2010) *Derechos al revés ¿Salud sexual y salud reproductiva sin libertad?*, Buenos Aires: Espacio editorial.

Longoni, Ana (2010) “El Siluetazo, en las fronteras entre el arte y la política” en Birle, Peter; Carnovale, Vera; Gryglewski, Elke y Schindel, Estela (Eds..) *Memorias urbanas en diálogo: Berlín y Buenos Aires*, Bs. As: Buenos Libros-Heinrich Boll Stiftung Cono Sur, pp. 211-226.

Longoni, Ana (2010) “Fotos y siluetas: dos estrategias contrastantes en la representación de los desaparecidos” en Crenzel, Emilio (Coord) *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*, Buenos Aires: Biblos, pp. 43-64.

Longoni, Ana y Bruzzone, Gustavo (Comps.) (2008): *El siluetazo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editoria.

López García, Sonia (2002) “Discursos de la bioética en México desde una perspectiva de género: el caso de la reproducción” en Figueroa Perea, Juan G.

(coord.) *Ética, religión y reproducción: apuntes para una discusión*, México: CDD, pp, 203-228.

Lvovich, Daniel y Bisquert, Jaqueline (2008) *La cambiante memoria de la dictadura. Discursos públicos, movimientos sociales y legitimidad democrática*, Buenos Aires: UNGS-Biblioteca Nacional.

Mackinnon, Catharine (2014) *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Mallimacci, Fortunato (1996) “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina Católica” en *Revista de Ciencias Sociales*, nro. 4, agosto, Universidad Nacional de Quilmes, pp.181-218.

Mallimacci, Fortunato (2005) “Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner” en *América Latina Hoy*, n° 41, Ediciones Universidad de Salamanca, España, pp 35-56.

Mallimaci, Fortunato (2008) “Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares” en Alonso, Aurelio (Comp.) *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 109-139.

Martín, José Pablo (2008) “Religión y democracia. Sistemas de ideas en las expresiones públicas de la Iglesia católica durante el gobierno de Alfonsín” en Amegeiras, Aldo y Martín, José Pablo (eds.) *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia reciente*, Buenos Aires: UNGS-Prometeo, pp 121-169.

Martín, José Pablo (2008) *La Iglesia Católica argentina. En democracia después de dictadura*, Buenos Aires: UNGS-Biblioteca nacional.

Mason, Laura (2007) *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*, Buenos Aires: Prometeo.

Mato, Daniel (2004) “Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil”. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 67-93.

Maxwell, Carol (2002) *Pro-life activists in America. Meaning, motivation, and direct action*, Cambridge: Cambridge University Press.

Melluci, Alberto (1999) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México: El Colegio de México.

Mignone, Emilio (1999) *Iglesia y dictadura. El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen dictatorial*, Buenos Aires: Universidad Nacional Quilme-
Página 12.

Montero, Soledad (2012) *¡Y al final un día volvimos! Los usos de la memoria en el discurso kirchnerista (2003-2007)*, Buenos Aires: Prometeo.

Morán Faúndes, José Manuel (2011) “De patologías y terapias: el discurso científico del conservadorismo religioso sobre sexualidad y el cuerpo” en Peñas Defagó, María Angélica y Vaggione, Juan Marco (Comps.) *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*, Córdoba: Católicas por el Derecho a decidir, pp 285-305.

Morán faundes, José Manuel (2015) “El desarrollo del activismo autodenominado 'Pro-Vida' en Argentina, 1980-2014” en *Revista Mexicana de Sociología*, México; Año: 2015 vol. 77 p. 407 – 435.

Morgan, Lynn (2014) “¿Honrar a Rosa Parks? Intentos de los sectores católicos conservadores a favor de los “derechos” en la América Latina contemporánea” en *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, n.17 - ago. 2014 - pp.174-197.

Morgan, Lynn y Michaels, Meredith (1997) *Fetal subjects, feminist positions*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mouffe, Chantal (Comp.) (1998), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós.

Mujica, Jaris (2009) *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*, Perú: PromSex.

Mujica, Jaris (2009) “Sobre los grupos conservadores y la democracia contemporánea” en en Vaggione, Juan Marco (Comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir-Hivos, pp 171-192.

Mujica, Jaris. (2007), *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, Perú-Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Munsosn, Zaid (2011) *Abortion and the remarking of conservative politics*, Department of Sociology & Anthropology Lehigh University.

Nancy, Jean-Luc (2006) *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, Madrid: Trotta.

Olick, Jeffrey (2003) *States of Memory: Continuities, Conflicts and Transformations in National Retrospection*, Duke University Press.

Pecheny, Mario (2005), “«Yo no soy progre, soy peronista»: ¿Por qué es tan difícil discutir políticamente sobre aborto?” en Cáceres, Carlos; Gloria Careaga; Tim Frasca y Mario Pecheny (eds.), *Sexualidad, Estigma y Derechos Humanos. Desafíos para el acceso a la salud en América Latina*, Lima.

Pecheny, Mario (2007) “La ciudadanía sexual: derechos y responsabilidades relativos a la salud y el género” en Emiliozzi, Sergio; Pecheny, Mario; Unzué, Martín (Comps.) *La dinámica de la democracia. Representaciones, instituciones y ciudadanía en Argentina*, Buenos Aires: Prometeo, pp 281-301.

Pecheny, Mario y Petracchi, Mónica (2006) “Derechos sexuales y reproductivos en la Argentina” en *Perspectivas Bioéticas*; Año: 2006, vol. 11, Buenos Aires, pp. 77 - 85

Peñas Defagó, Angélica (2011) “Las políticas de salud sexual y reproductiva desde un enfoque de derechos humanos” en Morán Faúndes, José Manuel; Sgró Ruata, Candelaria y Vaggione, Juan Marco (Comps.) *Sexualidades, desigualdades y derechos: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*, Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial, pp 191-225.

Peñas Defago, María Angélica (2009) “Los estudios en bioética y la Iglesia Católica en los casos de Chile y Argentina” en Vaggione, Juan Marco (Comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba: Hivos, pp 47-77.

Peretti, Cristina (comp) (2003): *Espectografías (Desde Marx y Derrida)*, Madrid: Trotta.

Pérez Adám; García, Emilio y Iwanowsky, Marcin (2010) *Vidas que cuentan. La acción asistencial del movimiento provida como genuina y eficaz acción civil*, España: Universidad de Valencia.

.

Petchesky, Rosalind (1987): “Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction”, in: Stanworth, Michelle (ed.): *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 57-80.

Petchesky, Rosalind (1999) “Direitos Sexuais: um novo conceito na prática política internacional”. En: Barbosa, Regina y Richard Parker (orgs.) *Sexualidades pelo avesso, direitos, identidades e poder*, editora 34, Sao Pablo.

Petracci, Mónica; Brown, Josefina y Straw, Cecilia (2011) *Derechos sexuales y reproductivos. Teoría, política y espacio público*, Buenos Aires: Teseo.

Pita, María Victoria (2001) “La construcción de la maternidad como lugar político en las demandas de justicia. Familiares de víctimas del terrorismo de estado y de la violencia institucional en Argentina” en *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, Instituto de Estudios de la Mujer-Universidad de Granada, Vol. 8, N° 1, Granada, España, pp. 127-154.

Pita, Valeria (2007) “Volviendo del silencio. Voces en conflicto, espacios en disputa. Experiencias feministas en la Argentina de los 90” en *Feminaria*, año XVI, n° 30/31, Buenos Aires, pp 68-76..

Pollak, Michael (2006) *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*, La Plata: Ediciones Al Margen.

Rabotniko, Nora (2001) “La caracterización de la sociedad civil en la perspectiva de los bancos multilaterales de desarrollo” en *Nueva época*, n 171, Enero-febrero de 2001, pp 1-21.

Rabotnikof, Nora (1996) “Memoria y política: Compromiso ético y pluralismo de interpretaciones”, en *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, n° 9, pp140-150.

Rabotnikof, Nora (1997): *El espacio público y la democracia moderna*, México: Instituto Federal Electoral.

Ramos, Silvina; Gogna, Mónica; Petracci, Mónica; Romero, Mariana y Szulik, Dalia (2001) *Los médicos frente a la anticoncepción y el aborto ¿Una transición ideológica?*, Buenos Aires: CEDES.

Resina de la Fuente, Jorge (2010) “Ciberpolítica, redes sociales y nuevas movilizaciones en España: el impacto digital en los procesos de deliberación y

participación ciudadana” en *Revista UCM de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, n° 7, Universidad Complutense de Madrid, España, pp 1-11.

Rodríguez Varela, Alberto (2006) *Aproximaciones a la persona antes de nacer*, Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.

Rosales, Pablo y Villaverde, María Silvia (2008) *Salud sexual y procreación responsable. Desde una perspectiva de derechos humanos y con enfoque de género*, Buenos Aires: Abeledo Perrot.

Rouso, Henry (2000) “El duelo es imposible y necesario” entrevista de Claudia Feld, en *Puentes*, año 1, número 2, Buenos Aires, Diciembre de 2000, pp. 30-39.

Rouso, Henry (1991) “Pour une histoire de la mémoire collective: l’après Vichy”, en Peschansky, Denis; Pollak, Michel y Rouso, Henry (Eds.) *Histoire politique et sciences sociales*, Paris, Complexe, (traducción al castellano en mimeo).

Salles, Arleen (2008) “El aborto” en Luna, Florencia y Salles, Arleen (Comps.) *Bioética: Nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires: FCE, pp 247-279.

Sambrizzi, Eduardo (2004) *La filiación en la procreación asistida*, Buenos Aires: Editorial Universidad católica Argentina.

Schindel, Estela (2008) “Memoria y performance alrededor del movimiento de derechos humanos” en Longoni, Ana y Bruzzone, Gustavo (Comps.) (2008): *El siluetazo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editoria, pp. 411-425.

Schooyans, Michael (2008) *La elección de la vida. Bioética y probación*, Buenos Aires: Editorial Claretiana.

Scribano, Adrián y Cabral, Ximena (2009) “Política de las expresiones heterodoxas: el conflicto social en los escenarios de las crisis argentinas” en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, septiembre-diciembre, México, pp. 129-155.

Sgreccia, Elio (1996) *Manual de bioética*, México: Editorial Diana.

Shuster, Federico (1997) “Las protestas sociales y el estudio de la acción colectiva” en Schuster, Federico; Naishtat, Francisco; Nardacchione, Gabriel; Pereyra, Sebastián (Comps.) *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires: Prometeo, pp 43-81.

Sikkink, Kathryn (2003) “La dimensión transnacional de los movimientos sociales” en Jelin, Elizabeth (Comp.) *Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales*, Buenos Aires: Zorzal.

Stycos Mayone (1968) *Fecundidad en América Latina. Perspectivas sociológicas*, Bogotá: Antares del Tercer Mundo.

Tarrow, Sidney (1994) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid: Alianza.

Taylor, Charles (2011) *Por qué necesitamos una redefinición secular del secularismo* (2011) en Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan (Comp.) *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta, pp 39-60.

Todorov, Tzvetan (2000) *Los abusos de la memoria*, Barcelona: Paidós.

Torlone, Gaetano (2009) “Aportes de la Pontificia Academia para la Vida (PAV) al desarrollo de la bioética” en *Vida y Ética*. Año 12 N° 2, Diciembre 2011, Buenos Aires: UCA, pp 45-57.

Torlone, Gaetano (2011) “Aportes de la Pontificia Academia para la Vida al desarrollo de la bioética” en *Vida y Ética*, año 12, N° 2, Diciembre de 2011, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, pp. 46-57.

Torrado, Susana (1993) *Procreación en Argentina. Hechos e ideas*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Torrado, Susana (2003), *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Traverso, Enzo (2007) “Historia y memoria. Notas sobre un debate” en Franco, Marina; Levín, Florencia (Comps.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires: Paidós, pp. 67-96.

Tribe, Laurence (2012) *El aborto. Guerra de absolutos*, México: Fondo de Cultura Económica.

Tschannem, O. (1992) *Les théories de la secularisation*, Genève: Droz.

Vaggione, Juan Marco (2009) “El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos” en Vaggione,

Juan Marco (Comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir-Hivos, pp 287-318.

Vaggione, Juan Marco (2012) “La “Cultura de la vida”. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos” en *Religio y Sociedade*, Río de Janeiro, N° 32, pp. 57-80.

Vaggione, Juan Marco (2013) “Política y religión. Desafíos y tensiones desde lo sexual” en Vaggione, Juan Marco; Salazar Ugarte, Pedro; Capdeville, Pauline (Comps.) en *Laicidad y sexualidad*. Colección de cuadernos Jorge Carpizo para Entender y Pensar la Laicidad, N° 16, México: UNAM, pp. 3-42.

Vaggione, Juan Marco; Vasallo, Marta; Kung, Hans (Comps.) *En nombre de la vida*, Córdoba: CDD/AL-HIVOS.

Van Dijk, Teun A. (2004) “Discurso y dominación” en *Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas No. 4*, febrero de 2004. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 5-28.

Vasallo, Marta (2002) “¿La vida? ¿Cuál vida?”, en AA.VV (2010) *El opus Dei y la restauración católica*, Buenos Aires: Le Monde Diplomatique, pp 79-84.

Vezzetti, Hugo (2003) *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Wilches Flórez, Ángela María (2011) “La Propuesta Bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después” en *Opción*, Año 27, No. 66, Bogotá, Colombia, pp 70-84.

Wilson, Brian (1976) *Contemporary transformations of religion*, Oxford: Clarendon Press.

Yamin, Alicia E., Maine, Deborah P. (2010) “La mortalidad materna como una cuestión de derechos humanos: evaluando el cumplimiento de las obligaciones de tratados internacionales” en Bergallo., Paola (Comp.) *Justicia, género y reproducción*, Buenos Aires: Librería, pp. 135-182.

Zamberli, Nina (2011) “Derechos sexuales y reproductivos y acción colectiva en Argentina” en Jelin Elizabeth; Caggiano, Sergio y Mombello, Laura (Comps.) *Por los derechos- hombres y mujeres en la acción colectiva*, Buenos Aires: Nueva Trilce.

Zanatta, Loris (1996) *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia católica y ejército en los orígenes del peronismo: 1930-1943*, Quilmes: Editorial Universidad de Quilmes.

Zanatta, Loris (1999) *Perón y la Iglesia Católica*, Buenos Aires: Sudamericana.

Zelizer, Barbie (1998) "Covering atrocity in image" en *Remembering to forget. Holocaust memory through the camera's eye*, Chicago: The University of Chicago Press, pp 86-140.

Schooyans, Michel (2008) *La elección de la vida. Bioética y Población*, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.