

¿Defensores de la vida? ¿De cuál “vida”?
Un análisis genealógico de la noción de “vida” sostenida
por la jerarquía católica contra el aborto

José Manuel Morán Faúndes

Magíster en Sociología

Candidato doctoral en Estudios Sociales de América Latina por la UNC

Becario CONICET · Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CIJS- UNC)

Córdoba, Argentina

María Angélica Peñas Defago

Abogada · Diploma en Ciencias Sociales

con especialización en Género y Políticas Públicas FLACSO- Argentina

Candidata doctoral en Derecho y Ciencias Sociales por la UNC

Becaria SECyT · Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CIJS- UNC)

Córdoba, Argentina

¿Defensores de la vida? ¿De cuál “vida”?

Un análisis genealógico de la noción de “vida” sostenida por la jerarquía católica contra el aborto

En América Latina, las agendas de los movimientos por los derechos sexuales y reproductivos se han transformado en relación al reclamo por el reconocimiento del aborto legal, seguro y gratuito. Progresivamente, esta demanda se ha extendido desde los movimientos de mujeres y feministas, insertándose en el vasto sector de los movimientos LGBTIQ (lesbianas, gay, bisexuales, trans, intersexuales y *queer*). Aunque las estrategias para su reconocimiento en términos legales difieren de contexto en contexto, así como su posicionamiento en las agendas de los movimientos, el aborto legal constituye, en general, uno de los temas que encuentran hoy un fuerte impulso desde estos sectores.

En países como Argentina, Uruguay, Colombia o México (en particular el Distrito Federal) la demanda por el aborto legal ha logrado ser posicionada en la agenda política desde hace algunos años por los movimientos sociales, particularmente en las legislaturas o en las cortes, en otros países esta emergencia en la arena pública ha sido más reciente (Abracinskas & López Gómez, 2007; Lamas, 2009; Zurbriggen & Anzorena, 2013). En casos como Chile y El Salvador, entre otros, la despenalización/legalización del aborto ha entrado al debate público sólo en el último tiempo, y en muchos casos aún no ha logrado estabilizarse y adquirir protagonismo en la agenda nacional (Bermúdez Valdivia, 1998; Morán Faúndes, 2013).

En algunos países esta demanda ha logrado avances significativos, también ha suscitado la reacción de sectores que se oponen a la misma, estableciéndose una disputa entre actores antagónicos. Los sectores opositores a la legalización del aborto, si bien no son homogéneos, se relacionan principalmente con grupos e instituciones religiosas, representados en su mayoría por las posiciones defendidas por la jerarquía católica¹ (Rosado-Nunes, 1997; Vaggione, 2005; Soares Jurkewicz, 2011; Amuchástegui et al, 2011)². En las últimas décadas, estos sectores no sólo se han complejizado como movimiento en contra del reconocimiento del aborto

¹ Usamos el concepto de “jerarquía católica” para diferenciarlo de modo general de la “Iglesia Católica”. Esto debido a que comprendemos que dentro de esta iglesia, más allá de los posicionamientos oficiales de la jerarquía vaticana en materia de sexualidad, existen también posiciones disidentes respecto de ésta, favorables a los derechos sexuales y reproductivos (Vaggione, 2005).

² Para un análisis de los sectores opositores a la legalización del aborto con eje en el campo evangélico, véase Campos Machado & Melo de Figueiredo (2002); Jones, Azparren & Polischuk (2010) y Carbonelli, Mosqueira & Felitti (2011).

legal, sino que han conformado nuevas estrategias de incidencia política con el fin de mantener el *statu quo*, e incluso restringir el acceso de mujeres al aborto en los casos excepcionales previstos por ley (Peñas Defago & Vaggione, 2011; Soares Jurkewicz, 2011).

Los discursos que se entrelazan y pugnan en el marco de estas disputas sitúan al cuerpo como un terreno contencioso donde opera –pero también se resiste– el poder. Al entender el aborto no sólo como una tecnología (no) reproductiva, sino además como una tecnología sexual (Brown, 2008; Belgrano Rawson, 2012), se ponen en tensión una multiplicidad de mandatos culturales tradicionalmente hegemónicos asociados a la maternidad obligatoria, la heterosexualidad compulsiva, la reproducción de la familia monogámica y heterosexual, entre otros. Por esto, el aborto no sólo irrumpe en el proceso de reproducción biológica, sino que además lo hace respecto de la perpetuación de patrones de poder que se ciernen sobre las sexualidades y los cuerpos de las mujeres. En este sentido, las disputas en torno a la interrupción del embarazo de modo seguro, legal y gratuito, no sólo implican tensiones en torno al reconocimiento de determinados derechos. Suponen a su vez conflictos en relación al estatus social de las mujeres, a su autonomía y a su posibilidad de desplazar la matriz heterosexual, entre otros. Las resistencias expuestas por los sectores conservadores religiosos a la legalización del aborto, así como a la realización de interrupciones del embarazo en los casos contemplados por la ley, implican una oposición directa al reconocimiento de la autonomía de las mujeres y a la configuración de gramáticas corporales que superen los binomios mujer-madre y mujer-esposa, cristalizados en las concepciones ideológicas de la “familia tradicional”.

La posición católica contraria al aborto legal suele fundamentarse en torno a la idea de la “defensa de la vida”, posicionando a la “vida” como un significante central de articulación de sus discursos (Mujica, 2007; Luna, 2013). A partir de la particular noción de “vida” que defiende el catolicismo conservador, se configuran una serie de argumentaciones que buscan hacer frente a las demandas por el aborto legal, así como a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos.

Y es que para la jerarquía de la Iglesia Católica, así como en general para los actores que conforman el movimiento autodenominado “Pro-Vida”, la vida biológica de todo ser humano es entendida como una unidad con límites cronológicos concretos. La idea de “vida” que defienden estos sectores comenzaría, inexorablemente, en el momento de la fecundación, por lo que cualquier acto que atente contra ella a partir de ese instante es interpretado como un asesinato. En esta idea particular de lo que es la vida humana, se entrelazan dos dimensiones que se hace necesario distinguir. Por un lado, se sostiene una noción específica respecto del inicio de la vida de un nuevo individuo humano, anclada al momento biológico de la

fecundación. Por otro, imputa a ese momento un carácter jurídico que supone que cualquier atentado contra la vida desde el momento de la fecundación implicaría un atropello contra el derecho a la vida, remitiendo a la idea de que el producto de la fecundación sería ya una “persona jurídica”, esto es, un/a sujeto/a de derechos.

Muchos/as confunden los términos que se debaten, asumiendo que la disputa en torno al aborto legal se vincula con “el inicio de la vida”. Esto, sin embargo, remite a un error, por cuanto antes del comienzo de los primeros signos de actividad cerebral, de la implantación o incluso de la fecundación, ya hay vida. Óvulos y espermatozoides son, de hecho, células vivas de la especie humana, como también lo son las células de la piel, de los órganos internos, etc. Por esto, algunos/as prefieren hablar de la vida como un *continuum* (Faúndes & Barzelatto, 2011). Sería así preciso dejar en claro que el debate sobre la vida que se da en torno al aborto tiende a centrarse más específicamente en el *inicio de la vida de un nuevo individuo humano*, y no en el inicio de la vida como tal.

Pero comprender en profundidad las ideas que se debaten, implica no sólo precisar los términos en discusión. Se hace necesaria una lectura profunda que permita historizar las ideas en disputa, develando su carácter contingente y contextual, permitiendo entender cómo se entrelazan, mixturán y confunden con otros discursos históricamente situados. En el caso particular de los argumentos sostenidos por la jerarquía católica en contra de la interrupción del embarazo, emprender tal tarea analítica supone comprender los modos como la Iglesia Católica ha transformado su posición respecto del aborto y, en particular, del significante “vida” – hoy central en sus discursos – a lo largo de los siglos. A su vez, implica analizar los modos en que estas transformaciones discursivas se interconectan con discursos de poder actualmente hegemónicos, como la ciencia y el derecho, capaces de producir nociones de “verdad” que significan el mundo de maneras particulares. De este modo, reflexionar en torno a la idea de “vida”, sostenida desde el catolicismo conservador en su resistencia al aborto legal, supone comprender que toda noción respecto de la vida es una construcción política, y no una verdad absoluta. Como indica Joan Scott (1988), siguiendo a Foucault, los significados que le atribuimos a las cosas se estructuran siempre dentro de campos discursivos que establecen categorías, proposiciones, términos y creencias situadas históricamente. Estos campos son producciones contingentes que involucran disputas por la producción de la “verdad”. En este sentido, al no poder comprenderse por fuera de los marcos de sentido y poder que la significan, toda noción respecto de la vida debe ser entendida como una producción contingente y conflictiva.

Al amparo de estas discusiones, en este artículo analizamos la noción de “vida” defendida por el discurso católico conservador contemporáneo en sus argumentaciones contra el aborto, reconstruyendo sus principales fuentes y discu-

tiendo críticamente sus proposiciones centrales. La deconstrucción de esta noción, el análisis de los presupuestos epistemológicos sobre los que se sustenta y de las formas en las que se entrelaza con discursos que generalmente se consideran como el “exterior” del campo religioso –en particular, los jurídicos y científicos– resulta fundamental para comprender los orígenes de esta particular concepción de “vida”. Asimismo, tal análisis permite cuestionar dicha exterioridad de la ciencia y el derecho respecto de la religión, permitiendo pensar en la precariedad y porosidad de sus límites (Vaggione 2009). Por otro lado, tal abordaje permite develar las formas en las que el discurso de los sectores autodenominados “Pro-Vida”, alineados con la posición y argumentos de la jerarquía católica, opera políticamente. En especial, considerando sus estrategias de impacto en los debates legislativos y judiciales en torno a la legalización y/o acceso a abortos en los casos habilitados por las leyes en América Latina, en base a consideraciones de un derecho absoluto a la vida desde la fecundación.

A estos fines, el artículo se divide en tres secciones. La primera realiza un recorrido histórico en torno a las fuentes y procesos, políticos y culturales, que incidieron en la actual configuración del discurso católico conservador en torno al inicio de la vida individual. La segunda sección recupera el proceso por el cual las construcciones teológicas/científicas del catolicismo son interpretadas e interpeladas en clave de presupuestos jurídicos de carácter universal.³ Finalmente, la tercera sección presenta un breve análisis crítico en torno a la noción jurídica de “vida” defendida por la jerarquía católica.

El inicio de la vida individual: de la hominización a la genetización

El discurso sobre el inicio de la vida individual que actualmente defiende la jerarquía de la Iglesia Católica no ha sido idéntico a lo largo de su historia. Por el contrario, este discurso es heredero de una serie de procesos históricos, donde se solapan transformaciones religiosas, científicas, políticas y culturales, a partir de las cuales la noción del inicio de la vida de un nuevo individuo humano, sostenida por la jerarquía católica, fue mutando.

³ Para reconstruir la idea de “vida” defendida por la jerarquía vaticana en sus argumentaciones contrarias al aborto, se realizó una revisión y sistematización de textos emitidos por instituciones asociadas a la Iglesia Católica (principalmente, la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Pontificia Academia para la Vida y la Pontificia Academia de las Ciencias), encíclicas y discursos papales, a los que se accedió mediante la página web <http://www.vatican.va>. Asimismo, se recurrió a fuentes secundarias, principalmente estudios anteriores sobre cuestiones relativas a la posición católica sobre el aborto.

En términos generales, es posible observar al menos dos grandes etapas en el discurso católico conservador respecto del inicio de la vida individual. La primera se vincula con las discusiones sostenidas en el seno de la Iglesia Católica por casi dos milenios respecto a la hominización, esto es, el momento en el cual se infundiría el alma humana en el feto. La segunda etapa tiene, en cambio, apenas poco más de medio siglo de existencia, y está marcada por un giro en la posición vaticana, a partir del cual los debates acerca de la hominización se desplazan a favor de posiciones asociadas a la biología y, en particular, a la genética moderna. A este último posicionamiento lo denominaremos el “giro genético”.

a) Los debates acerca de la hominización

La idea de que la vida individual comienza con la fecundación fue adoptada oficialmente por la Iglesia Católica recién en la segunda mitad del siglo XIX. A lo largo de la historia del catolicismo, hubo una larga lista de teólogos y Sumos Pontífices que apoyaron la tesis denominada “hominización tardía”, fundándose en antecedentes filosóficos, como teológicos y bíblicos⁴ (Hurst, 1998; Dombrowski & Deltete, 2000). Esta tesis sostenía que el alma humana recién era infundida en un momento posterior a la fecundación. Para muchos, influenciados por el pensamiento aristotélico, no se podía hablar de un feto con alma humana hasta que no se percibieran los primeros movimientos de éste. Según Tomás de Aquino, por ejemplo, el alma era infundada a los 40 días de la fecundación en el caso del hombre, y a los 90 días en el de la mujer. San Agustín agregaba 6 días más en los fetos de hombres. Así, aunque el aborto era considerado un pecado, para una gran parte de los teólogos de la antigüedad era menos grave si se realizaba antes de la animación del feto, y en ningún caso, cuando ocurriera antes de la animación, se lo asimilaba con un homicidio (Figari, 2012; Galeotti, 2004; Engelhardt, 1974).

Por casi dos milenios la Iglesia Católica mantuvo el debate interno respecto de la hominización sin oficializar una posición, a excepción de un breve período de tres años durante el siglo XVI, cuando el papa Sixto V, en 1588, apoyó de manera oficial la tesis de la “hominización inmediata”, según la cual el cuerpo recibiría el alma desde el momento mismo de la fecundación. Así, por primera vez la jerarquía católica contrariaba la tesis de la hominización tardía sostenida por la mayoría de los teólogos premodernos. Según Jane Hurst, la decisión de Sixto V de apoyar esta tesis no se fundó en apreciaciones de índole teológica, sino que se debió centralmente a su preocupación por la prostitución de la época en Roma.

⁴ Por ejemplo, algunos pasajes del Antiguo Testamento, como el Éxodo, hacen una importante distinción entre las penas aplicadas a una persona por asesinato (en cuyo caso la pena es la muerte), y aquellas aplicadas a una mujer que aborta (las que remiten sólo a una multa).

Asumiendo que al endurecer su posición disminuiría la incidencia de este pecado sexual, Sixto V abrazó la tesis de la hominización inmediata y decretó, a partir de ésta, que el aborto constituía un homicidio y un pecado mortal (Hurst, 1998). Sin embargo su sucesor, Gregorio XIV, modificó tal posición y señaló en 1591 que “donde no hay homicidio o feto animado, no ha de aplicarse un castigo más estricto que el que prescriben los sagrados cánones o la ley civil” (Gregorio XIV *apud* Hurst, 1998:22). Con esto, la iglesia volvía a sostener la idea de que el alma recién se infundiría en un momento posterior a la fecundación y, por lo tanto, el feto inanimado no constituiría aún un individuo humano.

Pese a ello, en los siglos siguientes la preponderancia de la teoría de la hominización tardía comenzaría a ceder terreno frente a la de la hominización inmediata, producto de algunas transformaciones que ocurrirían, tanto al interior de la propia Iglesia Católica como en el contexto europeo en general. Para algunos/as autores/as pueden distinguirse al menos dos grandes antecedentes que incidieron en este cambio de perspectiva: uno científico y otro teológico (Galeotti, 2004; Dombrowski & Deltete, 2000; Engelhardt, 1974).

El primero de estos antecedentes se relaciona con las observaciones iniciales de espermatozoides y óvulos a nivel microscópico. A lo largo del siglo XVII se desarrollaron las primeras observaciones que utilizaron el microscopio como tecnología de visualización, indagando los objetos en una nueva escala de “realidad”. Científicos de la época, algunos de los primeros en hacer uso de las nuevas tecnologías de visualización, comenzaron a observar óvulos y espermatozoides mediante el microscopio, sosteniendo que en ellos se podía ver un diminuto y completamente formado ser humano, al que denominaron *homunculus* (Dombrowski & Deltete, 2000; Sommer, 1998). Estos “hallazgos” dieron pie a lo que se denominó “corriente preformativa”, difundiendo consigo la idea de que el embrión constituiría ya un ser humano que no necesita nada más que crecer hasta su nacimiento.

Aunque los postulados de la corriente preformativa fueron posteriormente refutados, su influencia sobre el debate en torno a la hominización es, para muchos/as, evidente. En términos generales, quienes sostenían la tesis de la hominización tardía habían tendido a apoyarse, con algunas variaciones, en la idea aristotélica de que el alma humana o sensitiva sólo podía encontrarse en un ser con *forma* humana. Dado que se asumía que el óvulo recién fecundado no tenía dicha forma, se pensaba que éste no poseía alma, y que sólo era animado cuando adquiría dicha característica corpórea. La corriente preformativa puso en cuestión esta idea, al sostener que el óvulo fecundado sí correspondía a un ser con forma humana. Por esto, algunos teólogos influenciados por los postulados de esa corriente científica comenzaron a considerar que si el producto de la fecundación era ya un ser con forma humana, entonces éste debería tener alma desde ese mismo instante.

Pero además de la corriente preformativa, hubo un segundo antecedente, aunque de orden teológico, que abrió el camino a la preponderancia de la tesis de la hominización inmediata dentro de la jerarquía católica. En 1708 el Papa Clemente XI declaró a la Inmaculada Concepción como una fiesta de guardar para la Iglesia Católica, fijando su fecha en el 8 de diciembre, justo nueve meses antes del nacimiento de María. Según la doctrina de la Inmaculada Concepción, la Virgen María habría recibido la gracia santificante de su alma desde el momento de la fecundación, con lo cual habría sido concebida sin pecado original. De modo indirecto, esta doctrina apoyaba la tesis de la hominización inmediata, pues si se asumía que María habría recibido su alma en la concepción, se abría entonces la posibilidad de pensar que la animación de todo ser humano podría ocurrir en dicho momento (Hurst, 1998; Galeotti, 2004; Engelhardt, 1974). La aceptación de la doctrina de la Inmaculada Concepción llegó a su punto cúlmine cuando Pío IX la oficializó mediante la bula papal “*Ineffabilis Deus*”, en 1854.

Fue el mismo Pío IX quien, quince años más tarde, oficializaría finalmente la tesis de la hominización inmediata. En 1869, mediante la publicación de la “*Apostolicae Sedis*”, indicó que todo aborto, independiente del momento del embarazo en que se realizase, es un homicidio que merece la pena de excomunión. Medio siglo después, en 1917, el Código Canónico de la Iglesia Católica incorporó la pena de excomunión para la mujer que aborte, así como de todo/a aquel que participe en el proceso de interrupción del embarazo⁵ (Hurst, 1998).

b) El giro genético

La posición contemporánea sostenida desde la jerarquía vaticana respecto al inicio de la vida individual, aunque influenciada por la doctrina de la Inmaculada Concepción y por la corriente preformativa, adquirió un nuevo matiz a partir de la segunda mitad del siglo XX. Ésta ya no se basa en un mero argumento teológico o en una teoría científica cuya veracidad fue refutada hace siglos. La posición católica se ha nutrido de las categorías, proposiciones e imaginarios científicos que se han extendido en el escenario cultural de Occidente en las últimas décadas, logrando reformularse en base a los discursos dominantes de la ciencia contemporánea basados en la genética. En este marco, la defensa católica de la fecundación

⁵ Cabe aclarar que en la versión de 1983 del Código Canónico, se incluyeron cánones donde la iglesia exime o atenúa la pena para la mujer que aborta. Éstos casos son: si la mujer es menor de dieciséis años de edad (canon 123); si actuó presionada por el miedo (canon 124); si es para reparar un daño mayor (canon 124); cuando ignoraba que infligía una ley (canon 123); si fue realizado en legítima defensa (canon 123); o cuando sufre alguna discapacidad y/o demencia (canon 123).

como el momento en el que emerge la vida de un nuevo individuo, se funda hoy en una idea genetista, basada en una noción de continuidad e inmutabilidad de la identidad genética a lo largo de todo el proceso de desarrollo biológico, y cuyo punto de partida sería la fecundación del óvulo. Así, el hecho de que el óvulo fecundado o cigoto contenga ya el genoma completo del individuo que a partir de éste se desarrollará, sería una prueba suficiente para esta iglesia de que el cigoto es ya un individuo, distinto de sus progenitores/as.

El argumento genetista, además de remitir a una idea reduccionista del ser humano, tiene el poder de presentar la postura del catolicismo no como un mero anhelo religioso, sino como una “verdad” que se pretende objetiva, neutral y empíricamente verificable.

El uso de nociones genéticas dentro del argumento católico no es casual. Por el contrario, lejos de constituir una construcción propia de actores católicos, la posición argumental actual de la jerarquía vaticana se fundamenta en las transformaciones que sufrió la ciencia biológica en los últimos siglos, a partir de la emergencia de la noción moderna de la vida, y en las formas en las que esta noción impactó sobre la Iglesia Católica. Un breve recorrido histórico acerca de las mutaciones de los últimos dos siglos en torno al concepto de la vida biológica comprendida por el discurso dominante de las ciencias puede ayudar a comprender esto.

La idea contemporánea de la vida está estrechamente relacionada con la emergencia de la biología moderna. Según Michel Foucault, fue recién en el siglo XIX cuando la vida comenzó a ser estudiada; con anterioridad a esa época, “si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivos que aparecían a través de la reja del saber constituida por la historia natural” (Foucault, 1968:128). La constitución de la ciencia biológica supone una ruptura epistemológica con la era clásica. Si hasta el siglo XVIII conocer un ser vivo implicaba clasificarlo en una cierta grilla taxonómica, a partir de comienzos del siglo siguiente los objetos de la naturaleza comenzarían a ser entendidos mediante una forma de pensamiento que comprendería la vida biológica como un conjunto de leyes naturales que regirían su desarrollo (Rose, 2007). “Las leyes internas del organismo se convertirán, ocupando el lugar de los caracteres diferenciales, en el objeto de las ciencias de la naturaleza” (Foucault, 1968:145). Esta nueva forma de pensar la vida como una entidad gobernada por sus propias leyes y mecanismos, será lo que Sarah Franklin denominará bajo el concepto de “la vida misma” (2000).⁶

La transformación que implicó la aparición en escena de este marco episté-

⁶ El texto original en inglés presenta el término “*life itself*”.

mico a través del cual la vida comenzó a ser comprendida, fue profundizada en el siglo XX a partir del desarrollo de investigaciones en genética. Como indica el sociólogo Nikolas Rose (2007), una de las principales consecuencias de la aparición de las investigaciones en genética fue lo que este autor denomina como la “molecularización de la vida”. Con este concepto, Rose nomina el proceso iniciado en la década del treinta, a partir del cual la biología empezó a visualizar los objetos de su estudio a un nivel submicroscópico, y las leyes y funciones naturales que regularían la vida comenzaron a pensarse a esta escala.

Al pensar la vida a escala molecular, la biología no sólo se alejó de una forma de pensamiento que privilegiaba las explicaciones a nivel de las grandes masas de materia, como los tejidos, flujos sanguíneos, órganos, hormonas, etc., sino también del lenguaje y los conceptos de la física y la química clásicas, como ocurría cuando las ciencias de la vida eran únicamente anatomía y fisiología macroscópica. Como señala Georges Canguilhem (2009), las formulaciones científicas de la vida misma –esto es, de las leyes y mecanismos que la gobiernan– comenzaron así a ser pensadas a partir del siglo XX en base al lenguaje de la comunicación, remitiendo a nociones como “información”, “códigos”, “programas”, “instrucciones” y “desciframiento”. En la actual era de la genética, los genes adquieren el carácter de entidades que contienen la información del “programa predeterminado” a través del cual opera y se regula la vida misma. Por lo tanto, comprender cómo se desarrolla la vida, cuáles son las normas naturales que la gobiernan, implica descifrar el código inscripto en los genes. Como indica Donna Haraway, “el organismo ha sido traducido a problemas de codificación genética y de lectura” (1995:280). Siguiendo a Sarah Franklin, la vida misma ha sido reducida al gen, y el gen a información: “hemos arribado a una secuencia simple: la naturaleza se transformó en biología y la biología en genética, y a través de ésta la vida misma devino en información reprogramable” (2000:190. La traducción nos pertenece).

Precisamente, este imaginario científico –asociado a la idea de que los genes contienen la información del programa de la vida– nutre el argumento católico contemporáneo de que la vida de un nuevo individuo comienza con la fecundación. El hecho de que el cigoto contenga ya la información genética, es decir, el “código preprogramado de la vida” que se replicará en cada una de las células que se desarrollen en el proceso de formación del cuerpo del individuo, constituye para la Iglesia Católica la prueba científica de que la vida individual comenzaría a partir de la fecundación.

Para que la Iglesia Católica adoptase el imaginario genetista en sus nociones y argumentos respecto del inicio de la vida de un nuevo individuo humano, fue clave el trabajo del médico Jérôme Lejeune. A finales de la década de 1950, Lejeune descubrió que la causa del denominado “Síndrome de Down” era la presencia

de una copia adicional del cromosoma 21. Su descubrimiento no sólo sirvió para demostrar el origen genético de ciertas enfermedades, sino para instituir en el Vaticano el imaginario genetista de la vida: dado que el genoma contiene los códigos de salud y enfermedad preprogramados de los individuos, Lejeune asumía que, desde el momento en el que se forma el genoma completo de un organismo –esto es, la fecundación– se forma la estructura del plan rector de la vida y, por lo tanto, podría hablarse de un nuevo individuo desde aquel instante.

Las ideas de Lejeune impactaron en la jerarquía católica, y le otorgaron una especie de “demostración científica” de sus ideas respecto de la vida individual. En junio de 1974, Lejeune fue nombrado miembro de la Pontificia Academia de las Ciencias,⁷ y sólo cinco meses después la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano publicó la “Declaración sobre el aborto” (Seper, 1974), donde señalaba:

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. No llegará a ser nunca humano si no lo es ya entonces. [...] 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 (Seper, 1974).

En esta declaración pueden observarse al menos dos ejes característicos de la posición contemporánea del Vaticano respecto de la vida. Por un lado, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia Católica comienza a asumir una visión genetista del ser humano, como si éste fuera esencialmente genes; es decir, como si la vida individual fuera sólo códigos preprogramados situados en el genoma. Por otro, esa idea genetista desplaza a la argumentación teológica acerca de la hominización inmediata como discurso estratégico para defender la vida desde la fecundación.

Influenciado por el nuevo panorama científico genético de finales del milenio, en 1974 el catolicismo daba un “giro genético” en su posición. A partir de entonces, el discurso genetista coopta los argumentos católicos sobre el inicio de la vida de un nuevo individuo, adquiriendo relevancia por sobre las argumentaciones basadas en la teología. El “giro genético” no implica que la Iglesia Católica considere que su postura de la hominización inmediata haya pasado a ser ahora corroborada

⁷ La Pontificia Academia de las Ciencias es una institución fundada por la Iglesia Católica en 1603, que fue de cierto modo *aggiornada* y complementada a las nuevas realidades científicas y sociales en 1994, a través de la creación de la Pontificia Academia para la Vida. Precisamente en ese año, Lejeune fue nombrado como el primer presidente de esta última institución.

de manera experimental. Por el contrario, a partir este giro, el catolicismo otorga una mayor relevancia a la argumentación genetista por sobre los debates teológicos, asumiendo explícitamente que las cuestiones relativas al alma corresponden a un orden teológico de las cosas, y no a un orden empírico, como lo señala la propia “Declaración sobre el aborto”.

De los genes a la persona jurídica

Como planteamos al comienzo, el argumento contemporáneo del catolicismo conservador en contra del aborto no se basa exclusivamente en una defensa de la fecundación como el momento de emergencia de un nuevo individuo humano. Adicionalmente, imputa a estos términos de “vida” un valor absoluto e intrínseco, de carácter jurídico.

Si bien el mandamiento “No matarás” ha sido parte central de la fe católica desde sus inicios (Hurst, 1998), la idea del valor intrínseco de la vida y su consecuente inviolabilidad no es coherente dentro de esta línea de pensamiento. Algunos pasajes bíblicos –e incluso teólogos de alta importancia para la Iglesia Católica, como Tomás de Aquino– sostienen la licitud de dar muerte a alguien para asegurar la propia protección, para defenderse y conservar la propia vida, o bien para defender la nación, postura que fue reafirmada en varias ocasiones por diversos papas (Klein, 2005; Ortiz Millán, 2009; Chia, 2012).⁸

Si a lo largo de la historia de la Iglesia Católica la vida no fue considerada como un valor absoluto y superior a otros, ¿a qué se debe la contemporánea defensa de la vida como un valor intrínseco al ser humano, y su consecuente defensa de un “derecho” a la vida? Podemos encontrar la respuesta en el impacto que han tenido sobre esta institución los procesos histórico-políticos de los últimos siglos, que establecieron la vida como un valor merecedor de protección jurídica. La idea católica de la inviolabilidad de la vida biológica –y del consecuente derecho a la misma– es así heredera de un proceso más amplio que trasciende las dinámicas internas de la Iglesia Católica; un proceso que tiene que ver con la moderna construcción del derecho a la vida como un derecho humano inalienable. El derecho a esta vida inviolable es, de este modo, una idea moderna (Klein, 2005).

Para arribar a la noción de que las vidas son valiosas en sí mismas y, en

⁸ Por ejemplo, Pío XI señalaba en la encíclica “Casti Connubii” de 1930, que el poder contra la vida sólo puede invocarse legítimamente en contra de los delincuentes. Pío XII, de modo similar, indicaba en su discurso frente a la Unión Médica Italiana San Lucas en 1944 que la vida de un hombre (sic) es intocable mientras éste no sea culpable de un delito.

consecuencia, inviolables, tuvo que ser concebida primero la idea de que el valor de todas las vidas es igual, acontecimiento que tiene apenas dos siglos de historia en Occidente.⁹

Fue recién a finales del siglo XVIII cuando por primera vez las vidas biológicas adquirieron igual valoración formal.¹⁰ La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, decretada en Francia en 1789, otorgó por primera vez un carácter político-jurídico al acontecimiento estrictamente biológico del nacimiento: en su Artículo 1, decretaba que “los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. El nacimiento, comprendido como un acontecimiento biológico común a todos los seres humanos, se establecía por primera vez como fuente de ciudadanía, otorgándole igual valor político a todas las vidas. De este modo, al asentarse el nacimiento como el fundamento biojurídico para la adquisición de derechos en los Estados modernos de Occidente, se establecían las bases para considerar una valoración igualitaria de las vidas biológicas: si a todos/as nos es común el acontecimiento biológico del nacimiento –y es este hecho el que fundamenta los derechos ciudadanos en los Estados modernos– entonces toda vida biológica pasa a ser igualmente merecedora de tales derechos. Sin embargo, esto no implicó que la vida fuese consagrada aún como un derecho fundamental en sí mismo, ya que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano no establecía explícitamente el derecho a la vida.

Recién a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial –y la posterior aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos– se comenzaría a reconocer explícitamente, a nivel internacional, la necesidad de proteger la vida como un derecho humano inalienable. Esto no implicó que la inviolabilidad de la vida hubiera pasado a ser representada jurídicamente como un derecho de carácter absoluto, ni que se hubiera establecido irrestrictamente su protección jurídica desde el momento de la fecundación. Por el contrario, el alcance de su protección es múltiple, y sólo las interpretaciones más restrictivas buscan asociarlo casi con exclusividad a nociones vinculadas a la protección jurídica del cigoto, el embrión o el feto (Facio, 2008). La transformación que se dio a partir de la

⁹ Antiguamente, no todas las vidas eran valoradas del mismo modo: la tradicional distinción entre esclavos y hombres libres de la cultura occidental, entre hombres y mujeres, o entre niños y adultos, es un ejemplo claro de esto. Para que el valor de las vidas fuese considerado como igualitario, debía primero construirse la ficción jurídica de la igualdad como un fundamento político, hecho que ocurrió con el advenimiento de los Estados-nación modernos.

¹⁰ No por ello adquirieron igualdad de derechos, ya que las características de raza, género, edad, nacionalidad y clase continuaron discriminando explícitamente qué “ciudadanos” podrían considerarse “activos” (típicamente, los hombres franceses adultos de clase burguesa), y quienes “pasivos” (las mujeres, extranjeros/as y niños/as).

segunda mitad del siglo XX, como reacción frente al genocidio nazi, supuso meramente el establecimiento del derecho a vida de modo explícito dentro del sistema jurídico internacional.

Influenciadas por este contexto político global, las ideas de la jerarquía católica respecto de la vida comenzarían a sufrir también algunas transformaciones. Hasta antes de que concluyera la Segunda Guerra Mundial, las intervenciones vaticanas respecto de las interrupciones voluntarias del embarazo sólo enfatizaban la idea de la sacralidad o inviolabilidad de la vida como transfondo argumental de su oposición al aborto, sin incorporar aún una retórica de derechos. En la encíclica “Casti Connubii”, de 1930, donde se introduce la “doctrina del doble efecto”,¹¹ el papa Pío XI argumentaba que tanto la vida de la mujer como la del feto eran “sagradas”. En 1944 Pío XII señaló, en su discurso a la Unión Médica Italiana San Lucas, que “la vida es intocable (...) ya se trate de la vida embrionaria, de la vida en camino o la que haya llegado a su término” (Discorsi e radiomessaggi, 1944. La traducción nos pertenece).

Fue recién en el período de la posguerra que el Vaticano comenzó a introducir la idea del “derecho a la vida” en sus argumentos contra el aborto, haciendo converger un lenguaje jurídico con la noción de la inviolabilidad de la vida desde la fecundación, presente ya en sus discursos de la primera mitad del siglo XX. Así, en 1951 la jerarquía vaticana se pronunció por primera vez en contra del aborto introduciendo la idea de un derecho a que la vida no sea atacada. En la “Apostolicae Sedis 43” de aquel año, Pío XII indicaba:

(...) la vida humana inocente, cualquiera sea su condición, es sustraída, desde el primer momento de su existencia, a cualquier ataque directo voluntario. Este es un *derecho fundamental* de la persona humana, de valor general en la concepción cristiana de la vida; válido para la vida aun oculta en el seno materno, como para la que ya floreció fuera de éste, tanto contra el aborto directo, como contra la dirigida a los niños antes, durante y después del parto [...] De acuerdo con la ley moral, en todos los casos es un grave e ilegal atentado contra la vida humana inviolable (Apostolicae Sedis, 1951:857. La traducción y las cursivas son nuestras).

A partir de ese momento, el lenguaje de derechos comenzaría a permear los discursos del Vaticano de oposición al aborto. Catorce años después, tras la culminación del Concilio Vaticano II, la encíclica “Gaudium et Spes”, de 1965, se opo-

¹¹ La “doctrina del doble efecto” legitima la intervención médica para salvar la vida de la mujer aun si con esto se daña al feto de manera involuntaria.

nía a la interrupción de los embarazos invocando de manera explícita el derecho a la vida: “Hoy una gran multitud de seres humanos débiles e indefensos, como son, concretamente, los niños aún no nacidos, está siendo aplastada en su derecho fundamental a la vida” (Gaudium et Spes, 1965).

Nueve años más tarde, en 1974, la Iglesia Católica retomaría el argumento en su “Declaración sobre el aborto”:

El derecho a la vida (...) no es menos legítimo en un niño que acaba de nacer que en un hombre maduro. En realidad el respeto a la vida humana se impone desde que comienza el proceso de la generación (Seper, 1974).

Este texto constituyó el primer documento vaticano que conjugó la noción del derecho a la vida con la postura genetista, construyendo el discurso que es sostenido por la jerarquía católica. Vida biológica y persona jurídica confluirían así en una misma ecuación dentro del discurso católico conservador. Este discurso será el que, precisamente, sostenga primordialmente la jerarquía católica hasta el día de hoy, impactado culturalmente de diversas formas en los marcos jurídicos y de sentido sociales a la hora de debatir la legalización del aborto.

La neutralidad e imparcialidad como “política para la despolitización”

Según Michel Foucault los discursos son todas aquellas categorías, proposiciones, clasificaciones y creencias, sancionadas institucionalmente, que evocan la idea de una verdad a través de la cual significamos el mundo y a nosotros/as mismos/as (2002; 2008). Los discursos, en este sentido, suponen producciones contingentes de verdad, modelos de mundo políticamente constituidos que establecen formas de subjetividad, de inteligir la realidad, que operan mediante formas disciplinarias específicas. Tanto en el sentido de las formas de control y castigo, como de los sistemas de conocimiento hegemónicos –como son la biología y el derecho–, las disciplinas gestionan discursos que producen nuestras formas de comprender y actuar sobre el mundo. A pesar de presentarse como verdades evidentes y universales, los discursos no constituyen más que la cristalización contingente e histórica de disputas por sentidos y significados.

Tomando esto en consideración, pensar los sentidos biológicos y jurídicos de la vida defendidos por la jerarquía católica como verdades absolutas no constituiría sino un ejercicio acrítico respecto de las formas en las que esos sentidos son producidos y reproducidos.

Nuestras formas de pensar la vida no son inmutables, sino radicalmente histó-

ricas y contingentes. Como decía Georges Canguilhem (2009), la vida es un concepto con una historia específica, ya que las formas de conocimiento sobre ésta son históricamente situadas. En palabras de Roberto Esposito, la vida “no es definible e identificable en cuanto tal, con independencia de los significados que la cultura, y por ende la historia, han impreso sobre ella. (...L)os saberes que la han tematizado tienen ellos mismos una precisa connotación histórica” (2011:50).

Siguiendo esta lógica, debemos pensar la historia del concepto y significado de la vida biológica no como una historia en la cual la ciencia ha logrado avanzar, eliminando los “errores”, hacia un conocimiento más preciso de la realidad. Por el contrario, la ciencia es un proyecto epistémico que, tal como las formas de vida descritas por la biología, existe en relación a un entorno histórico y cultural general (Rabinow, 1994). El conocimiento científico es un conocimiento mediado por los imaginarios, formas de categorización, creencias, etc., que constituyen nuestra subjetividad y nos permiten significar el mundo. Es por esto que Donna Haraway (1995) concibe que la producción del conocimiento está siempre situada histórica y contextualmente, es decir, jamás está libre de nuestras formas culturales de significar la realidad. El conocimiento científico acerca de la vida, en este sentido, incluyendo sus fronteras, su inicio y su fin, es siempre una producción epistémica y política, y no un conjunto de proposiciones neutrales e inmunes al poder (Moran Faúndes, 2012).

La visión crítica del conocimiento científico como un saber parcial y situado, no es lo mismo que asumir que la ciencia invente los objetos que investiga. Por el contrario, como dice Haraway,

... la ‘realidad’ no es ‘inventada’ en la práctica científica, sino que es construida colectiva, material y discursivamente. Es decir, reunida, hecha coherente, elaborada para y por nosotros y nosotras de una manera y no de otra (2004:331).

Renunciar a la pretensión de neutralidad no es lo mismo que renunciar a la pretensión de objetividad. Como señala Sandra Harding, la objetividad en las ciencias sólo puede ser lograda mediante la promoción de formas de producción que implique una constante crítica de las creencias culturales que atraviesan los procesos científicos y terminan operando como evidencias a favor o en contra de las hipótesis (Harding, 1993). Objetividad, en este sentido, es asumir la parcialidad de los distintos puntos de vista de quienes producen el conocimiento, y la consecuente necesidad de contar con múltiples miradas respecto de los objetos científicos.

Desde esta perspectiva, la noción dominante hoy en las ciencias biológicas, que entiende al gen como una entidad informática que contendría los códigos pre-programados a través de los cuales la vida se gobierna y regula a sí misma, no es

más que un imaginario, una forma de representar los objetos de la genómica; es decir, una metáfora política. Pensar la vida biológica como una cosa-en-sí, y a los genes como unidades autotéticas cuya información es necesario decodificar para comprender las “leyes” que regularían la vida, no es asumirlos como verdades absolutas y autosuficientes, sino como modos de representar conceptualmente la vida dentro del estilo de pensamiento dominante en la biología molecular actual, en donde se intersectan metáforas, imaginarios, ideologías, etc. (Haraway, 2004; Franklin, 2000).

Para muchos/as, el imaginario genetista entraña una nueva forma de esencialización, en lo que Donna Haraway señala como el “fetichismo genético” (2004:167)¹². Este fetichismo trata sobre la confusión de la ciencia de asumir que los genes serían una cosa fija y aparentemente objetiva, borrando las interacciones entre el trabajo, las acciones, las culturas, los puntos de vista y las tecnologías de visualización mediante las cuales el conocimiento de los genes es producido. En otras palabras, el fetichismo genético produce la apariencia de que el conocimiento carece de un carácter situado cultural e históricamente, una “cultura de la no cultura” (Haraway, 2004:51).

Siguiendo esta línea, es dable pensar la noción genetista de la vida defendida por la jerarquía católica como una idea absolutamente política e ideológicamente cargada, y no como una noción imparcial y neutral como pretende presentarse. El uso del imaginario de la genética moderna –y, consecuentemente, de las metáforas del fetichismo genético– por parte de la jerarquía vaticana en sus argumentos contra el aborto, responde no a una forma de expresar una verdad científica incontestable, sino a un ejercicio de poder que busca *producir* la idea de una verdad autoevidente y sedimentar su particular posición política respecto del inicio de la vida individual. El argumento católico, de este modo, adquiere su poder a partir del uso estratégico de la ciencia, entendida como un discurso de producción de verdad (Foucault, 2008).

Pensar que la vida individual comienza en la fecundación dado que es allí cuando se forma el genoma humano, implica asumir que los seres humanos somos esencialmente genes, que nuestra estructura genética sería determinante de nuestra condición de individualidad. De este modo, el discurso católico invisibiliza la relación que se establece entre la biología y la cultura, entre nuestra comprensión de la “vida” y las formas de saber que median nuestro conocimiento acerca de ella. En

¹² Este concepto es una adaptación de la idea marxista de fetichismo de la mercancía, entendido por Marx como la apariencia objetiva de las características sociales del trabajo o, como explicaba Lukács, el modo en que las relaciones sociales adquieren una objetividad fantasma que les da la apariencia de una cosa.

tal sentido, promueve nociones reduccionistas del ser humano, entendido como un conjunto de códigos preprogramados, y no como entidad compleja en cuya agencia se interconectan estructuras biológicas con medios sociales y culturales. “Separar los genes del entorno, la naturaleza de la crianza, es un callejón científico sin salida, un modo inadecuado de pensar el desarrollo humano” (Fausto-Sterling, 2006:281).

Asimismo, el acomplamiento de la retórica genetista con una retórica jurídica dentro de los argumentos católicos conservadores, también puede pensarse como una estrategia discursiva que busca reforzar su impacto y eficacia en la producción de una verdad, mediante la conjunción de dos discursos de poder, como el científico y el legal.

Tal como indicaba Pierre Bourdieu (2001), las prácticas discursivas del campo del derecho tienden a ser articuladas con pretensiones de neutralidad y universalidad. Esta noción de abstracción de los condicionantes sociales, ideológicos, culturales y económicos de los discursos jurídicos es lograda, según este autor, a través de una serie de giros lingüísticos a través de los cuales se busca afirmar valores transubjetivos y de carácter universal, sustentados en un supuesto consenso ético. De este modo, se limitan las posibles y diversas diferencias intersubjetivas de –y entre– las personas a quienes quiere regular, invisibilizando el carácter conflictivo de todo proceso de constitución de un orden jurídico y político, como sostiene Chantal Mouffe (2009).

Esta construcción epistémica y normativa del derecho, lejos de toda neutralidad, constituye y perpetúa órdenes sociales, culturales y económicos jerárquicos de subordinación, construidos e impuestos política y discursivamente como pertenecientes a un orden natural y universal, alejado en muchos casos de las múltiples y diversas experiencias vitales de las personas.

El argumento católico contrario al aborto legal, desde el cual se busca otorgarle derechos a la célula producto de la fecundación, se presenta justamente como un discurso jurídico que se pretende neutral y consensual. De este modo, asume la forma de una producción de verdad que procura invisibilizar las disputas en torno a las múltiples interpretaciones respecto del derecho a la vida. Así, reconoce un derecho absoluto a la vida del cigoto y el feto, desconociendo los derechos a la vida y autonomía de las mujeres.

A la hora de abordar la órbita de las discusiones por los derechos humanos en general, y el tema de la legalización del aborto en particular, es clave concebir estos derechos como productos culturales, y no como entidades neutrales y dadas por un orden natural. Resulta primordial posicionar el debate en torno a estos temas en un campo marcado por procesos de históricos, culturales – territorialmente situados– de tensión/reacción respecto del predominio de una idea hegemónica de modelo de mundo. Este entendimiento ayuda a vislumbrar cómo las formas de acceso a bienes

que el derecho determina no son neutrales, sino que están atravesadas por sistemas de valores dominantes desde donde las normas jurídicas muchas veces cristalizan y reproducen órdenes jerárquicos de ordenación social (Herrera Flores, 2005; 2008).

Cualquier noción respecto del momento en que se inicia la vida de un nuevo individuo humano, como de su carácter jurídico, no representa un modo de descubrir una verdad inscrita en un cigoto; ni una decodificación de un código genético que nos ilumina una realidad neutral sobre el comienzo de la vida; menos aún, una verdad amparada en un derecho fundamental presente en una esencia natural y universal. Por el contrario, representa una producción de sentido extremadamente contingente, donde se entremezclan nociones filosóficas y morales de lo que sería el ser humano y sus procesos vitales, metáforas e ideologías acerca de lo que determina y regula la vida, e imaginarios sobre la existencia de un conocimiento transparente y neutral. La definición del inicio de la vida individual, así como de la persona jurídica, en este sentido, no son definiciones científicas o jurídicas neutrales, sino políticas, y se insertan en disputas agonísticas de poder (Mouffe, 2009).

Sin embargo, el discurso de la jerarquía católica en torno a la vida, al presentarse como neutral y objetivo, opera bajo una lógica que podríamos denominar una “política para la despolitización”. El carácter científico que se auto-imputa en su discurso busca presentar su posición como una postura que trasciende cualquier discusión política y contextual específica, estableciéndose como una verdad incuestionable que ya habría sido zanjada.¹³ Así, esta búsqueda por presentar su discurso como un afuera de lo político supone una política específica, orientada a fortalecer su posición amparándose en determinados regímenes de verdad. La idea de la vida sostenida por el Vaticano opera buscando desmantelar toda crítica, mostrándose públicamente como una verdad irrefutable. Por esto, la idea de un “derecho a la vida” que la jerarquía católica imputa al cigoto, al embrión y al feto, intenta presentarse como un derecho fundamental, buscando sacar del terreno de lo político toda discusión acerca de la vida y sus derechos, y presentarlos como verdades propias del terreno de “lo dado”.

Al mismo tiempo, al asumir que no habría disputa en torno a la fecundación como el momento de la individuación, la jerarquía católica establece que no hay disputa tampoco en torno de los cuerpos y sus significados, despolitizando con

¹³ Cabe destacar que ni siquiera dentro del mundo científico existe consenso respecto del momento en que se iniciaría la vida de un nuevo individuo. Mientras algunos/as imputan este momento a la fecundación, otros/as asumen que la vida individual comenzaría con la implantación, mientras que otros/as con los primeros signos de actividad cerebral. Todas estas posiciones, sin embargo, son susceptibles de ser criticadas bajo la lógica de presentarse como verdades irrevocables.

esto el cuerpo de las mujeres, y resistiendo desde aquí la politización realizada sobre los cuerpos por el feminismo y los movimientos por la diversidad sexual. Así, la conjunción entre la noción genetista de la vida y la imputación de un derecho a la vida del cigoto opera como una máquina política que invisibiliza a las mujeres, a sus cuerpos y subjetividades, en favor de una protección irrestricta del producto de la fecundación, que se asume como un individuo humano y una persona jurídica.

Hacia una ruptura crítica de los marcos de sentido tradicionales

En la línea de Claudia Bonan, los marcos de sentido desde donde se construyen situacionalmente las prácticas sociales y culturales relativas a las discusiones sobre legalización del aborto en América Latina han tenido, como referentes principales, ciertos marcos cognitivos específicos. Estos marcos han estado tradicionalmente vinculados con construcciones de una raíz moral vigorosamente influenciada por la religión católica; por marcos biomédicos sustentados en razones de orden natural; y por marcos político-nacionales, articulados sobre razones de orden social, de Estado y/o de la nación (Bonan, 2004).

El establecimiento de estos marcos cognitivos responde a la determinación de un tipo de poder social y cultural específico, desde el cual los argumentos pueden ser compartidos, reapropiados y actualizados en distintas épocas y circunstancias socioculturales, por una tipología no homogénea de actores que comparte una moral común, muchas veces ligada a la de la jerarquía católica (Vaggione, 2009; Bonan, 2004).

La labor interpretativa del derecho por parte de diversos actores –institucionales y no institucionales– no está desvinculada de este fenómeno. Por ejemplo, sigue siendo poco frecuente hallar en la jurisprudencia regional un análisis dialéctico entre los marcos históricos y cognitivos en los que fueron concebidas y sancionadas las leyes, y lo disímil de los contextos de su aplicación. De este modo, las regulaciones legales en torno al aborto, aun en muchos lugares de la región latinoamericana, se sostienen sobre los sedimentos de nociones restrictivas en torno de la “vida”. En estos contextos, la “vida”, comprendida en base a una matriz genetista, articula discursos jurídicos en perfecta consonancia con el argumento defendido desde la jerarquía católica. Así, se afianzan ordenamientos jurídicos resistentes al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos en general, y del derecho al aborto en particular.

Pese a estos núcleos de resistencia conservadora que operan en conformidad con la jerarquía vaticana, la noción jurídica de “vida” en el sistema internacional de los derechos humanos, ha ido transformándose en el tiempo. Cada vez es más

frecuente encontrar en tratados y acuerdos internacionales nociones de “vida” que no se reducen a características y/o propiedades exclusivamente de raíz biológica y/o genética, sino que además se vinculan con el acceso a bienes y recursos necesarios para el ejercicio del derecho a la vida, entendido como el derecho a una vida digna de ser vivida (Herrera Flores, 2005). Así ocurre en relación a las discusiones que se generan respecto de las disputas interpretativas del derecho a la “vida” en el sistema internacional de derechos humanos, a través de los comités de vigilancia de los tratados suscritos por diversos Estados en esta materia. Se ha comenzado a comprender el derecho a la vida como aquel que entraña, entre otros aspectos, la obligación estatal de crear y garantizar las condiciones necesarias para que los seres humanos no mueran por causas evitables (Facio, 2008). El derecho a la vida, desde aquí, se entiende como el derecho a no morir por causas relacionadas con el parto, el embarazo, por violencia de género, el derecho a un nivel de vida adecuado y el derecho al goce de una vida sexual plena, alejándose de una noción meramente biológica y determinista sobre “la vida”.

La complejidad de los términos que se debaten, social, jurídica y políticamente en las discusiones sobre la legalización del aborto, hace necesaria la generación de procesos reflexivos y críticos, en torno al origen y los fundamentos que subyacen a las ideas sobre la vida enclavadas en nociones que se presentan como meramente biologicistas y científicas. Estas nociones, a pesar de su pretendido carácter de objetividad, neutralidad y universalidad, esconden en muchos casos visiones morales y religiosas desde donde se intenta preservar un orden social jerárquico basado en roles de género patriarcales y sexistas, circunscribiendo a las mujeres a un rol de madres y esposas. Las nociones del “derecho a la vida” defendidas por los sectores opositores a la legalización del aborto, al centrarse en imaginarios genetistas –incididos fuertemente por la cosmovisión religiosa de la jerarquía católica–, invisibilizan a las mujeres en tanto sujetas de derechos, desconociendo a la vez su derecho a la vida en los términos precedentemente expuestos. En palabras de la historiadora Barbara Duden,

[I]o que coloca a la mujer en la sombra del conflicto y lo que, mediante una reacción inmunológica, la obliga despiadadamente a la maternidad se designa con cada vez mas frecuencia como ‘una nueva vida’. ¿Qué es eso? NADA. DNA, genoma, secuencias básicas, cromosoma: jerga de expertos (1996:93).

Por esto, se hace necesario un ejercicio de lectura crítica capaz de reconocer las cosmovisiones que subyacen a las ideas de “vida” que se debaten políticamente. Esta comprensión permitiría no sólo develar los imaginarios que se esconden

tras las pretensiones de objetividad de esos discursos. Además, permitiría construir nuevas formas de comprender la “vida”, abiertas a la pluralidad de formas de significar y comprender el mundo, y desligadas así de las restrictivas doctrinas de objetividad universal.

Recibido: 14/12/2012
Aceptado para publicación: 30/09/2013

Referencias bibliográficas

- ABRACINSKAS, Lilian & LÓPEZ GÓMEZ, Alejandra (coord.). 2007. *El aborto en debate. Dilemas y desafíos del Uruguay democrático. Proceso político y social 2001-2004*. Montevideo: MYSU.
- AMUCHÁSTEGUI, Ana; CRUZ, Guadalupe; ALDAZ, Evelyn & MEJÍA, María Consuelo. 2010. "Politics, Religion and Gender Equality in Contemporary Mexico: women's sexuality and reproductive rights in a contested secular state". *Third World Quarterly*. Vol. 31, n° 6, p. 989-1005.
- BELGRANO RAWSON, Milagros. 2012. "Ley de matrimonio igualitario y aborto en Argentina: notas sobre una revolución incompleta". *Revista Estudios Feministas*. Vol. 20, n° 1, p. 173-188.
- BERMÚDEZ VALDIVIA, Violeta. 1998. *La Regulación Jurídica del Aborto en América Latina y el Caribe*. Lima: Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer.
- BONAN, Claudia. 2004. "Derechos sexuales y reproductivos, reflexividad y transformaciones de la modernidad contemporánea". In: PRIGEPP-FLACSO. *Análisis comparado de legislación, políticas públicas e instituciones orientadas hacia el logro de la equidad de género*. Buenos Aires: PRIGEPP-FLACSO.
- BOURDIEU, Pierre. 2001. *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- BROWN, Josefina Leonor. 2008. "El aborto como bisagra entre los derechos reproductivos y los sexuales". In: PECHENY, M.; FIGARI, C. & JONES, D. (comp.). *Todo sexo es político*. p. 277-301. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- CAMPOS MACHADO, Maria das Dores & MELO DE FIGUEIREDO, Fabiana. 2002. "Gênero, religião e política: as evangélicas nas disputas eleitorais da cidade do Rio de Janeiro". *Ciências Sociais e Religião*. Vol. 4, n° 4, p. 125-148.
- CANGUILHEM, Georges. 2009. *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CARBONELLI, Marcos; MOSQUEIRA, Mariela & FELITTI, Karina. 2011. "Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario". *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*. Vol. 9, n° 36, p. 25-43.
- CHIA, Eduardo. 2012. "Prohibición del aborto: ¿Protección de la santidad de la vida o coacción de la autonomía sexual de las mujeres?". *Revista Nomadías*, n° 15, p. 44-67.
- DOMBROWSKI, Daniel & DELTETE, Robert. 2000. *A Brief, Liberal, Catholic Defense of the Abortion*. Chicago: University of Illinois Press.
- DUDEN, Barbara. 1996. "El concepto de 'Vida': un ídolo moderno y una amenaza para las mujeres embarazadas". *DUODA Revista d'Estudis Feministes*. N° 11, p. 79-96.
- ENGELHARDT, Tristram. 1974. "The Ontology of Abortion". *Ethics*. Vol. 84, n° 3, p. 217-234.

- ESPOSITO, Roberto. 2011. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FACIO, Alda. 2008. *Los derechos reproductivos son derechos humanos*. San José: IIDH / UNFPA.
- FAÚNDES, Aníbal y BARZELATTO, José. 2005. *El drama del aborto. En busca de un consenso*. Buenos Aires: Paidós.
- FAUSTO-STERLING, Anne. 2006. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- FIGARI, Carlos. 2012. "Discursos sobre la sexualidad". In: MORÁN FAÚNDES, J.M., SGRÓ RUATA, M.C., & VAGGIONE, J.M. (eds.). *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad. p. 59-83.
- FOUCAULT, Michel. 1968. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. 2002 [1970]. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- FOUCAULT, Michel. 2008 [1976]. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRANKLIN, Sarah. 2000. "Life Itself. Global Nature and the Genetic Imaginary". In: FRANKLIN, S., LURY, C., & STACEY, J. *Global Nature, Global Culture*. Londres: Sage.
- GALEOTTI, Giulia. 2004. *Historia del aborto*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- HARAWAY, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HARAWAY, Donna. 2004. *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncorotónâ. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC.
- HERRERA FLORES, Joaquín. 2005. *Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- HERRERA FLORES, Joaquín. 2008. *La reinención de los derechos humanos*. Sevilla: Atrapasueños.
- HURST, Jane. 1998. *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia Católica (lo que no fue contado)*. México D.F.: Católicas por el Derecho a Decidir.
- JONES, Daniel; AZPARREN, Ana Laura & POLISCHUK, Luciana. 2010. "Evangélicos, sexualidad y política. Las instituciones evangélicas en los debates públicos sobre unión civil y educación sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003 - 2004)". In: VAGGIONE, J.M. (comp.). *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. p. 193-248. Córdoba: Ferreyra Editor / CEA-CONICET.
- KLEIN, Laura. 2005. *Fornicar y matar. El problema del aborto*. Buenos Aires: Planeta.
- LAMAS, Marta. 2009. "La despenalización del aborto en México". *Nueva Sociedad*. N° 220, p. 154-172.
- LUNA, Naara. 2013. "O direito à vida no contexto do aborto e da pesquisa com células-tronco embrionárias: disputas de agentes e valores religiosos em um estado laico". *Religião e Sociedade*. Vol. 33, n° 1, p. 71-97.

- MORÁN FAÚNDES, José Manuel. 2011. "Las fronteras del género: el discurso del movimiento conservador religioso de Córdoba y el 'matrimonio igualitario'". In: SGRÓ RUATA, M.C., et al. *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos*. p. 137-178. Córdoba: Ferreyra Editor / CEA-CONICET.
- MORÁN FAÚNDES, José Manuel. 2012. "El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual". *Revista Sociedad y Religión*. Vol. 22, n° 37, p. 167-205.
- MORÁN FAÚNDES, José Manuel. 2013. "Feminismo, Iglesia Católica y derechos sexuales y reproductivos en el Chile post-dictatorial". *Revista Estudios Feministas*. Vol. 21, n° 2, p. 485-508.
- MOUFFE, Chantal. 2009. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MUJICA, Jaris. 2007. *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Promsex.
- ORTIZ MILLÁN, Gustavo. 2009. *La moralidad del aborto*. México D.F.: Siglo XXI.
- PEÑAS DEFAGO, M.A. & VAGGIONE, J.M. (comp.) 2011. *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*. Córdoba: Ferreyra Editor / CEA-CONICET.
- RABINOW, Paul. 1994. "Introduction: A Vital Rationalist". In: DELAPORTE, F. (ed.). *Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*. Nueva York: Zone Books.
- ROSADO-NUNES, Maria José F. 1997. "O tratamento do aborto pela Igreja Católica". *Revista Estudos Feministas*. Vol. 5, n° 2, p. 413-417.
- ROSE, Nikolas. 2007. *Politics of life itself. Biomedicine, power and subjectivity in the Twenty-First Century*. New Jersey: Princeton University Press.
- SCOTT, Joan. 1988. "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Post-structuralist Theory for Feminism". *Feminist Studies*. Vol. 14, n° 1, p. 32-50.
- SOARES JURKEWICZ, Regina (org.). 2011. *Quem Controla as Mulheres? Direitos Reprodutivos e Fundamentalismos Religiosos na América Latina*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir.
- SOMMER, Susana. 1998. *Genética, clonación y bioética. ¿Cómo afecta la ciencia nuestras vidas?* Buenos Aires: Biblos.
- VAGGIONE, Juan Marco. 2005. "Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious". *Social Theory and Practice*. Vol. 31, n° 2, p. 165-188.
- VAGGIONE, Juan Marco. 2009. "La sexualidad en el mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos". In: GERLERO, M.S. (coord.). *Derecho a la Sexualidad*. p. 141-159. Buenos Aires: Grinberg David Libros Jurídicos.
- ZURBRIGGEN, Ruth y ANZORENA, Claudia (comp.). 2013. *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible*. Buenos Aires: Herramienta.

Documentos

Apostolicae Sedis, Nº 5, 1869

Apostolicae Sedis, Nº 43, 1951

Discorso di sua santità Pio XII alla Unione Medico-Biologica «San Luca», 12 de noviembre de 1944. Disponible en < http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441112_unione-medico-biologica_it.html>. Acceso: 28 de octubre de 2012.

Encíclica Casti Connubii, 1930

Encíclica Gaudium et Spes, 1965

Encíclica Humanae Vitae, 1968

Seper, Franco: *Declaración sobre el aborto*, Roma, 1974. Disponible en < http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html> Acceso: 29 de octubre de 2012.