

**DERIVAS DE UNAS NOCHES CORDOBESAS  
DE LAS PRÁCTICAS QUE NOS ENCUENTRAN/ENCONTRAMOS Y LAS  
REFORMULACIONES EN UN PROYECTO DE INVESTIGACIÓN**

Agustín Liarte Tiloca

Doctorado en Ciencias Antropológicas / FFyH-UNC

agustinliarte@hotmail.com

**Introducción**

El presente escrito busca indagar acerca de la construcción de un objeto de investigación en ciencias sociales, así como adentrarse en el trabajo de campo que atraviesa la pesquisa etnográfica llevada a cabo en mi estudio doctoral. A tales fines, me propongo narrar parte de los caminos trazados desde la elaboración de un proyecto hasta la delimitación de un campo, con miras a comenzar en el adentramiento que propone la densidad geertziana del quehacer antropológico. En estos primeros recorridos surgieron una serie de cambios tras inesperados encuentros con una práctica social otrora desconocida –al menos desde la especificidad de su nombre–, lo que devino en procesos de reformulación de los referentes empíricos. De modo semejante, estos giros también involucraron replanteamientos en los modos de abordar la construcción de una presentación de sí propia, así como en las formas de trazar límites a la participación en las instancias de observación.

Desde un trabajo final de licenciatura que apuntó a interrogar sobre performances de masculinidades en eventos nominados *fiestas de osos*,<sup>1</sup> a una tesis de posgrado preocupada por la producción de subjetividades/sujeciones en algunos entrecruzamientos de categorías como placer y peligro. Esta sucinta crónica se preocupa por las mutaciones que madejan tanto al investigador como a sus inquietudes intelectuales, en la conformación de un entramado en constantes movimientos y disputas pluridireccionales. Me pregunto, pues, por el lugar que ocupa el asombro en el dejarse llevar por los ritmos del trabajo de

campo, en tanto un “cuerpo flotante” (Blázquez y Liarte Tiloca, 2014) que circulaba por donde sus sentidos y corazonadas le indicaban. En otras palabras, ¿nuestras tripas emiten meros sonidos digestivos o nos departen consejos buenos para hacer?

### **Virajes de un encuentro inesperado**

*“Invito a una investigación de la teatralidad  
como oralidad, digestión y excreción  
más que (o además de) la teatralidad  
como fenómeno ocular y sónico”*

(Richard Schechner, *Teatralidades de/y rasaestética*, 2000)

Durante el año 2015, temporalidad en la que comencé con mi investigación doctoral, las actividades estuvieron marcadas por un cambio en cuanto al recorte del objeto de estudio planteado en el momento inicial de confección del proyecto. En dicha instancia, me había propuesto elaborar una pesquisa etnográfica sobre espacios comerciales de divertimento nocturno, apuntados por sus propios dueños a un público homosexual, o resignificado por sus asistentes como locales a los cuales asistían –en un primer momento– varones homosexuales. Como parte del trabajo de campo, realicé un relevamiento de establecimientos a partir del análisis de una página web orientada al sector, escogida por ser el sitio con mayor difusión y presencia dentro de los eventos organizados en locales nocturnos. Gracias a ello se llegó a conocimiento de una serie de espacios que incluyeron bares, boliches, cines condicionados, saunas, complejos de hospedaje turístico, sex-shops y restaurantes. A partir de allí, realicé tres entrevistas en profundidad con productores de fiestas, lo que permitió comenzar un mapeo de zonas en las que se distribuía la oferta nocturna en relación al tipo de establecimiento y ciertas propiedades sociales de los concurrentes.

Correlativamente con estos primeros pasos, llevé adelante una observación participante en un evento promocionado como *Elección del Mr. Sadoso*, organizado en marzo del 2015 en un boliche donde también se ofrecían *fiestas de osos*, pensado a su vez como una continuidad con el trabajo final de licenciatura<sup>1</sup>. Luego del nombramiento del primer ganador, puesto que se trataba de una propuesta novedosa para la ciudad, me contacté con Nico, el creador de la idea y coordinador del evento para acordar una entrevista. En la misma, relató parte de sus experiencias eróticas con el cuero y su gusto por varones autonominados *osos*; una relación que fue plasmada como ausente por los asistentes a los encuentros entre varones que etnografiara entre los meses de marzo de 2012 y 2014. Esta conversa derivó en una invitación para asistir a un evento que llamó de *BDSM* o *noche sado* que se realizaría en julio del mismo año, instancia que conllevó una extensa conversación con una amiga previo a la asistencia. A diferencia de mis otras experiencias de trabajo de campo, la actual concurrencia implicaba leer con anterioridad una lista explícita de reglas – suministradas a través de una red social– que debían ser cumplidas, siendo una de las que más llamó mi atención la prohibición de mantener contactos con un *sumiso* sin la autorización de su *dominante*. En mi cabeza surgieron inquietudes con respecto a qué tipo de contactos estaban planteados como (im)posibilidades de interacción, donde se dibujaron una serie de escenarios en los cuales me imaginaba rompiendo las reglas del espacio y, por lo tanto, invitado a retirarme. A pesar de aquellos temores, asistí al evento sin compañía, tras contactarme mediante un mensaje electrónico con Nico para que me incluyera en la lista de invitados.

Aferrado a esta noción de no ser un completo extraño en el lugar, el haber conocido de antemano a alguien me ayudó a que fuese presentado a una de las organizadoras del encuentro, con quién compartí unas breves palabras. Posteriormente, en el transcurso de las siete horas de duración de la fiesta permanecí como observador de lo que allí acontecía, la mayor parte del tiempo parado con una bebida en la mano. De los pocos momentos dialogales, rescato dos conversaciones que mantuve con Nico. La primera, luego de una escena en

la que una *sumisa* fue atada en un trapezio alto mientras tres personas –una mujer y dos varones– *jugaban* con ella, imágenes que sirvieron para tensionar algunas ideas con respecto a una regla previa que prohibía las relaciones sexuales en el evento. Por otro lado, la segunda charla se dio en el taxi que tomamos juntos de regreso, donde me contó sobre estos encuentros en la ciudad y lo desconocidos que eran en otros ambientes. Su invitación a otra fiesta que transcurriría en septiembre me llevó a buscar textos sobre este tipo de performances en actas de eventos científicos argentinos, pero no logré hacerme con ninguna ponencia que retomara estas temáticas. Esta aparente ausencia de discusiones en un ámbito institucional me llevó a pensar en un posible recorte en tanto objeto empírico de pesquisa, ubicado analíticamente dentro del conjunto mayor de investigaciones sobre noches y (re)producciones de subjetividades que forman parte del programa “Subjetividades y sujeciones contemporáneas” (IDH-UNC). Asimismo, el recorte se ubicaba dentro de mi propuesta doctoral en tanto retomaría la complejidad de experiencias de vida y la diversidad de trayectorias de un grupo de personas –en este caso, atravesadas por estas prácticas particulares–, preguntándome por formas de nominación, por performances festivas erótico-sociales y por entrecruzamientos entre diversos marcadores sociales de la diferencia.

Una vez planteado el recorte, como un primer avance comencé a orientar las lecturas propuestas por el mini grupo “erotismos” dentro del programa, conformado por quienes analizamos performances atravesadas –en una medida y no en una totalidad– por subjetivaciones sexo-genéricas. Los textos propuestos sirvieron para pensar las relaciones que se construían en los encuentros observados, así como indagar en algunas cuestiones ético-metodológicas que surgían en las charlas sobre nuestros avances en los trabajos de campo. De esta forma, me fueron de utilidad las discusiones a la luz de la proposición de Eve Kosofsky-Sedgwick (1998 [1991]) acerca de la noción de *armario*, para reflexionar sobre el BDSM como una práctica que requería un asumirse frente a uno mismo y frente a otros. A su vez, ciertas concepciones de placer y peligro surgieron en las sucesivas conversaciones que mantuve a lo

largo de las experiencias de campo, así como de ocultamiento de la información con respecto a las mismas, que comencé a pensar a partir de los trabajos etnográficos de Maria Filomena Gregori (2004) y Camilo Braz (2007). En este sentido, devino fundamental la expresión de contratos de consentimiento, tanto verbales como por escrito, los cuales servían las veces de elementos rectores de las relaciones de dominación/sumisión.

En cuanto a las observaciones participantes, asistí hasta la fecha a nueve encuentros presentados por los propios organizadores como espacios en los que se realizaban prácticas BDSM, coordinados a su vez por dos grupos: *Perversado* y *Córdoba BDSM*. Éstos presentaban características particulares que los diferenciaban entre sí desde las perspectivas de los asistentes, demarcantes que representaban la preferencia de uno por sobre el otro, o la negativa absoluta de asistir a uno de ellos. En relación a estas ideas, en conversaciones durante las noches festivas llegué a la construcción de un imaginario sobre los encuentros de *Perversado* como reuniones en las que se permitían prácticas más *subidas de tono*, producto de que eran alojadas en un domicilio privado, así como instancias en las que se daba una mayor presencia de varones sumisos, ya que una de las organizadoras era una mujer dominante que convocaba a ese público en particular. Sobre los encuentros de *Córdoba BDSM*, se distinguían por estar relacionados con la web *Mazmorra*, un sitio de sociabilidades virtuales para adeptos a este tipo de prácticas. Esta conexión era vista por algunos como positiva en cuanto a la promoción de los eventos en la red social –lo que derivaba en una mayor concurrencia–, a la vez que para otros se revestía una cierta negatividad por no sentirse integrados en ese sistema, cuyo epicentro es la ciudad de Buenos Aires –aunque esta conexión merecería una indagación más profunda. Por realizarse en bares comerciales, que cerraban sus puertas a personas que no se encontrasen en la lista confeccionada por los organizadores, no podían realizarse prácticas sexo-genitales ya que los dueños de los locales no autorizaban dichas instancias. En cuanto al análisis, los encuentros festivos resultaron espacios propicios para pensar en nociones de intercambio de saberes, en términos de los dones de Marcel Mauss (2009 [1925]), y en la

realización de prácticas atravesadas por protocolos de sociabilidad, indagados desde el proceso civilizatorio de Norbert Elias (2010 [1939]).

La asistencia asidua a los encuentros me permitió construir una presentación atenta a lo que sucedía en los eventos, preocupada por realizar un estudio antropológico sobre el BDSM en la ciudad de Córdoba –fórmula empleada para presentarme ante quienes me preguntaban por mi relación con estas prácticas. En este sentido, devino crucial comenzar a participar paulatinamente en alguna de ellas, como pedir en mi segunda asistencia a una fiesta que me realizaran una atadura llamada *kadara*, una suerte de corsé no inmovilizante confeccionado con cuerdas, que había observado en el primer encuentro. Puntualmente, esta primera participación se dio tras el pedido de uno de los organizadores de *hacer algo*, puesto que se trataba de mi segunda asistencia, lo que aparentemente ameritaba salir de la figura del *curioso*. Esta categoría era aplicada a personas que se acercaban a los eventos para mirar, sin un conocimiento manifiesto sobre el desarrollo de las prácticas. Dicha condición se revestía de dos propiedades opuestas, pero a la vez complementarias: mientras que eran bienvenidos para ampliar el número de concurrentes y expandir el conocimiento del BDSM frente a no entendidos, también representaban un cierto peligro en cuanto a la permanencia en su curiosidad, ya que se buscaba que las personas realizaran aquellas prácticas que hacían al eje de estas celebraciones. A propósito de ello, las lecturas sobre antropologías de y desde los cuerpos (v.g. Citro, 2010; Aschieri y Puglisi, 2010), me brindaron herramientas para reflexionar sobre la participación como un mecanismo de aprendizaje y producción de conocimiento. En otras palabras, se trataba de sumergirse en las relaciones que le brindaban una lógica a estas performances, y no permanecer como un observador ajeno.

Un aspecto relevante de la participación fue la posibilidad de conocer a los coordinadores de *Córdoba BDSM* que, si bien decidí asistir a los encuentros de ambos grupos antes mencionados, fue con ellos con quienes sentí una mayor apertura frente a mi propuesta de estudio, y entablé así una relación más cercana. La proximidad se materializó en una invitación a compartir un asado

en la casa de uno de ellos en noviembre del año 2015 –a quien posteriormente entrevisté–, situación que se vio repetida en otras instancias. Estas cenas me permitieron adentrarme en una suerte de cotidianidad por fuera de los encuentros festivos, a la vez que ser identificado como antropólogo que se encontraba *haciendo un estudio o escribiendo un libro*, como me presentaran en aquella primera oportunidad. En esta ampliación analíticamente expandida del campo de pesquisa se dio otro de los principales avances en relación al proyecto, el cual fue la posibilidad de analizar los trazados de una red de espacios de sociabilidad, tanto comerciales como domésticos. En este sentido, junto a los encuentros BDSM propiamente dichos, se sumaron como espacios de indagación etnográfica otras instancias, como las *previas* que *Córdoba BDSM* realizaba antes de las fiestas y los *after work* ofrecidos para la venta de entradas anticipadas o como instancias para reunirse algunos viernes al mes. En palabras de los organizadores, se trataba de situaciones propicias para que los *curiosos* se acercasen a conocer a otras personas, pensando en generar un interés por asistir a los eventos que aleje algunas de las prenociones sobre los mismos, fundamentalmente aquellas que giraban en torno a la violencia o la obligación de participar de las prácticas –al menos en esas primeras asistencias.

Otro punto a señalar fue mi participación como contacto entre el grupo central de *Córdoba BDSM* y la comisión directiva del espacio cultural CASA 13. La finalidad fue la coordinación de un taller semanal de *bondage*, práctica que implica el uso de cuerdas para realizar ataduras, inmovilizaciones y suspensiones. El mismo comenzó a ofrecerse los lunes por la noche desde el mes de abril del presente año, con un programa escalonado en niveles de complejidad, desde el *nudo básico* hasta una suspensión de cuerpo completo. Esta instancia permitió comenzar a reflexionar sobre una posible “separación” entre las prácticas como una forma artística y como una interacción erótica, aunque no en tanto caminos eternamente paralelos, sino tejidos como una trenza. Para considerar esta imagen fueron de utilidad los aportes de Richard Schechner (2000 [1988]) sobre una antropología de la performance, con especial hincapié en el trenzado que el autor expone acerca de la eficacia y el

entretenimiento que toda acción social representaría, no en términos de polos opuestos sino como líneas que se entretajan de forma más o menos (des)ajustada. Sobre este punto, resultó revelador lo acontecido en la asistencia a la segunda elección del *Mr. Sadoso*, evento que se organizó en una casona y que, a diferencia de su pasada edición, contó con espacios destinados a *sesiones* –recorte temporal y espacial en el que se realizan prácticas BDSM. Tras una *sesión* en la que participé como *spanker* –persona que propicia *spanks* o golpes en la cola con diversos instrumentos a otra persona– con una chica del grupo de *Córdoba BDSM*, el barman del local me preguntó si lo que habíamos hecho era un show o si involucraba placer, a lo que respondí que ambas. Dicha interrogante me llevó a pensar en cómo se daba una diversidad de entrelazamientos, en la multiplicidad de trenzas schechnerianas que podrían construirse dependientes de si se trataba de un taller en un centro cultural o una práctica en un evento festivo apuntado a un público conocedor.

Sobre el objetivo del proyecto de pesquisa en cuento al análisis de performances, también fueron de utilidad otras categorías de Richard Schechner (2000 [1988]) en relación a las “fases”. Para ello, dos situaciones resultaron oportunas de acompañar. Por un lado, dos reuniones que fueron llamadas *ensayos*, en las que se practicaron las suspensiones que iban a ser efectuadas en uno de los eventos, acontecido en mayo del presente año. Lo buscado fue pulir las técnicas desde el punto de vista de la seguridad, a la vez que debían aparentar no presentar un esfuerzo o desconocimiento, sobre todo por parte de quien ataba. Del mismo modo, se esperaba que los errores surgieran en la práctica y no durante la fiesta, aprovechando los inconvenientes como un aprendizaje. Por otro lado, para los eventos de *Córdoba BDSM* ofrecí mi ayuda tanto en el montaje de los escenarios festivos como en la limpieza final, en una prolongación de la labor etnográfica por fuera del encuentro enmarcado en los horarios oficiales, y vistos los mismos como una “situación social” en términos de Max Gluckman (2003 [1958]): eventos que conllevan espacios y tiempos por fuera del aquí/ahora de lo observado.



## **Cuando el cuerpo nos habla en el trabajo de campo**

En una recuperación de la pregunta que planteara en la introducción, pareciera que el camino presentado en la narración anterior se hubiese dado de manera lineal. No obstante, el asombro y el dejarse llevar por las intuiciones jugaron un papel fundamental en la toma de decisiones a lo largo del trabajo de campo. Los giros inesperados me posibilitaron cambiar de objeto de pesquisa, situación que no hubiese sido posible sin una previa disposición a dicha posibilidad. En esta línea de ideas, aquella lección schechneriana sobre la locación de un sistema nervioso en las tripas fue de gran utilidad. Debemos, como señala el antropólogo estadounidense, “prestar atención al deseo de experiencias viscerales” (Schechner, 2000 [1988]: 268), esas voces que muchas veces acallamos por no responder a un modelo aristotélico de percepción del mundo.

Asistir a los encuentros y ser partícipe de las prácticas fue otro de los puntos centrales, en tanto pareciera que trazar los límites es una de las actividades más dificultosas en una pesquisa, sobre todo cuando se investigan acciones sociales atravesadas por el sexo y sus moralidades. En este sentido, el planteo implicó abandonar ciertas concepciones victorianas sobre el trabajo de campo, no negándose a la participación sino haciendo saber sobre la propia posición de uno como investigador. Un cuerpo que no solamente hablaba desde su piel en contacto con el cuero o la cera de una vela, sino que también vociferaba desde su interior, brindando pistas buenas para pensar, hacer y andar.

### **Notas**

<sup>1</sup> El trabajo llevó por nombre “*El más heterosexual de los homosexuales. Una etnografía de osos y fiestas de osos en Córdoba*” y fue defendido el 15 de agosto del año 2014, y valiéndome el título de Licenciado en Antropología (FFyH-UNC).

### **Bibliografía**

- Aschieri, Patricia y Rodolfo Puglisi. 2010. "Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo. Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales". En: Citro, Silvia (comp.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Blázquez, Gustavo y Agustín Liarte Tiloca. 2014. "Entre bares y boliches. La 'noche' como espacio etnográfico": En: *Revista Ciencia y Técnica*. Córdoba: Secretaría de Investigación de la Universidad Siglo XXI.
- Braz, Camilo. 2007. "Corpo a corpo. Reflexões sobre uma etnografia imprópria". En: *Revista Ártemis Vol. 7*. Brasil.
- Citro, Silvia. 2010. "Antropología del cuerpo y los cuerpos-en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar". En: Citro, Silvia (comp.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Elias, Norbert. 2010 (1939). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gluckman, Max. 2003 (1958). "Análisis de una situación social en Zululandia moderna". En: *Bricolage - Revista de Estudiantes de Antropología Social y Geografía N° 1*: pp. 34-49 - México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gregori, Maria Filomena. 2004. "Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sexshops e S/M". En: Piscitelli, Andrea et al (orgs.) *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*: pp. 235-255. Río de Janeiro: Garamond.
- Kosofsky Sedgwick, Eve. 1998 (1991). *Epistemología del armario*. España: Ediciones de la Tempestad.
- Mauss, Marcel. 2009 (1925). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Schechner, Richard. 2000 (1988). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires. Libros de Roja.

**NUEVAS TECNOLOGÍAS REPRODUCTIVAS Y SENTIDOS EN DISPUTA  
DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO**

María Cecilia Johnson

Doctoranda en Estudios de Género (CEA-UNC) (CIJS-UNC/CONICET).

[cecjohn27@gmail.com](mailto:cecjohn27@gmail.com)

En el presente trabajo intentaré señalar algunos interrogantes que se vinculan a mi proyecto de tesis doctoral, donde me propongo explorar las biografías de mujeres que hayan utilizado TRA, particularmente centrándome en aquellas tensiones y negociaciones entre las normas de género y religiosas. Para comprender cómo estas tensiones se articulan a nivel subjetivo, comencé por conocer el marco de relaciones y discursos en disputa que circulan en el espacio público.

Tanto a nivel global, como en los debates legislativos que se dieron en Argentina a partir de la regulación de estas técnicas, su creciente uso ha significado diversos desafíos políticos e ideológicos para distintos sectores sociales, políticos y religiosos, en ocasiones antagónicos. Por un lado se pueden señalar críticas hacia las mismas por entender que estas técnicas desafían las normas imperantes de parentesco, familia, reproducción, maternidad y paternidad, como la Iglesia Católica; pero a la vez encontramos sectores que se oponen a ellas porque entienden justamente que contribuyen a reproducir estas normas: sobre estas tensiones es que me centraré particularmente en este trabajo.

### **Los discursos religiosos y la moralidad de la “familia natural”**

Cuando se intenta conocer los discursos presentes en el espacio público sobre las Técnicas de Reproducción Asistida (TRA) que los actores religiosos sean identificados como los primeros en oponerse al uso de estas técnicas no resulta sorprendente, ya que son quienes históricamente se han posicionado en el espacio público frente a cualquier regulación sobre sexualidad y familia, entendiéndolas como áreas de su incumbencia (Bianchi, 1999). No obstante

Florencia Luna (2008) señala que el escenario es más complejo y heterogéneo tanto entre diferentes credos y dentro de los mismos credos, ya que no son “monolíticos” sus posicionamientos<sup>1</sup>.

El posicionamiento de la Iglesia Católica, en el contexto latinoamericano, resulta de gran importancia, no sólo por la identificación de gran parte de la población argentina con la misma<sup>2</sup>, sino principalmente por su fuerte influencia en el espacio público en torno a las definiciones de familia y sexualidad (Vaggione, 2008) (Béliveau & Irrazábal, 2008) (Sgro Ruata, 2012) (José Manuel Morán & María Angélica Peñas, 2013) . En el documento. llamado “*La dignidad de la procreación humana y las tecnologías reproductivas. Aspectos antropológicos y éticos*”<sup>3</sup> la Iglesia señala su preocupación principalmente en torno a dos aspectos que aparecen como “no negociables”: la manipulación y el “descarte” de los embriones y la preocupación sobre disociación entre la sexualidad y la reproducción que pone en juego la idea de familia católica. Es por ello que refuerza la importancia de la procreación a partir de una relación sexual y en el marco matrimonial heterosexual “*como contexto digno para el surgir de una nueva vida humana*” y como la “*la vía natural*”<sup>4</sup>. Esto también ha sido señalado en otros documentos de la I. C. (Vaggione, 2012) como la encíclica *Evangelium Vitae* (1995) donde lo que se defiende es la “cultura de la vida” frente a la “cultura de la muerte” vinculada a una “mentalidad anticonceptiva” referida al aborto, a la fertilización asistida y la eutanasia.

Una característica de estos discursos religiosos es lo que Vaggione (2005) señala como “secularismo estratégico” (Vaggione, 2005) es decir es uso estratégico del lenguaje científico con el objetivo de permear sus argumentos en los debates públicos. Así mismo Morán Faúndes y Peñas Defagó (2013) hacen referencia al “giro genético” que ha desplazado las argumentaciones teológicas con el fin de oponerse a los derechos sexuales y reproductivos (Moran Faundes, 2015).

De esta manera hablar de que las TRA vienen a fisurar la “naturalidad en el parentesco” remite a cierta idea moral de familia, basada en concepciones religiosas que han permeado nuestra cultura, considerando “escandalosos”

aquellos que se apartan de esta supuesta naturaleza: los casos mujeres sin pareja, de mujeres lesbianas, o de mujeres en la menopausia, por mencionar algunos de los cuales han sido objeto de controversia en el espacio público (Luna, 2001) (Strathern, 2011).

Ello no ha sido ajeno tampoco a los debates por la Ley de Reproducción Asistida en Argentina (2013), donde para los bioeticistas católicos que participaron en las discusiones legislativas previas (Gabriela Irrazabal, 2012) las TRA sólo eran moralmente aceptables si se protegían los embriones y se resguardaba la familia heterosexual, es decir si fallaba el proceso “natural” (Irrazábal, 2012). Lo mismo sucedió con los debates legislativos en relación al sentido de “infertilidad” como “enfermedad” con el que la OMS justificaba las TRA. Como señala Farji Neer (2015) esta noción sostenía un claro sentido moralizante y se proponía excluir a aquellos sujetos que no ajustaban a la heteronorma, lo que implicó todo un debate para que se ampliara su acceso en la ley.

### **Las posiciones del feminismo y los estudios de parentesco**

Desde el feminismo y los estudios de género la discusión en relación a la maternidad, la reproducción y el control del sistema médico hegemónico sobre de los cuerpos de las mujeres, tiene un amplio recorrido desde diversas perspectivas feministas filosóficas, antropológicas y sociológicas. Se puede mencionar el análisis unificado de género y parentesco propuesto por las antropólogas feministas (Yanagisako & Collier, 1994) como así también otros trabajos que han sido fundamentales en este campo (Blázquez-Rodríguez, 2005) permitiendo comprender el uso no neutral de las tecnologías biomédicas en la construcción del género y el parentesco (Strathern, 1992) (Pollack Petchesky, 1984) .

En particular sobre las TRA, una de las críticas tiene relación con la manera en que se produce la mercantilización del cuerpo de las mujeres. Aquí las feministas ubican el desarrollo de estas técnicas a un contexto neoliberal

(Wichterich, 2014; Waldby & Cooper, 2008; Blázquez-Rodríguez, 2005; Stolcke, 1986) donde la descomposición de las sustancias corporales se convierte en *“un prerrequisito para la mercantilización, marketinización y el desarrollo de una bioeconomía transnacional con una específica división de trabajo y servicios”* (Wichterich, 2015:31). Así también a nivel global es factible identificar una verdadera geopolítica de la mercantilización de la reproducción que reproduce las desigualdades globales, donde algunas sustancias biológicas tendrían más valor que otras (gametas de alta calidad y de baja calidad) vinculadas a color de piel, ojos y cabello, QI y educación. Estas críticas se vinculan a una línea de análisis (Ariza, 2015; Fonseca, 2008) que señala críticamente el racismo involucrado en el uso de las TRA y en las maneras en que la raza resulta una variable aún vigente para visibilizar y hacer legible el parentesco. A la vez ello va de la mano con aquellas posiciones que señalan las maneras en que a través de las TRA se afianza una concepción biologicista del parentesco en nuestra cultura (Garay, 2008; Luna, N., 2001; Ariza, 2015).

Por otra parte otra de las críticas hacia esta técnicas tiene que ver con las paradojas que se producen en el ámbito de la reproducción en nuestra región respecto a la obstaculización de los derechos sexuales y reproductivos (Ramírez-Gálvez, 2003; Luna, 2008; Garay, 2008)<sup>5</sup>.

Desde el punto de vista de las mujeres y sus decisiones reproductivas, el feminismo también ha criticado el control y la presión implican la existencia de estas técnicas sobre las mujeres en relación a la maternidad. En particular, las tecnologías médicas aplicadas en los procesos reproductivos, nunca han tenido consecuencias *“neutras”* sobre los cuerpos de las mujeres, como ha sido el caso del ultrasonido.

A la vez como señala Garay (2008) el discurso medico reproductivo, ha asociado y construido históricamente la femineidad a la maternidad. En este sentido la construcción de la infertilidad aparece como un elemento *“disruptivo”* en la vida de las mujeres (Ariza, 2014) entendiendo a la maternidad como una ideal hegemónico en la construcción del género, permeando las decisiones y deseos de las mujeres. De alguna manera estas

posiciones señalan que la existencia de estas normas estimularía a que la reproducción se encuentre asociada a ciertos modelos hegemónicos de familia como heterosexual, conyugal, biológica.

### **La relación paradójal con las normas religiosas, familiares y de género**

Entendiendo a las normas religiosas y de género, como tecnologías de género (De Lauretis, 1989) que producen efectos en las subjetividades y las decisiones reproductivas de las mujeres, me interesa traer estas tensiones para pensar las experiencias de diversas mujeres, desde una mirada interseccional y cuyos efectos *“están más bien en el nivel “local” de las resistencias, en la subjetividad y en la auto-representación.”* (Lauretis, 1989:25)

En coincidencia con algunos autores que señalan la creciente pérdida de relevancia de algunas tradiciones como una mayor reflexividad de los sujetos frente a las mismas (Giddens, 1991) entiendo que las personas son más independientes de los discursos normativos, particularmente en relación a la propia intimidad, la sexualidad y la constitución de lazos familiares y de amistad.

Respecto a la religiosidad, algunos autores hacen referencia a un fenómeno de *“pluralismo religioso”*, que a nivel subjetivo da cuenta de las personas se encuentran compelidas a elegir, a reflexionar y hasta modificar los medios religiosos que se les ofrecen (Berger & Ide, 2005:11). Particularmente la sexualidad, la reproducción y la familia, constituyen áreas claves para comprender la manera en que las personas religiosas resultan más independientes de las doctrinas (Luna, 2008; Vaggione, 2005; Mallimacci 2008).. El feminismo poscolonial ha sido una de las posturas que ha cuestionado la manera en que se ha simplificado las diversas maneras en que las normas religiosas permean la vida de las mujeres. En particular el aporte de Mahmood (2005) resulta interesante para pensar las maneras en que las mujeres negocian, vivencian o como diría la autora, habitan las normas religiosas, cuestionando aquellas posiciones que dan por descontada la opresión de las mujeres dentro

de las religiones. La autora entiende que las normas religiosas son performadas y experimentadas de diversas formas, a la vez forman parte de la subjetividad e interioridad de las mujeres.

Así para comprender las diversas biografías es necesario partir por considerar un abanico de religiosidades y de experiencias reproductivas, que ponen en cuestión aquellas visiones universalizadoras que identifican como experiencias de opresión necesariamente. Más aún, desde un análisis interseccional la forma de negociar estas normas no debe darse por sentado de forma equivalente. Por ejemplo el caso de las mujeres lesbianas que utilizan TRA pone en cuestión algunos supuestos en relación a estas técnicas. En este sentido María Luisa Peralta (2010) advierte la manera en que algunas posiciones feministas han señalado a aquellas mujeres lesbianas que deciden utilizar TRA como meras reproductoras del modelo patriarcal. Según la autora, estas posiciones no sólo ponen en duda su autonomía y deseo, sino que entienden desde una posición universalista que todas las mujeres viven el mandato maternal de igual manera, cuando aquí sucede el caso contrario: “el precio a pagar” por su sexualidad es renunciar a la maternidad.

Por último, me interesa retomar las reflexiones de Rosalind Petchesky (1987) quien, si bien sostiene una posición crítica sobre estas técnicas, también señala la importancia de conocer las perspectivas de las mujeres, ya que en general las mismas no se sienten ni víctimas, ni pasivas. En este sentido se interroga por la tensión que se produce entre lo que el feminismo decodifica como opresión y las diversas experiencias de las mujeres. A estos interrogantes me interesa sumar en una misma línea: ¿Cómo resisten/resignifican las nociones de parentesco y familia las mujeres frente aquellas normas de las religiones, de la medicina?, ¿Cómo comprender la contradicción entre lo que las religiones identifican como un prohibitivo, y las experiencias de las mujeres religiosas que deciden acceder a las TRA? ¿Cómo pensar interseccionalmente los mandatos de género en relación a la maternidad?

Conocer las experiencias de las mujeres desde una perspectiva interseccional, implica dar cuenta de la importancia de comprender las



decisiones reproductivas en un contexto permeado por diferentes mandatos de género, sociales, religiosos y médicos sobre la maternidad, que en ocasiones se tensionan, se superponen, dando lugar a diversas negociaciones personales que no está exentas de paradojas y contradicciones.

Por último, estas reflexiones intentan contribuir a nuevos interrogantes sobre las formas en que las mujeres se vinculan con aquellos discursos normativos hegemónicos, que no sólo constriñen y limitan sino también forman parte de las propias subjetividades, y que desde esos lugares se resisten, se habitan, y se reelaboran las mismas conformaciones subjetivas y las formas de construir su maternidad.

## Notas

<sup>1</sup> Para ver más sobre las posiciones de la religión musulmana, el judaísmo (“reformistas”, “conservadoras” y “ortodoxas”), y la religión protestante ver Florencia Luna (2008).

<sup>2</sup> Estudios recientes dan cuenta que en la actualidad el 76.5% de los Argentinos se consideran católicos (Mallimaci & Béliveau, 2007)

<sup>3</sup> Academia Pontificia para la vida. Comunicado Final de la X asamblea general. “La dignidad de la procreación humana y las tecnologías reproductivas. Aspectos antropológicos y éticos”. Disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_academies/acdlife/document\\_s/rc\\_pont-acd\\_life\\_doc\\_20040316\\_x-gen-assembly-final\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/document_s/rc_pont-acd_life_doc_20040316_x-gen-assembly-final_sp.html)

<sup>4</sup> Es por ello que técnicas donde se practica la “fertilización heteróloga” (utilizar gametas de un donante) es rechazado por su interferencia a la relación matrimonial, que además es entendido como el “verdadero progenitor biológico”.

<sup>5</sup> En Argentina, el financiamiento del Estado sobre una política de salud costosa, contrasta con las dificultades históricas en priorizar y hacer efectivos en las políticas locales de salud sexual y reproductiva, el acceso a medidas anticonceptivas o el aborto seguro que, de acuerdo a nuestras leyes vigentes,

deberían ser garantizados por la ley, y que se encuentran constantemente obstaculizadas por actores sociales conservadores (CELS, 2010).

## **Bibliografía**

- Béliveau, V. G., & Irrazábal, G. (2008). Sociedad y Religión. *Sociedad Y Religión*, XII(2010), 1969-1970.
- Berger, P. L., & Ide, A. (2005). Global Pluralism and Religion. *Estudios Públicos*, 98, 5-18. <http://doi.org/10.3200/DEMO.13.3.437-448>
- Blázquez-Rodríguez, M. (2005). Aproximación a La Antropología De La Reproducción. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (42), 1-25.
- Irrazábal, G. (2015). Religión y salud: La intervención pública de agentes religiosos católicos formados en bioética en el debate parlamentario sobre la muerte digna en la Argentina. *Salud Colectiva*, 11(3), 331-349.
- José Manuel Morán, F., & María Angélica Peñas, D. (2013). ¿Defensores de la vida? ¿De cuál "vida"? un análisis genealógico de la noción de "vida" sostenida por la jerarquía católica contra el aborto. *Sexualidad, Salud Y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 10-36.
- Lauretis, T. De. (1989). La tecnología del género. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, 6-34.
- Luna, F. (2008). *Reproduccion asistida, genero y derechos humanos en America Latina*.
- Luna, N. (2001). Pessoa e parentesco nas novas tecnologias reprodutivas. *Revista Estudos Feministas*, 9(2), 389-413.
- Mahmood, S. (2005). The Subject of Freedom. In *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (pp. 1-39).
- Mallimaci, F., & Béliveau, V. G. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. (Spanish). *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 44-63.
- Peralta, M. L. (2010). Lesbianas madres: deseo, tecnología y existencia lesbiana.

- Pollack Petchesky, R. (1984). *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*. Northeastern University Press (Vol. Revised Ed).
- Stolcke, V. (1986). New Reproductive Technologies - Same Old Fatherhood. *Critique of Anthropology*, 6(3), 5-31.
- Strathern, M. (1992). After nature: English kinship in the late twentieth century. *Lewis Henry Morgan Lectures 1989*, 1989(3), 240.
- Vaggione, J. M. (2012). La "cultura de la vida". Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião E Sociedade*, 32(2), 57-80.
-