



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS

LATINOAMERICANOS

**CAMPO DEL CONOCIMIENTO: CULTURA, PROCESOS IDENTITARIOS,
ARTÍSTICOS Y CULTURA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA**

**ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO: MUJERES CATÓLICAS
ARGENTINAS FRENTE A LAS LEGISLACIONES DE LOS DERECHOS
SEXUALES Y REPRODUCTIVOS**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

PRESENTA:

CECILIA ARDISIA DELGADO MOLINA

TUTOR:

**DR. HUGO JOSÉ SUÁRES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES**

MÉXICO, D.F. JUNIO DE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Rogelio Orozco+ y Roquelina Delgado,
lo que me enseñaron marcó para siempre mi vida personal e intelectual.*

*A Isabel, Carmen y Teresa;
un linaje al que me siento honrada de pertenecer.*

Agradecimientos

Personales

A mis abuelas y abuelos, que me ataron las raíces a la tierra y me cuidaron las alas para volar y desplegarlas en el momento en que estuviera lista.

A mis padres, Teresa y Moisés, de quienes aprendí no sé si todo lo que querían, pero sí todo lo que me permitió convertirme en la mujer que soy y les amo y agradezco infinitamente por ello. Gracias mami, porque a la distancia estuviste siempre ahí, para recordarme que la vida es plena por los sueños y los amores compartidos que nos mantienen conectadas a la vida.

A Isaac y a Carlos, mis hermanos, con quienes comparto el sabor de la complicidad, la lealtad y la certeza de que la familia la decidimos nosotros. Gracias Isaac por tu paciencia, apoyo y amor que han sido indispensables en el final de esta etapa.

A Carlos, esposo y compañero inquebrantable, con quien comparto el gozo de una maternidad/paternidad elegida y plena. Gracias por alimentarme, cuidar mi sueño y amarme mientras mi energía estaba volcada en este proyecto; por ser mi sostén y el de nuestra familia. Sin ti, esto definitivamente no hubiera sido posible.

A mi hijo Fernando, que me enseñó que existen otras formas de ver el mundo y abrió para siempre mis horizontes. Sin ti hoy no entendería las cosas que entiendo. Gracias por las tardes bonaerenses compartidas en soledad, como sólo tú y yo sabemos hacerlo.

A mi hijo José Pablo, que iluminó mi existencia desde que irrumpió con su mirada, que le ha dado sentido a los relatos míticos sobre la maternidad. Gracias porque tu temple y amor facilitaron muchos de los momentos en que la aventura parecía rebasarnos.

A Cristina, amiga entrañable, mi ángel y guardiana de la cordura familiar. Gracias por tu disponibilidad para emprender la aventura conmigo; sin ti hubiera enloquecido, más.

A mis amigas y amigos y a Scarlet, quienes son mi familia elegida. Gracias porque me rescatan de mi locura, me aterrizan en el mundo y me ayudan a gozar la vida. Porque su amor y disponibilidad para escuchar, reír, ser lo que yo no puedo o no quiero ser, son siempre el bálsamo que le da equilibrio a mi existir.

A todas y todos quienes en el camino de la fe, la militancia y las aulas me han permitido abrir las preguntas y las reflexiones; soñar y perseguir los sueños, convertirme en una mujer plena. Y a todas y todos quienes me mostraron su patria e hicieron que un pedazo de mi corazón se quedara en Argentina.

Gracias, porque sin ustedes esta aventura y las que siguen no serían soñables ni posibles.

Agradecimientos

Profesionales

A Luis Núñez y Claudia Barona, quienes me inspiraron y creyeron en mi cuando todavía yo misma no lo hacía.

A mi nueva casa, la Universidad Nacional, y especialmente al **Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos**, porque pusieron frente a mi un universo de éxtasis intelectual para elegir, crearme y recrearme.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y a todos l@s mexican@s que hacen posible la inversión para la formación académica.

A Hugo José Suárez, muy especialmente, por su apertura, acogida y confianza. Por ponerle nombre y luz a mis inquietudes intelectuales, formarme y guiarme en este camino de la vida. Tu paciencia, tu apoyo y la presión en el momento justo hicieron posible esta meta.

A Fortunato Mallimaci, Verónica Giménez Béliveau y a todos los investigadores del CEIL CONICET, quienes marcaron mi vida y mi pensamiento para siempre.

A Gabriela Irrazábal, Mariela Mosqueira, Karina Felitti y todos los compañeros del grupo Sociedad, Cultura y Religión; por compartir las ideas, abrirme su corazón y allanarme el camino que emprendía entonces.

A Marta Lamas, Hortensia Moreno y las compañeras del seminario del Programa Universitario de Estudios de Género; por ayudarme a profundizar la reflexión y cambiar mi vida.

A Licha Puente+, con quien me faltó tiempo, pero que me mostró que la fe y el compromiso intelectual eran compatibles.

A Martha Patricia Castañeda, Mágara Millán y María Consuelo Mejía por su tiempo y sus observaciones para enriquecer este trabajo.

A todas y todos quienes me ayudaron a hacer los contactos y abrir las puertas para llegar a estas mujeres que abrieron su vida conmigo. Gracias también a ellas por permitirme compartir su espacio, comprender y abrir nuevas preguntas para el futuro.

ÍNDICE

RESUMEN	8
ABSTRACT	9
INTRODUCCIÓN	10
I. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO	17
1.1. Propósito de la investigación	17
1.1.1. Ubicación geográfico - temporal	19
1.2. Marco teórico y conceptual	21
1.2.1. Conceptos iniciales	21
1.2.2. La institución cultural y la organización de las estructuras de sentido.....	24
1.2.3. Mujeres católicas y comunitarismos	28
1.2.4. Derechos Sexuales y Reproductivos e interrupción legal del embarazo o aborto	29
1.3. Metodología	32
1.3.1. Estructura social y estructura cultural.....	33
1.3.2. Modelos culturales y el análisis estructural	34
1.3.3. Principios operativos del método	35
1.3.4. Estructuras simbólicas.....	43
1.3.5. El esquema actancial	47
1.4. Materiales y momentos operativos del método	48
II. LA ESTRUCTURA SOCIAL – LO ESTRUCTUREL –	54
2.1. Características sociales del grupo	55
2.2. El catolicismo en Argentina	59
2.2.1. Periodos históricos del catolicismo y la laicidad en Argentina.....	60
2.2.2. Presencia de la Iglesia en el Estado	62
2.2.3. Tipos de catolicismo en Argentina	66
2.3. Derechos Sexuales y Reproductivos en Argentina	70
2.3.1. La legislación del aborto en Argentina.....	76
2.4. Las disputas en el avance de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Argentina	80
2.4.1. La disputa por una legislación de aborto seguro, legal y gratuito	88
III. MODELOS CULTURALES DE MUJERES ARGENTINAS CATÓLICAS “PROVIDA”	92
3.1. Decodificación y análisis de entrevistas	92
3.1.1. Isotopías y condensación descriptiva.....	93
3.1.2. Modelo de estructuras simbólicas	98
3.2. Registros de calificación y el modelo cultural	103
3.2.1. Alternativa existencial: relación con el sí.....	104
3.2.2. Alternativas sociales: relación con lo social.....	105
3.2.3. La búsqueda fundamental y el esquema actancial.....	110
3.2.4. Los modelos culturales	116
3.3. Implicaciones analíticas	119

IV. LAS CATÓLICAS EN UN ESPACIO DE MUJERES: EL ENCUENTRO NACIONAL DE MUJERES EN ARGENTINA	123
4.1. El Encuentro Nacional de Mujeres en Argentina.....	124
4.1.1. Los talleres.....	126
4.1.2. Muchas mujeres, muchas voces.....	129
4.2. La participación de las católicas en el Encuentro Nacional de Mujeres en Argentina.....	131
4.2.1. La organización del Encuentro desde “las católicas”	136
4.2.2. Participar en los talleres: el corazón del Encuentro	140
4.2.3. Los varones católicos en el Encuentro Nacional de Mujeres	146
4.3. Identidades en juego.....	148
4.4. La marcha y la defensa de la Catedral.....	151
4.4.1. ¿Defender o no defender la Catedral?.....	152
4.4.2. Frente a los contingentes que van a la Catedral.....	154
4.5. El campo religioso en disputa.....	158
CONCLUSIONES	162
REFERENCIAS.....	168
FUENTES.....	174
ANEXO METODOLÓGICO.....	176

RESUMEN

Desde una perspectiva de la sociología de la cultura, de la propuesta teórica del concepto de “institución cultural” como estructura de sentido y apoyados metodológicamente en el Método de Análisis Estructural; esta investigación se focaliza en desentrañar los modelos culturales de mujeres católicas en Argentina, que participan pública y militantemente en los activismos provida.

Para contextualizar el escenario y establecer sus condiciones objetivas de existencia, se abordan los tipos y periodos históricos del catolicismo en Argentina, los avances de las legislaciones en los Derechos Sexuales y Reproductivos (DDSSyRR) y las disputas que se dan en los campos religioso y político respecto al avance de estas legislaciones.

Se indaga en los valores, creencias, jerarquías éticas y morales que dan sentido a su actuar, así como las formas en que organizan sus valoraciones del espacio, el tiempo, sus alternativas existenciales y sociales y la búsqueda fundamental de su existencia; lo que moviliza su afectividad y emotividad y con ello sus acciones públicas.

La investigación se ocupa de la diversidad de expresiones, identidades y actividades que se despliegan en el universo de las mujeres “provida”, tradicionalmente abordado como “homogéneo”, y devela el modelo cultural que sostiene estas posiciones, así como una transformación que paulatinamente se gesta en el mismo y que responde a la valoración negativa de la Iglesia como institución jerárquica.

Finalmente, da cuenta de la experiencia de participación, organización y estrategias de las mujeres católicas en el Encuentro Nacional de Mujeres de Argentina en 2011; constituyendo un escenario en el que se aprecian las vinculaciones estructurales, institucionales, personales, políticas y religiosas que emergen en la disputa de lo público y lo privado frente al tema de los DDSSyRR.

PALABRAS CLAVE: sociología de la cultura, estructuras de sentido, iglesia católica, mujeres católicas, Argentina, derechos sexuales y reproductivos.

ABSTRACT

Using a sociology of culture perspective and the theoretical concept of “cultural institution” as a structure of perception and action, and methodologically supported in Structural Analysis Method, this research focuses on unraveling the cultural models of Catholic women in Argentina, involved in public and militantly pro-life activism.

To contextualize the stage and set the objective conditions of existence where they deploy, the paper addresses the ideal types and historical periods of Catholicism in Argentina, the progress of legislation on Sexual and Reproductive Rights and disputes that in the permeability of the religious and political field are given about the progress of this legislation.

It explores the values, beliefs, ethical and moral hierarchies that give meaning to this women actions, and the ways in which they organize their assessments of space, time, existential and social alternatives, as well as the fundamental pursuit of their existence, which produce their affective and emotional mobilization and thus their public actions.

The research reports on the diversity of expressions, identities and activities that unfold in the world of “pro-life” women, traditionally approached as "homogeneous." It reveals the cultural model that hold these positions, as well as a gradual transformation that is brewing within it, which responds to the negative valuation of the catholic church as a hierarchical institution.

Finally, the study reports on the experiences of Catholic women participation, organization and strategies in the 2011 Argentina National Women's Encounter. This case constitutes a unique scenario in which we can observe the structural, institutional, personal, political and religious linkages that emerge from the dispute between the public and the private fields in front of the Sexual and Reproductive Rights issue.

KEY WORDS: sociology of culture, meaning structures, catholic church, catholic women, Argentina, sexual and reproductive rights.

INTRODUCCIÓN

Durante muchos años la sexualidad y la reproducción se consideraron un asunto privado que se resolvía en el marco de las cuatro paredes de la casa. En lo público sólo se las abordaba con una perspectiva demográfica, hasta que en 1994 la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo convocada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) reconoció, por primera vez, los derechos reproductivos como parte de los derechos humanos aceptados universalmente.

Ese reconocimiento, aceptado en términos generales por todos los países que firmaron la Plataforma de Acción emanada de dicha Conferencia, implicaba la adaptación de su legislación nacional para garantizar el goce de dichos derechos. Diecinueve años después han existido avances, pero todavía falta un largo trecho que recorrer y el proceso no ha estado exento de retrocesos.

El avance en formas concretas para el ejercicio y garante de dichos derechos está definitivamente ligado a los derechos de las mujeres; pero más allá, está ligado a la construcción de sociedades más inclusivas e igualitarias, al ejercicio de la ciudadanía plena y la democracia; discusión que en nuestras sociedades latinoamericanas se enmarca en los debates que se han desarrollado sobre las tensiones evidentes del concepto de modernidad que han sido puestos en evidencia por las voces del pensamiento decolonial, feminista y de las epistemologías del sur y que han llevado aparejados los conceptos de secularización y laicidad.

Los Derechos Sexuales y Reproductivos están hoy colocados en la agenda pública, “son políticamente correctos” así que se mencionan y se discuten, se cuestionan y se reafirman; pero eso dista mucho de transformarse en acciones específicas que impacten la vida de las mujeres, e incluso, por el contrario, se traduce en retrocesos.

En América Latina, cristianizada obligatoriamente a partir de los procesos de conquista y colonización y donde el monopolio católico ha definido cultural e ideológicamente la región, las limitaciones para el avance y los retrocesos en las legislaciones de los Derechos Sexuales y Reproductivos, se ligan discursivamente a la resistencia e intervención de “la Iglesia Católica”.

Es a partir de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de El Cairo en 1994 que los colectivos de mujeres en todo el mundo que empujan y luchan por el avance de las legislaciones de los Derechos Sexuales y Reproductivos se visibilizan, pero es también a partir de esta Conferencia que la Iglesia Católica despliega diversas estrategias para organizar la defensa de los modelos de mujer, familia y sexualidad que sostienen, así como la resistencia para el avance de las legislaciones al respecto.

Preguntándonos sobre el papel de la Iglesia Católica en la legitimación del poder público y su incidencia en el establecimiento de políticas públicas en el tema de los Derechos Sexuales y Reproductivos, particularmente del aborto como frontera del derecho a decidir (Lamas, 2001), iniciamos esta investigación cuestionándonos sobre las relaciones de permeabilidad que se establecían entre el campo religioso y el político, como espacio de tensión institucional en el amplio marco de las definiciones sobre secularización y laicidad.

Revisando la situación de los Derechos Sexuales y Reproductivos en América Latina, así como el campo religioso cada vez más autonomizado y desinstitucionalizado, empezamos a mirar las expresiones públicas de los grupos autodenominados “provida” y encontramos una complejidad que no lográbamos explicar, pues no coincidían con la idea de grupos “mandados” por la Iglesia como institución; lo que coincidía con las mutaciones que se registran sobre las estructuras modernas del “creer” (Donatello, 2008).

Nos interesó particularmente la participación de las mujeres en estos grupos y nos preguntamos sobre aquello que las movilizaba: ¿quién las movilizaba o por qué decidían salir a la calle y asumir una posición pública y militante “a favor de la vida”, como ellas mismas definen?. Esta se convirtió en la pregunta principal que sintetiza el nudo de esta investigación.

Dejamos de mirar entonces a la Iglesia Católica como institución y nos interesamos en comprender la acción de estas mujeres, pues consideramos que comprender sus motivaciones nos permite desentrañar elementos de esa cultura católica que está entretejida en la cultura

latinoamericana, legitimada simbólicamente, y que se impone a sí misma como auto-evidente y “natural” (Lamas, 2001).

No ignoramos que la posición estructural de la Iglesia católica en la sociedad latinoamericana, como institución, guarda una relación directa que permite y articula en muchas ocasiones las posibilidades de acción y de agencia de estas mujeres y los colectivos a los que pertenecen, sin embargo, nuestra preocupación central ha estado colocada en desentrañar las motivaciones profundas y las percepciones que movilizan a estas mujeres pues consideramos que su actuar, sus relaciones con los grupos o colectivos particulares a los que pertenecen al interior de la propia iglesia y los acercamientos y distancias que tienen con la jerarquía eclesiástica tienen una complejidad que merece ser observada y explicada en su particularidad, para tener mayor comprensión tanto del campo religioso como de las interacciones de éste con el campo político.

Si bien asumimos que ésta es una problemática latinoamericana en toda su extensión y dimensión, particularmente porque en nuestras culturas “los preceptos del cristianismo configuran el fantasma de la culpa y el pecado” (Castañeda Salgado, 2003, p. 20) asociados a la interrupción voluntaria del embarazo y las prescripciones y sanciones morales, de “carácter histórico y no consensuado”, de la Iglesia católica “tienen una gran influencia en el posicionamiento político de los sectores sociales conservadores” (Castañeda Salgado, 2003, p. 23); resultaba imposible asumir esta tarea con mujeres de toda la región, así que nos hemos concentrado en estudiar a mujeres católicas “provida” en la Argentina, por diversas razones:

- a) Argentina vive, desde el 2003, un proceso político que ha colocado el tema de los derechos humanos, ligado a los juicios de crímenes de lesa humanidad en la última dictadura, como centro neurálgico de la política pública, la conformación del Estado y el ejercicio de la ciudadanía plena. Lo anterior coloca el debate por los Derechos Sexuales y Reproductivos, en tanto derechos humanos, en un escenario de discusión sui géneris. Sin embargo, su integración en las políticas públicas es tardía en relación a nuestro país, especialmente por la política pronatalista de Estado hasta el retorno de la democracia en 1983.

- b) La separación relaciones entre el Estado y la Iglesia no es de la misma naturaleza que en México, tal como veremos en el capítulo II, presentando en Argentina dinámicas particulares de “relaciones de complementariedad, competencia y yuxtaposición entre el catolicismo, el Estado y lo político” (Irrazabal, 2013, p. 12).
- c) Existen amplios estudios que, desde la sociología de la religión, permiten una gran comprensión del campo católico argentino (Mallimaci, 1996, 2006, 2007 y 2008; (Esquivel, 2009; Ameigeiras, 2008; Giménez-Béliveau, 2012; entre otros), por encima de la comprensión que podíamos tener de otros países de la región. Las mismas, además, dan cuenta de la existencia de un catolicismo “intransigente en sus posturas, que unifica lo social, cultural y religioso, que rechaza el espacio de lo privado y que se auto-comprende como instancia política en sentido amplio” (Mallimaci, 2009).
- d) Podíamos acceder, a través de informantes clave en México, a los espacios de desarrollo de los grupos “provida” en Argentina, espacios que en muchas ocasiones se presentan como cerrados para el investigador social.

La investigación da cuenta, también, de cómo se organizan y las diferencias subyacentes que existen entre estas mujeres, así como de los acercamientos, distancias y tensiones al interior del propio campo católico con otros involucrados en “la defensa de la vida por nacer”, entre ellos los voceros de la bioética católica o personalista (Irrazabal, 2013) y la propia jerarquía eclesiástica católica; lo que da cuenta de la heterogeneidad del universo en el que se movilizan.

El primer capítulo del documento, organizado globalmente en cuatro capítulos, aborda los aspectos teóricos y metodológicos con los que se ha trabajado esta investigación. Situamos las características geográfico temporales de la misma así como los conceptos de los que partimos al definir los “Derechos Sexuales y Reproductivos” y las “mujeres católicas”.

Indagamos en las representaciones simbólicas que dan sentido al actuar de estas mujeres, a partir de la propuesta teórica de la sociología de la cultura (Hiernaux & Remy, 1978) y situamos como objeto de estudio la “institución cultural”, un concepto acuñado por Jean Pierre Hiernaux, que nos permite desentrañar la relación que guardan los dispositivos simbólicos con las estructuras

sociales; concepto que se acerca al de *habitus*¹, desarrollado por Pierre Bourdieu, puesto que buscamos aquellas estructuras que “economizan” el cálculo y la reflexión de estas mujeres, aquello que les hace encontrar como “naturales” y “obvios” ciertos rasgos de la vida social y les proveen de esquemas de clasificación y percepción.

Desentrañar esta relación y encontrar dichas estructuras es posible a partir del Método de Análisis Estructural (MAE), herramienta cualitativa de investigación que se describe detalladamente en la tercera parte del primer capítulo. El MAE se focaliza en las prácticas sociales verbales o no verbales para “extraer la estructura elemental que funda el sentido para el sujeto” (Remy, 2008, p.66) y “los principios de ordenamiento del mundo por parte de los actores sociales” (Ruquoy, 1990, p.95), a partir de los cuales se obtienen los “modelos culturales” que comparte un grupo o colectivo social.

En el segundo capítulo abordamos el contexto en el que se desarrollan estos modelos culturales, la estructura social, las situaciones sociales en las que se encuentran imbuidas las sujetas de nuestra investigación. En una primera parte abordamos sus condiciones objetivas de existencia a partir de su contexto social particular, para continuar con el contexto histórico particular de la Argentina en torno a los dos ejes básicos que guían toda la investigación: el catolicismo y los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Así, trazamos la historia del catolicismo y la laicidad a partir de los tipos ideales sugeridos por Fortunato Mallimaci para estudiar el catolicismo argentino, así como la importancia de los comunitarismos en el campo católico (Giménez-Béliveau, 2012) y la presencia de la Iglesia en el Estado y el espacio público, que por sus diferencias con el contexto mexicano, consideramos debe ser explicitado en el afán de lograr una mejor comprensión del contexto.

¹ “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* durables y transferibles que funcionan como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden adaptarse objetivamente a su meta sin suponer el proyecto consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser en nada producto de la obediencia a reglas y, además de ser todo eso, están colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 1991b, p. 88-89).

De igual forma, se abordan los aspectos históricos de los avances que han tenido, en términos de agenda pública y legislación, los Derechos Sexuales y Reproductivos, haciendo especial hincapié en el derecho a la interrupción legal del embarazo o aborto. Anotamos que quienes se ubican en los grupos pro derechos se refieren a la *interrupción legal del embarazo*, mientras que los grupos provida, y otros sectores sociales conservadores, no sólo en la Argentina, utilizan el término *aborto* que “socialmente es condenatorio y cargado de connotaciones morales que apuntan a la descalificación de la mujer que lo lleva a cabo” (Castañeda Salgado, 2003, p. 19).

Finalmente, este segundo capítulo da cuenta de las disputas, en diversos escenarios, entre estos grupos provida, a los que Juan Marco Vaggione (2010) ha definido como “activismos conservadores católicos”, y los grupos que impulsan el avance de los derechos o distintas esferas del Estado en sí mismo, al impulsar su legislación.

Lo anterior permite ubicar la estructura social en la que se enmarcan las estructuras culturales que buscamos develar en el tercer capítulo, a partir del análisis de las entrevistas a profundidad que se realizaron con trece mujeres argentinas que participan en actividades militantes y públicas a “favor de la vida por nacer”.

A partir de la aplicación del análisis estructural de contenido se obtienen los modelos de estructuras simbólicas que organizan el sentido de estas mujeres y develan sus motivaciones profundas, mostrando las alternativas existenciales (de relación con el Sí) y sociales que movilizan su energía psíquica y dan sentido a su actuar en la consecución de una búsqueda fundamental.

Así, el tercer capítulo muestra el modelo cultural que comparten estas mujeres, pero al mismo tiempo evidencia la existencia de dos submodelos culturales que si bien comparten con el anterior la mayor parte de sus características, se distancian a partir de la valoración que se hace de la Iglesia como institución.

El capítulo culmina con una serie de apuntes que muestran las implicaciones analíticas que tienen los hallazgos obtenidos a partir de develar este modelo cultural y sus submodelos.

Destacamos la relación que existe entre distintos actores del “activismo a favor de la vida”, a nivel de modelo cultural, mientras en el discurso público se separan entre sí; así como el despliegue de estas mujeres en la actividad pastoral, como alternativa del desarrollo personal.

Finalmente, el cuarto capítulo constituye el recuento de una experiencia etnográfica en el Encuentro Nacional de Mujeres Argentinas. El 26avo Encuentro tuvo lugar en Bariloche, en el año 2011, y constituye un espacio en el que confluyen mujeres feministas, de las organizaciones barriales y sindicales, de los pueblos indígenas y otros colectivos, entre ellas, *las católicas*.

Acudimos al mismo acompañando un contingente de mujeres católicas identificadas con los colectivos “provida” y este capítulo da cuenta de este proceso de organización y participación, no documentado antes. El caso permite mostrar las interacciones y vínculos entre lo estructural y lo personal, entre lo institucional, lo religioso y lo político; dando cuenta de un espacio en donde se disputan los significados de lo público y lo privado.

La participación de *las católicas*, como ellas mismas y las demás mujeres participantes las definen, en el Encuentro Nacional de Mujeres, constituye un escenario donde se dan juegos de *performance* y negociación de las identidades, así como disputas por la definición del concepto de “mujer argentina” y al interior del campo religioso, que se abren como un campo de investigación no explorado antes².

Concluimos con una observación que deseamos explicitar: las referencias bibliográficas que constituyen este trabajo de investigación están integradas, deliberadamente y hasta donde nos fue posible, por trabajos de autores latinoamericanos, mexicanos y argentinos en su mayoría, por una búsqueda personal de construir el conocimiento desde una perspectiva latinoamericana.

² Existen múltiples narrativas y análisis de los Encuentros Nacionales de Mujeres desde el feminismo y la organización de los Encuentros; pero no se identifican narrativas ni análisis sociológicos desde la participación de las católicas ni desde el punto de vista de su colectividad.

I. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

1.1. Propósito de la investigación

Con el advenimiento de la modernidad política en América Latina, entendida como el proceso por el cual las sociedades llegan a ser democracias pluralistas (Miorelli, 1996), el paradigma dominante en los estudios sobre religión ha sido el de la secularización, que se plantea la relación entre religión y modernidad, afirmando que “lo religioso se constituye “separadamente” de las esferas de la economía y la política, que funcionan conforme criterios racionales e independientes del control religioso” (Semán, 2007, p. 42).

Lo religioso se confina a la esfera de lo privado y la esfera de lo público se va construyendo con reglas que le son independientes, como un régimen de convivencia en el que las instituciones políticas que en su conjunto conforman al Estado, asientan su legitimidad en la soberanía popular y el derecho constitucional, y ya no, por elementos religiosos (Blancarte, 2001). Este régimen laico se expresa tradicionalmente en la separación de la Iglesia y el Estado, pero no es su única expresión.³

Sin embargo, en los últimos años nos enfrentamos “a un *retorno de lo religioso* o mejor dicho a una *recomposición de lo religioso* como integrante esencial de fenómenos sociales y políticos” (García Chiang, 2004, p. 2). Si bien esta recomposición de lo religioso se puede ubicar en la pluralización del campo religioso, en el que la Iglesia católica ha perdido su posición casi monopólica en América Latina; se puede observar también en una nueva relación de permeabilidad entre las esferas de lo público y lo privado (Cochran, 1990), en la que la secularización no es opuesta a lo sagrado o religioso, sino más bien una manifestación del propio cambio religioso (Blancarte, 2001).

³ La pluralidad y la tolerancia religiosa son también parte de un Estado laico.

En ese sentido, Émile Poulat (1994) afirma que en la construcción de esta esfera pública, en el contexto de países influenciados por la secularización y el laicismo; el espacio público está abierto a todos, se organiza y funciona sin las iglesias, pero éstas participan, aunque las reglas no dependen de ellas.

Uno de los temas de la agenda pública en el que podemos observar claramente esta relación de permeabilidad entre las esferas de lo público y lo privado, es en el tema de los Derechos Sexuales y Reproductivos. Durante las últimas décadas estos derechos han tomado la palestra en la discusión de las políticas públicas y es en la reivindicación de estos derechos que se “politizan relaciones sociales consideradas privadas” y por lo tanto se cuestionan “los límites instituidos entre lo privado y lo público” (Petracci & Pecheny, 2007, p. 19).

Las iglesias, tanto la católica como otras expresiones religiosas, han participado de esta discusión en la esfera pública; transformando a lo largo de estos años sus estrategias para incidir en el debate. Han buscado recuperar el espacio de influencia en la esfera de lo público en un tema que se consideraba de la esfera de lo privado.

El pueblo creyente no está exento de este debate y participa activamente de él, junto con las autoridades jerárquicas eclesiales y las autoridades civiles. Los modelos culturales que dan sentido a las posiciones que las creyentes, mujeres, tienen en torno al tema de los Derechos Sexuales y Reproductivos; así como a la propia fe, se han diversificado y esta investigación busca dar cuenta de ello.

Esta diversificación ha dado cabida a mujeres que se identifican a si mismas como católicas, y que asumen una posición pública y militante a favor de las legislaciones de los Derechos Sexuales y Reproductivos, de manera particular el derecho al aborto, agrupadas en la organización “Católicas por el derecho a decidir”. Sin embargo, encontramos que aquellas mujeres que, por el contrario, asumen posiciones contrarias a esta legislación y que también se identifican a si mismas como católicas, son regularmente agrupadas de manera uniforme como mujeres “provida” o como “la iglesia” de forma genérica.

Esta investigación busca develar las motivaciones profundas que movilizan a estas mujeres creyentes a tomar posiciones públicas y activas en contra de las legislaciones a favor de la despenalización del aborto, o como ellas identifican “a favor de la vida”; pretendemos observar detrás de lo aparente y explicar este fenómeno buscando las estructuras subyacentes que están atrás de las palabras y los discursos; indagando en los valores, creencias, jerarquías éticas y morales que dan sentido a su actuar.

A partir de la discusión acerca de los Derechos Sexuales y Reproductivos, nos proponemos analizar los “sistemas de reglas de combinación constitutivos de sentido” (De Laire, 2008) que operan en las mujeres creyentes que asumen posiciones públicas y militantes en contra del avance de las legislaciones de los Derechos Sexuales y Reproductivos, particularmente en torno al debate por el derecho al aborto seguro, legal y gratuito.

Buscamos también comprender sus formas de organización así como las diferencias subyacentes que existen entre estas mujeres, y las distancias y acercamientos que tienen con otros involucrados en aquello que definen como “la defensa de la vida”, tales como los bioeticistas y la propia jerarquía eclesiástica católica; lo que permitirá tener mayor aprehensión de un universo que suele abordarse como homogéneo.

1.1.1. Ubicación geográfico - temporal

Se aborda la investigación en torno al debate que se da en Argentina por ser un

... país considerado como secularizado. El incipiente Estado- nación expropia los bienes clericales luego de la independencia y el Estado de hegemonía liberal reemplaza en 1884 actividades sociales ejercidas por el clero. Educación primaria y universitaria, registro civil y cementerios son estatizados (Mallimaci, 2008c, p. 83).

Si bien puede decirse que México es un país donde estas características del Estado – nación llegan diez años antes, Argentina mantiene peculiaridades que hacen que la permeabilidad de

esferas y la relación entre modernidad y religión establezcan características particulares para nuestro estudio.

Se puede enseñar religión en las escuelas públicas, pero fuera del horario escolar. Guarda para sí el Estado el elevar al Vaticano los nombres de los futuros obispos hasta 1966 y son financiadas parte de sus actividades hasta la fecha. Allí estaban los hechos que mostraban la baja asistencia al culto (en la Argentina la participación en la misa dominical no superó nunca en el siglo XX el 10%) y la escasez del clero comparada con la Europa cristiana. [...] [Sin embargo], el catolicismo surge como nacionalismo de sustitución para millones de migrantes internos y externos en el siglo XX. [Se da] el paso de una modernidad liberal a una modernidad católica a mediados del siglo XX y de una laicidad de fuertes contenidos liberales a otro de legitimidad católica... (Mallimaci, 2008c, p. 84).

Nos concretamos a la ciudad de Buenos Aires para acotar el espacio de la investigación, pues asumimos que los procesos de secularización y el debate de la esfera pública son más visibles en los centros urbanos y en las ciudades capitales donde se concentra el poder político.

Si bien consideramos que es en el debate de los Derechos Sexuales y Reproductivos en general donde se pueden apreciar las tensiones y modelos culturales en juego, como mostramos en el segundo capítulo, esta investigación se concentra en las mujeres que sostienen posiciones públicas y militantes provinda frente a las movilizaciones e intentos de avanzar en la legislación del derecho al aborto seguro, legal y gratuito dado que es un debate que actualmente ocupa tanto el campo religioso como el político en la Argentina.

La investigación se construye a partir de entrevistas a profundidad con trece mujeres que activamente participan en diversas expresiones del activismo provinda en Buenos Aires⁴, experiencias de observación participante como la asistencia a misas, reuniones, eventos masivos, marchas y el 26 Encuentro Nacional de Mujeres, así como la estancia en el grupo de investigación “Sociedad, cultura y religión” del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina; actividades realizadas de agosto a diciembre del año 2011.

⁴ Ver Anexo Metodológico.

1.2.Marco teórico y conceptual

Ubicamos la problemática central de nuestra investigación en el debate sobre las complejas y variadas expresiones que lo religioso y lo político, lo público y lo privado, van tomando en el siglo XXI, a partir de los debates que se expresan sobre secularización, laicidad y su relación con la modernidad en el campo político y el religioso. Conscientes de la polisemia de estos conceptos, que hemos abordado someramente al principio de este capítulo, realizamos algunas precisiones conceptuales que nos ayuden a clarificar el escenario sobre el que se debaten las representaciones simbólicas de estas mujeres.

Así mismo somos conscientes de que existen diversas entradas a partir de las cuáles podemos acercarnos al problema de las representaciones simbólicas, por lo prolífico de las posibilidades sabemos que la temática es amplia y compleja, sin embargo, en esta investigación partimos de la sociología de la cultura desarrollada por Jean Pierre Hiernaux y Jean Remy; desde donde retomamos sus aportaciones sobre “institución cultural” y la organización de las estructuras de sentido.

Posteriormente buscamos delimitar, por un lado, el conjunto categorial en el que ubicamos a estas mujeres creyentes y por el otro lado, el conjunto categorial de Derechos Sexuales y Reproductivos para delimitar a partir de ahí el derecho sexual y reproductivo que nos ocupa en esta investigación: interrupción legal del embarazo o aborto.

1.2.1. Conceptos iniciales

Escribir sobre modernidad resulta complejo, mucho se ha escrito y los consensos están lejos de llegar, o no llegarán ya. La modernidad, como modalidad de la civilización humana, durante años fue sinónimo de desarrollo, progreso, autonomía, individualidad y razón.

Con reflexión contrapuesta al concepto de modernidad aparecieron las voces del pensamiento decolonial, feminista y de las epistemologías del sur que hicieron evidentes las tensiones de este

concepto de modernidad que se transformó, en lugar y fecha no identificables, en una ideología de los sectores dominantes que pasó de “lo descriptivo a lo normativo, de lo que es a lo que debería ser” (Mallimaci, 2008c, p. 77). Si bien nos resulta imposible definir “la modernidad”, asumimos la puntualización de Bolívar Echeverría cuando afirma que la modernidad “no es una realidad monolítica, sino que está compuesta de un sinnúmero de versiones diferentes de sí misma” (Echeverría, 1996, p. 70), por lo que podemos hablar en realidad de *modernidades*.

Una de las características esenciales de la concepción de modernidad es la separación de las esferas de la vida, campos autónomos que funcionan con sus propias reglas, a partir de la razón; de manera particular cabe destacar, por el tema que nos atañe, de lo religioso y lo político.

Asociado a modernidad han ido aparejados, durante años, los conceptos de secularización y laicidad; usados a veces como sinónimos. Sin embargo, es preciso distinguir que la secularización “muestra el largo proceso social, simbólico y cultural de recomposición de las creencias con la consiguiente pérdida de poder de los especialistas religiosos y un crecimiento de la individuación” (Mallimaci, 2006, p. 71); definición que se distancia de algunos teóricos sociales que la “han identificado con la progresiva y necesaria desaparición de la religión de la vida pública en las sociedades modernas” (Velasco, 2006, p. 23).

Respecto a la laicidad, si bien adherimos al concepto de Roberto Blancarte que define a “la laicidad como un régimen de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos” (Blancarte, 2006, p. 46); cabe diferenciar entre el concepto y el fenómeno, que está en construcción y que implica “rupturas, continuidades, avances y retrocesos” (Mallimaci, 2006, p. 71).

Observamos, tanto en los teóricos como en muchos de los actores eclesiales y de forma particular en las mujeres que entrevistamos, la asociación de la laicidad con un anticlericalismo, un laicismo agresivo y militante, que está asociado a la concepción francesa de la laicidad, empeñada en “la desaparición de la religión de la vida social en nombre de la libertad” (Velasco, 2006, p. 24) y que ha sido la realidad fenomenológica de muchos de los procesos de laicización latinoamericanos.

El centro de las consideraciones que se deben hacer sobre la laicidad está en las articulaciones entre el campo religioso y el campo político. Entendemos los campos a partir del concepto de Pierre Bourdieu, como microcosmos del espacio social, producto de la diferenciación del mundo social, que se constituyen en “mercados para capitales específicos”.

En ese horizonte es que se constituye un campo religioso relativamente autónomo, a partir de la evolución a una estructura más diferenciada y compleja que la sola constitución de instancias habilitadas para la producción, reproducción y/o difusión de los bienes religiosos, favoreciendo la racionalización de las prácticas y creencias religiosas que devienen en un proceso de moralización y sistematización, ligado al desarrollo de un cuerpo específicamente sacerdotal, deviniendo así en una ideología religiosa (cuasi) sistema expresamente sistematizado (Chauviré & Fontaine, 2011).

La constitución del campo religioso

es el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuerpo de especialistas* religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuerpo deliberadamente organizado* de saberes secretos (Bourdieu, 2006, p. 42).

Lo anterior despoja a aquellos excluidos (laicos/profanos) del dominio erudito, quienes reconocen la legitimidad de la desposesión del capital religioso y del acceso a su gestión, porque la desconocen como tal.

Esto no significa concebir estos espacios “de forma estática y con relaciones absolutas de dominación y posesión de los capitales” (Mallimaci, Esquivel, & Giménez-Béliveau, 2009, p. 78); por el contrario

[p]ensar la existencia de un campo religioso en el que interactúan el creyente religioso y el cuerpo sacerdotal detentador del capital religioso [...] supone tensiones, luchas y conflictos tanto al interior del campo como hacia otros campos -el político, el económico, el simbólico y el social- con los cuales establece lazos de acuerdo y conflicto que ninguna investigación puede ignorar (Mallimaci, Esquivel, & Giménez-Béliveau, 2009, p. 79).

Comprender al Estado y a la Iglesia como aparatos no homogéneos sino como espacios de alianzas y disputas “donde los agentes no se distribuyen al azar y donde sus trayectorias son productivas” (Martínez, 2011) nos permite pensar los roces actuales vinculados a las legislaciones sobre matrimonio entre personas del mismo sexo y su derechos a la adopción y la despenalización del aborto, entre otros.

“Allí donde religión y política se tocan [continúa] siendo útil hablar de campos, y no para concebir dos espacios autónomos y separados, sino para descubrir mejor hasta que punto no lo son y por qué tienen tantas dificultades para serlo” (Martínez, 2011, p. 9).

Las precisiones conceptuales anteriores resultan relevantes para nuestra investigación toda vez que en las distintas tramas que asumen las modernidades, nos interesa comprender las estructuras de sentido que responden al colectivo social al que pertenecen estas mujeres, que se insertan dentro de una mutación más amplia de las estructuras modernas del “creer” (Donatello, 2008), asociadas a los procesos de modernidad.

Así mismo, observar las formas de organización, vinculación, distanciamiento y acercamiento de estas mujeres, que representan modelos culturales y están asociadas a comunitarismos católicos específicos, nos permiten comprender una forma particular de articulaciones entre el campo religioso y el político, en las disputas por “lo que es público” en medio del debate por la secularización de la sociedad argentina y la laicidad del Estado.

1.2.2. La institución cultural y la organización de las estructuras de sentido

Si bien “desde los padres de la sociología hasta nuestros días, uno de los temas tratados [con especial interés] ha sido la relación entre dispositivos simbólicos y estructuras sociales” (Suárez, 2008b, p. 39) en esta investigación nos acercamos a él a través de la “institución cultural” como objeto de estudio analítico; un concepto que acuñó Jean Pierre Hiernaux.

En la teoría de la producción y transformación cultural en la que se inserta la “institución cultural” de Hiernaux, se “pretende escudriñar las maneras en que los actores construyen un

dispositivo cognitivo que les permite administrar su energía psíquica en una determinada dirección” (Suárez, 2008b, p. 55).

Para Hiernaux “la denominación “institución” responde a la posibilidad de afirmar la especificidad del concepto, designando directamente los sistemas de reglas de combinación constitutivos de sentido” (De Laire, 2008, p. 33).

Hiernaux define a la institución cultural como:

los sistemas de reglas de combinación objetivados y/o interiorizados; socialmente producidos, impuestos o difundidos; que informan las percepciones, las prácticas y los modos de organización puestos en obra por los actores –o aquellos de los sistemas constituidos o utilizados en ese cuadro- que extraen sus efectos, se reconducen o se reelaboran por las relaciones establecidas, en la práctica social, entre el sentido que ellos generan, por una parte, y los otros determinantes de esta práctica, por otra parte (Hiernaux 1977, I, p. 24 citado por Laire, 2008, p. 32).

Este objeto de estudio debe ser diferenciado de otros conceptos de institución en la tradición sociológica y antropológica; tales como los de Durkheim, Spenser o Mauss; con los que comparte cierto “aire de familia”⁵.

Siendo la institución cultural el objeto sociológico al que nos acercamos para su análisis, es imprescindible que hagamos precisiones respecto a lo exhaustivo de esta definición que nos ofrece Hiernaux (De Laire, 2008). Tomando los distintos elementos que componen esta definición, observamos que:

- a) Los sistemas de reglas de combinación se presentan, en la realidad, de manera *objetivada* o *interiorizada*. La modalidad interiorizada o internalizada se observa bajo la forma de “modelos” o “tipos reguladores” que determinan en el actor una serie de pautas para su comportamiento. Estas estructuras “no son neutras, [...] conllevan una carga jerárquica que dotan al agente de una percepción valorativa del mundo” (Suárez, 2008b, p. 42) que

⁵ Para profundizar en esta diferencia, conviene revisar la Tesis de Doctorado de Fernando de Laire (1997): “Chile: modernización, democratización y estrategia de desarrollo en el debate post-Pinochet. Entre neoliberalismo y liberalismo social”, vol. 1: Aspectos teóricos y metodológicos. Lovaina la Nueva, UCL.

le permite identificar lo apropiado/positivo/aceptado de lo inapropiado/negativo/rechazado en los diversos ámbitos de la vida social.

- b) Estos sistemas *son socialmente producidos, impuestos o difundidos*. Entendemos aquí que se parte de la idea de construcciones sociales, de las que se excluyen otros principios de orden biológico, espiritual o universal. Son además, sistemas que se imponen pues dan al actor un “dato de realidad” que es difundido por “medio de los instrumentos que los individuos viviendo en sociedad se dan a sí mismos para asegurar la continuidad de dicha organización” (De Laire, 2008, p. 30). Estas combinaciones de sentido indican al individuo “valores, normas, nociones de posibilidad, de verdad, de estética, jerarquías sociales, orientaciones de comportamiento, etc. que se perciben como naturales” (Suárez, 2008b, p. 40) y es gracias a este sistema de sentido que el individuo no tiene que cuestionarse a sí mismo a cada paso, simplemente “se dan las cosas”.
- c) Se establece con el actor una relación dialéctica entre *el sentido que ellos generan y los otros determinantes de esta práctica*, pues si bien estas estructuras corresponden a colectivos sociales para quienes las cosas “así son”, al mismo tiempo se cierra la puerta a un determinismo en la medida en que se reconoce que si bien de alguna manera esta institución cultural programa al sujeto para orientarlo en las prácticas apropiadas a la vida social, también éste puede reapropiarse de dichos sistemas.
- d) Esta relación dialéctica también se establece con la realidad, puesto que se *extraen sus efectos, se reconducen o se reelaboran por las relaciones establecidas en la práctica social*; de manera que actúan sobre la realidad pero al mismo tiempo reciben la influencia de ésta de manera permanente. Este conjunto de reglas de percepción y acción “son fruto tanto del trabajo psíquico del sujeto sobre sí mismo como de la confrontación con su contexto social (parámetros objetivos de existencia)...” (Suárez, 2008b, p. 40).

Esta “institución cultural” otorga estructuras de sentido que “responden a colectivos sociales (personas, grupos o subgrupos) a quienes determinadas cosas les parecen naturales” (Suárez, 2008b, p. 40). En nuestra investigación buscamos develar estas estructuras de sentido en un colectivo social particular, que se encuentran organizadas a partir de tres órdenes que, de acuerdo a Hiernaux, componen los sistemas simbólicos: el cognitivo, el actorial y el simbólico.

El orden cognitivo lo entendemos como la capacidad de percibir las cosas de una determinada manera en sus distintas posibilidades que van desde la materialidad (lo “real”) hasta la percepción social. El orden actorial y normativo es la capacidad de guiar las acciones (tanto en su versión de lo permitido como de lo prohibido). Los sistemas cognitivos son “guías (o constricciones) para la orientación de los comportamientos” (Hiernaux, 1995: 114). [...] Pero además del orden cognitivo y el actorial, son disposiciones que evocan el orden simbólico, lo que permite articular los dos órdenes anteriores (cognitivo y normativo) en un sentido unitario otorgando al actor una identidad propia. Es el orden simbólico el que le da legitimidad al agente en su contexto y consigo mismo, y lo convoca a cierta movilización afectiva, organizando su energía psíquica en una determinada dirección (Suárez, 2008b, p. 41).

Estas estructuras de sentido organizan la percepción y la acción con una carga jerárquica que dota al agente de una percepción que implica una valoración específica del mundo, con lo que se identifica claramente lo positivo y lo negativo en las distintas esferas de la vida social. Así, el orden simbólico organiza las emociones y las convierte en posibilidades sobre las que los actores vuelcan su energía (Suárez, 2008b).

Para comprender esta organización de las estructuras simbólicas, identificamos tres registros de calificación del sistema:

- 1) La alternativa existencial, llamada “relación con el sí”. “Partimos de la idea de que el actor organiza su energía psíquica en una búsqueda de lo que quiere ser y hacer (en oposición a lo que no quiere ser ni hacer)” (Suárez, 2008b, p. 42), con ellos se proyecta una imagen modelo a través del cual proyecta un “deber ser” al que aspira acercarse y un “no ser” del que busca alejarse.
- 2) Las alternativas sociales, ubicadas en una segunda dimensión, como “relación con lo social”, ubican formas de organización de “planos sociales de percepción, como son el espacial [...], el temporal, el actorial, los actores y grupos sociales, etc.” (Suárez, 2008b, p. 43).
- 3) Finalmente, el registro de “la búsqueda”, que implica la dramatización del relato de todo sistema simbólico que evoca las nociones finales de vida y muerte como nociones en contraposición. “En el nivel de mayor profundidad, lo que está en juego es la

sobrevivencia, tanto del agente como del colectivo al cual pertenece. [...] A través de la “búsqueda” se encuentran el destino individual y el colectivo” (Suárez, 2008b, p. 43).

1.2.3. Mujeres católicas y comunitarismos

Al abordar el conjunto categorial en el que incluimos a las mujeres que forman parte de nuestra investigación, no asumimos ninguna categoría particular que nos permita identificar su forma de ejercer o practicar su fe. Partimos más bien de la definición que dan de sí mismas en las entrevistas y en los espacios de observación a los que concurrimos. Todas se identifican a sí mismas como *católicas*, agregando de manera regular un adjetivo a esta etiqueta: *comprometida* o *practicante*. Se diferencian así de otras mujeres a las que, como observaremos en el tercer capítulo, consideran simplemente *creyentes*, *católicas de nombre* o *católicas* a secas.

Este identificarse como *católicas comprometidas o practicantes* en tanto representa una identidad nominal, no implica una uniformidad en tanto una identidad virtual. Encontramos que, como menciona Richard Jenkins, aún cuando los individuos compartan una misma identidad nominal, esto significa distintas cosas en la práctica, con consecuencias diversas en sus vidas, es decir, distintas identidades virtuales (Jenkins, 1996, p. 24). Así, el *ser católicas*, no se vive, en la praxis, de la misma forma.

Es pertinente, sin embargo, realizar una acotación conceptual. La mitad de las mujeres a las que hemos entrevistado refiere la pertenencia a distintas expresiones de comunitarismos católicos, entendidos estos como grupos católicos que construyen rasgos identitarios propios, a partir de “imágenes y estructuras [que toman] de la reserva de símbolos y de formas de sociabilidad católica, que dan lugar a configuraciones sociales diferenciadas” (Giménez-Béliveau, 2006, p. 85). Lo trascendente de esta precisión para nuestra investigación es que los grupos organizados son “comunidades que definen una identidad propia dentro del catolicismo, estableciendo sus límites, y disputando espacios aún con las jerarquías, y no siempre de acuerdo con éstas” (Giménez-Béliveau, 2012).

La comunidad es un “nuevo territorio de producción y reproducción de normas y sujetos” (Giménez-Béliveau, 2006, p. 90),

... lugar privilegiado de construcción de la pertenencia al catolicismo: los fieles son católicos sintiéndose, en primer lugar, miembros de la comunidad. Los lazos comunitarios priman sobre los institucionales. [...] Esta militancia elegida, que supera la pertenencia heredada de la religión católica, implica de por sí un cierto nivel de protesta y de oposición a la institución, que ya no ofrece marcos de contención para significar la existencia de los sujetos (Giménez-Béliveau, 2006, p. 88).

Recuperamos el concepto de comunitarismos y no el de asociaciones de laicos, para ubicarnos más allá del asociacionismo organizativo de los laicos para impulsar los mecanismos de organización y lucha para resistir el avance de los Derechos Sexuales y Reproductivos de los que nos ocupamos en el siguiente capítulo, pues nos interesa resaltar las implicaciones de pertenencia a una comunidad en términos identitarios, que “muestra un desplazamiento del centro de gravedad de las definiciones identitarias, que pasan de la institución totalizadora a la comunidad de tendencias autorregulatorias”, lo que “implica el refuerzo de los lazos comunitarios en lugares concretos y acarrea consecuencias relacionadas con la destotalización del territorio y con la descolectivización de los lazos que unen al sujeto con la sociedad” (Giménez-Béliveau, 2006, p. 88 – 89).

Así, nuestra investigación se centra en mujeres *católicas practicantes* o *comprometidas*, algunas de ellas identificadas con su pertenencia a alguna comunidad o grupo organizado católico en lo particular, que comparten como característica común su participación activa y militante en diversas expresiones públicas “a favor de la vida” o “en contra del aborto”.

1.2.4. Derechos Sexuales y Reproductivos e interrupción legal del embarazo o aborto

Hoy en día se considera, desde la teoría de los derechos humanos y en el derecho internacional, que los Derechos Sexuales y Reproductivos son parte del conjunto que abarca los derechos humanos en su totalidad; aunque históricamente no ha sido así.

En el segundo capítulo nos ocupamos del proceso histórico sobre el avance y las batallas que en torno a estos derechos ocurre en Argentina, por ahora nos limitamos a establecer las definiciones conceptuales que constituyen nuestro punto de partida.

Esto resulta de particular importancia pues las propias definiciones conceptuales en este tema implican la pugna que se da entre las diversas posturas que se encuentran en la vida pública; como se observa en las propias entrevistas.

Así las organizaciones feministas y las organizaciones defensoras de derechos humanos hablan de Derechos Sexuales y Reproductivos en la búsqueda de que estos derechos sean reconocidos en las legislaciones nacionales y locales; mientras que las organizaciones y grupos que se oponen a estas legislaciones se niegan a reconocerlos como derechos.

Nosotros nos referiremos a los Derechos Sexuales y Reproductivos desde la perspectiva del Derecho Internacional y los organismos que componen el Sistema de Naciones Unidas para asumir un lenguaje común en esta investigación, sin que ello implique juicio de valor alguno sobre lo anteriormente mencionado.

El término “derechos reproductivos” es en realidad una acuñación que recién vio la luz en la Reunión Internacional sobre Mujeres y Salud en Amsterdam, Holanda en 1984; en donde todavía no se hablaba de derechos *sexuales*. Una década después, en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Naciones Unidas, celebrada en Viena, Austria en 1993, se proclama que los derechos de las mujeres son derechos humanos y a partir de este momento se empiezan a incluir los derechos reproductivos en los planes de acción de diversas Conferencias y Organismos del Sistema de Naciones Unidas.

En 1994, en el Plan de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo celebrada en El Cairo encontramos la definición de éstos como:

Los derechos reproductivos abarcan ciertos derechos humanos que ya están reconocidos en las leyes nacionales, en los documentos internacionales de derechos humanos y en otros documentos pertinentes de las Naciones Unidas,

aprobados por consenso. Esos derechos se basan en el reconocimiento del derecho básico de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el momento de tenerlos, y a disponer de la información y de los medios necesarios para ello, y el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye el derecho de todas las personas a adoptar decisiones en relación con la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones ni violencia (ONU, 1995).

En ningún mecanismo o instrumento de Naciones Unidas están expresamente reconocidos los Derechos Sexuales y Reproductivos, pero su enunciación se ha ido construyendo a partir del catálogo de instrumentos que protegen los Derechos Humanos.

Los derechos reproductivos suponen los derechos de todas las personas a controlar sus propios cuerpos, a tener sexo consensuado, sin violencia ni coerción, y a contraer matrimonio con el consentimiento pleno y libre de ambas partes. [...] Los derechos reproductivos en general, incluyendo el derecho a gozar de la salud reproductiva, forman parte de los derechos humanos [y] está arraigada en los principios más básicos de los derechos humanos y los intereses que protege son diversos. No obstante, en términos generales, los derechos reproductivos incluyen, entre otros, el derecho a la atención de la salud reproductiva y el derecho a la autodeterminación reproductiva (Chiarotti, 2006, p. 91).

Si bien los Derechos Sexuales y Reproductivos son un conjunto categorial sobre el que todavía no hay consenso,

[b]ásicamente este concepto se refiere a la posibilidad y capacidad de decidir libremente respecto de tener hijos. El ejercicio de la sexualidad y la orientación sexual libre de discriminación, coacción o violencia, así como el acceso a la información sobre el cuerpo, la educación y salud sexuales se consideran como condiciones indispensables para el ejercicio de la ciudadanía (Vitale, 2007, p. 131).

En esta investigación nos concentramos en el debate en torno al derecho al aborto seguro, legal y gratuito; también enunciado como interrupción legal del embarazo.

1.3. Metodología

Para observar, ordenar y analizar la información recogida a través de las entrevistas profundas y las expresiones que allí encontramos, de manera que se pueda develar aquello que da sentido a las posiciones o acciones de los individuos más allá de lo directamente aparente, utilizamos el Método de Análisis Estructural de Contenidos desarrollado por sociólogos belgas de la Universidad Católica de Lovaina, entre los que destacan Jean Remy y Jean Pierre Hiernaux.

El Método de Análisis Estructural de Contenido (MAE), al que por razones operativas nos referiremos indistintamente como MAE o análisis estructural, se focaliza en las prácticas sociales verbales o no verbales, con lo que “buscamos extraer la existencia de un mito interiorizado de donde deriva, para el locutor, un repertorio de referentes para su vida cotidiana que le da una capacidad de interpretación y de táctica” (Remy, 2008, p. 59).

“Inspirándose en un principio de Greimas, ha sido progresivamente adaptado a observaciones sociológicas” (Remy, 2008, p. 62) y se ocupa poco en realidad del acto de comunicación, puesto que busca encontrar la lógica implícita en los materiales que pueden aparecer en cualquier parte del texto y que se organiza con base en una lógica de implicación. Al ocuparse de la estructura generativa, implícitamente se asocia con el presupuesto de la articulación de lo afectivo con lo social (Remy, 2008).

Al utilizar la metodología del análisis estructural en esta investigación no pretendemos polemizar las contradicciones, sino buscar la “calificación que permite sostener una u otra posición. [Puesto que] [e]n el nivel implícito la coherencia es más fuerte que lo que aparece en las expresiones explícitas” (Remy, 2008, p. 66).

Ello lo logramos con la profundidad en el análisis que nos permita “extraer la estructura elemental que funda el sentido para el sujeto, es decir su inteligibilidad de las cosas” (Remy, 2008, p. 66) y para lograrlo es crucial que el análisis se abra al contexto, en la medida que buscamos responder: “¿en qué lo *estructurel* —[es decir, la] [...] estructura social—, con su

campo de constricciones y posibilidades, está inscrito en lo *estructural* —[es decir, en la] [...] estructura cultural—?” (Remy, 2008, p. 63).

1.3.1. Estructura social y estructura cultural

La estructura social —o *estructurel*— son aquellas situaciones sociales en las que se encuentran imbuidos los sujetos, las “condiciones objetivas de existencia” que incluyen su contexto social e histórico particular. Lo *estructurel* es el “lugar de condiciones, características y exigencias que derivan del contexto social, económico, tecnológico, político, etc., y que repercuten en el nivel de los actores en términos de efectos ligados a la posición y a la condición social” (Hiernaux, 1977, I, p. 45 citado por Suárez, 2008b, p. 322), condiciones que nos ocuparemos de situar en el segundo capítulo de esta investigación.

Por su parte, la estructura cultural —o lo *estructural*— son aquellos factores que refieren a las “condiciones subjetivas de la acción”, la forma en que inciden e impactan los contenidos culturales sobre el sujeto y la forma en que se construye sentido. “Por factor estructural entendemos el sistema de combinaciones de sentido a partir del cual el actor percibe lo que es real para él, se representa su situación y sus posibilidades de acción, estructura su involucramiento afectivo y su proyecto, etcétera” (Hiernaux & Remy, 1978, p. 102 citado por Suárez, 2008b, p. 323).

Tomando esto en cuenta, se debe considerar como prioritario desde el punto de vista analítico, el “sistema actorial” y la estructura social (*estructurel*), así como la “serie de interrelaciones, rupturas, autonomías relativas, entre lo estructural cultural (*estructural*) y los otros sistemas, como también del sistema más amplio que ellos forman con otros elementos de la realidad” (De Laire, 2008, p. 32).

Es importante mantener claro que al observar nuestro objeto de estudio, conviene concentrarse no sólo en el sentido que se observa como dado, sino de manera especial en aquel sentido que

está “en construcción”; así como la interferencia con otros ejes que determinan la dinámica social. Al respecto, Hiernaux afirma que:

“[n]o solamente los efectos de los sistemas de sentido interiorizados u objetivados no se especifican sino por su interferencia con otros ejes que determinan la dinámica social, sino que de esta interferencia y de los propios efectos dependen la reproducción o la elaboración de sistemas de sentido concernidos” (Hiernaux 1977, l. p. 24 citado por De Laire, 2008, p. 31).

1.3.2. Modelos culturales y el análisis estructural

El análisis estructural de contenido “se ubica dentro de las herramientas cualitativas de investigación y su objetivo es encontrar los esquemas fundamentales de funcionamiento y los principios de ordenamiento del mundo por parte de los actores sociales” (Ruquoy, 1990, p. 95 citado por Suárez, 2008, p. 120).

No se trata de un análisis de textos o de discurso, sino de los contenidos, que son aquello que “está adentro”. En el análisis de contenido no nos interesamos por lo explícito de los discursos, ni en los temas o en la retórica de las posiciones a favor o en contra; sino sobre lo implícito del discurso. El MAE “supone que la estructura está a la disposición del sujeto como una matriz a partir de la cual produce sus improvisaciones” (Remy, 2008, p. 60), se concibe que la palabra es un mecanismo a través del cual podemos “reconstruir las significaciones simbólicas y las estructuras centrales que los sujetos despliegan en la mente” (Demaziere & Dubar, 1997, p. 6 citado por Suárez, 2008, p. 120).

Lo que se analiza a partir del MAE es el sentido que se puede expresar en los textos o en los discursos, la manera de ver las cosas, los sistemas de percepción. Por ello es importante separar el texto en sí mismo, el discurso como un modo de expresión que es el *continente*, más no el *contenido*, que es el que a nosotros nos ocupa. El *contenido* es aquello que se expresa y es el objeto del análisis que puede ser restituido bajo formas discursivas diversas, que expresa las reglas que dan sentido al actuar del individuo.

Los sistemas de sentido que se desprenden de diversos materiales, son estos contenidos en los que se interesa el análisis estructural (Hiernaux, 2008).

Los sistemas de sentido que el análisis intenta desprender de los materiales de observación, y que estructuran tales materiales tanto como guían el comportamiento de los sujetos, aparecen como socialmente producidos y socialmente reproducidos por la articulación de efecto de constreñimiento social y de efectos psicoafectivos. Es así como será en esta articulación, donde buscaremos la explicación de eventuales secuencias de transformación de los sistemas de sentido (Hiernaux, 2008, p. 73).

Parafraseando a Hiernaux, lo que buscamos es extraer los “modelos culturales” a partir de los materiales observados, a los que llamamos manifestaciones, que forman el *contenido* y a partir de ahí a las formas socialmente típicas que forman los modelos culturales; para finalmente remitirnos a las condiciones sociales a partir de las cuales son puestos en escena, persisten o se transforman.

1.3.3. Principios operativos del método

A partir de una serie de procedimientos operativos, que en este apartado describimos, buscamos develar las representaciones y sistemas de sentido de las sujetas en cuestión, es decir, los modelos culturales que son “referencias comunes para un sector social más amplio que responde a una estructura similar de funcionamiento” (Suárez, 2008c, p. 120).

Unidad mínima de sentido

“El método funciona analizando pequeños pasajes de documentos que concentren tensiones fundamentales que organizan la lectura de lo social y del sí, que se llamarán “unidades mínimas de sentido” (Suárez, 2008c, p. 121).

Es “la más pequeña unidad que puede ser puesta en evidencia por el análisis. El código puede ser definido como el operador, la regla de transformación o de conmutación establecida, término a término, a través del cual una realidad y un

sentido son atribuidos a cada término” (Hiernaux, 1973, p. 178 citado por Suárez, 2008, p. 328).

Esta pequeña unidad analítica permite canalizar y concentrar dinámicas globales, pues ellas nos muestran, a partir de fragmentos, la tensión de una estructura simbólica completa.

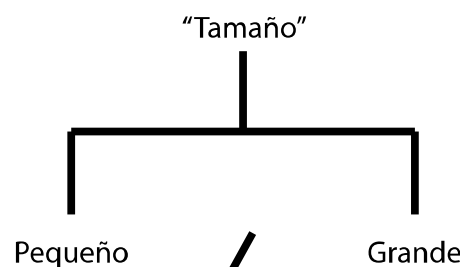
El código disyuntivo y la totalidad. Principio de oposición.

A partir de estas unidades mínimas de sentido, los principios del análisis estructural se basan en la premisa de que el sentido resulta —y está dentro— de las relaciones que los elementos establecen entre ellos y que el material pone en la palestra.

La organización de estas relaciones parte de sostener que el sentido surge a través de un ordenamiento binario del mundo, en el que confrontamos los opuestos (Suárez, 2008c). Así, las unidades mínimas de sentido se forman a través de la oposición de dos términos que constituyen una “totalidad” (T). Cada uno de los términos de esta totalidad es imprescindible para comprender el otro.

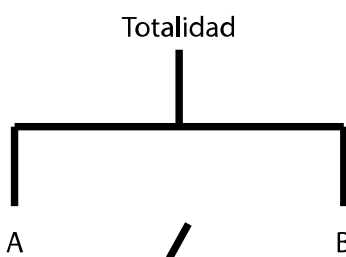
A partir de las relaciones disyuntivas podemos identificar, al interior de una totalidad (T) ciertas cosas que son específicas y existentes y que están en relación de unas con otras.

Por ejemplo, si en un material encontramos la palabra “pequeño”, su oposición es “grande” y juntos forman la totalidad “tamaño”. Sólo nos es posible comprender el primero gracias al segundo, y sabemos que ambos pertenecen a la misma naturaleza.



La fórmula elemental es $A + B = T$. Teóricamente, si “A” es “pequeño” y B es “grande”, la identidad de A está dada por B; lo que mejor define “pequeño” es el comprender la existencia de “grande” (Suárez, 2008c, p. 122).

Tenemos entonces:



EJEMPLO 1 - EL CÓDIGO DISYUNTIVO	
MATERIAL 1: “Dos linajes solos hay en el mundo, como decía una agüela mía, que son el tener y el no tener”. Miguel de Cervantes Saavedra	
<p>ELEMENTOS DEL CÓDIGO DISYUNTIVO</p> <p>TOTALIDAD = Tipos de linajes A= Tener B = No tener</p>	<p>CÓDIGO</p> <p>Tipos de linajes</p>

Inverso lleno e inverso vacío

En ciertos materiales nos encontramos con el contrario de un término de manera textual o explícita, en estos casos hablamos de un “inverso lleno”. Sin embargo, en las situaciones en las que encontramos un elemento A, pero no encontramos su inverso, necesitamos negar A, entonces hablamos de un “inverso vacío”, lo que se expresa como $\sim A$ (Suárez, 2008c, p.123).

En caso de que las palabras tengan una negación propia, se coloca esta palabra. Por ejemplo “capaz/incapaz”, “optimista / pesimista”; aunque también “se podrá realizar una hipótesis sobre la oposición en caso de que el documento no la ofrezca, entonces se pondrá la palabra entre paréntesis para diferenciarla” (Suárez, 2008c, p. 123).

EJEMPLO 2 - INVERSO LLENO E INVERSO VACÍO	
<p>MATERIAL 2: “Sólo conozco dos tipos de personas razonables: las que aman a Dios de todo corazón porque le conocen, y las que le buscan de todo corazón porque no le conocen”. Blaise Pascal</p>	
<p>ELEMENTOS DEL INVERSO VACÍO</p> <p>TOTALIDAD = Tipos de personas A= Razonables ~A= No Razonables</p>	<p>CÓDIGO</p> <p>Tipos de personas</p> <p>No razonables (~A) / Razonables (A)</p>
<p>ELEMENTOS DEL INVERSO LLENO</p> <p>TOTALIDAD = Personas razonables A= Aman a Dios B = Buscan a Dios</p>	<p>CÓDIGO</p> <p>Personas razonables</p> <p>Aman a Dios / Buscan a Dios</p>
<p>COMENTARIO</p> <p>Si bien en este ejemplo se han separado los códigos para ejemplificar adecuadamente el universo lleno y el universo vacío, la estructura que este ejemplo nos permite observar es el de una “estructura en abanico” como se podrá apreciar más adelante.</p>	

Principio de asociación

El segundo principio básico del método es el principio de asociación. Las relaciones de asociación nos permiten colocar elementos que han sido identificados por las disyunciones, con otros elementos que han salido de otras disyunciones y que tienen similitudes, con lo que se forma una red.

“Así, son los conjuntos de conjunciones y disyunciones que se convocan mutuamente los que, en un material dado (o en el pensamiento de un sujeto), forman sistemas o estructuras de sentido más o menos simples o complejos” (Hiernaux, 2008, p. 75).

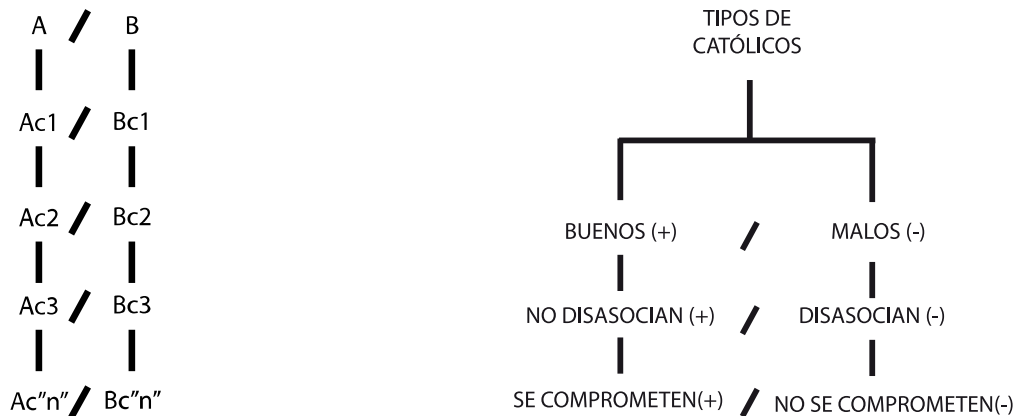
EJEMPLO 3 - PRINCIPIO DE ASOCIACIÓN	
MATERIAL 3: “El ignorante afirma, el sabio duda y reflexiona.” Aristóteles	
ELEMENTOS DEL PRINCIPIO DE ASOCIACIÓN A1 = Ignorante B1 = Sabio A2 = Afirma B2 = Duda ~B3= No reflexiona B3 = Reflexiona	CÓDIGO (A1) Ignorante / (B1) Sabio (A2) Afirma / (B2) Duda (~B3) No reflexiona / (B3) Reflexiona
COMENTARIO Este ejemplo nos permite observar varios de los principios operativos del MAE. Encontramos que A1 se encuentra en oposición a B1 (Código Disyuntivo), observamos el “Principio de Asociación” entre B1, B2 y B3 y ejemplifica también el principio de “Inverso Vacío” entre B3 y ~B3.	

Código calificativo y código objeto

Entre los códigos disyuntivos encontraremos dos tipos de código: los códigos “objeto” y los códigos “calificativos”. Los segundos califican o atribuyen cualidades directas a un código objeto determinado (Suárez, 2008, p. 124).

En el material de la entrevista #4 encontramos esta frase que nos permite ilustrar lo anterior: “Católicos hay muchos tipos, los buenos católicos no disasocian, se comprometen”.

La estructura se puede expresar gráficamente de la siguiente manera:



MODELO TEÓRICO⁶

Isotopía y condensación descriptiva

Dos premisas guían las isotopías, una de las claves del análisis estructural:

- Es difícil y, probablemente imposible o infructuoso, revisar línea por línea un material voluminoso.
- Recordemos que al buscar la “lógica implícita” en el material, ésta no se expresa en el orden discursivo. Lo que buscamos son “las informaciones acerca de un conjunto de unidades de sentido que se articulan entre ellas, que forman un “lugar estructural común”

⁶ Diagrama elaborado por Hugo José Suárez en *El Sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. (2008) p. 124

(Hiernaux, 2008, p. 94) y que éstas se pueden hallar diseminadas en distintos lugares del material.

Por ello, debemos identificar, antes que nada, los “lugares estructurales” que nos son pertinentes para nuestro análisis. A esos lugares, los llamamos isotopías: lugares (*topos*) del mismo nivel (*isos*). En ellas no “cabén” más que las informaciones que proceden de un mismo “lugar” estructural y ellas deben ser enviadas a su lugar estructural aunque se encuentren diseminadas en diversos lugares del material (Hiernaux, 2008, p. 95) y deben ser trabajadas una a una.

La otra clave del análisis estructural es la “condensación descriptiva”, que parte de la premisa de que lo que buscamos es hacer emerger los “modelos” o “tipos” comunes en la multiplicidad de manifestaciones que tenemos disponibles (Hiernaux, 2008, p. 96). Esto es fácil de comprender si pensamos en los sinónimos. Es altamente probable que encontremos unidades mínimas de sentido expresadas en sinónimos a lo largo del material, o bien, que se manifiesten diferencias en el detalle. Conviene reducir estas expresiones a la unidad, pues mayores niveles de abstracción en los que “las unidades de sentido comunes aparecen por sobre las variantes del detalle” permiten que la diversidad se reúna en la unidad (Hiernaux, 2008, p. 96).

En ambos casos —sinónimos o diferencias en el detalle— la condensación descriptiva “se obtiene por la contrucción de un vocabulario descriptivo-condensador el cual eleva el nivel de abstracción al remitir a ciertos términos únicos” (Hiernaux, 2008, p. 96). Es importante anotar que este lenguaje no es interpretativo, sus términos son marcados entre comillas para destacar que se trata de un lenguaje del analista y no son válidos sino como “denominaciones de los inventarios que se condensan” (Hiernaux, 2008:97).

Las isotopías son, entonces, lugares de los modelos posibles y la condensación descriptiva es un medio para elaborar esos modelos (Hiernaux, 2008:101).

La valoración

En todos los discursos y por ello en los materiales que nos ocupan, está incluida una carga valorativa que en algunas ocasiones es explícita, pero que si no lo es, al observar el material de manera global la encontraremos implícitamente. Identificar qué códigos objeto están siendo valorados y cuáles no. “La herramienta de valorización permitirá comprender mejor el principio de movilización afectiva y de jerarquización del mundo en el cuál viven los actores” (Suárez, 2008c, p. 128).

Gráficamente, para expresarlo en los momentos operativos del MAE, colocaremos un signo “+” cuando determinado código sea positivo y un signo “-“ cuando determinado código sea negativo.

Síntesis técnica

Principio	Grafo	Nota
Oposición	A / B	A se opone a B
Asociación	$\begin{array}{cc} A1 / & B1 \\ & \\ A2 / & B2 \end{array}$	A1 se asocia con A2, por lo tanto B1 lo hace con B2
Inverso vacío	$A / \sim A$ $B / \sim B$	A se opone a $\sim A$ (inverso vacío) y B lo hace a $\sim B$
Inverso vacío y oposición	$A = \sim B$ $B = \sim A$	A es igual al inverso de B y B es igual al inverso de A
Totalidad	$T = A + B$	La totalidad T es la suma del sentido de A y B
Código objeto y código calificativo	$\begin{array}{cc} A / & B \\ & \\ Ac1 / & Bc1 \end{array}$	Ac1 califica al código objeto A y Bc1 califica al código objeto B
Valorización	$(+) / (-)$	El grafo + indica valorización positiva, el grafo — indica valorización negativa.

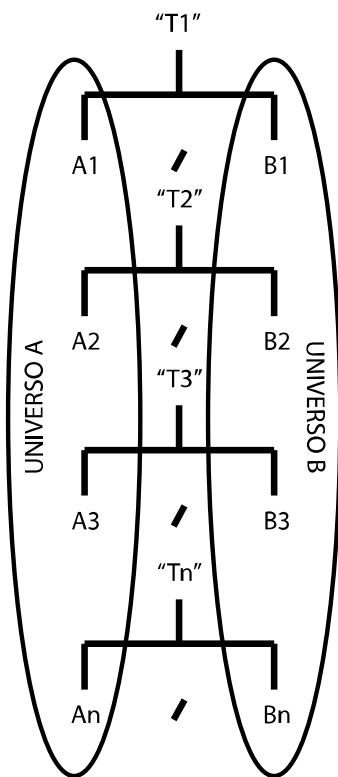
1.3.4. Estructuras simbólicas

A partir de la decodificación vamos localizando los códigos disyuntivos que formarán estructuras al articularse unos con otros. En función de las articulaciones que se forman, estas estructuras son más simples o más complejas; pero existen tres de ellas que en particular nos ocupan en esta investigación.

La estructura paralela

A partir de las relaciones de oposición entre unidades mínimas de sentido que se colocan de forma horizontal y de relaciones de asociación que se colocan en posición vertical se construye una estructura paralela.

En esta estructura se observa la presencia de “dos universos paralelos y dicotómicos en los cuáles de un lado tenemos una propuesta articulada entre sí y al frente su opuesto” (Suárez, 2008c, p.129). Teóricamente esto se expresa en el siguiente diagrama:



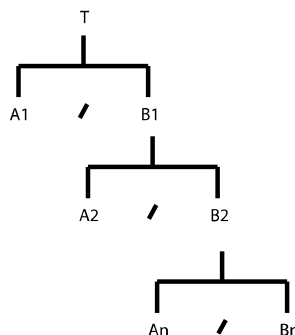
“A3 se asocia con A1, y B2 con B3; así como B3 mantiene una relación de oposición con A2, etc. Es decir la estructura A forma un Universo A y la estructura B un universo B” (Suárez, 2008c, p. 130).

EJEMPLO 6 - ESTRUCTURA PARALELA																			
MATERIAL 3: "El ignorante afirma, el sabio duda y reflexiona." Aristóteles																			
<p>ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA</p> <p>A1 = Ignorante B1 = Sabio A2 = Afirma B2 = Duda ~B3= No reflexiona B3 = Reflexiona</p>	<p>ESTRUCTURA</p> <table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 50%; text-align: center;">(-)</td> <td style="width: 10%;"></td> <td style="width: 50%; text-align: center;">(+)</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">(A1) Ignorante</td> <td style="text-align: center;">/</td> <td style="text-align: center;">(B1) Sabio</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;"> </td> <td></td> <td style="text-align: center;"> </td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">(A2) Afirma</td> <td style="text-align: center;">/</td> <td style="text-align: center;">(B2) Duda</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;"> </td> <td></td> <td style="text-align: center;"> </td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">(~B3) No reflexiona</td> <td style="text-align: center;">/</td> <td style="text-align: center;">(B3) Reflexiona</td> </tr> </table>	(-)		(+)	(A1) Ignorante	/	(B1) Sabio				(A2) Afirma	/	(B2) Duda				(~B3) No reflexiona	/	(B3) Reflexiona
(-)		(+)																	
(A1) Ignorante	/	(B1) Sabio																	
(A2) Afirma	/	(B2) Duda																	
(~B3) No reflexiona	/	(B3) Reflexiona																	
<p>COMENTARIO</p> <p>Recuperando el material 3 podemos observar la estructura paralela, a la que hemos agregado el grafo que indica la valorización que la frase hace de cada unidad mínima de sentido y sus asociaciones.</p>																			

La estructura en abanico

Puede suceder que durante el análisis identifiquemos dos unidades mínimas de sentido que no forman oposición, sino que, por el contrario son de la misma naturaleza y por tanto es imposible oponerlos. Es aquí cuando los códigos calificativos nos son útiles para establecer una estructura secuencial que permite ir estableciendo ramificaciones cada vez más específicas que se subdividen y forman nuevas totalidades.

En este caso hablamos de una estructura en abanico, que teóricamente se grafica así:

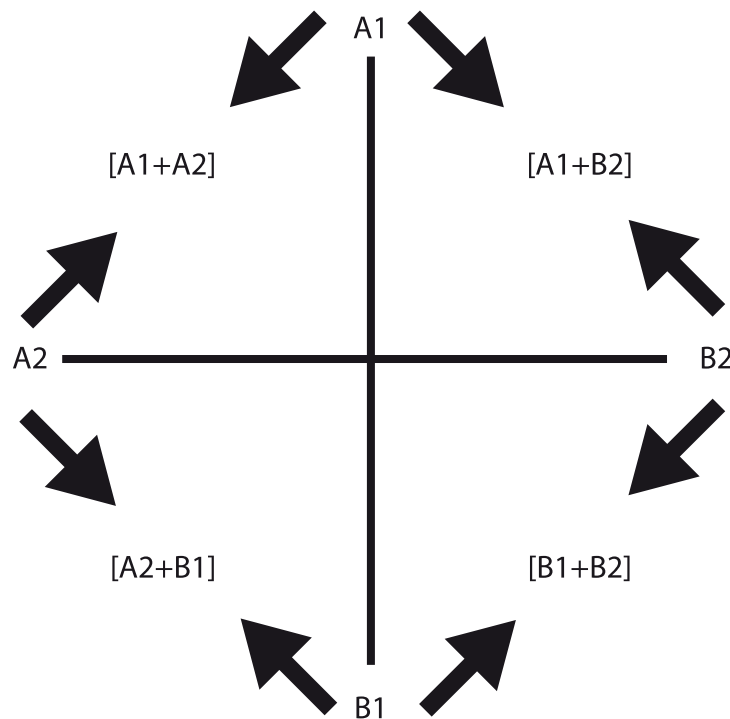


La estructura cruzada

Otro caso con el que nos encontramos son los materiales con unidades mínimas de sentido que tienen el mismo atributo al mismo tiempo; lo que dificulta la formación de la estructura, sea en abanico o paralela. Es decir “dos códigos disyuntivos calificadores que se cruzan y forman así una estrella con cuatro posibilidades, en las cuáles los cuatro códigos objeto aparecen cada uno con dos calificativos a la vez” (Suárez, 2008:133).

Se puede dar el caso de que encontremos estructuras cruzadas con algunas casillas vacías, donde los materiales de los que disponemos no expresen textualmente qué término corresponde a determinado cruzamiento, por lo que estas casillas quedarán vacías y será importante tomar esto en cuenta para el comentario analítico.

Teóricamente, la estructura cruzada gráficamente se expresa así:



1.3.5. El esquema actancial

Estos códigos disyuntivos, asociaciones y calificaciones que relacionados entre sí forman diversos tipos de estructuras nos permiten mostrar cómo el discurso está organizado a partir de tensiones fundamentales.

Sin embargo, una vez que a través de la condensación descriptiva hemos llegado a identificar los códigos sintéticos que se pueden ubicar en los códigos de calificación que organizan las estructuras simbólicas y, por tanto, las emociones; debemos entonces acudir al esquema actancial “que pretende entrar en otro nivel analítico; es decir, no situándose sólo en la esfera cognitiva sino en la afectiva y en la del deseo” (Suárez, 2008c, p. 138).

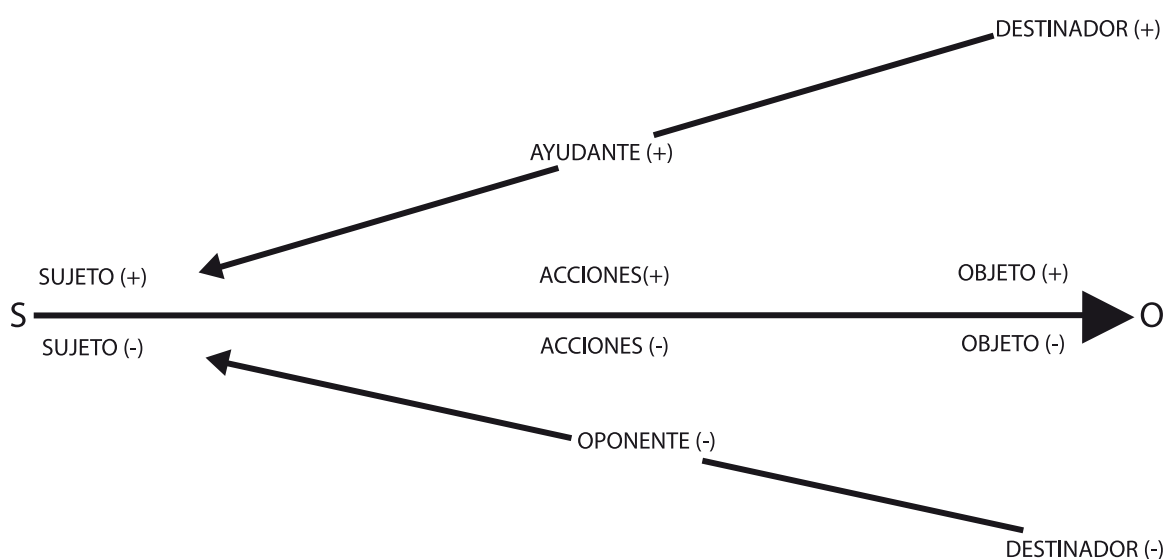
El esquema actancial refiere al “relato de búsqueda” planteado por A.J. Greimas que fue adaptado por Hiernaux para los estudios sociológicos, “proponiendo que los agentes sociales concretizan su proyecto de vida en una búsqueda vital de satisfacción de sus deseos” (Suárez, 2008c, p. 138).

El esquema actancial se construye a partir de dos alternativas primarias: a) la tensión que se produce de la relación con el sí, entre aquel que se quiere ser y hacer (Sujeto +) frente a aquel que no se quiere ser ni hacer (Sujeto -) y b) la proyección del deseo, de la búsqueda fundamental, que se relaciona directamente con el sí y es aquello que se presenta al sujeto como algo que debe buscar y es hacia donde moviliza su energía psíquica y emocional (Objeto +), frente a aquello de lo que busca alejarse y que constituye la tensión objetiva (Objeto -).

En la movilización de esa “economía afectiva”, el sujeto no puede llegar automáticamente a conseguir su objeto, por lo que se deben realizar acciones, que se evidencian también como códigos actitudinales, para alcanzar el objeto y en esta tarea se proyectan una serie de ayudantes que le apoyan en la consecución de su objeto, pues tienen el poder que le sirve para alcanzar sus deseos. En sentido contrario, se identifican también las acciones y oponentes, con el poder también para alejarlo de su objeto o acercarlo al objeto de aquello que no desea ser ni hacer.

Finalmente, el esquema actancial permite identificar las fuentes de donde provienen las posibilidades (+) o las dificultades y obstáculos (-) que se le presentan al actor, en forma de los ayudantes (+) /oponentes (-), para alcanzar o alejarse de su objeto de búsqueda, en las figuras del Destinador (+/-).

“Así, el “relato de la búsqueda” [...] tiene la utilidad de mostrarnos el modo de operación en el campo de las acciones, del modelo cultural de los sujetos” (Suárez, 2008c, p. 139), que gráficamente se expresa así:



ESQUEMA ACTANCIAL⁷

1.4. Materiales y momentos operativos del método

“Para poder extraer los sistemas de sentido o los “modelos culturales”, es necesario, antes de todo análisis de contenido en cuanto tal: a) establecer adecuadamente el “estatuto teórico de los materiales”, b) recolectar los materiales adecuados” (Hiernaux, 2008, p. 79).

⁷ Diagrama elaborado por Hugo José Suárez en *El Sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. (2008) p. 139.

Lo primero al seleccionar los materiales con los que trabajaremos es que éstos sean válidos “en cuanto a los sistemas de sentido efectivamente operantes” en la mente de las sujetas. No todos los materiales efectivamente cumplen con este criterio, sea porque nos encontremos con que alguien “mintiera” acerca de lo que intentamos recolectar, porque el sujeto adapte sus percepciones a las condiciones de la entrevista o bien, porque en el caso de un político o figura pública esté buscando mostrar lo que considera que le “conviene” a sus posiciones públicas.

Debemos por tanto estar alertas a las “manifestaciones efectivas de los sistemas de sentido que influyen sobre los hablantes”, de manera que identifiquemos que los materiales pueden reflejar lo que el actor considera “decente”, “eficaz” para su mensaje público, o “creíble” para el entrevistador (Hiernaux, 2008, p. 79).

En ese sentido, dos entrevistas realizadas han sido descartadas de la investigación, una locutora de radio y una profesora universitaria de una universidad católica, toda vez que muestran un discurso adaptado a lo que conviene a la posición oficial de su programa y universidad, respectivamente. En ambos casos nos fue imposible lograr avanzar en preguntas de índole más personal, emocional o de apreciaciones, a lo largo de toda la entrevista se mantuvieron en las respuestas previamente construidas.

Buscando obtener los materiales cuyo estatuto nos fuera más útil, los materiales se recogieron en condiciones de anonimato, en citas individuales en los espacios donde nuestras entrevistadas se sintieran cómodas y nos encontráramos solas. Las entrevistas se realizaron en algunos casos en sus viviendas, en otros en sus lugares de trabajo –en salas cerradas donde se realizó la entrevista sin interrupciones-, algunas más en cafés públicos.

A siete de las trece mujeres que entrevistamos las conocimos previamente, tuvimos espacios de convivencia en actividades de observación participante diversas; con las seis restantes fuimos contactadas por otras de las mujeres entrevistadas o por algunos informantes clave y las conocimos directamente el día que realizamos la entrevista. La condición de extranjera facilitó las entrevistas, el acceso a espacios y la participación de las mujeres que, en muchos casos, mostraron entusiasmo por hablarme de lo que piensa “la mujer argentina”.

Buscamos, hasta donde nos fue posible, reunir o conseguir materiales que “testimonien de forma directa los sistemas de sentido efectivamente operantes en los sujetos” (Hiernaux, 2008, p. 79), de manera que logremos identificar los puntos sobre los que el material es verdaderamente significativo, siempre considerando las condiciones sobre las que éste ha sido producido u obtenido.

Esta es la única forma en la que podremos percibir e indicar los límites y estrategias tanto para la recolección como para el propio análisis.

En este sentido, para esta investigación se eligió la entrevista profunda, como una forma de permitir a las sujetas expresarse libremente, con la menor cantidad posible de imposiciones o inducciones, a partir de entradas amplias que las pusieran en situación de hablar y estructurar sus palabras de manera autónoma, estimulando la expresión a través de incitadores tales como: “¿pero entonces?, ¿por qué? ¿podría explicarlo un poco más?, ¿podría dar un ejemplo?”; de manera que los materiales expresen la mayor riqueza de contenidos y de combinaciones de sentido.

Se establecieron una serie de temáticas que nos guiaran de manera flexible en la entrevista, para que en efecto se abarcara el objeto de la investigación, pero que nos permitieran movernos de acuerdo a los temas que el propio interlocutor sacaba a la luz, según su fluir natural, apegados lo más posible a su lógica.

Las temáticas incluyeron preguntas acerca de su historia personal respecto a su formación religiosa en la infancia, sus familias de origen, su trayectoria religiosa adulta, las formas en que se fueron involucrando en actividades provida y las razones que les fueron motivando a participar, entre otras, guiadas por los propios relatos de las mujeres a quienes escuchamos.

Se eligieron un número limitado de materiales puesto que:

...el método comparativo no puede arrojar resultados serios si no se aplica a un número suficientemente restringido [de observaciones] de modo que cada una de ellas pueda ser estudiada con una precisión suficiente. Lo esencial es escoger aquellas sobre las cuales la investigación tendrá mayores oportunidades de ser fructífera... El investigador, en todo tipo de ciencia, se hallaría sepultado por los hechos que se le ofrecen, si no hiciera una selección entre ellos. Es necesario que él discierna cuáles de entre ellos prometen ser los más instructivos, y que concentre su atención sobre éstos y se desentienda provisionalmente del resto... (Durkheim, 1990, p. 133-135, 593-594 citado por Hiernaux, 2008, p. 84).

Finalmente, se realizaron 13 entrevistas⁸ a profundidad que constituyen cerca de 18 horas de grabación. Una vez transcritas las entrevistas se aplica el Método de Análisis Estructural de Contenido a los materiales recolectados a través de los siguientes momentos operativos.

Las isotopías

Iniciamos el análisis con un procedimiento de exploración que, como sabemos, no se hará de manera cronológica sino isotópica, “las isotopías serán los lugares de diseño de modelos posibles a través de condensaciones descriptivas adecuadas” (Hiernaux, 2008, p. 102). Vamos esbozando las isotopías que resultan pertinentes para comprender los modelos culturales que operan en las mujeres creyentes que toman una posición pública y activa en contra de las legislaciones del aborto.

Es primordial recordar que no se trata de ubicar los temas, sino los lugares estructurales “donde las unidades de sentido tienden a articularse entre ellas” (Hiernaux, 2008, p. 102).

Las entrevistas se han transcrito marcando en una columna de la izquierda el número de entrevista (E. #X) y de página (P. #X) que le corresponde al inicio de cada página. Así, una vez ubicadas las isotopías, anotamos en la columna de la derecha la referencia a la isotopía o a las isotopías que son marcadas a través de letras mayúsculas en el orden del abecedario (A, B, C). Esta marca debe incluir el número de párrafo (ubicado en la columna izquierda), así como el número de entrevista.

⁸ Sin incluir las dos entrevistas que, como se ha mencionado, fueron descartadas de esta investigación.

Por ejemplo:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #3 P. #21	...analizar las cosas a través de una contemplación de lo que es la realidad, eso somos los cristianos, nos diferenciamos de ellas porque ellas son idealistas filosóficas, nosotros realistas...	A

Se procede enseguida a inventariar las unidades de sentido e identificar las disyunciones elementales, verificar las asociaciones entre unidades y términos de una pareja con las otras para iniciar la construcción de gráficos (Suárez, 2006, p. 53).

Esbozo de los modelos para cada isotopía

Se inicia el proceso de condensación descriptiva para “contruir categorías analíticas que permitan cierto nivel de síntesis y abstracción para poder sacar construcciones más globales” (Suárez, 2006, p. 53), así iniciamos la construcción de modelos, puesto que “cuando varias secuencias del material muestran contenidos homólogos para una misma isotopía, aquellos permiten —por condensación descriptiva— el diseño de un modelo para dicha isotopía” (Hiernaux, 2008, p. 103).

En caso de que se localicen variantes significativas respecto al modelo que estamos diseñando, bien se pueden esbozar submodelos; aunque pueden también emerger modelos y antimodelos o modelos alternativos.

Los párrafos ubicados en la operación anterior son agrupados en conjuntos por isotopía, cada conjunto “contiene así todas las informaciones sobre una isotopía dada, provengan de donde provienen del material” (Hiernaux, 2008, p. 103), de esta forma obtenemos el análisis isotopía por isotopía.

A partir de estos conjuntos se realiza una reagrupación en subconjuntos según sus tendencias hacia un modelo u otro y a partir de ahí se procede a realizar los grafos de cada modelo;

manteniendo siempre abierta “la posibilidad de “reorientar” los recortes “disidentes” hacia otros subconjuntos o hacia otros” conjuntos. (Hiernaux, 2008, p. 104)

Para la lectura de los recortes, el hecho de haber dejado en cada uno de ellos el número de entrevista y párrafo de origen, permite, si es necesario —por ejemplo para captar bien el contexto— retornar sobre las piezas iniciales del material, que se habrán conservado con las mismas anotaciones. Las referencias anotadas permiten también acercar a continuación los modelos obtenidos y los hablantes de los cuales provienen, lo cual nos abre a la investigación de las condiciones sociales correspondientes. La cadena completa es, en efecto: “modelos-recortes-hablantes-condiciones sociales” (Hiernaux, 2008, p. 104).

El análisis final se realiza a partir de los modelos que ya hemos construido, “estos serán sometidos a la prueba del material restante, y se afinarán, complementarán o corregirán a la luz de ese material” (Hiernaux, 2008, p. 105).

II. LA ESTRUCTURA SOCIAL – *LO ESTRUCTUREL* –

Resulta imprescindible situar las situaciones sociales en las que se encuentran imbuidas las sujetas con las que hemos desarrollado nuestra investigación, toda vez que sus condiciones objetivas de existencia, que incluyen su contexto social e histórico particular otorgan condiciones, exigencias y características que repercuten en su acción.

Si bien no es la intención de esta investigación ofrecer un análisis profundo de las condiciones históricas, políticas, económicas y sociales de la Argentina; consideramos indispensable situar las pinceladas que permitan comprender las condiciones sociales y los contextos específicos en términos de clase, capital cultural y social, entre otros, de las mujeres con las que hemos desarrollado esta investigación.

De igual forma, nos parece imprescindible situar históricamente los recorridos históricos que ha tenido el desenvolvimiento del catolicismo y de los Derechos Sexuales y Reproductivos específicamente en Argentina, así como las permeabilidades que entre el campo religioso y el político se pueden apreciar a partir de las confrontaciones ocurridas entre las distintas dimensiones analíticas de la participación *católica* frente al avance de las legislaciones de los Derechos Sexuales y Reproductivos; con la intención de situar adecuadamente el escenario en el que estas mujeres que participan activamente en los movimientos identificados, por ellas mismas y por otros actores, como provida o profamilia, se desenvuelven; lo que nos permite comprender las condiciones sociales a partir de las cuales los modelos culturales de estas mujeres son puestos en escena, persisten o se transforman.

Por ello, abordamos primeramente el perfil social de las mujeres con las que hemos trabajado y situamos sus condiciones objetivas de existencia en el contexto argentino para posteriormente realizar un recorrido histórico que, en lo que se refiere al catolicismo, trazamos a partir de tres cortes analíticos:

- a) La periodización propuesta a manera de tipos ideales por Mallimaci (2008d) y otros autores, acerca de los tipos de catolicismo históricamente situados y los procesos de laicidad que concurren en Argentina.
- b) Las características particulares de la presencia de elementos católicos y de la jerarquía eclesiástica en el Estado argentino de los últimos años, que constituyen características particularmente distantes a la realidad mexicana y, por ello, consideramos deben ser explicitadas.
- c) La diversidad de catolicismos coexistentes en la Argentina, a partir de las tipologías que construyen diversos autores, de manera especial Fortunato Mallimaci (1996) y el análisis de los comunitarismos católicos que realiza Verónica Giménez Béliveau (2006).

Consecutivamente ubicamos el avance de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Argentina, así como la situación actual, haciendo especial enfoque en las normas y políticas que rigen o han regido en Argentina, pues nos permite delinear los contextos simbólicos y materiales en que se desarrollan las prácticas sexuales y de género, así como la politización de las relaciones sociales que se ven atravesadas por una dimensión política y “algunas de las condiciones para el ejercicio, diferencial, de esos derechos” (Petracci & Pecheny, 2009).

Finalmente damos cuenta de los cruces, enfrentamientos y debates que en diversos planos se dan entre distintos actores identificados como católicos y quienes impulsan el avance de las legislaciones en los Derechos Sexuales y Reproductivos en los últimos años.

2.1. Características sociales del grupo

Mostramos a continuación las características socio-demográficas de las mujeres con las que hemos trabajado en el curso de esta investigación y situamos sus particulares condiciones en el espectro más amplio de la sociedad argentina, sin que esto signifique una profundización en las condiciones de la sociedad argentina en su conjunto.

La primera característica que comparten estas mujeres es su condición de católicas, perteneciendo seis de trece a comunitarismos diversos. Pero en todos los casos se trata de “católicas de carrera”, como apunta Giménez Béliveau sobre los grupos católicos argentinos que estudia.

Todas son mujeres que “muestran relaciones de larga duración con el catolicismo”, son

... fieles que han frecuentado una escuela católica parroquial o una congregación, [...] puede tratarse también de personas con una larga historia de militancia en las estructuras parroquiales [...] o aún de miembros ya comprometidos en otras comunidades, [...] que muestran una experiencia durable y profunda de militancia dentro de espacios eclesiales (Giménez-Béliveau, 2011, p. 290).

Estas mujeres circulan intereclesialmente en espacios de circulación que se superponen, se intercalan o se repelen, “siguiendo condicionamientos de clase, de adhesiones políticas, de género, de localización geográfica, de nivel de educación, de posicionamiento en el campo católico” (Giménez-Béliveau, 2006, p. 85) en grupos que ocupan cada vez mayor espacio dentro de las estructuras eclesiales.

En ese sentido, comparten condicionamientos de clase y capital cultural medianamente uniformes. Cuatro de ellas pertenecen a familias de clase alta desde generaciones anteriores, entre las cuáles tres están ligadas directamente a las fuerzas armadas. Su esposo o padre fueron o son miembros de las fuerzas armadas en puestos superiores, lo que en Argentina tiene implicaciones de clase, adhesiones políticas y formas de catolicismo específicas, como veremos al abordar los tipos ideales del catolicismo argentino que formula Fortunato Mallimaci, en el siguiente apartado de este capítulo.

El resto (nueve de ellas) pertenecen todas a una clase media alta, que coincide con

...[.]a expansión de ocupaciones de servicios de alta calificación [que] abrió canales de ascenso intergeneracional desde posiciones intermedias de la estructura social. [...] [conformándose como parte de una] clase media-alta ligada a corporaciones financieras y empresas de servicios multinacionales con altos salarios y un estilo de vida suntuoso (Dalle, 2010, p. 68).

Todas tienen educación superior: cinco de ellas de nivel terciario⁹, lo que equivale a un promedio de 15 años de educación, encontrando dos enfermeras, una periodista, una técnica radióloga y una maestra de inglés. Cuatro más con nivel universitario, es decir, un promedio de 16 años de educación; una de ellas es profesora de primario, otra tiene educación en ciencias exactas, una socióloga y una psicóloga social; y finalmente cuatro con nivel de posgrado, en donde se encuentran dos médicas, una abogada y una relacionista pública. No se aprecia ninguna constante en la educación privada o pública, religiosa o no; es decir, las variaciones de todo tipo están presentes, sin embargo, seis de ellas han realizado algún tipo de diplomatura o incluso maestría en cursos relacionados con bioética, métodos naturales de control de la natalidad o teología.

Esta tasa de educación debe leerse en el contexto argentino, considerando que en el 2006 los años de educación promedio en el quintil¹⁰ cuatro de ingresos para las mujeres era de 11.3 años y de 13.7 años para el quintil cinco de ingresos (CIMIENTOS, 2008, p. 6), que es donde pertenecen estas mujeres; por lo que ocho de ellas se encuentran por encima del promedio nacional.

Otra característica común es su condición civil y de maternidad. Todas ellas han sido casadas, civil y religiosamente; una de ellas está actualmente separada y soltera, una es viuda y vuelta a casar y una más es viuda; el resto vive con su esposo, en todos los casos todavía con hijos solteros presentes en el hogar, lo que representa una forma de familia que disminuye en el país:

⁹ La estructura del Sistema Nacional Educativo en Argentina, está compuesta por Educación Inicial (hasta los 5 años, siendo obligatorio sólo el último), Primario y Secundario (no se le conoce como Primaria y Secundaria, sino con su variante en género masculino) con duración de 12 años y organizado según la provincia en 7 años de primario y 5 de secundario, o bien, 6 de primario y 6 de secundario. Posteriormente se pueden cursar estudios Terciarios, lo que equivale en México a carreras de Técnico Superior Universitario con duración de tres años en promedio, o bien, estudios universitarios. (Ministerio de Educación, 2009).

¹⁰ “Un quintil es la quinta parte de una población estadística ordenada de menor a mayor. [...] El término es bastante utilizado en Economía para caracterizar la distribución del ingreso de una población humana. El quintil de ingreso, se calcula ordenando la población desde el individuo más pobre al más adinerado, para luego dividirla en 5 partes de igual número de individuos; con esto se obtienen 5 quintiles ordenados por sus ingresos, donde el primer quintil representa la porción de la población más pobre [...] hasta el quinto quintil, representante de la población más rica” (CIMIENTOS, 2008, p. 20)

.. el hogar biparental, con ambos cónyuges e hijos solteros todavía es el arreglo más frecuente pero, continuando una tendencia a largo plazo, su peso relativo ha descendido y ya se encuentra por debajo del 40 por ciento del total de los hogares particulares urbanos de la Argentina, habiendo registrado un descenso cercano al 10 por ciento entre 1996 y 2006 (del 43.1 al 39.1 por ciento) (Pantelides & Moreno, 2009, p. 139).

Para situar la dinámica de fecundidad y origen de estas mujeres, cabe ubicar que “las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX sobresalen en la historia demográfica argentina tanto por la masiva inmigración como por el inicio y el despliegue de la transición demográfica” que implicó la “mayor caída relativa del nivel de fecundidad” (Pantelides & Moreno, 2009, p. 67).

En ese sentido, seis mujeres hacen referencia al origen de inmigrantes que tienen sus padres o abuelos (una de ellas), refiriendo como países de origen Italia, España e Irlanda; y una de ellas Perú.

Si bien sus edades son diversas, oscilando entre los 35 y los 70 años, se les puede agrupar en relación a las edades de sus hijos. Siete de ellas tienen hijos en edad adolescente (de 10 a 18 años), una tiene hijos en edad de infancia (6 y 8 años), dos de ellas tienen hijos adultos que viven en el hogar familiar y tres son abuelas. Destaca el hecho de que su tasa de fecundidad es en general mayor que el promedio argentino que está ubicado en 2.4 hijos/mujer en el 2001 (Pantelides & Moreno, 2009, p. 71), pero que en años anteriores no es sustancialmente mayor. Una de estas mujeres tiene un solo hijo, tres de ellas tienen dos hijos y el resto oscila entre los tres y la que más, tiene ocho hijos; sin que esto guarde relación directa con su edad, es decir, menor fecundidad no está asociada a menor edad, lo que nos podría hacer pensar en mujeres que han tomado decisiones sobre su fertilidad en otros contextos sociales.

Finalmente destacamos su actividad laboral fuera del hogar, adicional a su labor pastoral. Tres de ellas tienen trabajos de tiempo completo, las dos médicas que ejercen en las áreas de homeopatía y diagnóstico prenatal respectivamente, y una como profesora de la Universidad Católica Argentina. Dos de ellas tienen trabajos de tiempo parcial, ambas como profesoras, una en un colegio secundario religioso y la otra como profesora auxiliar en la Universidad de Buenos

Aires. El resto no tiene trabajo adicional a su labor pastoral, pero cabe destacar que dedican un promedio mínimo de 20 horas a la semana al mismo y en algunos casos éste se eleva hasta 30 horas a la semana en promedio, lo que equivale a un trabajo de medio tiempo, sin que necesariamente esté distribuido uniformemente, sino que corresponde a las necesidades y llamados del mismo.

Cabe aclarar que esta actividad pastoral está diversificada y no corresponde sólo a actividades provista, sino a sus propios comunitarismos, actividades en grupos de oración y/o de cáritas parroquiales, grupos de catequesis, entre otros. En un caso, esta mujer recibe remuneración monetaria por sus labores pastorales por parte de la parroquia en la que coordina actividades, lo que en Argentina parece ser una práctica si bien no normalizada, tampoco extraordinaria; aduciendo que esto les permite dedicarse de tiempo completo a estas actividades sin tener que repartirse entre la casa, el trabajo y la actividad pastoral.

2.2.El catolicismo en Argentina

Argentina, como todos los países latinoamericanos, fue cristianizada como producto de la colonización hispánica. Es con los procesos independentistas que esta cristiandad hispánica se rompe y se inicia un lento rompimiento del monopolio de la fe a partir de la aparición de otros credos y del proceso gradual y continuo de secularización de la cultura (Auza, 1996).

Sin embargo, el catolicismo es, sin dudarlo, como religión y matriz histórica, el eje de la sociedad argentina. Su pluralización es lenta en el transcurrir del tiempo, pues incluso la fuerte migración registrada a partir de 1870 acrecienta la fe católica pues se trata de flujos migratorios con una evangelización de origen, proveniente principalmente de España e Italia.

Este catolicismo se expresa diverso, tanto en las prácticas contemporáneas, como en su transcurrir histórico. Damos aquí un breve recuento de los estudios más importantes en el área, especialmente de aquellos que nos permiten relacionar el catolicismo con la propia Iglesia y el Estado, relaciones indispensables para comprender el contexto donde las mujeres con quienes trabajamos están insertas.

2.2.1. Periodos históricos del catolicismo y la laicidad en Argentina

Fortunato Mallimaci, uno de los más importantes estudiosos sobre el catolicismo en Argentina, propone dos tipologías para estudiar históricamente el desarrollo del catolicismo en su país. La primera, que plantea con Juan Esquivel (Mallimaci & Esquivel, 2011) en un artículo a propósito del Bicentenario de la Independencia, identifican tres tipos de catolicismo: *un catolicismo sin iglesia, un catolicismo con iglesia y una iglesia sin catolicismo*.

En la segunda traza más bien el desarrollo de la laicidad, planteando tres cortes históricos: *una laicidad liberal*, seguida por una etapa de *secularización católica integralista* y, finalmente una etapa de *desregulación estatal y societal* (Mallimaci, 2008d).

La diferencia entre ambas propuestas tipológicas, en términos de cortes históricos, está en la ubicación de la dictadura militar argentina de 1976-1983. Mientras en los tipos de catolicismos ubican al periodo de la dictadura en el corte de *una iglesia sin catolicismo*; en las tipologías sobre los tipos de laicidad coloca al periodo de la dictadura en la etapa de *secularización católica integralista*.

Las tipologías, planteadas como tipos ideales, dan cuenta de una primera etapa del catolicismo y de la laicidad, desde el origen del Estado-Nación hasta los primeros años del siglo XX, caracterizada por la presencia de católicos notables que tienen una voz en la sociedad civil en un contexto de poca presencia eclesial y una debilidad institucional de la iglesia católica, una etapa defensiva de la institución frente al Estado.

Si bien en esta etapa se da la estatización de actividades que hasta ese momento ejercía la iglesia católica como institución, tales como la educación, los cementerios y el registro civil, y se dan una pluralidad de cultos tolerados y reconocidos; al mismo tiempo se reconoce la legitimidad moral de lo religioso católico y se da continuidad al patronato y a la elección de obispos por parte del Congreso de la Nación, lo que produce la expulsión de nuncios en 1884 y 1924 (Mallimaci, 2008d).

Las legitimidades recíprocas que se fueron tejiendo entre lo estatal y lo religioso -entendiendo como religioso exclusivamente lo católico- se tornarían una constante en el formato de las relaciones entre ambas esferas. Lejos de establecerse una autonomía entre el Estado y la Iglesia, el ordenamiento jurídico configuraba un escenario con rasgos de mayor complejidad.

Así las cosas, desde su propia conformación, el Estado en Argentina no era laico, pero tampoco confesional. Las instancias intermedias entre los polos de laicidad-confesionalidad resultan necesarias para comprender la dinámica de los matices que la historia testimonia (Mallimaci & Esquivel, 2011, p. 8).

En la segunda etapa que identifican como *catolicismo con iglesia*, da cuenta de un paso a la ofensiva de la iglesia católica para asumir “la cristianización de la sociedad y la materialización de una presencia activa en el espacio público” (Mallimaci & Esquivel, 2011, p. 9).

La entidad religiosa se propuso *catolizar* al Estado y a la sociedad, incorporando a sus cuadros a la gestión de gobierno y utilizando los recursos del aparato estatal para extender su acción pastoral en toda la nación. Su objetivo era explícito: ‘la reconquista de toda la sociedad para Cristo’, irradiar una cultura católica en todos los dominios de la vida social (Mallimaci & Esquivel, 2011, p. 10).

Fechando esta etapa con el golpe cívico militar de 1930 y recuperando el concepto de catolicismo integralista de Emilé Poulat, Mallimaci identifica esta etapa como una *secularización católica integralista*, en la que se construye el imaginario de “la Argentina católica”. Con una alta impronta nacionalista, se asocian los valores católicos con los valores de la patria.

Este imaginario católico integral impregna poco a poco el estado, la sociedad política, otros grupos religiosos y la cultura cotidiana, “naturalizando” la catolicidad. Proceso que permite en el largo plazo la utilización política de lo católico y utilización católica de lo político donde la institución católica se convierte en un actor legitimado y legitimante de la vida social, cultural y militar del país. Argentina se convierte así en una nación y estado católico con una cultura laica catolizada: es la argentinidad, donde confluye identidad nacional con identidad católica integralista. Catolicismos nacionalistas y nacionalistas católicos (Mallimaci, 2007, p. 55).

El inicio de la tercera etapa presenta diferencias entre ambas propuestas tipológicas. Mientras la línea que se sigue es el catolicismo, es a partir del golpe militar de 1976 que se fecha una nueva

tipología: *una iglesia sin catolicismo*, al iniciarse un proceso para depurar las estructuras del catolicismo que eran percibidas como espacios conflictivos, legitimados por el discurso de defender el “verdadero catolicismo” que había sido infiltrado por “marxistas”. “Con ese objetivo, se fortaleció el papel de la cúpula eclesiástica, atribuyéndole la misión de legitimar las actuaciones militares y transformándola en guardiana de los valores de la argentinidad” (Mallimaci & Esquivel, 2011, p. 15). Mallimaci & Esquivel trazan los vínculos de la iglesia con la dictadura, sin dejar de reconocer las voces discordantes al interior, pero evidenciando cómo esta etapa está marcada por una iglesia aliada al poder político que minimizó el papel de los laicos y su participación pública, como había sido en las etapas anteriores.

Por el otro lado, en la línea que sigue el proceso de laicidad, el periodo de la dictadura militar de 1976-1983 queda incluido en la tipología de la *secularización católica integralista*; ubicando el quiebre justamente con la recuperación del estado de derecho en 1983, como una etapa de *desregulación estatal y societal*.

El regreso de la democracia en 1983 con el partido radical y el desprestigio de la IC en ese momento dado su complicidad con las dictaduras militares llevaron a intentar reflotar leyes laicas, especialmente en la educación y en la vida cotidiana (salud reproductiva, divorcio, aborto), destacándose en estos temas los nuevos movimientos de mujeres (Mallimaci, 2008d, p. 7).

2.2.2. Presencia de la Iglesia en el Estado

La presencia de la iglesia, los símbolos religiosos y sus rituales ha sido y es, todavía, una constante en la cotidianidad de la vida argentina. Un abanico de prácticas, totalmente naturalizadas, tanto por quienes ejercen el poder político como por la jerarquía católica y una gran cantidad de creyentes.

Nos interesa relatar aquí algunas particularidades de esta presencia, de manera que se comprenda mejor el entorno en el que estas mujeres ubican su propio accionar frente a los intentos gubernamentales y de otros grupos organizados por avanzar en el reconocimiento y operación de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

La presencia de vírgenes en los recintos municipales, hospitales, oficinas de gobierno y comisarías es habitual en todos los poderes y niveles de gobierno. La Virgen de Luján, patrona nacional, ocupa un lugar privilegiado en la Casa Rosada, sede del Poder Ejecutivo Federal, donde recientemente se ha colocado también una fotografía del recién electo Papa Francisco, anterior cardenal de la Arquidiócesis de Buenos Aires; en el Congreso de la Nación y en el Tribunal Superior de Justicia, algunas de sus salas de juicios cuentan con un crucifijo que preside el recinto y encontramos en la sala de jueces de la Corte Suprema un espacio especial para un Evangelario.

La iconografía religiosa se reproduce en el espacio urbano y en los edificios públicos (crucifijos en hospitales y en las aulas de las escuelas, imágenes de vírgenes en tribunales, ministerios y comisarías); la presencia de miembros de las jerarquías eclesásticas se vuelve habitual en celebraciones civiles. En suma, la Iglesia católica se vuelve una referencia ineludible a la hora de legitimar políticas públicas (Mallimaci & Giménez-Béliveau, 2007, p. 47).

Esta presencia está sostenida en una serie de normativas que privilegian al catolicismo, por encima de otras confesiones religiosas. Basta señalar que el capítulo 1 de la primera parte de la Constitución Nacional vigente, en su artículo 2º, sostiene que “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”.

Se observa la transmisión de ceremonias católicas en los medios de comunicación y la presencia de dirigentes políticos en las misas oficiales de la Iglesia, así como la continuidad en la celebración del Tedeum¹¹ (Mallimaci & Esquivel, 2011, p. 22), que si bien no es una liturgia estricta y original del cristianismo, es una

...tradición surgida en el siglo IV, cuando ya se acercaba la unión teológico-política con el Imperio Romano Cristiano, [que] ha tomado un cariz peculiar

¹¹ Aunque desde la llegada de Néstor Kirchner al poder en 2003, el Tedeum no se celebra en la Catedral de la Ciudad Capital, eso no implica que se haya dejado de celebrar cada año en diversas sedes, con la presencia del Presidente de la República. Resulta simbólico que el 25 de mayo de 2013 se ha celebrado en la Basílica de la Virgen de Luján el Tedeum por el aniversario de la Revolución de Mayo por la mañana, con la presencia de la Presidenta Cristina Fernández, quién por la tarde festejó en la Plaza de Mayo diez años de la llegada del “kirchnerismo” al poder.

desde los orígenes de la República Argentina. Consiste en un acto público y oficial de agradecimiento a Dios en el día de la Patria, acto que el gobierno tiene la facultad de solicitar ante la Curia de la Capital (Martín, 2008, p. 97).

Además existen legislaciones que si bien fueron aprobadas por la última dictadura militar, a pesar del retorno de la democracia, se sostienen:

- Ley N° 21.950: Asignación mensual a arzobispos y obispos
- Ley N° 21.450: Asignación mensual a prelados eméritos
- Ley N° 22.162: Asignación mensual a curas párrocos en zonas de frontera
- Ley N° 22.950: Asignación mensual para la formación del clero
- Decreto N° 1.131 Asignación de Pasaporte Diplomático a los cardenales; y de pasaporte oficial a los obispos y arzobispos.

Esto significa que el Estado Argentino asigna un sueldo mensual, igual al de un juez de primera instancia, a todos los obispos y arzobispos en actividad y retirados; a los sacerdotes de las áreas de frontera, bajo el argumento de que defienden la patria, a los sacerdotes jubilados y becas para los futuros sacerdotes (seminaristas).

Por otro lado, el Estado paga los pasajes aéreos de los obispos católicos cuando viajan al exterior. Además, y esto es central como parte del control social y del disciplinamiento de las creencias, la dictadura con la ley 21745 de 1978 crea el Fichero (sic) Nacional de Cultos no católicos. Este Fichero "clasifica" a los "otros", a los "diferentes" pues sólo se hace para todos los cultos menos el católico que no debe registrarse (Mallimaci, 2008b, p. 34).

Otra figura que en México nos resulta novedosa sobre esta presencia de la Iglesia en el Estado es la del Obispo Castrense, así como las Capellanías especiales del Ejército, la Armada, la Fuerza Aérea, la Gendarmería Nacional y la Prefectura Naval; cuyo origen se encuentra en el acuerdo establecido entre la Nación Argentina y la Santa Sede "Sobre jurisdicción castrense y asistencia religiosa a las fuerzas armadas" del 28 de junio de 1957, ratificado por el gobierno nacional el 5 de julio de 1957, y erigido oficialmente por el Sumo Pontífice el 8 de julio de ese mismo año y que fue modificado el 21 de abril de 1992, equiparando las Vicarías Castrenses a los Obispados (AICA, 2008).

Esta figura del Obispo Castrense refleja una

simbiosis de lo militar y lo religioso –vivió durante la dictadura y después- por la cual se concibe lo militar como una función sagrada y al sacerdocio como una milicia al servicio del bien con los mismos métodos del soldado, o, lo que es más grave, como una tarea que mezcla el servicio de contrainteligencia social con la interpretación ortodoxa de la fe (Martín, 2008, p. 100).

Esta presencia de la Iglesia en el Estado estaba presente incluso en las condiciones para ejercer el puesto de Presidente y de Vicepresidente de la República, que hasta 1994, exigía, por norma constitucional, que quienes ejercieran el cargo debían ser católicos. Esta norma cambió en la reforma constitucional aprobada el 22 de agosto de 1994, producto de un proceso que llamó a una Asamblea Constituyente y que incluía

un obispo elegido por la provincia de Neuquén: Jaime De Nevares. [Si bien] [n]o representaba estrictamente al episcopado, tampoco representaba a la corporación política [y ya] [...] [e]stando en funciones la Convención Constituyente, De Nevares renunció a su banca argumentando que no quería colaborar en algo que estaba viciado por pactos y arreglos corruptos (Martín, 2008, pp. 70-71).

Sin embargo, el proceso constituyente contó con una presencia abierta de los obispos argentinos, presididos por el obispo de Córdoba, Mons. Primatesta. Aunque los obispos no discutieron la “anulación de la cláusula que exigía el catolicismo a los candidatos a presidente y vicepresidente” (Martín, 2008, p. 69), no se vieron obligados a discutir el artículo 2º, pues la parte dogmática de la Constitución no fue sujeta de reforma. Sin embargo, si discutieron durante esta reforma, la inclusión del derecho a la vida desde la concepción, en lo que tuvieron que conformarse con aceptar la remisión indirecta a los tratados que acompañan a la Constitución, sin que quedara prohibida la práctica del aborto en todos los casos.

2.2.3. Tipos de catolicismo en Argentina

Si bien la Iglesia Católica es una institución piramidal y jerárquica, que tiene mecanismos que velan por el cuidado de la ortodoxia doctrinaria así como mecanismos internos de control y orden, de manera particular a partir del Concilio Vaticano II se observa una pluralidad en las formas concretas de vivirlo, lo que debe observarse especialmente en el “marco de las transformaciones de lo religioso en la sociedad actual, tanto el proceso de desinstitucionalización como de autonomización, [que] han incidido en la disminución del poder de regulación y de control institucional sobre los creyentes” (Ameigeiras, 2008, p. 63).

Los especialistas se refieren a esta diversidad en las formas de vivir el catolicismo refiriendo la existencia de “líneas”, “grupos”, “corrientes”, “figuras o tipos” de catolicismo en la realidad social. De manera particular, diversos autores han desarrollado tipologías para dar cuenta de la diversidad de catolicismos que conviven en la Argentina, buscando dar cuenta de la dimensión del disenso y las características del consenso que existen entre ellas.

Una primera división, que como veremos adelante se refleja en el lenguaje de las mujeres que entrevistamos, es la que señala Aberlado Jorge Soneira, como una división entre pre y post conciliares; ubicando así a una línea tradicional-conservadora, renuente a aplicar las transformaciones conciliares frente a una pos conciliar en la que convergen una línea “progresista que asumió en general las líneas de renovación teológico-pastorales de la Iglesia europea” con una más a la que identifica como de pastoral popular que buscaba la reflexión teológico pastoral de la experiencia del pueblo, lo que se asocia bastante con los sectores identificados con la Teología de la Liberación en América Latina; y finalmente, “una cuarta línea, más social y radical, que comenzó a vislumbrar en el socialismo la plena realización de los valores cristianos” (Soneira, 1996, p. 178).

Otros autores, como Mercedes Moyano (1992), identifican tres corrientes a las que llama: “conservador-integrista”, “social cristiana o moderada” y “progresista o radical progresista; mientras que M. González, desde la teología, señala la existencia de

... cinco figuras a través de las cuáles es posible acceder al amplio espectro de diversidad existente. Alude a las figuras tradicionalista, renovadora, carismática, popular y crítica. Así desde una línea predominante en el catolicismo argentino, tradicionalista sostenedora de una “restauración católica”, que propone la instauración de una “argentina católica” con su correspondiente “cultura” pasando por líneas vinculadas al Concilio Vaticano II, que privilegian el diálogo entre cristianismo y modernidad, la autonomía de lo temporal y el pluralismo, como las líneas vinculadas con un catolicismo de “conversión” y de irrupción del “Espíritu Santo” o líneas que enfatizan el catolicismo popular y la relevancia del “poder evangelizador del pueblo” hasta líneas más autónomas y críticas, que enfatizan la promoción de la justicia y la dignidad en el marco de la libertad y el pluralismo... (González, 2002, p. 71).

Fortunato Mallimaci (1996), considerando los aportes teóricos de E.Troeltsch así como de E. Poulat, desarrolla una tipología sobre tres tipos de catolicismos existentes en la Argentina: el “catolicismo de certezas” que incluye a los católicos integrales o integristas; el “catolicismo emocional”, para ubicar el caso de la renovación carismática católica que reivindica la tradición del Pentecostés; y el “catolicismo de la pluralidad”, en donde se integran “cristianos sensibilizados por el mundo de los excluidos y discriminados” (Forni & Mallimaci, 2003, p. 72), representado de manera especial por los seminarios de formación teológica, donde se busca incentivar la producción teológica del laicado.

Si bien esta diversidad de catolicismos no debe ser ignorada, esta investigación no profundiza en los aspectos de la diversidad religiosa al interior del catolicismo argentino, sino más bien se ubica en este catolicismo de certezas, “en base al cual se intenta afirmar la “identidad católica” vinculada a la “identidad nacional” (Ameigeiras, 2008, p. 70), catolicismo en el que ha estado ubicada la tradición episcopal de la Argentina y que ha predominado, con sus distintas vertientes (tradicional/integrista/neointegrista), en el país.

El más “romano” de los catolicismos

abarca sectores que, desde el tradicionalismo preconiliar, pasando por integristas, hasta sectores conservadores en general, expresan un amplio espectro que incluye, a su vez, movimientos y grupos identificados tanto con posicionamientos tradicionalistas como marcadamente antimodernos. [...] [En donde también] observamos la presencia de sectores que aceptan “de hecho”

dichas estrategias y planteos vaticanos en el marco de lo que consideran como la “autoridad” y el “magisterio” (Ameigeiras, 2008, p. 71).

Una categoría que ya recuperábamos en el capítulo anterior y que nos permite complejizar la caracterización de los tipos de catolicismo presentes en la Argentina y las múltiples modalidades de pertenencia posible que existen, es la de los comunitarismos católicos que presenta Verónica Giménez Béliveau, originados en los márgenes de la Iglesia, reivindicándose católicos pero reclamando espacios de autonomía institucional, con lo que se abren como una alternativa que hace frente al desafío de la privatización de la sociedad que enfrenta

...una Iglesia que se ha desarrollado fuertemente ligada al Estado nación, como fuente de legitimidad, [y que] tiene que recomponerse cuando el Estado abandona su rol dador de sentido, de estructurador del lazo social. Aparentemente, las jerarquías católicas han decidido continuar pensándose como eje de la nacionalidad, pero se han retirado de la confrontación política directa y aspiran a reservarse el rol de mediadoras de los conflictos, imponiendo una regulación ética externa. Frente al agudo desprestigio de los sectores políticos, la Iglesia no renuncia a ocupar espacios sociales, pero adapta sus estrategias en una sociedad fragmentada y poco dispuesta a someterse a regulaciones institucionales (Giménez-Béliveau, 2006, p. 83).

Si bien los comunitarismos católicos se presentan en todas las vertientes del catolicismo que hemos señalado¹², nos interesa de manera particular las expresiones que desarrolla en el “catolicismo integral” o “de certezas” porque muchas de las mujeres que participaron en esta investigación forman parte de estos grupos, entre los que Giménez Béliveau estudia a la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA) y al Instituto del Verbo Encarnado (IVE) y a los que podemos agregar el Opus Dei, Legionarios de Cristo, la Legión de Cristo Rey, entre otros (Giménez-Béliveau, 2006).

Como características de estos comunitarismos encontramos que en primer lugar este espacio se convierte en el lugar primario de socialización, de pertenencia al catolicismo, como hemos señalado anteriormente. En segundo lugar, se aprecia un discurso privatizador, que había dejado

¹² La “Renovación Carismática Católica”, como expresión del “catolicismo emocional” y los “Seminarios de Formación Teológica”, como expresión del “catolicismo de la diversidad”, serían expresiones de comunitarismos católicos, de acuerdo al desarrollo de Giménez Béliveau.

de tener fuerza en una Argentina que identificaba “lo católico” con “la patria”, y que ahora lo coloca en la familia, quien, según este discurso, es por ello el “blanco privilegiado de los ataques de la sociedad secular moderna” (Giménez-Béliveau, 2006, p. 90), lo que convierte a estas comunidades en el sostén del discurso cristiano anti Estado y pro familia.

Esta responsabilidad se evidencia en la tercera característica que comparten los comunitarismos católicos y que es su orientación intramundana. “Las acciones de la comunidad están dirigidas a obtener y construir el reino de Dios, que no está ubicado en una vida otra, sino en esta, aquí y ahora...” (Giménez-Béliveau, 2006, p. 90).

Estas comunidades establecen negociaciones permanentes con la institución en la medida en que la jerarquía busca que sean medios que potencien su acción, siendo funcionales para sus estrategias, especialmente en el espacio público, pues sus militantes son portadores de principios claros y definidos que están dispuestos a defender en la escena pública; y las comunidades aprovechan estos espacios para expandirse al amparo de una Iglesia en una sociedad históricamente marcada por el catolicismo.

Pero esta creciente presencia de las comunidades católicas en la escena pública cuestiona las relaciones entre las jerarquías episcopales y el poder político. Los líderes de los grupos circulan sus demandas hacia el poder político instalándolas en el espacio público, según las pautas de la competencia y complementariedad que han caracterizado históricamente las relaciones entre religión y política en Argentina. Ahora bien, las comunidades recurren a medios de presión variados (manifestaciones, empapelado de calles, presentaciones ante la justicia), sorteando muchas veces la misma representación institucional de la Iglesia Católica. Los espacios de autonomía que los grupos católicos reclaman hacia el interior de la Iglesia tienen su correlato en la toma de la palabra pública, que también es un derecho que los grupos se arrogan con progresivas fuerzas. Aparece así un escenario en el que se escucha una pluralidad de voces, cuestionamiento tácito a las relaciones históricamente marcadas por la bilateralidad entre Iglesia y Estado (Giménez-Béliveau, 2006, p. 92).

2.3. Derechos Sexuales y Reproductivos en Argentina

En comparación con muchos países, el debate sobre los Derechos Sexuales y Reproductivos en Argentina apareció lentamente en el ámbito público. De hecho, mientras en el mundo se discutía la sobrepoblación, Argentina tenía una política pronatalista, buscando un aumento en su tasa de fecundidad, “entre 1960 y 1980, el miedo a ser un “país vacío¹³” en un mundo sobrepoblado hizo que a través del estímulo y de la coerción, el acceso a la información y medios anticonceptivos fuera azaroso, restringido y hasta prohibido” (Felitti, 2012).

Esto se observa en legislaciones como el decreto 659, durante el gobierno de Isabel Perón en 1974, por el cual se “prohibía el desarrollo de actividades destinadas directa o indirectamente, al control de la natalidad en los establecimientos públicos de salud” y se programaba “llevar a cabo una campaña intensiva de educación sanitaria a nivel popular que destaque los riesgos de las prácticas anticonceptivas”, además de que controlaba la comercialización de los anticonceptivos porque requerían una receta triplicada (Congreso de la Nación Argentina, 1984), igual que los medicamentos controlados o peligrosos; mientras en otros países del mundo se vivía la “revolución de la píldora anticonceptiva” y un “escenario internacional marcado por el pánico que generaba en los países centrales la “explosión demográfica” del Tercer Mundo” (Felitti, 2011, p. 97).

Dicho decreto fue incluido en la Ley de Población (D. 3938/77) de 1977, durante la dictadura militar, que establecía, además, la necesidad de “tender al incremento del nivel de fecundidad mediante una política que facilite la constitución de la familia [...] y eliminar las actividades que promueven el control de la natalidad” (Congreso de la Nación Argentina, 1984). El decreto advertía que el bajo crecimiento de la población representaba “un obstáculo para lograr el objetivo de la “Argentina Potencia” y para salvaguardar la Seguridad Nacional” (Bianco, Durand, Gutiérrez, & Zurutuza, 1998, p. 54), lo que traducía el ejercicio de los derechos reproductivos en un acto de subversión.

¹³ Para situar el dato, en 1960 la densidad de población en Argentina era de 7.1 hab/km² mientras que en México era de 17.8 hab/Km²; en 2010 la densidad de población en Argentina era de 14.4 hab/km² y en México era de 54 hab/km² (Fuente: INDEC e INEGI).

No fue hasta 1986, ya en democracia, con el decreto No. 2274 que el anterior se derogó y donde se incluye por primera vez el “derecho de la pareja a decidir libremente acerca del número y espaciamiento de los hijos”, sin embargo, los anticonceptivos siguieron siendo de difícil acceso y excluidos de algunas coberturas, aún después de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD) celebrada en el Cairo en 1994, que muestra el consenso de una política global a favor de proteger la salud sexual y reproductiva, interpretada de una manera integral. Argentina firmó el documento final, llamado Plataforma de Acción, con diversas reservas, estipulando “que el acceso al aborto no era un derecho reproductivo y que la educación sexual es la responsabilidad y el derecho de la familia, lo cual el estado no infringiría” (Scruggs, 2007, p. 17), así como la reserva al “término género entendiéndolo sobre la base de la identidad sexual biológica del hombre y la mujer” (Alonso & Romero, 2004, p. 18), entre otras. Dichas reservas fueron suficiente excusa para la exclusión de anticonceptivos de algunas coberturas y la no discusión del tema de los abortos punibles, a pesar de que la CIPD pidió la reconsideración de leyes punitivas contra el aborto.

Es hasta la década de los 90’s que “la transición permitió la reaparición y el inédito desarrollo de un verdadero movimiento social de mujeres, feministas, GLTTB y de lucha contra el sida” (Petracci & Pecheny, 2007, p. 34) que emergieron y empezaron a presionar el debate público del tema, con lo que se empiezan a reconocer algunos derechos reproductivos, enmarcando por primera vez el tema de la salud, la sexualidad y la reproducción en los derechos y no en metas demográficas o culturales. Este cambio se personificó en la reforma constitucional de 1994, “el primer y “estridente” debate sobre aborto” (Petracci & Pecheny, 2007, p. 35) en la Argentina, con la inclusión del derecho a la vida desde la concepción que pretendía la Iglesia, como hemos mencionado anteriormente.

Este esfuerzo de eliminar el aborto legal en cualquier circunstancia tuvo una consecuencia inesperada porque provocó la unión del movimiento de mujeres frente a esta amenaza. Ellas no solo tuvieron éxito en frenar la inclusión de una definición de la vida desde [la] concepción pero también logró incluir varias partes que establecieron la protección estatal de derechos reproductivos. En vez de una prohibición total al aborto, la constitución de 1994 incluye una cláusula que protege al niño desde el embarazo hasta los dieciocho años y a la

madre antes, durante y después de embarazo. Esta cláusula estableció una base para la protección social de las mujeres embarazadas y abrió la puerta para futuros programas de salud reproductiva (Scruggs, 2007, p. 21).

La política neoliberal del régimen de Carlos Saúl Menem significó una ola de privatizaciones y descentralización de los servicios públicos, incluyendo los servicios médicos. El sistema de salud pública fue descentralizado, restringiendo acceso y servicios, excluyendo explícitamente la cobertura de anticonceptivos en el Programa Médico Obligatorio (PMO¹⁴), que definía “un paquete básico de prestaciones, adecuado al perfil epidemiológico de la población” (Alonso & Romero, 2004, p. 27), lo que implica una uniformidad mínima en la cobertura de las obras sociales nacionales y, desde 1997, a los programas de Medicina Prepaga (MPP)¹⁵.

El debate sobre la legislación para abrir la puerta de un aborto legal, seguro y gratuito se estimuló en la Argentina después del colapso económico de 2001 y el empobrecimiento de una parte importante de la población, el trastorno político que se gestó y el aumento de la tasa del aborto ilícito en forma dramática¹⁶, puesto que

[e]l notable aumento de los egresos por aborto en los últimos años da cuenta de la alta incidencia del aborto inseguro y permite suponer que, entre otras cosas, la crisis económica ha llevado a mayor número de mujeres a interrumpir el embarazo en condiciones riesgosas. En algunos casos se trata de mujeres de sectores de clase media que antes accedían a abortos seguros (Alonso & Romero, 2004, p. 22).

¹⁴ “El PMO, definido en 1995 para la seguridad social nacional y extendido a los seguros privados en 1997, fue reformulado durante el año 2002 –en el marco de la declaración de la emergencia sanitaria nacional (Decreto 486/02)- en una nueva versión denominada Programa Médico Obligatorio de Emergencia (PMOE)” (Alonso & Romero, 2004, p. 28)

¹⁵ El sistema de salud argentino funciona mediante obras sociales (OS), que son entidades sin fines de lucro, de carácter público, aunque no dependen del Estado, y atienden a un sector específico de la población. Son financiadas por las aportaciones que pagan trabajador y empresa, similar al caso mexicano, con la diferencia de no estar unificadas en un sólo sistema, sino que cada gremio tiene su propia OS, lo que provoca importantes variaciones en la gama y calidad de los servicios médicos que incluyen sin costo. Adicionalmente, funcionan los programas privados llamados de Medicina Prepaga (MPP), que no reciben subsidio del estado ni de los patrones, se mantienen por cuotas periódicas de sus afiliados, similares a los Seguros de Gastos Médicos Mayores que funcionan en México, con la diferencia de que incluyen todos los niveles de atención médica.

¹⁶ Dado que el aborto inducido es ilegal en Argentina, la única aproximación que puede hacerse para estimar la morbilidad por aborto es con la información sobre egresos por complicaciones de aborto en establecimientos públicos. “En 1990 los egresos por esta causa fueron 53,822 en todo el país; la cifra fue similar en 1995 (53,978) (Msal, 1998). En el año 2001 se registraron 78,894 egresos, lo cual significó un aumento de 46% (Msal, 2002a).” (Alonso & Romero, 2004, p. 22)

Lo anterior, combinado con los avances que internacionalmente registraban otros países respecto a la legislación y acceso de los Derechos Sexuales y Reproductivos; acrecentó la participación de sectores populares e impulsó nuevas políticas públicas.

Destaca el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (PNSSyPR), que representó un largo debate en la opinión pública, desde

... la media sanción en la Cámara de Diputados en 1995 [que] continuó posteriormente en ocasión de la pérdida del estado parlamentario de la ley en 1997, la nueva media sanción de la Cámara de Diputados en 2001 y, por último, con la sanción definitiva por la Cámara de Senadores el 20 de octubre de 2002 (Petracci & Pecheny, 2007, p. 38).

El PNSSyPR garantizaba educación sexual, acceso a salud reproductiva e incluía anticonceptivos en el PMOE, por lo que uno de los puntos de conflicto que aparecieron en el debate parlamentario fue la objeción de conciencia no sólo de los profesionales de la salud “sino también de las instituciones educativas y de salud confesionales. El otro punto de conflicto fue el reconocimiento de los derechos de los adolescentes al acceso a información y servicios de salud reproductiva...” (Petracci & Pecheny, 2007, p. 37).

Sin embargo, dado el carácter descentralizado del sistema de salud, su cumplimiento varía según las provincias y el acceso está frenado por desigualdades económicas, presión social, “desigualdades de género, sociales y generacionales que trazan riesgos médico-sanitarios diferenciales y expresan la estructura de oportunidades que la sociedad y el Estado brindan a sus habitantes” (Alonso & Romero, 2004, p. 19).

Este acceso sólo incluía métodos anticonceptivos de barrera y/u hormonales, los métodos definitivos quirúrgicos como la ligadura de trompas o la vasectomía no fueron accesibles de forma libre hasta el 28 de agosto de 2006 con la promulgación de la ley 26130 sobre el Régimen para las Intervenciones de Contracepción Quirúrgica y la Resolución 755/2006 de la Superintendencia de Servicios de Salud. Antes de esta fecha el acceso era selectivo, dependiendo de la legislación local en cada provincia, lo que incluía desde la prohibición total hasta la necesidad de una orden judicial, con excepción de la Ciudad de Buenos Aires que en mayo de

2003 había reglamentado el acceso con la aprobación de un comité interdisciplinario del servicio de salud (Petracci & Pecheny, 2007).

Petracci & Pecheny, que realizaron un diagnóstico de la situación que guardaban los Derechos Sexuales y Reproductivos en la Argentina en 2007, consideraban que estos cambios “no modificaron las valoraciones y prejuicios de las visiones conservadoras predominantes que circunscriben el ejercicio de la sexualidad al matrimonio heterosexual y al mandato reproductivo como base de la familia” (p.45).

Hasta ahora, los procesos aquí mencionados, hacen casi exclusiva referencia a los derechos reproductivos, pero nuevos temas relacionados con los derechos sexuales tales como la diversidad sexual y el acceso a la educación sexual en los centros educativos, asumiendo el Estado responsabilidad en la materia y abandonando el principio constante hasta entonces de que era un aspecto formativo responsabilidad exclusiva de la familia, empiezan a tomar la palestra en la agenda de los medios de comunicación.

En el mismo año que el PNSSyPR, en diciembre de 2002, se aprobó por mayoría la ley 1004 de Unión Civil, aprobada por la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires, con veintinueve votos a favor y diez en contra. El proyecto fue redactado, a pedido de la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), la organización LGTTB más antigua del país; que si bien “reconocía algunos derechos a las parejas del mismo sexo, [...] no lograba avanzar sobre dos cuestiones clave: la herencia y la adopción” (Felitti, 2011, pp. 103-104).

En sentido similar giraba la ley 3736 de “Convivencia Homosexual” que aprobó la provincia patagónica de Río Negro ese mismo año, reconociendo “a las parejas formadas por personas del mismo sexo los mismos derechos que la provincia garantiza a las uniones de hecho (“parejas convivientes”), salvo la posibilidad de casarse y adoptar niños” (Petracci & Pecheny, 2009, p. 56); lo que finalmente incluyó el debate del reconocimiento de las parejas del mismo sexo en la agenda pública, y de manera más amplia, los derechos de la diversidad sexual en general (Petracci & Pecheny, 2007).

En Octubre de 2006 se sancionó la ley 26150 de Educación Sexual Integral, lo que crea el Programa Nacional de Educación Sexual Integral en el ámbito del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología; la primera en el país que incorpora la responsabilidad del Estado para brindar educación sexual integral, comprendida como aquella que vincula “aspectos biológicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos” (Congreso de la Nación Argentina, 1984), cuyos lineamientos generales fueron aprobados el 29 de mayo de 2008 por Resolución No. 08 del Consejo Federal de Educación.

“El Programa está destinado a brindar Educación Sexual Integral a los establecimientos educativos públicos, de gestión estatal y gestión privada en los tres niveles de enseñanza (“desde el nivel inicial hasta el nivel superior de formación docente y de educación técnica”)” (Petracci & Pecheny, 2009).

Respecto a la identidad de género, no existía, hasta 2012, legislación específica en la Argentina sobre intervenciones quirúrgicas para la adecuación sexual, pero es sintomático el largo camino que tuvo que recorrer la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transsexual para conseguir la personería jurídica en 2006, luego de un litigio que tomó tres años. Sólo la Ciudad Autónoma de Buenos Aires tenía una legislación, aprobada en octubre de 2007, en la que instruye a las dependencias del Ministerio de Salud locales a respetar, bajo toda circunstancia, la identidad de género adoptada o autopercebida, de quienes concurren a ser asistidos.

En los fallos judiciales en torno a los procesos para el reconocimiento de “cambio de sexo” o “documentos de identidad en razón de cambio de género” no existe uniformidad. Si bien la Suprema Corte de Buenos Aires autorizó en marzo del 2007 un cambio de documentos, ese mismo año un dictamen de la Fiscalía General de lo Civil dictamina la adulteración de un documento de identidad por transexualidad (Petracci & Pecheny, 2009).

En relación a la igualdad civil, Argentina se convirtió en el primer país latinoamericano en reconocer el matrimonio entre parejas del mismo sexo a nivel nacional. El 4 de mayo de 2010 la Cámara de Diputados comenzó el tratamiento de la reforma de la Ley de Matrimonio. Luego de

una larga sesión en la que hablaron más de 60 oradores, la nueva Ley logró la media sanción de la Cámara de Diputados (CHA, 2011) y finalmente el 15 de julio de ese mismo año,

[d]espués de quince horas de sesión ininterrumpida, después de tres meses de discusión en comisión, después de tres años de campaña de la comunidad gay-lésbica, el Senado aprobó a las cuatro de la madrugada [...] en general el proyecto de ley que establece la posibilidad de que las parejas del mismo sexo puedan casarse en igualdad de condiciones con las parejas heterosexuales (Vallejos, 2010).

Finalmente y en el tenor de estas legislaciones que en los últimos años han hecho avanzar el reconocimiento legal de los Derechos Sexuales y Reproductivos en la Argentina, el Senado de la República aprobó la noche del 9 de mayo de 2012 la Ley de Identidad de Género, que permite a “toda persona rectificar en los registros públicos el sexo, imagen y nombre de pila con el que fueron inscritos al nacer cuando no coincidan con la identidad de género autopercebida” y “permite la rectificación registral sin obligación de acreditar intervención quirúrgica ni terapias hormonales y otro tratamiento psicológico o médico” (Agencias Télam y AP, 2012).

La ley resulta bastante vanguardista pues incluye en el Plan Médico Obligatorio (PMO) “el acceso a intervenciones quirúrgicas totales y parciales y/o tratamientos integrales hormonales para adecuar el cuerpo, incluido su genitalidad, a su identidad de género autopercebida sin exigir previa autorización judicial o administrativa” (Agencias Télam y AP, 2012), lo que obliga a las instituciones de las Obras Sociales y Medicina Prepaga a brindar el servicio sin exigir pago extra por las mismas.

2.3.1. La legislación del aborto en Argentina

El aborto en Argentina ha sido considerado un delito en el Código Penal de Argentina desde 1886. La legislación actual, que data de 1921 considera el aborto como ilegal en los artículos 85 a 88, tipificándolo “como un delito contra la vida de las personas, con sanciones para quien lo practica y para la mujer que lo cause o consienta” (Pettracci & Pecheny, 2007, p. 153), “con dos excepciones: en casos de peligro para la vida o la salud de la mujer y cuando el embarazo es producto de una violación a una mujer “idiota” o “demente”” (Chiarotti, 2006, p. 103).

La legislación prevé penas de cárcel de uno a cuatro años de prisión para la mujer que causare su propio aborto o consienta que otro se lo cause; y para quien causa el aborto, las penas son de prisión de tres a diez años si obra sin consentimiento de la mujer, lo que puede elevarse hasta quince años si la mujer muere; y con pena de reclusión de uno a cuatro años si cuenta con el consentimiento de la mujer, y hasta seis años si la mujer muere como consecuencia del procedimiento. Esta pena incluye además, la inhabilitación especial por el doble de tiempo de la condena para los médicos, cirujanos, parteras o farmacéuticos que usen su ciencia o arte para causar el aborto o cooperen para causarlo (Congreso de la Nación Argentina, 1984).

Sobre el acceso a los casos del aborto no punible, la posibilidad de practicarlo ha sido prácticamente imposible pues tradicionalmente las instituciones de salud y/o los médicos solicitan una orden judicial para que se lleve a cabo, lo cual suele implicar dilaciones tales que en muchos casos hacen imposible el procedimiento, cuando ninguna ley exige la orden judicial.

El caso de una mujer enferma de una grave afección cardíaca en La Plata, en 2005, muestra el tortuoso camino que puede implicar para las mujeres que buscan acceder a una práctica autorizada por la ley que no requiere autorización judicial y terminar con un embarazo que ponía en riesgo su vida.

Los médicos exigieron autorización judicial, la que fue concedida por el juez de Trámite y avalada por el Tribunal de Familia. Pero estos fallos favorables fueron apelados por el defensor de incapaces y el titular de la Unidad de Defensa, en representación de la persona por nacer. La Suprema Corte resolvió finalmente autorizar a los médicos la interrupción del embarazo. El defensor de incapaces se constituyó en tutor ad litem de la persona por nacer y reclamó la violación al *derecho de protección del Estado* a la persona por nacer, al *derecho de expresión*, al *derecho de acceso a la justicia* y al *derecho al debido proceso* del embrión. En el juicio participaron, además del defensor de incapaces en nombre del embrión, un defensor en nombre de los hijos menores de la mujer, varios médicos que revalidaron sus diagnósticos, psiquiatras que emitieron informes psiquiátricos y psicológicos y numerosos jueces de distintas instancias. El fallo tiene 170 páginas (Chiarotti, 2006, p. 104).

Después del estridente debate de 1994, durante el proceso constitucional, el tema del aborto no se volvió a instalar abiertamente en la escena pública sino hasta 2003, durante el mandato del presidente Néstor Kirchner, cuando el

Ministro de Salud de la Nación, Ginés González García, planteó el tema de la mortalidad materna y la salud reproductiva como uno de los pilares de la política de salud por seguir en la Argentina, y también la necesidad de abrir el debate sobre la despenalización como causa de esa alta tasa de mortalidad materna. A la vez, el ministro [...] [llevó] a cabo públicas y repetidas declaraciones a favor de la despenalización del aborto... (Petracci & Pecheny, 2007, p. 44).

En 2005, el debate alcanzó su mayor presencia en los medios de comunicación, al tomar la tapa del periódico El Clarín el 30 de marzo y en mayo de ese mismo año “más de setenta organizaciones pertenecientes al movimiento feminista de diferentes puntos del país se reunieron para lanzar una Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito” (Petracci & Pecheny, 2007, p. 44), cuyo lema nacional es “Educación Sexual para decidir, Anticonceptivos para no abortar, Aborto legal para no morir”.

Sin embargo, a pesar de la inminente discusión de un proyecto de ley en 2011 para la legalización del aborto, hasta el momento de escribir estas líneas (Mayo 2013) no había mayores avances en el camino de una legislación para un aborto libre, seguro y gratuito.

Lo que ha avanzado son los mecanismos para la interpretación y el acceso a las causales de aborto no punible, especialmente a partir marzo del 2012, con el caso de una chica de 15 años de la provincia de Chubut, que había sido abusada sexualmente por su padrastro desde los 11 años y estaba embarazada.

La joven quería abortar, pero en el hospital público de Comodoro Rivadavia se negaron a operarla si no presentaba un permiso judicial. [...] Los jueces del Superior Tribunal de Justicia de Chubut [...] aprobaron el aborto de A.G. La operación se practicó de forma satisfactoria. Pero un funcionario judicial de la provincia de Chubut, en representación del feto o *nasciturus*, recurrió la sentencia para que no sentara precedentes en el país. Sin embargo, el efecto

ha sido el contrario. La Corte Suprema dictaminó ayer por unanimidad la ratificación de la misma... (Peregil, 2013).

El dictamen adquiere particular importancia pues la interpretación del texto del Código Penal sobre abortos no punibles, que dice: “si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente. En este caso, el consentimiento de su representante legal deberá ser requerido para el aborto” ha sido sujeto a diversas interpretaciones, básicamente entre su interpretación restrictiva que avala el aborto sólo en el caso de que la mujer violada sea idiota o demente; y la interpretación generalista que aduce un error en la colocación de una coma después de la palabra violación lo que en realidad implica que el aborto no es punible en todos los casos de violación y en los casos que se consideran un “atentado al pudor” en tanto una mujer idiota o demente no puede consentir una relación sexual. Es a esta segunda interpretación, más general, a la que adhiere la Corte con este fallo que sienta jurisprudencia en el poder judicial, si bien no tiene carácter de obligatorio para las provincias. Con el fallo,

la Corte Suprema confirmó que cualquier mujer que resulta embarazada en una violación tiene derecho a interrumpir esa gestación y se le debe brindar la atención sin dilaciones, sin exigirle una autorización judicial ni la intervención de un comité interdisciplinario ni otro trámite que demore la práctica, más que una declaración jurada que dé cuenta del hecho violento. Además, exhortó a los gobiernos nacional y provinciales a implementar protocolos de atención, para garantizar el acceso, que tengan la mayor jerarquía normativa posible (Carbajal, 2013).

Esta interpretación ya había sido adoptada formalmente por el Poder Ejecutivo en la “Guía Técnica para la atención integral de los abortos no punibles”, publicada en 2010 siendo ministro de Salud de la Nación Ginés González García; pero dado el régimen federalista que rige en la Argentina la adopción del mismo no es obligatoria.

Para febrero del 2013,

[t]odavía diez provincias no dictaron protocolos para la atención de los abortos no punibles, tal como exhortó la Corte Suprema casi un año atrás. Tampoco el ministro de Salud de la Nación, Juan Manzur, firmó una resolución para darle mayor jerarquía –como le pidió el máximo tribunal– a la guía elaborada en 2010 durante la gestión de su antecesor, Ginés González García, ni abordó el tema en el Consejo Federal de Salud, que reúne a todos los ministros del área del país. Esta situación pone en disparidad de posibilidades de acceder a un

aborto no punible a mujeres de distintas provincias, justamente lo que pretendió subsanar la sentencia de la Corte (Carbajal, 2013).

Cuatro provincias han adoptado como protocolo por resolución ministerial o ley provincial la guía elaborada por la Nación, un par sancionaron leyes que son compatibles, mientras otras seis “lo obedecen en forma parcial, ya que han impuesto mayores requisitos para la atención que los que marcó el máximo tribunal” (Carbajal, 2013) y dos se encuentran enfrentando impugnaciones judiciales por parte de grupos conservadores o antiderechos.

2.4.Las disputas en el avance de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Argentina

El avance de los Derechos Sexuales y Reproductivos en la Argentina no ha estado exento de roces y resistencias por parte de sectores católicos –y de recientes fechas hacia acá también evangélicos– representados bien sea por laicos o por la propia organización eclesiástica.

Todas las mujeres con las que hemos trabajado en el curso de esta investigación forman parte de estos grupos que en mayor o medida organizados, con mayor o menor distancia de la jerarquía episcopal y con diversas estrategias, se han opuesto de manera activa a estos cambios en la legislación argentina. Los modelos culturales, las percepciones y motivaciones profundas que movilizan a estas mujeres activistas son abordados en el siguiente capítulo de esta investigación, por ahora nos interesa hacer un repaso histórico de las reacciones y estrategias que estos sectores tuvieron frente al avance de las legislaciones de los que hemos dado cuenta en el apartado anterior, así como la forma en que fueron recogidas por la prensa nacional y/o los grupos que impulsan el avance de estos derechos.

Haremos un retroceso histórico a la Ley de Matrimonio Civil y Familia, que pasó a la historia como “Ley de Divorcio”, sancionada el 3 de junio de 1987; pues si bien no la hemos considerado en el apartado anterior puesto que los grupos pro derechos no la consideran como un avance en los Derechos Sexuales y Reproductivos, en nuestras entrevistas varias mujeres refieren este

momento como la “primer derrota de la iglesia”, “la primer derrota de la familia”. Nos decía Susana, en entrevista:

...el día que sacaron la ley de divorcio, yo oía el discurso y yo lloraba, esa ley que se llama Ley de Matrimonio Civil destruyó la sociedad, los chicos no se casan, ¿por qué nos vamos a casar? [es] un papelito... han igualado la concubina con la amante... los hijos naturales, con los no naturales, los legítimos con los ilícitos, todo igual, entonces ¿para qué se van a casar? ¿para qué van a bautizar? ¿para qué van a inscribirlos? Esa ley fue el primer desastre, la ley de matrimonio civil, la sacó en el Gobierno de Alfonsín firmada por De la Rúa que era Diputado o Senador...

El debate sobre su promulgación se interpreta también como una lección sobre los métodos que se deben usar para enfrentar lo que consideran es “una destrucción de la familia”; además muestra también interacciones y procesos para resolver las tensiones entre la esfera política y religiosa que tienen una nueva etapa de convivencia con el retorno de la democracia.

El divorcio había sido legalizado en la Argentina en 1954, con el gobierno peronista, pero esta fue derogada tras el golpe militar de 1955.

Es que las bases mismas del Estado argentino (y de su primer Código Civil, de 1869), hunden sus raíces en el modelo de familia con paradigmas católicos, que consagraban las atribuciones superiores del varón sobre la familia e imponían límites a la esfera de decisiones de la mujer. A comienzos del siglo XX, las políticas de Estado pro-natalistas reforzaron esa inspiración católica (El Clarín, 2005).

La nueva ley, promulgada por el gobierno radical de Raúl Alfonsín, a unos años del retorno de la democracia, “dispone que, en caso de ruptura del vínculo, los esposos pueden optar por la separación, que no les permite contraer un nuevo matrimonio, o por el divorcio vincular, que sí autoriza la reincidencia” (El Clarín, 2005).

Desde que se anunció su discusión “...el episcopado [argentino] respondió con varios documentos [...], denunciando dicha ley como contraria a nuestra idiosincrasia y violatoria del derecho natural...” (Martín, 2008, p. 34), sin embargo, no existía consenso sobre los métodos para plantear la oposición al proyecto, situación que refieren autores y también nuestras entrevistadas.

En el momento de mayor beligerancia, junio de 1986, se anuncia una marcha sobre la Plaza de Mayo, portando la Virgen de Luján, pero no es el episcopado el que la organiza sino el obispo de Mercedes, Emilio Ogñénovich, y la marcha debe evitar la ruta natural por la diócesis de Justo Laguna, que no gustaba de hacer este tipo de gestos, y debe pasar por las rutas cercanas a Campo de Mayo, lo que revela diversidad en las visiones sobre la conveniencia de la protesta, en la que, de hecho, participan pocos feligreses. El Parlamento, por su parte, responde con un cuidado paralelo, dejando que el proyecto de ley, ya aprobado por Diputados, repose en las comisiones del Senado, para que su tratamiento no interfiera la segunda visita al país de Juan Pablo II, que se realiza en abril de 1987. Dos meses después, estando las cosas más tranquilas, es sancionada la Ley del Divorcio en Argentina (Martín, 2008, pp. 35-36).

Hay un largo trecho entre la aprobación de la Ley de Matrimonio Civil y Familia y el resto de las legislaciones de las que nos hemos ocupado, marcado por la situación política de la época, en donde no se registraron importantes avances en las legislaciones de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Carlos Saúl Menem fue Presidente de la Nación Argentina en dos periodos de 1989 a 1995, sucediendo a Raúl Alfonsín y reelecto para el periodo de 1995 a 1999, pues la nueva Constitución de 1994 redujo el periodo a cuatro años con la posibilidad de una reelección inmediata, su mandato se distinguió por sus posiciones conservadoras en torno al tema de familia y derechos y una política neoliberal cuyos efectos en el tema que nos atañe ya hemos referido anteriormente.

Después del periodo de inestabilidad política provocado por la crisis de diciembre de 2001 y la renuncia de Fernando de la Rúa, sucesor de Carlos Saúl Menem, es hasta el 2002 con la legislación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable que se vuelve al camino de los avances en los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Una diferencia resaltable entre aquella “batalla” librada frente a la ley del divorcio quince años atrás, fue la importante variación que tomaron tanto el episcopado como los grupos de laicos organizados respecto a las estrategias para enfrentar estos avances legislativos.

Diana, en entrevista, nos dice:

...había como un concepto en ese momento que era: un hombre de iglesia no podía ir a manifestar públicamente, no me preguntes de donde venía el concepto, pero bueno estaba el concepto, a lo mejor venían muy golpeados, yo no estuve en Buenos Aires, pero había acontecido el tema del divorcio y la iglesia se había comprometido mucho y había perdido, a veces uno queda con las alas golpeadas, trata de no involucrarse en otra cosa.

Sin embargo, hay llamadas por distintas vías para manifestarse públicamente. El boletín NOTIVIDA¹⁷ frente a la sanción de la ley, anotaba:

Los que vivimos cerca de la Ciudad de Bs. As. debemos estar en las sesiones de los dos días, que empezarán a las 15:30 hs. Hay que llevar impresos para repartir e ir en tono pacífico, pero enérgico. A la Cámara de Senadores se ingresa por la entrada del 1800 de calle Hipólito Irigoyen. Las sesiones son públicas. Nadie puede impedir la entrada. Sugerimos no pretender pasar en grupo.

La mecánica parlamentaria implica que hasta que se trata un proyecto pueden pasar muchas horas de espera. La espera no es inútil; los que así la consideran, carecen de convicciones. Si la cobardía de los buenos fomenta la audacia de los malos, cuanto más la comodidad. No pensemos en lo que pueden hacer los demás. Hagamos lo que debemos hacer cada uno de nosotros. (NOTIVIDA, 2002)

Mientras tanto, el episcopado avanzaba en una política de lobby legislativo, que si bien no está regulada y/o legalizada en la Argentina, está extendida como práctica cotidiana. El 1º de octubre de 2002, veinte días antes de que la Ley de Salud Sexual y Procreación Responsable sea sancionada, la Conferencia del Episcopado Argentino hace llegar una carta a cada senador, en la que advierte que la iniciativa es moralmente inaceptable y aduce como particularmente grave que la ley no garantiza el derecho a la objeción de conciencia de médicos, paramédicos, maestros,

¹⁷ El Boletín NOTIVIDA (www.notivida.com.ar) es editado por el Pbro. Dr. Juan Sanahuja y la Lic. Mónica del Río, que se distribuye electrónicamente a una lista de correo con suscriptores en todo el país, que de acuerdo a la entrevista que nos concedió Mónica del Río, ascienden a ciento diez mil suscriptores, entre los que se cuentan diversas organizaciones, grupos religiosos y personas individuales. Para suscribirse hay que enviar un formulario explicando las razones por las que se desea ser incorporado y la incorporación es sujeta a aprobación. Tienen también un programa radiofónico “Cultura de la Vida” todos los jueves y se retransmite en diversas estaciones en todo el país.

entre otros, ni salvaguarda el ejercicio de la patria potestad y “el derecho natural de los padres a la educación de los hijos”, así como la no inclusión explícita de la “educación para la castidad” (CEA, 2002).

Al mismo tiempo se organizaban cuadros con formación de bioética y bioderecho que participarán de manera consistente en la esfera del debate legislativo y los Comités Hospitalarios de Ética (CHE) que funcionan como grupos interdisciplinarios en los hospitales, asociados a dilemas éticos que surgen en la práctica hospitalaria, y que intervienen regularmente en los casos de aborto no punible y otros temas de derechos reproductivos, como ligadura de trompas o vasectomía. Estos especialistas, médicos y abogados pertenecen a distintos grupos dentro del catolicismo, pero se presentan a su público aludiendo a su identidad profesional y no religiosa, esgrimiendo argumentos que circulan en una matriz jurídico-biológica (Irrazabal, 2011).

Existen posgrados de bioética, como diplomaturas de posgrado, en el marco de instituciones católicas, destinadas a profesionales de la salud y graduados universitarios de las ciencias sociales y el derecho; seis de las mujeres a las que entrevistamos en esta investigación habían recibido algún tipo de diplomatura de este tipo lo que las habilita a participar en comités hospitalarios de ética y les permite respaldar sus posiciones públicas en su “formación profesional” más que en sus convicciones religiosas, lo que públicamente legitima su discurso.

La circulación de la bioética en los procesos de defensa de la vida en la Argentina ha sido largamente estudiado por Gabriela Irrazabal, quien señala que

En la actualidad, clérigos, laicos/as y teólogos/as tienen a su cargo maestrías, doctorados y cátedras en diversas instituciones educativas [...]. En estos espacios donde converge la capacitación científica y religiosa, dando lugar a la formación de militantes especializados. Militantes que llevan al espacio público sus convicciones sobre la vida, la maternidad y la familia porque creen que lo que su religión les ha enseñado está “científicamente probado”... (Irrazabal, 2011, p. 67).

La otra vía, cuyos trazos delineamos aquí, es la estrategia judicial de impugnaciones a través de organizaciones de la sociedad civil identificadas con grupos “provida”, “profamilia” o

“antiderechos”. Esta es una estrategia que se observa en todo el mundo, ubicada como una estrategia de asociacionismo laical que busca separar la religión de un modelo que fundamenta a partir del argumento de la “ley natural”, buscando la participación en la esfera pública, de manera particular en el tema de los derechos sexuales y reproductivos, buscando argumentos que puedan aplicar la ley tanto a creyentes como a no creyentes, reclamando el derecho a una hegemonía moral; construyendo así nuevos discursos sobre su participación en la esfera pública y significaciones sobre la laicidad.

La postura oficial de la Iglesia Católica sobre la sexualidad y la reproducción es también defendida por medio de ong, autodenominadas pro vida o pro familia, que encabezan el activismo contrario a los Derechos Sexuales y Reproductivos. Este fenómeno ha producido un desplazamiento en el activismo católico conservador, ya que es cada vez mayor la presencia y el protagonismo de organizaciones de la sociedad civil que utilizan una serie de estrategias para impedir la efectivización de los DSyR (Vaggione, 2012).

Se da desde entonces una separación de estrategias que adquieren distintos niveles de autonomía y que dan cuenta de una distancia entre los especialistas religiosos y los fieles creyentes, en lo que abundaremos en los subsecuentes capítulos.

Respecto a las estrategias, nos dice Diana Maffía:

... quisiera dar un ejemplo concreto ocurrido en diciembre de 2003, luego de una reunión citada por el Ministro de Salud de la Nación para que un grupo de expertos/as discutiera la reglamentación de la Ley de Salud Sexual y Procreación Responsable que acababa de sancionarse (como es habitual, con múltiples oposiciones de la Iglesia Católica). A esa reunión asistió un sacerdote y dos jóvenes asesores, que manifestaron concurrir sólo como observadores porque no estaban de acuerdo con la ley. Sin embargo, posteriormente a la reunión en la que no hicieron ningún aporte, elevaron una nota institucional directamente al Ministro de Salud, procurando incidir para que no se cumpliera lo allí acordado e impugnando la modalidad de consulta adoptada (Maffía, 2008, p. 4).

Con la aprobación del PNSSyPR apareció una embestida en espacios judiciales a través de los cuales grupos ligados a los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, presentaron

recursos en diversos juzgados del país solicitando la no implementación del PNSSyPR y la declaración de inconstitucionalidad de las leyes sancionadas, evitar la prescripción de métodos anticonceptivos a menores de edad y prohibir la anticoncepción de emergencia (Pettracci & Pecheny, 2007).

Hacia finales del año 2002, una fundación católica, Mujeres por la Vida, presentó en la provincia de Córdoba, una acción de amparo contra el Estado nacional a fin de obtener la declaración de la inaplicabilidad de la ley 25673/02 en todo el territorio nacional. El 30 de diciembre de 2002 la jueza federal interviniente, Cristina Garzón de Lascano dio lugar al pedido y dictó una medida cautelar. (Román, 2003) [...] El Presidente Kirchner dio su apoyo al Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable y pidió al Ministro de Salud de la Nación que bloqueara el accionar de la jueza cordobesa que había hecho lugar a un recurso de amparo de una entidad religiosa que pedía que se prohibiera la fabricación y venta de contraceptivos hormonales y dispositivos intrauterinos en el país, por considerarlos abortivos. (Carbajal, 2004) [...] El Ministerio de Salud de la Nación apeló la medida y recusó a la jueza, quien remitió la recusación a la Cámara Federal de Acusaciones [...] [que finalmente expresó] el reconocimiento unánime de los miembros de la Cámara de que el recurso de apelación planteado por el Estado nacional debía ser admitido favorablemente (Pettracci & Pecheny, 2007, pp. 38-39).

Otro espacio que evidencia estas estrategias de la Iglesia Católica en torno al debate por los Derechos Sexuales y Reproductivos fueron los juicios que se promovieron en torno a la llamada “píldora del día siguiente”. El 5 de Marzo del 2002, la Corte Suprema de Justicia de la Nación prohibió la venta de la píldora “Imediat”, que había sido autorizada desde 1996, por considerarla abortiva, bajo el argumento de que la vida humana comienza apenas fecundado el óvulo, argumento basado en la bibliografía de D. Basso, religioso, ex rector de la Universidad Católica Argentina y vocero de la Iglesia Católica en bioética, y un dictamen de la Comisión Nacional de Ética Biomédica, creada por el presidente Carlos Saúl Menem (Pettracci & Pecheny, 2007, p. 41).

Frente a las presentaciones, las decisiones de la justicia se han mostrado divergentes. Se cuenta con algunos fallos [...] que han convalidado los avances legislativos y programáticos [...] [en la protección de los derechos sexuales y reproductivos] , así como con otros que los han inhibido, encontrándonos actualmente en una situación difusa cuyo saldo definitivo podrá observarse en el futuro (Pettracci & Pecheny, 2007, p. 42).

En el contexto de la discusión y aprobación de la Ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires, encontramos referencias en los sectores conservadores con los que trabajamos durante el curso de esta investigación a que la tibia reacción de la Iglesia se debió a que la legislación fue aprobada muy rápidamente, con un bajo perfil de discusión en los medios de comunicación, “ni alcanzaron a organizarse”. Sólo existe referencia a algunas declaraciones que rechazaban la legislación, una vez que ésta fue sancionada, las protestas de varios colegios católicos que se manifestaron el día del debate en el recinto legislativo y un “dossier elaborado por profesores de la Universidad Católica Argentina” que fue enviado a los legisladores; así como “una llamada del cardenal Jorge Bergoglio¹⁸ que se comunicó con el [entonces] presidente Fernando de la Rúa para intentar frenar la promulgación de la ley” (Pettracci & Pecheny, 2007, p. 69).

Ante el avance de la legislación por el matrimonio igualitario, la primera estrategia que esgrimió la Conferencia Episcopal Argentina fue el llamado a realizar un plebiscito, mecanismo contemplado en el Constitución, para consultar con la población en general el proyecto de ley; estrategia que no funcionó pues el contra argumento fue que “los derechos no se plebiscitan”.

En tanto, la estrategia fue llamar a una marcha frente al Congreso, convocada para el 13 de julio de 2010, en vísperas del día que se esperaba la votación del Senado. La marcha fue convocada por el Departamento de Laicos (DEPLAI) de la Conferencia Episcopal Argentina (Smink, 2010), con carácter nacional; es decir, una convocatoria oficial de la jerarquía eclesiástica, como un reforzamiento a la adhesión pública de la consigna contra la adopción por parte de matrimonios homosexuales; de la que hicieron réplica diversas organizaciones católicas y evangélicas. Sin embargo, la marcha no tuvo la convocatoria que se esperaba, a juicio de los propios participantes. Nos dice Sofía en entrevista:

...se hizo una marcha, yo participé en la marcha y ahí me di cuenta, bueno si estos somos los católicos que queremos y que entendemos que el matrimonio es la unión complementaria del hombre y la mujer y somos estos que apenas llenamos la plaza de los congresos, Dios mío cerremos las puertas, vayamos y dediquémonos a otra cosa.... Y habrán sido como muchos en el mejor de los

¹⁸ Actual Papa Francisco

casos cincuenta mil, sesenta mil personas; los organizadores decían trescientos cincuenta mil, no, no...

Cabe destacar que la marcha no giró en torno a la oposición del matrimonio homosexual, sino al derecho a la adopción de niños por parte de estos nuevos matrimonios, bajo el lema “Los chicos tenemos derecho a papá y mamá”, con el que también se abrió un grupo de Facebook (Felitti, 2011, p. 111) llamado “Una mamá y un papá. Argentina unida por nuestros chicos”.

Las estrategias del activismo religioso conservador, como le denomina Juan Marco Vaggione (2010), se han diversificado y actualizado. Su presencia en las redes sociales (Facebook, Twitter) y en sitios web que administran listas de correspondencia y se mantienen regularmente actualizadas son herramientas utilizadas con mayor frecuencia.

Sin embargo, la movilización frente a la Ley de Identidad de Género, aprobada en mayo del 2012 fue reducida. Declaraciones episcopales de rechazo, que externaban su preocupación, fueron la única respuesta de la que encontramos registro.

2.4.1. La disputa por una legislación de aborto seguro, legal y gratuito.

Una legislación de aborto seguro, legal y gratuito constituye la frontera de los Derechos Sexuales y Reproductivos; “ha sido uno de los ejes centrales de la lucha política de las mujeres en todas las latitudes. Hasta la fecha sigue siendo un punto neurálgico de la agenda política tendiente a construir la cabal ciudadanía de las mujeres” (Castañeda Salgado, 2003, p.19) y se constituye como la mayor discusión entre los activismos religiosos conservadores y los grupos pro derechos.

Los enfrentamientos tienen, desde los grupos provida, una impronta visual y simbólica que se usa igual en la Argentina que en México. Fotografías, videos e imágenes que muestran fetos destrozados, figuras de bebés pequeños en la palma de la mano, con frases e imágenes marcadas por una carga de violencia explícita y radical; son frecuentemente encontrados en las manifestaciones públicas.

Sin embargo, en la Argentina adquieren un cariz especial por la circunstancia histórica de la nación. Los movimientos pro Derechos Sexuales y Reproductivos en el mundo han llevado la discusión pública de los mismos hacia la discusión de los derechos humanos en general, los Derechos Sexuales y Reproductivos son derechos humanos. Pero al mismo tiempo en la Argentina, del 2003 a la fecha la discusión por los derechos humanos en torno a los crímenes de lesa humanidad cometidos por la última dictadura se han convertido en el centro de la discusión.

Este cruce no es particularmente nuevo, ya en el periodo de la dictadura, “en el que muchos representantes de la cúpula eclesial guardaron un silencio cómplice ante los crímenes del terrorismo de Estado y su violación sistemática de los derechos humanos”, se encuentran declaraciones como la de Monseñor Octavio Derisi, quien en 1979, siendo rector de la Universidad Católica Argentina,

...en un programa televisivo que trataba la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, les reclamó no solamente visitar las cárceles y denunciar las torturas, sino estudiar el problema del aborto en tanto violación de los derechos que la comisión proponía salvaguardar, [...] [así el aborto era] presentado como una masacre de “inocentes” [y] era utilizado para relativizar las acciones del terrorismo de estado y marcar la diferencia entre un niño por nacer, que nada había hecho para merecer la muerte y la suerte que corrían las personas detenidas desaparecidas, que sí debían afrontar las consecuencias de sus actos (Felitti, 2011, p. 100).

Con la recuperación democrática en 1983 es que se renueva el valor del discurso de los derechos humanos y los temas de Derechos Sexuales y Reproductivos empiezan a ocupar un lugar legítimo en la agenda de las políticas públicas, en temas como la planificación familiar.

Sin embargo, los gobiernos de Carlos Saúl Menem representan un intervalo forzoso en esta materia, pues mientras la situación económica y social se deterioraba fuertemente, Menem se erigió como un activo promotor antiabortista, “se revistió a sí mismo del ropaje de defensor mundial del niño por nacer” (Martín, 2008, p. 75). Su posición se asocia a una búsqueda política de apoyos electorales en los sectores más conservadores del país, “como parte de una estrategia de compensaciones hacia una Iglesia que desde su pastoral social, comenzaba a denunciar los efectos negativos de los planes económicos neoliberales” (Felitti, 2011, p. 101).

En esta militancia antiabortista, definida como política de Estado, Menem instituyó en 1998, después de una visita al Vaticano, el “Día del Niño por Nacer”, a celebrarse el 25 de marzo, solemnidad católica de la Anunciación de María¹⁹. En 1999, para la primera celebración de dicho feriado, mientras buscaba la aceptación pública para la re-reelección, se organizó un festejo de gala en torno a esta fecha, “en el teatro Coliseo de Buenos Aires, a la que habían sido invitados numerosos dignatarios de la Iglesia internacional –que acudieron en número importante²⁰- y los presidentes de países culturalmente cercanos, que sólo en contados casos mandaron algún representante” (Martín, 2008, p. 72).

Sin embargo, al día siguiente, en una reunión los obispos le pidieron a Menem que cesara su afán re-reeleccionista. “Es probable que no haya sido la posición negativa de los obispos el obstáculo determinante que impidió a Menem lograr su objetivo eleccionario, pero puso en evidencia la inutilidad de la sobreactuación antiabortista a estos efectos” (Martín, 2008, p. 73).

Es hasta el gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007) que los derechos humanos toman la palestra en los juicios que se abren contra los crímenes de la dictadura, al derogar las leyes de “Punto Final” (1986) y “Obediencia Debida” (1987), lo que movilizó “a una buena parte de la derecha local que pide una “memoria completa”, poniendo en igualdad de condiciones a los crímenes del estado terrorista con las acciones de los grupos militantes” (Felitti, 2011, p. 104), equiparando en el discurso de diversos grupos anti derechos²¹ los avances del Estado para, por ejemplo, autorizar el ejercicio de los abortos no punibles, con las acciones de los grupos militares encargados de los secuestros y asesinatos durante la última dictadura militar, como ejercicios de violencia del Estado sobre inocentes.

¹⁹ La Festividad de la Anunciación de la Santísima Virgen María en la Iglesia Católica celebra el anuncio del Arcángel Gabriel a la Virgen referente a la Encarnación del Hijo de Dios; de alguna manera, celebra el embarazo de María.

²⁰ Estuvieron presentes el arzobispo de Boston, cardenal Nerbard Law; el observador permanente del Vaticano en la ONU, monseñor Renato Martino, y el secretario de la Pontificia Comisión para la Familia, monseñor Francisco Gil Hellin.

²¹ Familias del Mundo Unidas por la Paz (FAMPAZ), organizadora de la Marcha de los Escarpines; Defensoría de la Vida Humana A.C, Movimiento Familiar Cristiano, Consorcio de Médicos Católicos, entre otros.

Evidencia de esto es el tema “Derecho torcido” que se incluye en los cancioneros de la “Marcha de los Escarpines”, que surge vinculada al Día del Niño por Nacer, sin el apoyo de la jerarquía eclesiástica, según nos narró su fundadora. La letra afirma: *“Hoy y ayer es lo mismo / Si ayer robaban bebés / Y hoy los matan en el vientre / cuál es la diferencia / díganos presidente”*.

En un sentido similar y explícito, el obispo emérito de Viedma, monseñor Miguel Esteban Hesayne, expresaba en una homilía, cuyo texto difundió la Agencia Informativa Católica [Argentina] (AICA): “me aterra que en la Argentina actual, el genial y sabio NUNCA MÁS no haya llegado a erradicar el nefasto principio de que el fin justifica los medios. Principio que aniquiló vidas humanas. Y ahora lo aplican los promotores del aborto para justificar la muerte legalizada en el seno materno que es el aborto provocado (Felitti, 2011, p. 105).

Actualmente, el mayor espacio de disputa está ubicado en el Encuentro Nacional de Mujeres Argentinas, que surge producto del

... Movimiento de Mujeres Autoconvocadas por el Derecho a Elegir en Libertad (MADEL) – que nucleó a 108 organizaciones de mujeres, a representantes de la Convención [Constituyente, de 1994], partidos políticos y sindicalistas e incluyó a mujeres políticas de todos los sectores- [y que] se convirtió en un interlocutor del debate [con una] [...] voz contraria al discurso sostenido por el gobierno y los sectores ligados a la Iglesia Católica... (Petracci & Pecheny, 2007, p. 33).

El Encuentro Nacional de Mujeres Autoconvocadas se convertirá también en el centro que visibiliza los grupos pro derechos y de manera especial la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito; pero al mismo tiempo en el espacio de disputa simbólica con las mujeres católicas, disputa de la que damos cuenta en el cuarto capítulo de esta investigación.

Podemos concluir este capítulo afirmando que existen tres posiciones en la Argentina acerca del aborto: por un lado la posición conservadora asociada especialmente al activismo religioso conservador, que considera que cualquier práctica del aborto, en cualquier circunstancia, es inmoral; una segunda posición que considera un “deber del Estado” y no “un derecho de las mujeres” la práctica del aborto por razones eugenésicas o terapéuticas, finalmente una tercera posición que es la del aborto legal, gratuito y seguro que plantea el asunto como un tema de derechos humanos y de autonomía de la mujer (Vitale, 2007).

III. MODELOS CULTURALES DE MUJERES ARGENTINAS CATÓLICAS “PROVIDA”

Considerando el contexto descrito en el capítulo anterior, que nos permite ubicar elementos de la estructura social –o *estructurel*– en donde estas mujeres se despliegan, buscamos ahora dilucidar las estructuras cognitivas que están detrás de su discurso, la forma en que los contenidos culturales inciden e impactan sobre estas mujeres, a partir de la construcción de las combinaciones de sentido que conforman su modelo cultural.

Estos modelos culturales nos permiten observar cómo las sujetas perciben lo que es real para ellas, representan su situación y despliegan sus posibilidades de acción a partir de las interrelaciones, rupturas y autonomías relativas que se encuentran entre lo estructural cultural y los otros sistemas, lo que estructura su involucramiento afectivo y su proyecto.

El capítulo está estructurado en tres apartados. Inicialmente se da cuenta de los momentos operativos del método, descritos en el primer capítulo, para proceder a la decodificación y análisis del corpus de materiales con los que se ha trabajado.

Posteriormente se da cuenta del modelo cultural que emerge a partir del análisis del corpus, así como de submodelos que se han encontrado a partir de variaciones consistentes en diversos materiales, que si bien comparten lo fundamental con el primero, presentan variaciones que dan cuenta de transformaciones que se gestan gradualmente.

Finalmente se realizan los comentarios analíticos que subrayan las observaciones e implicaciones sociales de este discurso.

3.1. Decodificación y análisis de entrevistas

Las entrevistas transcritas constituyeron un corpus de 420 páginas de texto que a primera vista mostraban variaciones importantes en la construcción de su discurso. El uso del lenguaje varía, de forma particular en relación a la instrucción profesional de las mujeres. A mayor formación

profesional y/o pastoral se observa mayor uso de vocabulario “especializado”: teológico, pastoral o incluso con categorías sociológicas, éticas o jurídicas.

Sin embargo, dado que el MAE trabaja con el continente y no con el discurso en sí mismo, de forma gramatical, se realizó una primera revisión en un grupo seleccionado de materiales, para localizar las unidades mínimas de sentido. A partir de ello se procedió a identificar los lugares comunes que permitían realizar una condensación descriptiva para establecer las isotopías a partir de las cuales se revisó el resto de los materiales, buscando aquello que nos permitía saturar estas isotopías y ubicarlas como parte de un modelo cultural consistente, o bien, aquellas disonancias que nos hacían descartar elementos del modelo o, como fue el caso, construir submodelos dadas las variaciones encontradas.

Finalmente, y a partir del paso anterior, se construyeron los modelos de estructuras simbólicas que permiten describir el modelo cultural encontrado.

3.1.1. Isotopías y condensación descriptiva

Mostramos a continuación algunas de las isotopías con las que se trabajó, incluyendo algunos de los materiales a partir de los cuales se construyen, de forma ilustrativa y no exhaustiva, con el propósito de explicitar los momentos operativos del método a partir de los que se construye el modelo cultural planteado.

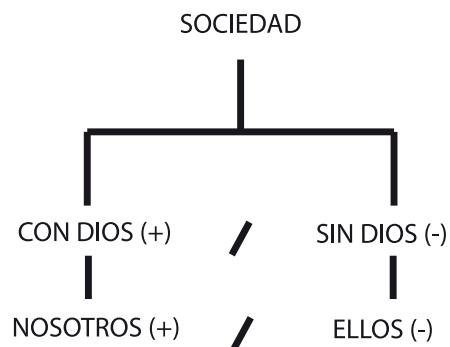
Una primera isotopía (A) que se encuentra de manera constante es la organización de la sociedad en dos grupos claramente representados como excluyentes.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #3 P. #21	...analizar las cosas a través de una contemplación de lo que es la realidad, eso somos los cristianos, nos diferenciamos de ellas porque ellas son idealistas filosóficas, nosotros realistas...	A

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #5 P. #4	... acá no se cuestiona la verdad, los que trabajamos de este lado, con Dios, no cuestionamos la verdad... ... al hombre no lo pueden reinventar, pero si pueden reinventar una sociedad empobrecida y eso es lo que están reinventando...	A

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #6 P. #8	...es una sociedad puramente ególatra, solo piensan en lo que a vos te gusta y nada más... es una sociedad de consumo que lleva a lo que vale por lo que tenéis y no por lo que eres, y nosotros nunca hemos sido así...	A

Esta isotopía, una vez realizada la condensación descriptiva, se puede expresar en el siguiente diagrama:



Una segunda isotopía (B) la encontramos en la organización espacial del mundo, en donde se muestran la “patria” y “lo internacional” como una oposición con sus respectivos códigos calificativos.

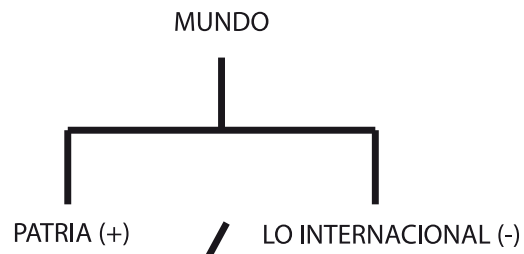
Esta expresión se puede encontrar en fragmentos de los materiales como los siguientes:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #5 P. #10	... no me costó nada darme cuenta que era totalmente cierto que había grupos de poder, que había intereses meta políticos, que había grupos que podían dañar la autonomía de los países...	B

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #6 P. #1	... ya te digo, se trata del informe Kissinger de 1974, para ir poniendo todos los planes, ellos ponen la plata... primero vino la educación sexual, el control de la natalidad, la esterilización de las mujeres, ahora el aborto...	B

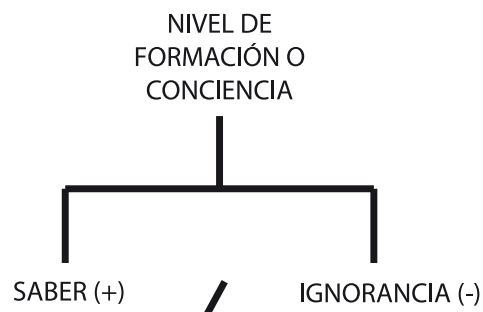
Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #7 P. #19	... en Latinoamérica no hay guerra, pero hay deuda externa, es una forma de dominio nefasto, antes era por las armas, hoy te pongo la deuda...	B

Esta isotopía se puede graficar así:



Un tercer ejemplo, que encontramos en todos los materiales, es la isotopía (C) que puede construirse a partir de la condensación descriptiva entre el saber y la ignorancia.

Esta isotopía gráficamente se expresa:



Y que puede encontrarse en los siguientes fragmentos:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #1 P. #14	... yo creo que ese hombre necesita un método anticonceptivo, sobre todo en personas que intelectualmente no pueden comprender muy bien, ni tienen un desarrollo en su espíritu como para ponerle voluntad a un montón de cosas...	C

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #2 P. #10	Porque no han pensado, nadie los enseña a pensar, sino que les meten ideas así: “los derechos reproductivos, el matrimonio igualitario”, un montón de cosas como si fuera un gran avance cuando en realidad es un gran retroceso...	C

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #7 P. #14	Las personas yo creo que tienen más formación intelectual y más formación académica deberían ser mucho más responsables por las cosas que conocen, o sea yo no le puedo exigir la misma responsabilidad a mi hijo en cuanto a su sexualidad, que a un chico que no tuvo ni primario completo y una familia que no lo contiene, como no le puedo exigir a ese chico tener cuidado en un montón de otras cosas y si le puedo exigir a mi hijo.	C

Finalmente, presentamos una cuarta isotopía (D) a partir de la cuál se trata de situar la oposición de la Iglesia y el Estado, especialmente cuando se habla de los avances de los derechos sexuales y reproductivos. La totalidad que expresa esta oposición no es del todo clara, pero generalmente aparecen como instituciones organizadoras de la vida social, lo que gráficamente se expresa:



Es justamente en esta isotopía donde encontramos la variación que nos permite hablar de un submodelo cultural y que se relaciona con los códigos calificativos que se colocan a la iglesia como institución; aparece un grupo de mujeres que si bien comparten las demás combinaciones de sentido que nos permiten describir un modelo cultural, tienen una valoración más crítica de la iglesia como institución, lo que se aprecia en los siguientes materiales:

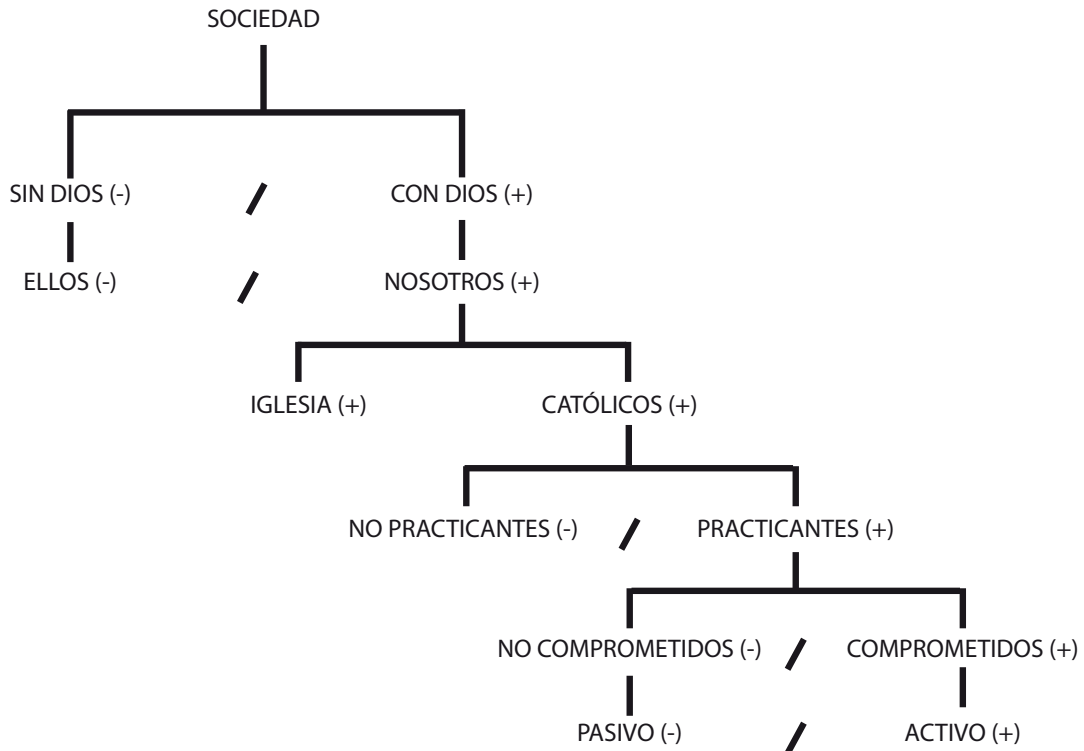
Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #1 P. #8	...uno tiene derecho a vivir su sexualidad, pero que no involucre al resto de las personas, yo tengo muchos compañeros de trabajo, amigos y vecinos que son homosexuales, no creo que uno pueda criticarlos, juzgar algo que ellos hagan como personas; en eso no estoy de acuerdo con la iglesia, porque pueden ser tan buenas o malas personas como los heterosexuales, en ese sentido como que uno no puede hacer una discriminación...	D

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #4 P. #2	...no sé si también de tanta religiosidad, pero de mucha fe... viven con una presencia de Dios muy fuerte, una vida más espiritual, pero sin tanta religiosidad, sin la institución porque no les ha dado respuestas...	D

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #10 P. #5	La Iglesia tiene que cambiar... no te digo de hacer concesiones pero sí de mirar a ese Cristo doliente que está ahí en esta realidad, que grita y pide ayuda...	D
P.# 6	...la Iglesia está en crisis, está en crisis de identidad, no sé si tanto de identidad, está en crisis de fieles... hay un montón de gente que no se acerca o porque tiene miedo a la estructura, a una estructura que es piramidal...	

3.1.2. Modelo de estructuras simbólicas

A partir de las isotopías con las que se empieza a trabajar, las unidades mínimas de sentido se organizan en estructuras que muestran la construcción de un modelo cultural consistente. Mostramos a continuación tres ejemplos de estructuras que nos muestran las reglas de sentido con las que estas mujeres van guiando su actuar.



La primera, una estructura en abanico, complejiza la isotopía A que mostrábamos anteriormente y gráficamente permite observar las múltiples separaciones que estas mujeres hacen de la sociedad.

Esta complejización se aprecia en los siguientes materiales:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #1 P. #3	... hay católicos más comprometidos y menos comprometidos, que no están tan comprometidos con el movimiento católico, pero que tratan de dar testimonio en los actos diarios...	A

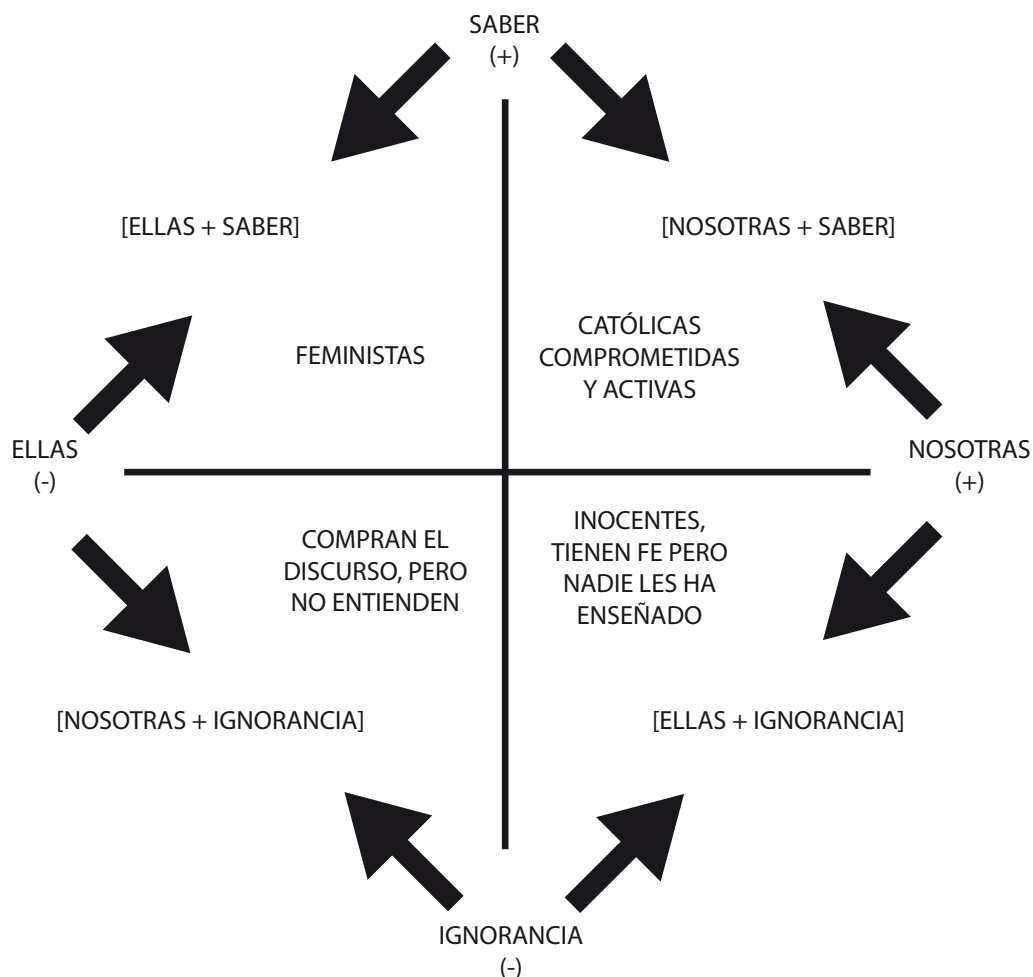
Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #2 P. #1	Yo soy católica, practicante y comprometida, soy de misa diario, voy todos los días y además colaboro en una parroquia...	A

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #4 P. #5	... situaciones en las que yo como católica necesito tomar una postura y a partir de un tiempo a esta parte yo me di cuenta que mi postura tenía que ser más activa...	A
P. #12	... yo en estos momentos trato de que mi trabajo sea más activo, en otros momentos me cansaré o diré, bueno, yo vivo realmente una vida cristiana y listo...	

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. # 8 P. #10	La iglesia tiene que poner un extremo para que la gente no se vaya exactamente al otro... obviamente uno nunca va a poder tener una línea perfecta como se pide al fin y al cabo esa vida va en beneficio de una persona... pero es como si uno no tiene esa norma que sabe que sería bueno... es como los límites que los padres les ponen a los hijos, o sea uno vive bajando línea, bajando línea, poniendo límites y sabes que no los van a cumplir todos porque es imposible, pero cuando menos trazas un camino donde decís: esto es lo más seguro, después haced el recorrido que puedas.	A

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Isotopía
E. #10 P. # 3	Entre ellas, la mayoría son bautizadas, yo tendría que encontrar semillas de la Santísima Trinidad en ellas y te cuesta porque cuando te vienen con tanta propuesta de muerte, con tanta propuesta de división, tanta propuesta de cosas raras... su vida es sin Dios.	A

La siguiente estructura surge de la combinación de las isotopías A (ellos – nosotros) y la isotopía C (saber – ignorancia) que dan por resultado una estructura cruzada que gráficamente se expresa así:



ESTRUCTURA CRUZADA: ISOTOPÍAS A Y C

Lo anterior se aprecia en materiales como los siguientes:

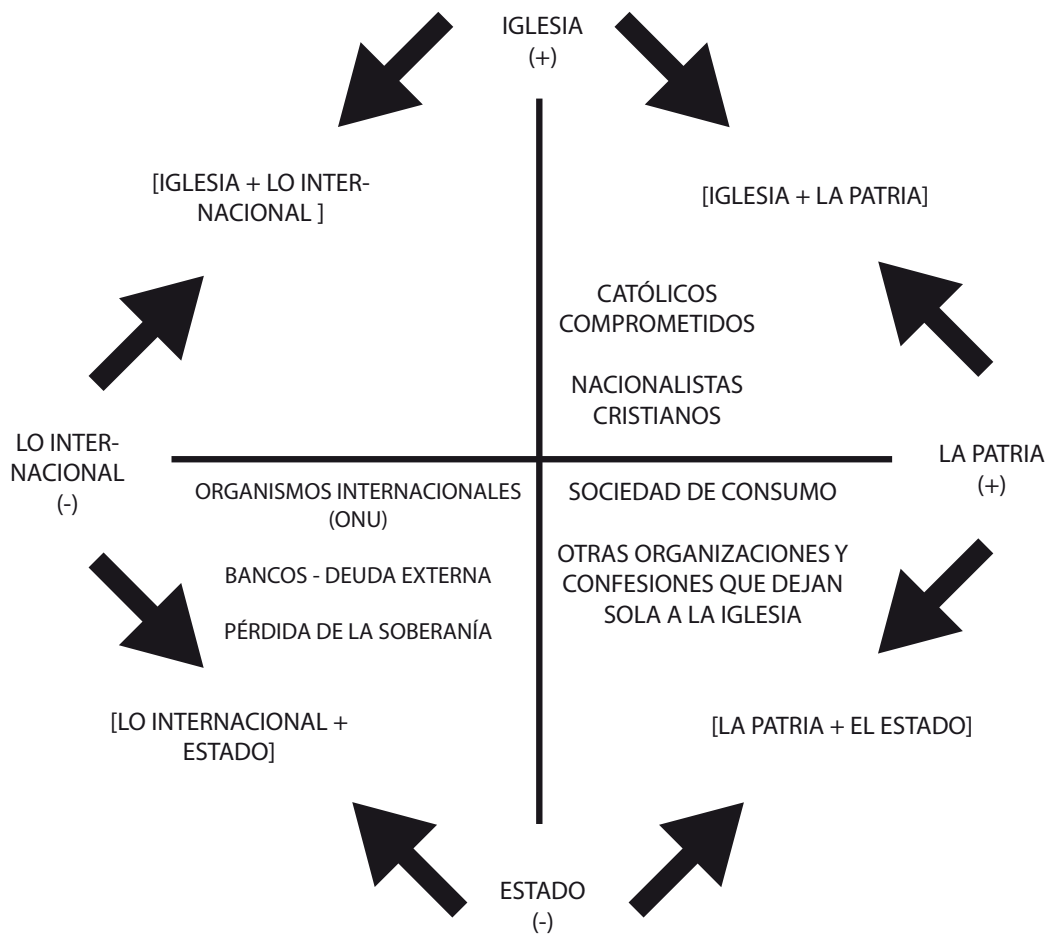
Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Lugar en la estructura
E. # 3 P. # 11	Mira, hemos tenido durante estos años experiencias de todo tipo, yo recuerdo en Jujuy que había una gente indígena que vienen con todo esto de la cultura de aborígenes las culturas originales, que cuando hablamos nosotros dice: “¿Qué?, ¿Qué cosa? ¿Sacarme el hijo de mi panza?, ni loca” dice, -una mujer quizás analfabeta-, “pero ¿a esto me trajeron?, ¿esto es el aborto?”, y puso a toda la gente que vino con ella en contra...	[Nosotras + ignorancia]

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Lugar en la estructura
E. # 5 P. # 23	Me desgastó que la gente piense que hablamos de un tema de opiniones, entonces me dije: me vengo por un título para que me den mi chapa... Hay temas que no son opinables, yo hablo sobre la naturaleza de la persona humana, no estoy dando mi opinión, estoy hablando sobre la naturaleza de la persona humana, que estemos imbuidos con una ideología de género, que hace que el que no esté formado se le encasquete todo y considere que la persona humana es otra y hable como si supiera...	[Nosotras + saber]

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Lugar en la estructura
E. # 6 P. # 1	Mira, una cosa son las que están al frente de las manifestaciones, todas feministas radicales, marxistas abortistas... son pagadas por la ONU para ir poniendo así todos esos planes...	[Ellas + saber]

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Lugar en la estructura
E. # 7 P. # 16	... una vez en una manifestación que defendían los derechos de las cocineras que trabajaban en las casas nosotros les repartimos papelitos y ellas nos decían gracias, gracias y platicaban con nosotras de lo mal del aborto... pero las que las llevaban casi nos matan, eso fue muy cómico, porque las mujeres estaban de acuerdo con nosotras...	[Ellas + ignorancia]

Finalmente, mostramos otra estructura cruzada, que resulta de la combinación de las isotopías B (Patria – Lo internacional) y la isotopía D (Iglesia – Estado), correspondiente a aquellas mujeres que no tienen un discurso cuestionador o crítico de la Iglesia. Cabe destacar que la combinación correspondiente a Iglesia- Internacional aparece vacío en esta estructura, lo cual nos da elementos de análisis que abordaremos más adelante.



ESTRUCTURA CRUZADA: ISOTOPÍAS B Y D

Lo anterior se extrae de materiales como los siguientes:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Lugar en la estructura
E. # 5 P. # 20	... dejar sola a la iglesia, que sea la única voz cantante defendiendo la vida y peleándose con todas esas mugrosas instituciones que defienden el aborto antes de los tres meses, ¿por qué?, porque es una injusticia dejar a la iglesia sola, cuando son un montón de organizaciones civiles, ideológicas y científicas las que saben cuando empieza la vida, ¿por qué no lo dicen ellos?	[La Patria + el Estado]

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Lugar en la estructura
E. # 7 P. # 1	Cuando veíamos venir esto, hace años, entonces acá un grupo de estudiosos que venían siguiendo las conferencias internacionales y los documentos internacionales denunciaba, pero eso quedaba guardado como un secreto, no se difundía, nadie hablaba salvo algunos nacionalistas –¿hay nacionalistas cristianos en México?–	[Iglesia + la Patria]

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Lugar en la estructura
E. # 11 P. # 17	Los países van a estas reuniones a dar examen y como somos de los países que estamos en rojo, ¿qué les vas a decir?, si no pagamos la deuda externa, si tenemos todos los créditos en contra, los intereses en contra y vos tenés así, o sea que no son gobiernos independientes, son gobiernos flexos al poder internacional, el poder internacional tiene sus costos, te dan plata si vos cambias la pauta y eso la gente no lo comprende.	[Lo internacional + el Estado]

3.2.Registros de calificación y el modelo cultural

Esta organización de la percepción y la acción que hemos mostrado con algunos de los diagramas que permiten observar la forma en que estas mujeres organizan las estructuras que le dan sentido a su actuar, no sólo en su activismo “provida”, sino en su hacer cotidiano, no son neutras. Les dotan de un andamiaje con el que valoran aquello que perciben como “dato de realidad”, lo que les permite discernir aquello que consideran positivo sin realizar elaboraciones racionales ante cada situación de la vida social, sino porque las “cosas así son”.

“Este trabajo de ordenamiento jerárquico y priorizado es al que llamaremos “economía afectiva” que tiene como resultado apuestas y proyectos que involucran la vida misma del agente social” (Suárez, 2008c, p. 42). Las mujeres con las que trabajamos en esta investigación organizan sus emociones a partir del orden simbólico que a continuación mostramos, lo que les permite volcar sus energías en esas apuestas y proyectos que se han convertido en posibilidades teóricas de su búsqueda final.

Estos proyectos y apuestas no son solamente el activismo provida, todas las mujeres con las que conversamos participan en múltiples actividades pastorales y/o sociales, si bien todas están enmarcadas en este contexto de economía afectiva, que se organiza a través de tres niveles de registros que nos permiten construir el modelo cultural que, teóricamente, compartirían con otras mujeres con características similares.

3.2.1. Alternativa existencial: relación con el sí

El primer nivel de registro o dimensión es la alternativa existencial, llamada también “relación con el sí”, que como se ha descrito en el primer capítulo de esta investigación, permite organizar la energía psíquica del actor en una búsqueda entre la oposición de lo que quiere ser y hacer y lo que no quiere ser ni hacer.

Esta es una relación del sujeto consigo mismo donde, a través de un trabajo psíquico, identifica una “negatividad trabajable” en él y un deseo de superación, por tanto proyecta un “deber ser” hacia el cual debe acercarse paulatinamente y un “no ser” del cual debe alejarse. El sujeto quiere alcanzar lo deseado, para lo cual despliega toda su energía generando así la lucha interna cuyo resultado es una potente movilización afectiva que lo conduce en una determinada dirección (Suárez, 2008c, p. 42).

En estas mujeres, su relación con el Sí (Sí+ vs. Sí-), se aprecia en la isotopía A que construyen desde un “nosotras” que agrupa a aquellas que “tienen a Dios en su vida” y ven la familia y la vida como don, frente a “ellas” que “no tienen a Dios en su vida” y ven la vida y la familia como derechos.

Este código disyuntivo entre don y derecho establece una diferencia fundamental pues la vida y la familia como don refieren a un “regalo de Dios”, con lo que se reconoce la potestad de Dios sobre sus vidas; en franca descalificación frente a quienes consideran la vida como “derecho”, como “elección”.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 2 P. # 10	No solamente nos están haciendo creer que lo que vale es esta cosa del derecho a la realización de la propia vida, de que tengo derecho a todo, a rehacer la vida, a cambiar, si no que nos están inculcando de algún modo la idea de que no se puede encontrar una persona para amar para toda la vida.	Relación con el sí (-)

La sujeta a la que paulatinamente desean acercarse, el “deber ser”, está identificado con la presencia de Dios en su vida, lo que la hace plena, y a una “persona para amar para toda la vida” y una “familia plena”; en contraposición a una vida que “sin Dios” se considera vacía e individualista, lo que se identifica con “solitaria”.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 10 P. # 2	... como yo tenía una vida familiar muy plena, [tuve] ese interés porque la gente trate de celebrar y de vivir esa plenitud que yo verdaderamente experimentaba en mi propia familia...	Relación con el sí (+)

3.2.2. Alternativas sociales: relación con lo social

En una segunda dimensión se encuentran las alternativas sociales, aquellas relaciones que las sujetas establecen con los social y que les imponen “constricciones, condiciones, posibilidades y límites” dentro de las cuales se movilizan. En ese sentido, esta dimensión permite establecer “las maneras de la organización de planos sociales de percepción, como son el espacial (valorizar un espacio más que otro), el temporal, el actorial (valorizando acciones que van en la dirección general de sistema simbólico o en su contra), los actores y grupos sociales, etc.” (Suárez, 2008c, p. 42).

Percepciones espaciales

Las percepciones espaciales que se muestran en el discurso se asocian a un concepto negativo de lo exterior mientras se valoriza positivamente lo interior, sin embargo, aquello que se asocia con exterior e interior es variable según la oposición que colocan.

Esto se aprecia en la isotopía B, mientras se valoriza negativamente lo exterior como los intereses internacionales de organismos y “países imperialistas” en lo interior se coloca “la Patria”.

Sin embargo, esta asociación a la Patria está fuertemente ligada al tema de la familia, que se valoriza positivamente también como lo interior, como se aprecia en el siguiente material:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 7 P. # 24	Argentina era, ya no lo es, donde las empresas farmacéuticas eran familiares, las empresas extranjeras no son familiares, identificables con nombre y apellido, empresas donde sus empresarios tenían matrimonios bien conformados y una familia, ninguna producía anticonceptivos... luego, las empresas que más presionaban con las patentes era Estados Unidos, grandes fabricantes de anticonceptivos... ahora las farmacéuticas son de extranjeros y todas fabrican anticonceptivos.	Relación con lo social: Percepciones espaciales

“La Patria” se valora como una alternativa objetable, como una estructura simbólica particular que, como veremos adelante, constituye otra dimensión de las estructuras de sentido.

Percepciones temporales

Respecto a las percepciones temporales, encontramos que se valora positivamente el pasado, como una época en la que los valores y actitudes que se valoran como positivas, eran más fuertes en la sociedad. El pasado se valora con añoranza de “tiempos mejores” que se han perdido.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 1 P. # 12	...cuando yo era chica, una chica debía llegar virgen al matrimonio y después era: bueno no importa que no llegues virgen al matrimonio, con que te cases con la persona que te desvirgo, no hay ningún problema. Después era: no importa que no llegues virgen al matrimonio, que no te cases con él, lo importante es que cuando te cases estés enamorada, que estés bien y que no te cases embarazada. Después el tema era: no importa que te cases embarazada, te casas con el papá del bebé, no hay inconveniente, esta todo perfecto.	Relación con lo social: Percepciones temporales

<p>E. # 1 P. # 12 (Continuación)</p>	<p>Después era: No importa que no te cases con el papá del bebé, al menos que lo reconozca para que el bebé sepa quien es el papá y quien es la mamá. Sigue pasando el tiempo y el tema es: no importa que ya no te cases, que quedes embarazada y que llegues virgen ni nada, ni siquiera te cases , o te quedes embarazada y tengas un hijo; [...] hoy lo importante es que no te contagies de VIH, ni hepatitis B, ni hepatitis C, [...] entonces es como que yo digo: se van aflojando las cosas.</p>	<p>Relación con lo social: Percepciones temporales</p>
--	---	--

Al mismo tiempo, existe una valoración positiva sobre el futuro, como tiempo de esperanza. Este no es futuro inmediato, sino un futuro colocado en el tiempo escatológico:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
<p>E. # 7 P. # 32</p>	<p>...hay que seguir, seguir, seguir, Dios no tiene nuestros tiempos, no tiene nuestros apetitos y es muy misericordioso, si no ya nos hubiera dado una patada a todos.</p>	<p>Relación con lo social: Percepciones temporales</p>

La valoración negativa está colocada en el presente, pero es con esa valoración positiva hacia el futuro, que se logra dar sentido a la labor que se realiza en el presente:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
<p>E. # 3 P. # 11</p>	<p>...el hombre en el mundo de hoy lo que busca es el éxito inmediato, pero el cristiano lo que busca es la fecundidad inmediata...</p>	<p>Relación con lo social: Percepciones temporales</p>

La imagen femenina

La imagen femenina es un punto neurálgico en las estructuras de sentido, es el centro de disputa con “ellas”. Lo que quiere decir ser mujer –en el Sí positivo, al que se aspira– no está, como se podría pensar, en las valoraciones domésticas:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 3 P. # 2	[Cuando me casé]... yo me sentí una bruta, haber si me entiendes, toda mi vida he trabajado y de pronto me veo lavando platos, los chicos lloran y yo cada vez mas desliñada , dije no es así: Dios mío que me pasa, se supone que es mi casa, mi familia, pero yo no sentí así, me sentí una bruta, porque la casa o la llevas bien o te puede llegar a embrutecer...	Relación con lo social: La imagen femenina

Tampoco focalizado en la maternidad. Se aprecia positivamente la profesión y la actividad laboral fuera de casa, pero al mismo tiempo se defiende la valoración positiva de la maternidad frente a lo que se aprecia como una valoración negativa desde el “otro lado”.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 3 P. # 14	...no es que todas la mujeres deban ser madres, entre la diversidad de cosas que tiene lo femenino a lo que yo refería... Estamos en igualdad de posibilidades biológicas para poder ejercer cualquier profesión, hablo inteligentemente, pero siempre la mujer va a estar del lado femenino y el hombre del lado masculino... hay muchas cosas con lo femenino que se ven como obstáculo o no se valorizan.	Relación con lo social: La imagen femenina

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 10 P. # 13	...nos hacen creer que la maternidad es bajar la cortina a la realización personal de uno, que quizá depende como lo lleves, pero se le ha bajado de ser un don, es un obstáculo, implícitamente en todos, hasta en las chicas que vienen casadas postergan la maternidad, porque implícitamente está metida esa idea, entonces yo veo la defensa de la maternidad como verla como un don, una alegría, una oportunidad en vez de verla como una traba...	Relación con lo social: La imagen femenina

Finalmente destacamos la apreciación que se hace de los códigos actitudinales positivos, que se alejan del rechazo a la sexualidad, pero hacen hincapié en el carácter privado del cuerpo y su expresión sexual.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 11 P. # 24	... yo creo que lo femenino va mas allá de la pollera [falda], es como el hecho de la castidad, hay chicas que son vírgenes y que no son castas o chicas y mujeres que son casadas...no es por haber tenido o no haber tenido relaciones, hay mujeres en el matrimonio que te dan una apariencia de castidad. Que puede tener relaciones con su marido y las disfruta, tienen muchísimo placer, no tiene que ver posición, tiene que ver con una impronta, por un comportamiento que uno tiene que ser amable, que no son vulgares y hay chicas que las ves en la calle, compañeras de mis hijas, por ejemplo, yo las veo que te dan una pena, una dolor, es como que se desvalorizan a si mismas, lo ves en su trato, como se visten, no sé, viene el chico y se sientan con la pollera, con las piernas abiertas sobre el chico y se ríen...[...] puede haber una chica que lleve la pollera y no sea femenina, para mi entender la pollera no hace lo femenino, a lo femenino lo hace la actitud, como uno es, como uno lo lleva.	Relación con lo social: La imagen femenina

Ignorancia vs. Saber

En este plano de percepción social se coloca la relación que se mostraba en la isotopía C, en donde se hace una valoración positiva de la posesión de capital cultural formal y no formal, mientras que se valoriza negativamente la falta del mismo.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 1 P. # 15	... el resto son personas que no están preparados intelectualmente para manejar su sexualidad... ... si me dices que esto le pasa a una mujer analfabeta que no puede leer ni un prospecto [receta] yo entiendo y me da pena y digo: bueno tratemos de ayudar todo lo que se pueda, pero vos sos una mujer inteligente que tiene un buen medio...	Relación con lo social: Ignorancia vs. Saber

Lo anterior se convierte en parte de aquello que da sentido a su actuar, al asumir como una responsabilidad la posesión de dicho capital.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 3 P. # 6	...todos [refiere al comunitarismo al que pertenece] tenemos una formación, una formación buena, a nivel de iglesia, a nivel de doctrina, a nivel de espiritualidad, entonces es como que sientes que está metido adentro y tienes que darlo...	Relación con lo social: Ignorancia vs. Saber

Al valorar negativamente la falta de posesión del capital cultural formal e informal, se sitúa también la alternativa que le da sentido a dicha responsabilidad; pues “llevar el conocimiento” da sentido a la labor apostólica.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Registro de calificación
E. # 12 P. # 12	... se me acercó una chica, con la mamá, las dos, “quiero darte las gracias por el favor, porque nunca me había puesto a pensar realmente en que tengo derecho a saber que se me pone en mi cuerpo, es mi cuerpo, y como funciona más allá de que digan lo que digan, me hiciste pensar”. Yo digo: ya está, ¿no sé si me entiendes?, y esa chica se los va a decir después a todas sus amigas, no es poner el cuerpo, quiero ver qué es lo que pasa, tengo derecho a que se me trate bien; ser libre, realmente libre para poder elegir lo que es bueno para nosotras, saber elegir bien, si yo no sé la realidad de todas las cosas no voy a poder elegir, estoy parcializado, entonces eso trato de hacerlas entender, que uno tiene que saber todo y después de ahí uno creer lo que es bueno para uno, pero sabiendo todas las posibilidades que hay.	Relación con lo social: Ignorancia vs. Saber

3.2.3. La búsqueda fundamental y el esquema actancial

En el tercer registro de percepción, ubicado en el nivel de mayor profundidad, encontramos “la búsqueda fundamental”. Aquí, lo que está en juego, “es la sobrevivencia, tanto del agente como del colectivo al cuál pertenece” (Suárez, 2008c, p. 43).

La “búsqueda fundamental o vital” permite concretizar un proyecto de vida para satisfacer los deseos, haciendo coincidir el proyecto de vida individual con el colectivo, lo que articula en los

hechos la movilización afectiva, las dinámicas psíquicas y las legitimidades sociales (Suárez, 2008c); este proyecto colectivo está claramente asociado a los rasgos identitarios de los comunitarismos a los que estas mujeres pertenecen, que sabemos se socializan y ponen en escena a través “de un relato de memoria y de la proyección de la utopía” (Giménez-Béliveau, 2006, p. 89) del grupo, que prima sobre las fuentes institucionales.

Para estas mujeres, el despliegue actancial de la tensión definida en su relación con el Sí (Sí + vs. Sí -) que hemos visto en el apartado anterior, se proyecta como deseo hacia la alternativa objetable (positivo y negativo), como algo a buscar.

Esta búsqueda objetable esta, en el nivel de valoración positiva, en el bien común, donde se colocan también la familia y la patria. En la tensión con la valoración negativa de esa búsqueda estarían el bien personal, el individuo y el consumo. Lo anterior se muestra en los siguientes fragmentos:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 4 P. # 6	... empiezas a pensar que las cosas importantes en la vida son otras y no las que siempre uno piensa, tener esto, tener lo otro, avanzar para allá, avanza para acá, de estudiar allá, de estar trabajando, de pasarme horas trabajando y pasar horas haciendo cosas afuera...	Objeto de la búsqueda (+) (-)
P. #7	... yo empecé a sentir que al revés de lo que pensarán los demás, yo tenía que empezar a hacer cosas por los demás, no solamente por mi y mi familia...	

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 9 P. #18	[Mi labor está basada]... en el amor a Dios y en el amor a la patria porque en definitiva el tema de familia y vida, por lo menos el trabajo que yo hago, por lo menos es un trabajo político o sea lo que uno está siguiendo en la sesión de ayer, esa legislación y bueno si está preocupada por esa legislación es porque ama la patria y porque quiere lo mejor para la patria... sé que no tengo la preocupación cuando veo que la educación sexual tan permisiva, una preocupación en lo personal, pero si me preocupa que esto pase en mi patria, amo esta patria...	Objeto de la búsqueda (+)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 3 P. # 20	... muchos dejaron de atender a sus hijos para vernos a nosotros... porque Dios actúa a través de la humanidad...	Objeto de la búsqueda (+)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 6 P. # 22	... mis chicos tenían 10 o 12 años, [yo les decía] “por favor no recojas ningún paquete, nada”, “no hablen con nadie”, “no se dejen raptar”, “porque si se raptan no voy a pagar”. Porque creo, les decía yo, que no hay derecho; como hizo un empresario muy grande de acá, que por salvar a sus dos hijos pagó tantos millones de dólares como para matar a todo el país [...] como argentina creo que no hay derecho que yo dé por salvar a un hijo para que maten los tuyos, eso es una imposición. Una vez un alumno me dijo: ¿qué usted no los quiere?, yo a mis hijos los adoro, pero primero impera el bien común, sobre el bien personal, eso es lo que yo creo; por ahí estoy equivocada...	Objeto de la búsqueda (+)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 12 P. # 6	... aparentemente pareciera como que se trata de disolver la familia como una estructura básica de la sociedad, pareciera que lo que se quisiera hacer es que las personas estén más como individuos y no como grupo, creo que también porque es más fácil manejar, si vos tienes personas sueltas es más fácil manejarlas...	Objeto de la búsqueda (-)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 2 P. # 9	... está en auge el consumo desmedido, los bienes del consumo son bienes durables y digamos tal vez por un tiempo y luego se reponen, se descartan , de alguna manera son provisorios y la misma concepción de lo provisorio se puede trasladar al campo de las relaciones sociales , entonces el matrimonio ya no es para toda la vida aparentemente de acuerdo a lo que se piensa, por lo tanto el matrimonio es un bien de consumo fácilmente intercambiable, fácilmente perecedero y por lo tanto revocable, que se puede cambiar...	Objeto de la búsqueda (-)

Para alcanzar este objetivo, las acciones que las sujetas realizan para alcanzar este fin son la responsabilidad con el saber, con la formación que aumenta su nivel de conciencia para no “caer” en creer el “otro” discurso.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 4 P. # 5	... para mí ahí se abrió otro panorama y me dije: tengo que prepararme, para entender... porque si uno no sabe se cree cualquier cosa que le digan estas mujeres, porque uno no tiene bases firmes, desde una antropología... porque uno fácil les compra lo que dicen, si parece que sólo quieren “liberar” a la mujer... y que? qué es eso en el fondo? ... por eso me fui a prepararme...	Acciones / Códigos actitudinales (+)

Son también su decisión a tomar postura, a ser católicas comprometidas según sus propios parámetros, y “hacer algo”, aún a pesar de las resistencias de otros, incluyendo su propia familia, pues el objeto de búsqueda no es su familia en lo particular, sino “la familia” como bien común.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 4 P. # 5	... varias situaciones en las que yo como católica necesito tomar una postura y partir de un tiempo a esta parte yo me di cuenta que mi postura tenía que ser un poco más activa, no tanto de mirar un noticiero y decir, ay sí, yo estoy en contra, si no de bueno, si es necesario poner una firma, realizar acciones, llamar a gente, tratar de juntarnos muchas mañanas para hacer una solicitada entre todos, uniones civiles en que pensamos lo mismo o sea, traté de pensar que en toda mi educación religiosa no tenía que ser tan pasiva, si no que necesitaba algo más...	Acciones / Códigos actitudinales (+)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 3 P. # 10	Ante esta realidad de esta lucha de estas mujeres que venían llenas de odio, pero también de militancia que tenían, ¿Qué me corresponde hacer a mí?, no lo veía como grupo, lo veía como algo personal, como un cuestionamiento personal, veía como el volcar todo eso que uno había recibido y que había vivido [...] yo lo ví como una respuesta de Dios, para mí era un llamado...	Acciones / Códigos actitudinales (+)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 5 P. # 2	... desde el año '98 yo entré en una vorágine de la que jamás pude salir a pesar de que muchas veces tuve a mi familia en contra diciéndome lo tuyo no es un trabajo, ya no vayas, quédate con nosotros, para que vas; a mí me ha despertado un mundo...	Acciones / Códigos actitudinales (+)

En el camino de estas acciones, la proyección que se hace sobre los “ayudantes” que les facilitan la tarea está colocado sobre la Iglesia como institución, de la que no se ven parte sino a la que asumen como ayudante, a otras religiones y al humanismo como doctrina general, defendiendo que no es una tarea “religiosa” o “católica”; mientras que como oponentes que les alejan de este objetivo proyectan a las feministas “radicales”, los medios de comunicación y los partidos políticos.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 3 P. # 26	... que entren todos de la sociedad, más allá de lo que es la religiosidad de la iglesia, católicos o no católicos, en un primer paso sería bueno que entraran a esta lucha judíos, musulmanes, evangélicos, como ínter religiosidad, yo creo sería bueno, eso como un primer paso, para después instalarlos mas allá de la religiosidad, hacerlo más abierto, más ecuménico para después instalarlo como un debate de lo que habla la realidad acabamos en una defensa que va más allá de lo religioso, uno tiene que vivirla desde su religiosidad que lo complementa...	Ayudantes (+)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 1 P. # 6	Viene más de la posición humanística, le dicen. Una de mis mejores amigas, [...] que hizo la residencia conmigo, ella tiene por su familia, son judíos todos, no practicante, la mamá era más practicante que el papá, ella no, ella es agnóstica como se define y está en la misma postura en defensa de la vida. O sea no creo que sea una postura que pase solamente por lo que es la religión...	Ayudantes (+)

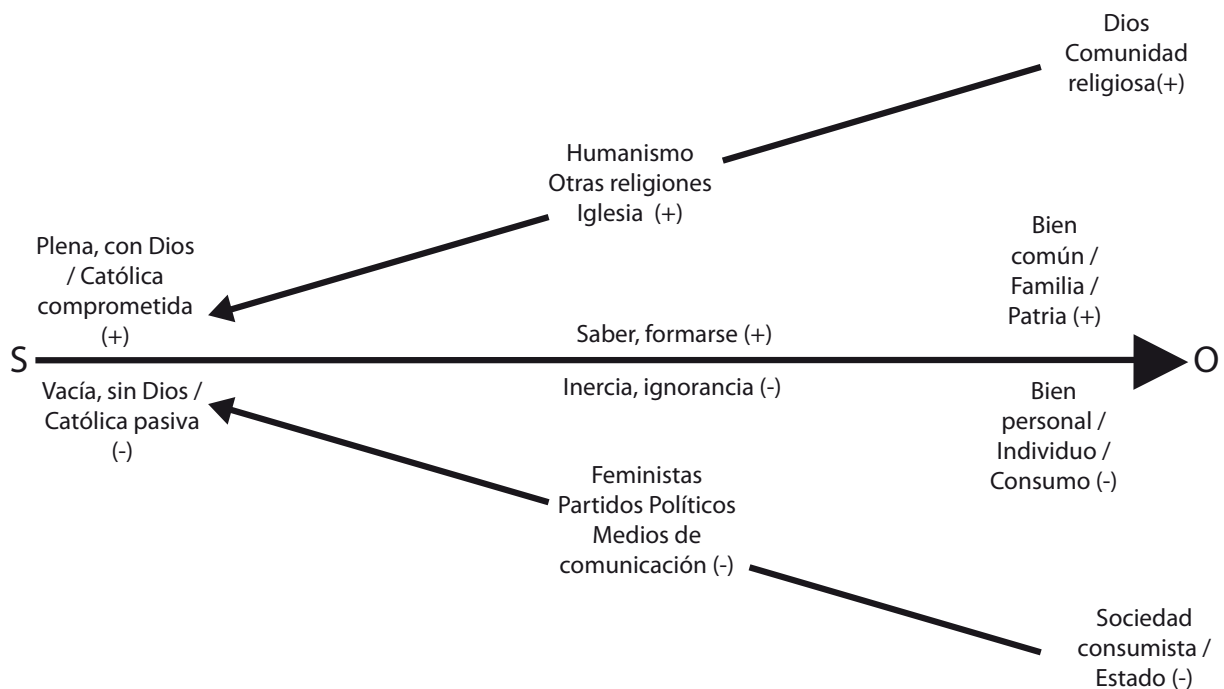
Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 2 P. # 10	Los medios de comunicación que tienen un poder de difundir; los medios de comunicación en esto tienen un papel fundamental, sustentan todas estas ideologías que de alguna manera se van filtrando...	Oponentes (-)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Esquema Actancial
E. # 10 P. # 2	... me preocupaban todo el tema de la perspectiva de género, las feministas radicales que traen todo el tema de la elección de la mujer sin interrumpir la vida que tiene en su interior... esta cosa, este juego perverso de perspectiva de género para chicos sin sexo y anticonceptivos para [...] decidir tener o no tener vida ¿no?, y hacer uso de mi cuerpo, bueno... de manera libre, sin ningún tipo de proyecto, de familia, sin ningún tipo de proyecto más serio...	Oponentes (-)

Finalmente, la fuente de todas las posibilidades para que este objeto se alcance está colocado en Dios (Destinador Positivo) y en la comunidad religiosa, entendida ésta no cómo toda la Iglesia sino de forma particular los comunitarismos católicos a los que pertenecen y a otros “católicos comprometidos” que deciden “hacer algo”.

Por el contrario, como “Destinador Negativo”, origen de las dificultades y obstáculos que enfrentan, está colocado en una sociedad a la que se le considera “consumista” e “individualista” y el Estado, fuente de las legislaciones que permiten avanzar las acciones “negativas”.

Mostramos en la página siguiente la representación gráfica de este esquema actancial, apuntando que hemos encontrado una variación a este esquema en el que la Iglesia no se ubica como ayudante en este proceso. Esta variación no es uniforme, como observaremos adelante en los materiales que nos permiten considerar un submodelo cultural. Existen quienes consideran que la Iglesia abandona sus valores fundamentales y se relativiza y quienes consideran que se mantiene demasiado anquilosada y por ello no responde a la realidad.



ESQUEMA ACTANCIAL

3.2.4. Los modelos culturales

Lo anterior nos permite plantear un modelo cultural que, en términos generales, comparten todas las mujeres que han participado en esta investigación y que de forma sintética puede expresarse así:

	+	-
MODELO DEL SI	Vida plena, con Dios / Ser católica comprometida: “activa”	Vida vacía, sin Dios / Ser católico pasivo
TIEMPO	Pasado – Futuro (Escatológico)	Presente
ESPACIO	Interior: Patria & Familia	Exterior: Organismos internacionales e intereses extranjeros
IMAGEN FEMENINA	Maternidad / Capacidad – inteligencia / Cuerpo y sexualidad como privados	Maternidad como fin de la realización personal / Cuerpo y sexualidad como públicos
CÓDIGOS ACTITUDINALES	“Saber” / “Formarse”	“Inercia” / “Ignorancia”
AYUDANTES/OPOSITORES	Humanistas / Otras religiones / Otros católicos comprometidos	Feministas “radicales” / Partidos políticos / Medios de Comunicación
OBJETO DE LA BÚSQUEDA	Bien común La Patria y la Familia	Bien Personal El individuo y la sociedad de consumo

A diferencia del esquema actancial, esta síntesis del modelo no muestra a “la Iglesia” como un ayudante, pues al trabajar los materiales en extenso, encontramos una variación del modelo que excluye a la Iglesia (entendida como institución) de los ayudantes. En lo demás, podemos afirmar que estas mujeres comparten un modelo cultural.

Al profundizar en la variabilidad del modelo, encontramos que la exclusión de la Iglesia –en tanto institución-, como ayudante en la consecución de la búsqueda fundamental se da con base en criterios distintos.

En algunas, la exclusión se da porque consideran que la Iglesia no llega, es muy fundamentalista, no da respuestas:

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Modelo cultural
E. # 7 P. # 1	...como iglesia no llegamos cuando tenemos que llegar [...] desde el llano, ir a ayudar a aquella miseria, por ahí información, en dar cosas, siempre hay gente que lo necesita...	Oponentes (-)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Modelo cultural
E. # 4 P. # 10	En este momento ellas [mis hermanas] no piensan que son católicas, apostólicas y romanas como yo si soy, mis hermanas viven su fe de otra manera, tienen un gran amor a Dios, una creencia muy fuerte en Dios, se han separado de la iglesia como institución básicamente porque no les ha dado respuestas.	Oponentes (-)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Modelo cultural
E. # 11 P. # 26	Nuestro párroco ni sabe que venimos [a una actividad provida]. [...] claro, te encuentras de todo: quienes si se formaron, saben como argumentar; pero también las mujeres que vienen con la idea de quemar herejes y pues no. Echan a perder lo que otras hacemos. Por eso dicen que las católicas somos fundamentalistas	Oponentes (-)

En otras, la exclusión se da porque se juzga que la Iglesia ha hecho “concesiones”, “se ha desviado” y está en los laicos la responsabilidad de seguir en el camino de esa “búsqueda fundamental”.

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Modelo cultural
E. # 12 P. # 15	... ha sido un gran trabajo de laicos esto, fundamentalmente de laicos [...], pero en realidad el trabajo ha sido brutal de los laicos, a destajo. [...] Hemos tenido oposición de la jerarquía. [...] Pero hay muchos fieles de tradición católica de años, con un nivel cultural alto, no es cierto? Y esos fieles han sido como guardianes de eso, en franca minoría a veces.	Oponentes (-)

Entrevista y Página	Texto de la Entrevista	Modelo cultural
E. # 8 P. # 23	...en la parroquia donde yo iba dejé de ir porque no me parece que el sacerdote cumpla con los requisitos que yo me esperaba de otros, no me parece un sacerdote [...]la vida es vida no importa quién lo diga, ni cómo lo diga, pero si vos ves que un sacerdote no te acompaña en el tema de la vida o si te ríes cuando vos estás juntando gente para ir por el tema del matrimonio gay... se han perdido.	Oponentes (-)

Estas expresiones dan cuenta de una crisis simbólica que sería “un desfase entre el programa de socialización del sujeto interiorizado a lo largo de toda su vida y la situación real que deben enfrentar”, producto del desfase entre “las estructuras psíquicas socialmente construidas por un lado y por otro las estructuras sociales” (Suárez, 2008c, p. 50).

Como respuesta, las sujetas elaboran nuevos sistemas de percepción pues la transacción entre las dos dimensiones ha fracasado, en este caso, provocado por un lado “por el cambio de la situación social” y/o por la “caducidad de algunos elementos de las estructuras construidas anteriormente” (Suárez, 2008c, p. 51).

Se trata en realidad de un submodelo –o de dos submodelos-, pero no de otro modelo totalmente distinto, pues “estos procesos de transacción de sentido no implican un divorcio radical con lo construido anteriormente sino una reconstrucción que le permite al sujeto seguir actuando, y

mantener algunas de las características anteriores e incorporar nuevos elementos” (Suárez, 2008c, p. 53).

Puede parecer contradictorio el hecho de que la Iglesia como institución se valore incluso como un oponente en estos submodelos, especialmente si se considera que las mujeres con militancia provida están tradicionalmente asociadas a la Iglesia en el imaginario social, pero como apunta Hugo José Suárez (2006c) “la transacción cultural nueva no siempre es armónica, de hecho puede ser confusa y problemática por tener en su seno la presencia de elementos del pasado” (p.53).

3.3.Implicaciones analíticas

Una vez descrito el modelo cultural y los respectivos submodelos que hemos encontrado al analizar los materiales con el Método de Análisis Estructural, concluimos este capítulo aportando algunas implicaciones analíticas con las que los resultados presentados pueden enriquecerse.

En términos generales podemos afirmar que estas mujeres se ven a sí mismas como guardianas de valores que en su imaginario fundan no sólo la cultura católica, sino el orden natural de la vida, por lo que resisten frente a un mundo que ven cada vez más vacío y alejado de Dios, que es sustituido por el consumo y la vida “libre”, sin proyecto.

Se ven a sí mismas como perdedoras globales de la batalla, en términos de la sociedad en su conjunto. Afirman saber que la mentalidad de la gente va cambiando poco a poco y que “las leyes se aprobarán tarde o temprano”, pero se ven también como portadoras de un destino superior, por encima de la vida vacía y mediocre del resto de la sociedad y afirman la razón de su activismo en la posibilidad de retrasar esas transformaciones y de, mientras tanto, cambiar o salvar “una vida”, pues realizan una valoración del tiempo y de los resultados de su esfuerzo en términos escatológicos.

Valoran que esas posibilidades están en función de su “saber”, de su “conciencia”, la que sienten responsabilidad de transmitir a partir de la enseñanza, efectivizada a través de la labor pastoral, como códigos actitudinales que les permiten alcanzar ese bien común que persiguen. Encontramos en algunos casos afirmaciones que reconocen las muertes por aborto como un tema de injusticia social, pero no muestran conciencia de que sus propias posibilidades de desarrollo en términos profesionales, pastorales y de formación de capital cultural tanto formal como informal están directamente relacionados con su clase. Asumen como dato de realidad que la gente “no sabe” porque nadie le ha enseñado, lo que ellas están en disposición de hacer y a ello avocan sus energías, pero no relacionan esta ausencia de formación con la pobreza y las propias condiciones objetivas de existencia. Consideran que ese saber por sí mismo puede “iluminar” las realidades y transformarlas, con lo que su labor pastoral cobra sentido.

El activismo “a favor de la vida”

Como hemos mencionado en el capítulo II, las actividades provida están asociadas en el discurso de otros actores sociales a aquellas actividades que movilizan a partir de lo emocional, mostrando las fotografías de supuestos fetos llorando o siendo amenazados por unas pinzas, en marchas y otras actividades públicas. En el anexo metodológico puede apreciarse que este grupo de mujeres participa en diversas actividades de “defensa por la vida” que, en algunos casos incluyen este tipo de activismo, pero que en otros se expresa en actividades como el seguimiento y lobby legislativo, recursos judiciales, comités de bioética, organizaciones no gubernamentales, comisiones arquidiocesanas, entre otros.

Nos interesa resaltar el hecho de que todas estas mujeres comparten un modelo cultural similar, en el que si bien su activismo encuentra cauces de expresión diversos producto de sus propias trayectorias personales y profesionales, las motivaciones profundas que las movilizan son las mismas. Esto resalta frente al hecho de la descalificación y/o la marcación de distancia que se da entre unas y otras, lo que hemos encontrado en las propias entrevistas y otras fuentes que ya hemos señalado.

Iglesia – Internacional

En la estructura cruzada que resulta de combinar las isotopías B (Patria – Lo internacional) y D (Iglesia – Estado) nos encontramos con la ausencia de elementos en el cuadrante de Iglesia – Internacional. Lo anterior resalta especialmente cuando en lo simbólico la Iglesia está claramente asociada al Vaticano, observación que hemos realizado al notar en diversas iglesias que en el presbiterio (altar) están colocadas siempre la Bandera Nacional y la Bandera del Estado Vaticano; y cuando sabemos que organizaciones como Vida Humana Internacional tiene actividad en la Argentina a través de algunas de las asociaciones que dirigen o en las que participan algunas de nuestras entrevistadas.

Sin embargo, estas asociaciones no aparecen en ninguno de los discursos. Consideramos que se omite pues se opone al discurso de la Patria como bien común y para el que se moviliza la acción de estas mujeres, pero no sabemos si esta omisión es deliberada pero consciente, o si en las estructuras de sentido de estas mujeres no hay asociación del Vaticano o Vida Humana Internacional como elementos “extranjeros” o “internacionales”, toda vez que son ayudantes de su búsqueda. Dada la distancia geográfica, no tuvimos la oportunidad de volver a conversar con estas mujeres para profundizar sus opiniones sobre estos hallazgos, pero dado que no aparece nunca en ninguna de las entrevistas nos inclinamos a pensar que no ven esta asociación como una presencia de “lo extranjero” en la valoración negativa que le dan.

Maternidad – Familia – Activismo – Trabajo

Finalmente, deseamos centrarnos en la valoración que dan a la maternidad y en la articulación que hacen de esta valoración con su propio desarrollo personal. De manera reiterada estas mujeres hablan de la falta de valoración que socialmente perciben respecto a la maternidad, al mostrarla como aquello con lo que se “baja la cortina de la realización personal”. En ningún caso existen referencias a una decisión sobre el número de hijos que deseaban tener, en general, las referencias a no tener más hijos está asociada a problemas de salud propios o del cónyuge, edad o la falta de pareja por abandono o viudez. De alguna manera parece que no fuera legítimo decidir no tener más hijos, pero en varias de ellas, especialmente las más jóvenes, se esbozan ideas que permiten pensar que esta fue una decisión personal o de pareja que cruzó por consideraciones económicas y de disponibilidad de tiempo para atender a los hijos.

No encontramos en el discurso un argumento de que es a través de la maternidad que se da el desarrollo personal, se percibe más bien que este desarrollo se alcanza en la labor pastoral, que no sólo se despliega en las actividades relacionadas con la “defensa de la vida por nacer” sino en diversas actividades de la más variada índole, pero todas asociadas a un trabajo pastoral vinculado de una forma u otra con la iglesia o los comunitarismos católicos.

Todas estas mujeres realizaron estudios al menos de nivel terciario cuando no superiores y todas realizaron trabajo asalariado antes de ser madres, que además disfrutaban, según refieren. La complicación de combinar maternidad y trabajo remunerado se muestra como una constante en la que se opta por la maternidad y es a partir de ese momento que se despliega su labor pastoral. La misma se abre como una opción que permite combinar la actividad fuera de casa sin culpa moralizante, pues lo que se persigue con ello no es un bien personal o individual, como sería el caso del trabajo pagado, sino un bien común superior. Esta articulación permite además demandar el apoyo del cónyuge en el cuidado de los hijos mientras se dedica el tiempo a dichas actividades, puesto que ambos comparten esta visión del mundo. Aún quienes ejercen profesionalmente, vinculan directamente, en todos los casos, este ejercicio profesional con sus actividades pastorales.

Encontramos constantes referencias la satisfacción personal que encuentran al poner sus dones, entendido esto como las habilidades y capacidades personales “obsequiadas por Dios”, al servicio de los demás, por encima de su propio núcleo familiar. Se ven a sí mismas como responsables, por el privilegio de haber recibido ciertos dones específicos, de formar y enseñar a otros y señalan que su trabajo pastoral es una respuesta a Dios por estos dones.

La actividad pastoral se despliega pues, como una alternativa para combinar la maternidad, la familia y el desarrollo personal; no necesariamente porque sus demandas de tiempo sean menores que las de un trabajo remunerado, pues en casi todos los casos no lo son, sino porque su persecución está vinculada a lo que consideran son valores o ideales superiores que las separan de la vida de quienes consideran tienen una existencia vacía o mediocre, sin Dios.

IV. LAS CATÓLICAS EN UN ESPACIO DE MUJERES: EL ENCUENTRO NACIONAL DE MUJERES EN ARGENTINA

Durante nuestra investigación de campo en Argentina se llevó a cabo el 26 Encuentro Nacional de Mujeres (ENM) Argentinas, con sede en la ciudad de Bariloche, Provincia de Río Negro, del 8 al 10 de octubre de 2011 y solicitamos, a través de una de las mujeres que había participado en esta investigación, la oportunidad de acompañarlas al ENM.

Este capítulo da cuenta de la participación de estas mujeres, *las católicas*, en los ENM, especialmente en el celebrado en Bariloche en el año 2011. Abordamos los ENM como un escenario complejo y heterogéneo de convergencia de mujeres diversas, que *las católicas* enfrentan como un espacio de disputa por los modelos de familia, mujer y género. A partir de su observación se puede dar cuenta de formas de organización, pertenencia y participación del “ser católicas”; así como de procesos de negociación de la identidad y disputa del campo religioso con las autoridades eclesiásticas.

Estudiar el caso de la participación de *las católicas* en el Encuentro Nacional de Mujeres abre la posibilidad de acercarse a un escenario que permite observar los vínculos entre lo estructural, lo personal y lo institucional en la lucha por las legislaciones de los Derechos Sexuales y Reproductivos; que se representan como expresiones de un escenario que coloca visiblemente la pugna no sólo por los espacios y la legitimidad de la representación de *las mujeres*, sino también de *lo argentino*, mostrando las relaciones de permeabilidad entre lo religioso y lo político.

A través de la experiencia de observación participante que tuvimos al acompañar a una delegación coordinada por miembros de una universidad católica y una parroquia de la Capital Federal, este capítulo da cuenta de la mirada de *las católicas* sobre el ENM y las otras participantes *no católicas*. Si bien recuperamos algunas investigaciones y materiales sobre el ENM desde la organización, el feminismo y algunas referencias que desde allí se construyen

sobre la participación de *las católicas*²², no es la intención recuperar o reconstruir los ENM desde esa perspectiva²³, sino desde la mirada de las propias *católicas* que participan.

La experiencia incluyó el viaje en autobús Buenos Aires – Bariloche – Buenos Aires, con una duración de 24 horas en cada trayecto, la participación en las actividades y formas de organización de *las católicas* durante el evento, la observación de diversos talleres del ENM y entrevistas con participantes *católicas* de distintas ciudades.

No hay consenso sobre cuántas mujeres asistieron en 2011 al ENM, la Comisión organizadora dice 18,000; algunos medios dicen 15,000 y *las católicas* dicen que 5,000. Lo que resulta un hecho es que el número disminuyó en relación a otros encuentros, se cree que por lo lejano de la sede²⁴ aunado a la imposibilidad de viajar vía aérea, pues el aeropuerto se encontraba cerrado producto de las cenizas del volcán chileno Puyehue. Otra razón que se esgrimió sobre este descenso era la inminente temporada electoral²⁵ que implicaba la movilización de diversos colectivos que suelen acudir al ENM.

4.1.El Encuentro Nacional de Mujeres en Argentina

En el año 1985 un grupo de mujeres argentinas participó en la **Clausura de la Década de la Mujer en Kenia** (África). A su regreso surgió la necesidad de autoconvocarse para tratar la problemática específica de la Mujer en nuestro país, donde al igual que en el resto del mundo existe una marcada discriminación en el rol que tenemos en la sociedad. Así en el año 1986 empezaron los encuentros en nuestro país y desde allí no pararon. El **I Encuentro Nacional de Mujeres** se realizó en la ciudad de Buenos Aires, donde participaron alrededor de 600 mujeres de Capital Federal, provincia de

²² Los únicos documentos escritos que hemos localizado sobre la participación de *las católicas* en el ENM son los testimonios escritos por ellas mismas que circulan en la web o de mano en mano para motivar a otras participantes. Desde la óptica del feminismo encontramos una parte del texto de Laura Masson: “Feministas en todas partes: una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina” y el artículo “La Iglesia Católica y los Encuentros Nacionales de Mujeres” de Mónica Tarducci.

²³ Para profundizar en la información y narrativas de los ENM desde la perspectiva de las feministas y otros grupos de mujeres se sugiere los siguientes textos: “Católicas en la campaña nacional por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito” de Marta Alanís; “Los feminismos en la Argentina” de Cecilia Lipszyc; el texto ya citado de Laura Masson; así como los diversos artículos de Alejandra Ciriza, Magui Bellotti y Mónica Tarducci.

²⁴ Bariloche está ubicado a 1,600 kilómetros de distancia de Buenos Aires Capital Federal, lo que representa un viaje en autobús entre 20 - 24 horas; y a más de 2,500 kilómetros de ciudades como Jujuy o Misiones.

²⁵ Las elecciones presidenciales tuvieron lugar el 23 de octubre de 2011, sólo quince días después del ENM.

Buenos Aires y de 13 provincias del interior del país, también llegaron mujeres de los pueblos originarios Tobas, Mapuches y Coyas (26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche, 2011).

De forma ininterrumpida desde entonces (1986) se celebran en Argentina los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM), cada año en una ciudad diferente del país, como “una movilización pública y colectiva que se realiza en nombre de los intereses de las *mujeres*” (Masson, 2007, p. 178), en el que convergen mujeres que se identifican a sí mismas como “feministas”, “de los pueblos originarios” y de las “clases populares” (Masson, 2007).

El Encuentro Nacional de Mujeres se define a sí mismo como un espacio “horizontal, abierto, democrático y participativo”, que a lo largo del tiempo se ha construido como un escenario “autónomo, autoconvocado, democrático, pluralista, autofinanciado, federal y horizontal” construido por las mujeres (26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche, 2011).

El ENM es organizado por una comisión *ad hoc* que se conforma cada año con mujeres de la sede, las organizadoras tienen la obligación de hacer una convocatoria pública y abierta para que todas las mujeres de la zona puedan participar.

Un conjunto de mujeres (amas de casa, obreras industriales y rurales, gastronomitas, estudiantes, campesinas, mujeres militantes, profesionales de todos los ámbitos, de pueblos originarios, empleadas, desocupadas, religiosas, ateas, etc.) que conformamos la **Comisión Organizadora del Encuentro**. Participamos de manera voluntaria y ad honorem. Todas las mujeres de Bariloche podemos ser parte de esta comisión (26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche , 2011).

Sin embargo, ser mujer y del lugar no garantiza la participación en la comisión organizadora, pues “es necesario también que se respeten los valores de autonomía, heterogeneidad, democracia y horizontalidad, evaluados éstos de acuerdo a las perspectivas de quienes ya tienen una posición reconocida en esos espacios” (Masson, 2007, p. 189).

El ENM se realiza en un fin de semana largo, es decir sábado, domingo y un lunes no laboral. Las actividades incluyen un acto inaugural, talleres temáticos que funcionan en aulas de

escuelas, actividades artísticas y recreativas diversas, la marcha con la que se concluye el domingo; así como la lectura de conclusiones y el anuncio de la siguiente sede en el acto de conclusión el lunes.

La incorporación en 1994 de un taller para debatir la despenalización y/o legalización del aborto “fue atrayendo, a este ámbito de discusión, a mujeres que hasta ese momento no se habían hecho visibles” (Masson, 2007, p. 187). Mujeres que, como otras que entrevistamos en el curso de esta investigación, decidieron tomar posiciones públicas y militantes frente a lo que consideran una amenaza a un “orden natural” y a un modelo de “mujer” y “familia” que defienden.

“Estas mujeres son definidas por las feministas como *las católicas*, categoría que pronunciada por ellas, tanto en el espacio del feminismo como en el de los ENM, denota una grave acusación” (Masson, 2007, p. 187), destacando que a los ojos del resto de las participantes del ENM, se diferencian claramente de las integrantes de la Agrupación Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), que han tenido una participación activa y definitoria en la militancia por la causa de la despenalización del aborto. Algunas de las mujeres que participaron en esta investigación acuden cada año al ENM, otras lo hicieron durante algún tiempo. Usamos en todo el capítulo el término “*las católicas*” por ser la categoría con la que el resto de las participantes ubican a estas mujeres, y con la que ellas mismas se identifican –asunto que abordaremos más adelante en este capítulo-, y que no reconocen a las CDD como pertenecientes al catolicismo.

4.1.1. Los talleres

Los talleres son el corazón del Encuentro. Son soberanos, democráticos, pluralistas y horizontales. Allí todas tenemos la palabra. Si el taller supera las 40 participantes se sugiere dividir en sub- talleres. Lo que se comparte, se debate y se elabora pertenece a las mujeres de ese taller. **Tienen como modalidad el consenso y no se vota; se reflejan todas las opiniones y posturas.** Cada taller contará con una **coordinadora** designada por la Comisión Organizadora, quien facilita que todas puedan expresarse y no interviene. El taller designará a dos o más **secretarias** quienes registrarán opiniones y debates que luego se re toman [sic] para elaborar las conclusiones de cada taller. El documento final será redactado en hojas provistas que se entregarán a la Comisión Organizadora el día domingo (26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche, 2011).

Durante el 26 ENM Bariloche 2011 se realizaron 55 talleres con temáticas que van desde Sexualidad, Salud, Violencia o Derechos Humanos; hasta temas como Mujeres frente a la pérdida de las hijas e hijos y familiares, Trata de Personas, Prostitución o Empresas y Fábricas recuperadas, entre otros.

La definición de los nombres de los talleres “es la oportunidad que tienen las mujeres que sostienen estos temas de convertirlos, a partir de hacerlos visibles, en problemas legítimos” (Masson, 2007, p. 191). La definición del listado se convierte en una especie de “agenda pública” y es un espacio de disputa por la legitimación de los temas que se discuten. Así, en este 26 ENM se abrió un taller de forma autónoma, desprendido del taller “Activismo Lésbico” que figuraba en el listado original, en donde un grupo se organizó al llegar para abrir otro taller al que titularon “Taller autoconvocado Mujeres y Bisexualidades” del que se presentaron y publicaron sus conclusiones.

Los talleres son el corazón de los Encuentros, dicen las organizadoras que ahí

... nos nutrimos de las experiencias de vida y de luchas de otras compañeras, en éstos se rompe con las habituales estructuras donde algunas tienen la palabra y otras escuchan en silencio. Todas participamos. Dejamos de ser “la mujer” para convertirnos en “mujeres” por eso cada año revalorizamos estos espacios, que nos permiten identificar el origen de nuestra opresión y de nuestras problemáticas, alumbrándonos nuevas formas de abordarlas y superarlas. Reflexionamos y debatimos acerca de la compleja realidad de nuestro país, que nos afecta particularmente como mujeres, una realidad que queremos cambiar partiendo de las coincidencias y respetando nuestras diferencias (26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche, 2011).

En los talleres más concurridos se abren “grupos” o “subtalleres”, para garantizar que en ningún salón haya más de cuarenta mujeres y todas puedan participar. El único taller que no se desdobra en diversos subtalleres es el de Mujeres de los Pueblos Originarios, donde por decisión autónoma todas participan juntas, sin importar la cantidad de mujeres que concurran.

La cantidad de grupos o subtalleres es una muestra de aquellos temas que tienen más atención y muestran el centro de la disputa en este escenario y en los debates públicos de la sociedad argentina en torno a *las mujeres*.

Los talleres que por su concurrencia demandaron la apertura de diversos grupos en el ENM Bariloche 2011 fueron los siguientes:

Taller(es)	Número de grupos abiertos
Mujer y Violencia	9
Mujer y Trata de Personas	7
Mujer, Adolescencia y Juventud Mujer y Educación	5
Mujer y Feminismo	4
Mujer, Política y Poder Mujer e Identidad Mujer y Adicciones	2

Mención aparte merecen dos talleres que resultan de particular importancia para nuestras observaciones, el primero es el taller “Mujer, Anticoncepción y Aborto” en el que, debido a la cantidad de participantes, se abrieron trece subtalleres, siendo así el más concurrido del Encuentro. El segundo es el taller “Estrategias para el acceso al aborto legal, seguro y gratuito” en el que se abrieron siete grupos.

Este segundo taller, que existe desde el 2004, da cuenta de las disputas que se abren al conformar las listas de los talleres para el ENM, y al que se considera un logro de las feministas, que

... según ellas, surgió como la necesidad de un espacio propio de discusión “ante el desembarco de las católicas” en los ENM. La palabra “estrategia” fue pensada como una forma de excluir del mismo a las mujeres que se pronunciaban en contra del aborto y garantizar un lugar de intercambio de “estrategias” para aquellas, que estando de acuerdo con la legalización del aborto, quisieran avanzar en las propuestas (Masson, 2007, pp. 191-192).

Las católicas tienen esta diferencia clara y no buscan participar en el taller de estrategias; sin embargo, tanto la cantidad de participantes como la discusión que se da en torno a la definición de estos talleres dan cuenta de que el aborto hoy está en el centro del debate; a esto mismo apuntan las conclusiones que se publican, donde el tema del aborto se hace presente en talleres como Mujer y Adicciones, Mujer y Organización Barrial, Mujer y Partidos Políticos, entre otros. Diecinueve talleres, de un total de cincuenta y cinco, incluyen en sus conclusiones el tema del aborto (26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche , 2011).

4.1.2. Muchas mujeres, muchas voces

La fisonomía de la ciudad se transforma durante el Encuentro, a donde uno voltee la mirada lo que ve son mujeres, mujeres de todas clases, de todas edades, la diversidad se refleja al recorrer la Plaza Central de Bariloche: algunas comen en restaurantes de lujo, otras organizan ollas comunitarias calentadas con leña en la Plaza Central; y también se refleja en las vestimentas y los cuerpos. Algunas recorren en solitario o en pequeños grupos la plaza, otras están agrupadas con sus colectivos que se identifican con banderas y colores.

La pluralidad de voces que concurren al ENM es visible, particularmente en la inauguración, la marcha y la clausura, en donde se buscan hacer visibles las agrupaciones y las identidades. No se trata de un colectivo de mujeres que, sin contar a *las católicas*, sea uniforme o esté de acuerdo en todo; por el contrario, la diversidad fue aumentando conforme mujeres de organizaciones partidistas, barriales o de los pueblos originarios se fueron incorporando a los Encuentros.

Si bien había organizaciones que participaban, la convocatoria iba más a lo individual y lo personal, buscar en el otro lo que vos estabas presentando. Eran muy libres, no eran resolutorios, sino que la idea era discutir y no bajar línea. [...] Después la lógica de los Encuentros cambió y dejé de ir. Yo no voy a ir a pelear con fuerzas que trabajan como aparatos. Eso fue lo que pasó básicamente a principios de la década del 90. Algunos sectores políticos empezaron a visualizar un grupo de 10 mil mujeres que se reunían todos los años. Era un campo de acción para ellos. Entonces ahí comenzaron a llegar en masa los micros del Partido Comunista Revolucionario (PCR) y el Partido Justicialista (PJ) (Haydée Birgin citada por Masson, 2007).

Se identifican las feministas, los grupos que se asocian a partidos de izquierda como los colectivos “Las Rojas”²⁶ y “Pan y Rosas”²⁷, las agrupaciones gremiales o sindicales como el Plenario de Trabajadoras.

Quienes concurrimos habitualmente estábamos acostumbradas a lidiar con compañeras militantes de partidos de izquierda, que disputan un codiciado terreno dada la masiva presencia de mujeres. Estos partidos no sólo compiten en facilitar la concurrencia de mujeres de sectores populares sino también en introducir los temas de sus agendas políticas del momento (Tarducci, 2005, p. 398).

Esta disputa resulta en evidente confrontación durante los talleres, cuando las participantes de algunos colectivos insisten en colocar dentro de las conclusiones consignas políticas asociadas a sus colectivos. Durante nuestra observación en el subtaller número 3 del taller 9 “Mujeres, Anticoncepción y Aborto” nos dimos cuenta de una fuerte presencia del colectivo “Las Rojas”, quienes se sientan juntas identificadas por sus playeras color rojo y abrieron un espacio de confrontación que por momentos alcanzó los gritos e insultos. En las conclusiones de este subtaller se lee:

Las Rojas convocan a todas las mujeres a participar del siguiente plan de lucha: nos movilizamos el 20/10 por el juicio y castigo a todos los responsables del asesinato de Mariano Ferreyra; por el fin el tercerización laboral y por el intento de homicidio a Elsa Rodríguez y otros dos compañeros (26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche , 2011).

Sin embargo, cabe resaltar que estos grupos son identificados entre sí, por el resto, como “mujeres de los partidos”, “mujeres de los sectores populares” o simplemente como “otras mujeres”; pero no como “enemigas” o “adversarias”; esa categoría está reservada para *las católicas*, que como indica Tarducci “se creó de hecho un “nosotras” y “ellas” que polarizó totalmente el encuentro y nos hizo olvidar nuestras rencillas internas” (2005, p. 400).

²⁶ Colectivo de Mujeres asociado al Partido Movimiento hacia el Socialismo (MAS)

²⁷ Colectivo de Mujeres asociado al Partido de los Trabajadores Socialistas (PTS)

4.2. La participación de *las católicas* en el Encuentro Nacional de Mujeres en Argentina

Desde la organización del ENM se identifica que en 1994 se incluyó un taller para debatir acerca de la despenalización y/o legalización del aborto (Masson, 2007, p. 187), lo que fue atrayendo a

... mujeres que manifiestan concepciones divergentes a las de las feministas acerca del significado de "ser mujer". Se oponen a los valores feministas de la igualdad, la autonomía y "el derecho a decidir", reivindican a la mujer como madre y como esposa, se pronuncian en contra de la despenalización y/o legalización del aborto y consideran que palabras y expresiones como *identidad sexual, género, trabajadoras sexuales o modelos de familia*, que aparecen en los títulos de los talleres, son una amenaza a lo que, desde su punto de vista, sería un orden natural (Masson, 2007, p. 187).

Su irrupción o desembarco, como le llama Tarducci, se da en 1997 durante el ENM en San Juan, en el que la Iglesia organiza un evento paralelo. En ese momento no hay una intención de participar en el ENM sino de organizar un evento alternativo en el que se reunieran las mujeres "católicas" y a partir del cual se hiciera contraposición al ENM. No hemos logrado ubicar mayores referencias a este evento, aún entre las participantes católicas, aunque cabe mencionar que no logramos entrevistar a ninguna de San Juan.

Los primeros atisbos de resistencia católica a la táctica de generar "espacios de reflexión" en los que participan únicamente representantes del marxismo más anacrónico, cuyas "conclusiones" son luego presentadas como "el pensamiento de la mujer argentina" comenzaron con el encuentro paralelo de mujeres organizado en San Juan en 1997. En La Plata 2001, no solamente se organizó un encuentro paralelo en el Coliseo Podestá, sino que además se trabajó en los talleres del Encuentro oficial. Fue notable la participación espontánea de las mujeres católicas en las comisiones más peligrosas... este Encuentro de Salta fue distinto y dios [sic] quiera marque un punto de partida... La Arquidiócesis de Salta nos recibió oficialmente... Hubo misas para nosotras... Se rezaba públicamente por nosotras. Distintas diócesis del país movilizaron a sus feligresas para Salta. Y no solamente estábamos nosotras: había también mujeres de partidos políticos, especialmente peronistas... que se convocaron en defensa de la vida humana inocente, la familia y, en definitiva, la Patria (A. De López Fracasi, 2002 citado por Ciriza, 2003).

Isabel²⁸ tiene 38 años, es maestra e instructora de Método Billings²⁹, con tres hijas, para ella éste es su décimo encuentro:

Los encuentros empezaron hace 26 años, se llamaban las autoconvocadas. La iglesia no se dio cuenta de su importancia hasta hace unos 11 o 12 años, en el de La Plata. Fue la primera vez que fuimos, éramos unas 100. Lo importante era dejar en claro que ellas no eran “las mujeres argentinas”, que habíamos otras que defendíamos la familia y la vida y que también éramos mujeres argentinas.

Yo vengo porque si nosotros logramos que nuestras conclusiones estén en los talleres, ellas ya no pueden usarlas para presentarlas en la ONU o en el Congreso; también porque algunas mentes se tocan cuando nosotros hablamos, yo conozco el caso de cuatro mujeres que a partir de escuchar lo que nosotras decimos decidieron no abortar, tenemos hasta las fotos de los bebés y pues ya con esto estoy paga. Además, muchas de ellas son bautizadas, quién sabe qué les pasó, deben haber sufrido mucho, deberías ver sus caras con tanto odio, contra nosotras, contra la iglesia. Pobrecitas.

La mayoría de *las católicas* con las que conversamos ubican el inicio de su participación como grupo, no necesariamente individualmente, en el 16 ENM de La Plata en 2001, que es en realidad el momento en que empiezan a participar al interior de los talleres del ENM, antes de esa fecha la organización consistía en hacer un encuentro alternativo.

Nos importa resaltar aquí que el inicio de la participación de estos grupos de mujeres se gesta desde la convocatoria de la Jerarquía Católica, como nos dice Viviana:

En el año 2000 tuvimos la suerte de tener aquí [en La Plata] un obispo maravilloso que fue Mons. Aguer³⁰. [...] En 2001 contactó a diez mujeres, no sé cómo las contactó, pero entre esas estaba yo y formó lo que se llamó la Comisión Arquidiocesana de la Mujer y nos pidió que hiciéramos frente de alguna manera organizada a los movimientos marxistas feministas. En ese momento iba a ser el Encuentro número quince, en esta ciudad de La Plata. [...] En general los católicos desconocían acá estos movimientos de mujeres que se originaron acá ni bien empezó la democracia.

²⁸ Por conservar el anonimato y la confidencialidad de las entrevistadas, sus nombres han sido cambiados. En el anexo metodológico se encuentran las características de las entrevistas que se citan en este capítulo.

²⁹ Método Natural de Administración de la Fertilidad basado en la observación del moco cervical para determinar los periodos de fertilidad, en los que se busca la abstinencia sexual.

³⁰ Mons. Héctor Rubén Aguer es el actual Arzobispo de La Plata, desde el 12 de junio del 2000.

Este tipo de convocatoria continúa siendo el mecanismo de reclutamiento en el 2003, donde la Arquidiócesis de Rosario envía una carta a sus parroquias en la que convoca a que cada parroquia invite al menos a 10 mujeres de su comunidad, indicando que este es un evento de confrontación, no de formación “donde deben quedar bien claros y bien fundamentados los principios de orden natural que dignifican a la mujer, [por lo que] será necesario enviar mujeres con cierta formación...” (Tarducci, 2005, p. 399).

Lo anterior devela los vínculos estructurales e institucionales por los que cruza no sólo la participación específica de estas mujeres en el Encuentro, sino en términos generales su activismo provida, que no puede ser desvinculado, en mayor o menor medida, de su pertenencia a la institución; resaltando los circuitos flexibles de circulación, la diversificación de las sociabilidades de las católicas y las múltiples modalidades de pertenencia posibles, puesto que 32 de las 36 mujeres que viajaban en el autobús con el que partimos indican que su participación se dio por invitación de otras mujeres que ya habían participado. Amigas, hermanas, maestras. Una de ellas relata:

A mí me parece que el que vió la realidad en ese momento, aunque yo no esté de acuerdo en muchísimas cosas con él, fue Aguer, él puso la posta. Yo creo que de inicio la clave fue La Plata [...] esas mujeres iban preparadas, pero lo que nos pasó a las mujeres que vivimos ese Encuentro fue un click, ... y todas empezamos a hacer algo. Y fue como un efecto multiplicador entre la gente que empezaba, con las otras mujeres que vos podías ver y charlar... para mí fue un cambio, un quiebre, un antes y un después del Encuentro... ahí es que yo elijo empezar a prepararme más. Yo creo más bien que si bien en un inicio fue Aguer, creo que no resultó tanto a nivel jerárquico, y por una parte bendito sea Dios que no haya sido así porque se ha convertido en un empuje de las propias mujeres, esto nos abre más a todo tipo de mujeres católicas que vengan a actuar con nosotros.

Eva viajaba a Bariloche con un grupo de ocho de sus alumnas en un colegio católico de nivel secundario (entre 17 y 19 años), a quienes ella había invitado personalmente y había preparado de manera informal para participar en el taller “Mujer y Educación”. Para Eva ésta era su tercera participación, había llegado por invitación de su cuñada.

No es una cosa formal, ojalá tuviéramos un manual o una formación igual

todas. O que los obispados se pusieran de acuerdo y lo hicieran juntos. Nuestro párroco ni sabe que venimos. En realidad lo que hacemos es irles pasando nuestra experiencia, entonces, claro, te encuentras de todo: quienes sí se formaron, leyeron los documentos de la Iglesia, saben cómo argumentar; pero también las mujeres que vienen con la idea de quemar herejes y pues no. Hechan a perder lo que otras hacemos. Por eso dicen que las católicas somos fundamentalistas.

Este tipo de experiencias se repiten entre varias de las mujeres que participan, asumen su participación a título personal, como miembros de la Iglesia Católica en un sentido amplio, pero no como representantes de una parroquia, una diócesis o un movimiento en lo particular. Dice Viviana que

...en algunas ciudades tenemos el apoyo de los obispos, pero ha sido un gran trabajo de laicos esto, fundamentalmente de laicos donde obispos apoyan o no, pero en realidad el trabajo ha sido brutal de los laicos, a destajo. [...] Hemos tenido oposición de la jerarquía. [...] Pero hay muchos fieles de tradición católica de años, con un nivel cultural alto, no es cierto? Y esos fieles han sido como guardianes de eso, en franca minoría a veces.

Esto se explica porque “los circuitos de circulación católica en Argentina son plurales” y “se organizan dentro de los límites impuestos por el marco del catolicismo, fronteras que son, históricamente, flexibles y negociables, y más recientemente, cada vez menos reguladas por las jerarquías de la Iglesia” (Giménez-Béliveau, 2011, p. 290).

Viajamos cuarenta y seis personas en el autobús. Juan va a cargo del autobús, él empezó a ir con un grupo de estudiantes de la universidad católica donde estudiaba, quien les ayudaba a financiar los gastos. Conforme los estudiantes que viajaban se graduaron, el grupo se disgregó, pero él continuó tramitando el apoyo financiero pues siguió como docente en la universidad. El autobús, precario, es parcialmente subvencionado por la universidad, el resto se cubre con la aportación individual de quienes viajan, que corresponde en promedio al 50% del valor de un viaje en línea comercial.

Ahora viajan en ese autobús personas que no necesariamente tienen una liga formal con la universidad, pero sí con Juan o con Sofia.; básicamente se trata de redes sociales informales que se han ido construyendo a lo largo del recorrido de su itinerario personal y eclesial.

Para salir de Buenos Aires nos reunimos todos los miembros del grupo a las puertas de las oficinas parroquiales a esperar el autobús que se había retrasado. Sólo éramos 10, parecía desalentador. Susana, una mujer mayor que viajaba con nosotros, se nos acercó y dijo: “A veces es difícil que la gente vaya, es caro. Lo que pasa es que “ellas” están pagadas, la ONU suelta dinero, sabes?”. Después supimos que pasaríamos a recoger más personas a Ramos Mejía, una zona del gran Buenos Aires (provincia) y a la municipalidad de Bellavista.

Se denota entusiasmo entre quienes viajan, el mate circula entre todos como un grupo de comunidad, aunque en realidad muchos recién se están conociendo, se presentan, conversan sus experiencias en el Encuentro y charlan de su vida. Varias mujeres nos cuentan la experiencia de dejar a sus hijos con sus maridos durante este viaje anual, Isabel me dice que su hija mayor quiere venir ya el próximo año a acompañarla, tendrá 17. La hija de Eva no pudo venir por compromisos de trabajo, sería su segundo año, pero entre los hombres que la acompañan viene su novio.

Sofía dice en una alocución al resto del autobús:

... somos como quijotes, no?... que vamos contra los molinos de viento.. pero bueno, queremos... no queremos bajar los brazos cuando lo que se está jugando son cosas tan importantes para.. para el ser humano, si?... porque la vida es un don, es un regalo, no es un derecho.. es un don; y entonces cuando hay parte del derecho que quiere legislar sobre la vida, bueno... es algo que es un bien irrenunciable... no vamos a conceder en ningún tipo de espacio.

Algunas tienen una argumentación más elaborada y académica acerca del propósito del Encuentro y de las razones de su participación. En ellas se observa mayor capital cultural, formación universitaria generalmente, amplia experiencia en la participación de los Encuentros y mayor participación ligada a las estructuras formales de la iglesia. Al hablarnos del Encuentro, Viviana dice:

Son bien como talleres marxistas, con líderes ocultos que manejan a la masa, con mucho dinero que reciben de la ONU, del Comité de la CEDAW de Estados Unidos, la OMS. [...] Hasta ese momento [2001] impunemente

convocaban a todas las mujeres de la ciudad, los católicos no sabíamos, y en esos talleres horizontales, como vos viste, siempre ponen la problemática del aborto, que la mujer tiene que liberarse del marido, de la familia... es decir, es llevar la praxis marxista al lecho conyugal donde la mujer sería la oprimida y el varón el opresor; entonces tiene que liberarse, esa es la propuesta... y la destrucción de la iglesia como órgano represor y de la familia patriarcal como represión de la mujer. El fin del encuentro es ése. Las mujeres inocentemente van, muchas de ellas, maestras, empleadas.. y año a año han ido modificando enormemente la mentalidad de las mujeres en esas ciudades.

4.2.1. La organización del Encuentro desde “*las católicas*”

La organización de *las católicas* sigue en muchos sentidos la misma organización que el ENM. En la sede se organiza una comisión formada por gente que tiene experiencia en asistir a otros Encuentros e invitan a otros católicos para recibir a quienes vendrán de fuera. Este mecanismo de organización solidaria es común entre los grupos eclesiales, los anfitriones son responsables de proveer hospedaje y alimentación. En ocasiones se cuenta con el respaldo de la jerarquía local, gestionada por las propias mujeres o matrimonios que coordinan la comisión organizadora, pero no es el caso en Bariloche.

Existieron muchos conflictos con el Obispo y los matrimonios organizadores lo dejan claro al finalizar el evento. El detonador fue el préstamo del Colegio San Juan Bosco, de los salesianos, que había sido prestado para la realización de talleres del ENM. Existen diversas versiones sobre el hecho, algunas dicen que fue un error porque en realidad el colegio está subvencionado a unas laicas que no le preguntaron al Obispo para prestarlo. Otras mujeres me dicen que en realidad el Obispo quería tener una actitud conciliadora con las mujeres del ENM porque es un Obispo “progre”, pero que se desató una reacción virulenta y tuvo que dar marcha atrás en su decisión. Al final, decidió no apoyar ni a unas ni a otras y no prestó el colegio para nadie.

Isabel afirma que

... el problema es que no hay nadie que organice esto realmente. Viviana toma ese papel y la vas a ver que ella hace y deshace, pero por ejemplo nosotros, nadie ha ido con ella ni la vemos más que una vez al año que llegamos al Encuentro, pero hay que reconocer su esfuerzo porque ella gestiona muchas

cosas con la gente del lugar, viaja antes y les enseña a organizarse. Para Viviana esta es una causa personal.

Viviana es médica, madre de 8 hijos. En entrevista posterior ella relata que

...vamos organizando a través de amigos, de familia que está en las ciudades que va y ellos empiezan a invitar a las mujeres y a los matrimonios locales. Yo viajo unos meses antes a la ciudad donde será para organizarles, explicarles lo que hay que hacer. Las mujeres que vienen de diferentes lugares a cada Encuentro se organizan, algunas vienen cada año, otros van cambiando; pero eso le corresponde a cada ciudad.

La organización tiene sus particularidades. Al llegar a Bariloche nos recibe un matrimonio parte de la Comisión Organizadora Católica que recibe a los asistentes. Nos entregan mapas de la ciudad para ubicar los lugares donde se llevarán a cabo los talleres, dónde está ubicado el “Centro de Operaciones” y el lugar de hospedaje para las distintas delegaciones. También nos asigna una palabra clave que se coloca como distintivo en el autobús y se nos informa a todos.

Isabel nos alerta:

Debes memorizar la palabra clave de nuestro grupo para que no tengas problemas para entrar al centro de operaciones, eso se cuida mucho porque se nos han colado del otro lado. Una vez saliendo de misa, ¡imagínate, saliendo de misa!, había una chica repartiendo estampitas de la Virgen, y claro, las recibimos... pero decían: “Dios es amor, la Virgen es amor, por eso ellos están felices cuando dos mujeres se aman”... ¡que falta de respeto!.

El Centro de Operaciones puede ser una Parroquia, un Colegio o cualquier otro lugar que se consiga, ahí se concentran las delegaciones *católicas*. Se celebra misa, se hace oración comunitaria, se sirven los alimentos y se organiza la asistencia a los talleres.

Cuando arribamos al Centro de Operaciones, que este año corresponde a una Parroquia, se nota la sorpresa en el grupo. Aunque esperaban que serían menos que otros años, se percibe la desilusión por la poca asistencia. Las razones son las mismas: la distancia, el aeropuerto cerrado, los costos porque Bariloche es un lugar muy turístico y caro. Pero algunas dicen también que muchas no quisieron regresar después de la violencia con la que terminaron algunos talleres el año pasado en Paraná.

Saben que tampoco vendrán tantas mujeres “del otro lado”, pero eso más bien les preocupa. Sofía afirma:

Yo no creo que ellas sean muchas... ¿por qué? Porque es... bueno... es caro, si bien están subvencionadas, ustedes saben que las subvenciona el gobierno nacional en muchos casos, la ONU también... un montón de instituciones que están detrás de todos estos encuentros... algo importante que vamos a tener que pensar, es que si bien no van a llevar a mucha gente de la oreja, como llevan a las piqueteras o a las de barrios de pie... si van a llevar a toda la... a la infantería fuerte... no nos vamos a encontrar con cualquier persona, las personas que van a estar en los talleres van a ser de la... alguien estuvo en Paraná o en algún otro encuentro antes?... bueno, nos vamos a encontrar con tanques fuertes.. por qué? Porque el sur es lugar para ellas y va a haber, va a ir mucha gente de ellas de Neuquén, ustedes saben que los piquetes se iniciaron en la provincia de Neuquén.. entonces... y piensen que ideológicamente se van a encontrar con lo más puro del feminismo y lo más puro de los abortistas...

Pero con todo y la desilusión, se aprecian los momentos de alegría al encontrarse con mujeres a las que sólo se les ve una vez al año, cuando llegan a los Encuentros. Una vez que están todos allí reunidos se aprecian muchos hombres, poco más del 25% de las personas que están en el Centro de Operaciones. La gente se saluda con alegría e intercambia estampillas, un afiche en forma de piecitos de metal con una tarjeta que afirma que son el tamaño de los pies de un feto de 12 semanas.

Se respira un aire mucho más conservador que el que percibimos en el autobús, incluso el tono de voz baja al entrar al Centro de Operaciones. Hay mujeres con faldas largas, hasta el tobillo, sin maquillaje; grupos rezando en voz baja, hay también seis sacerdotes, tres de ellos vestidos con sotana negra larga y tres más con camisa clerical negra, alzacuellos y rosarios en las manos; así como un grupo de religiosas, vestidas con un hábito azul de manga larga que les llega a los tobillos y sólo deja ver sus manos y el óvalo del rostro, sin maquillar; son Adoratrices del Santísimo Sacramento y estarán en oración permanente mientras se desarrollen los talleres. Sofía afirma que allí se ven todas las expresiones de la Iglesia, eso es lo que sucede, “venimos las progres y las conservadoras, todas creemos en la vida”.

Colocadas en la pared están unas hojas de papel bond y cartulinas en las que las mujeres son invitadas a apuntarse para decidir en qué taller participarán. No están todos los talleres, las listas se concentran en los talleres de “Mujer, Anticoncepción y Aborto”, “Mujer e Identidad”, “Mujer y Familia”, “Mujer y Educación” y “Mujer, Adolescencia y Juventud”. También hay unas hojas en blanco por si alguien quiere anotar un taller que no está enlistado.

Casi todas las mujeres vienen a debatir sobre el tema del aborto, es su principal interés. Algunas otras con los temas de género, pero también encontramos a Nidia que anota un nuevo taller: “Mujeres frente a la pérdida de los hijos e hijas”. Ella participa en Buenos Aires en un grupo asociado a su parroquia que se llama “Amanecer”, en el que madres y padres se acompañan en el proceso de recuperación ante la pérdida de un hijo o hija. Para Nidia este es un espacio donde puede “traer luz y consuelo”, por eso viene.

Se anotan con su nombre y la ciudad de la que vienen, la idea es que puedan observar cuántas mujeres hay en cada taller y que se anoten a los talleres donde todavía no hay presencia de *las católicas*. Después de comer se convocan en grupos de taller, por medio de un megáfono, para conocerse y en algunos casos acordar los puntos que impulsarán en los talleres, o explicar un poco a las que participan por primera vez.

El ENM tiene un costo de inscripción que se paga el viernes en la mañana, durante el proceso de inauguración, con esto es que se financia. Algunos colectivos hacen su inscripción con antelación, lo que incluye una cuota de \$15 pesos argentinos (poco más de \$3 dólares) por persona. Con esta inscripción las mujeres reciben un folder que incluye el listado de talleres (disponible también en la Página Web), su gafete y un diploma de participación sin nombre firmado por dos miembros de la Comisión Organizadora.

Eva nos presume el viernes por la noche que tiene carpeta, se la han dado porque es coordinadora de un taller. Preguntamos por qué las demás no tienen y nos dicen: “es que para tenerla hay que pagar, y nosotros no pagamos. Antes pagábamos, pero no queremos darle dinero a las autoconvocadas, así que dejamos de hacerlo. De todos modos se puede acceder a los talleres”.

4.2.2. Participar en los talleres: el corazón del Encuentro

Las católicas reconocen, al igual que el resto de las participantes en el Encuentro, que el corazón del Encuentro son los talleres y todo el sentido de su participación está centrado en ello. La experiencia de quienes han participado otros años va formando a las nuevas, haciendo hincapié en la naturaleza autónoma y de participación abierta en el que se fundamenta el Encuentro.

Apuntaba Alejandra Ciriza en el 2003:

Los Encuentros, se ha dicho hasta el cansancio son horizontales, autoconvocados, autónomos, autofinanciados. En mi perspectiva muchos de los aspectos organizativos de los encuentros, presentan aristas frágiles frente a adversarios poderosos, como la Iglesia Católica Argentina, [...] la fragilidad debida a la modalidad organizativa y al carácter autoconvocado de los Encuentros no sólo se manifiesta frente a un adversario percibido como externo y peligroso debido a sus fuertes conexiones con el poder y a su capacidad de presión y maniobra, como la Iglesia Católica (Ciriza, 2003).

A partir de la presencia de *las católicas*, diversos grupos al interior del Encuentro, especialmente los formados por colectivos que pertenecen a organizaciones sindicales o partidistas impulsan la idea de que en los talleres se debe votar para que tengan un carácter resolutivo y no conclusivo. Durante uno de los talleres, toma la palabra una mujer que ha estado en los encuentros por 26 años, desde el primero. Defiende su carácter horizontal y no de voto, reclama que lo importante es que los encuentros gestan un cambio de mentalidad y que desde el principio ha sido así. Ella dice que “al principio trataron de desanimarnos y no pudieron, por eso se metieron [se refiere a la iglesia y ve a las mujeres antiabortistas al decir esto] para tratar de romper el encuentro, pero hasta ahora no lo han logrado y no debemos permitirles que lo logren”.

Este es un debate permanente, Laura Masson cita a una militante feminista que afirma:

Las que no quieren ir ahora a los Encuentros de Mujeres son Barrios de Pie (...) porque dicen que no tiene sentido la pelea con la Iglesia, porque viste ahora en los Encuentros se metió la Iglesia. A mi M. [dirigente de Barrios de Pie] me vino a hablar para hacer un Encuentro paralelo y yo le dije: “!No! De

eso no se habla, los Encuentros son nuestros y no se los vamos a regalar” (2007, p. 184).

Pero, en efecto, es en esta característica de horizontalidad, inclusión y autoconvocatoria que *las católicas* fundamentan su participación:

A nosotras, las mujeres católicas, se nos reclama QUE VAYAMOS en los talleres, y que ellas (las mujeres abortistas) no van a los encuentros católicos a dar su opinión, pero nosotras somos mujeres igual que ellas y queremos expresar nuestra opinión, si no quieren que vayamos que pongan “Encuentro Nacional EXCLUSIVO DE mujeres abortistas” y nosotras no vamos a ir, porque realmente no somos abortistas (Rodríguez, 2011).

Las católicas ubican que el sentido de su participación está centrado en lograr que sus posiciones se vean reflejadas en las conclusiones, se reconoce que desde 2001 que sus posiciones han estado en las conclusiones nunca las han cambiado y que “así no se pueden usar ante la ONU o el Congreso para decir que la mayoría de las mujeres argentinas están a favor del aborto”.

Afirma Sofía que:

... no va a quedar escrito nada que no se haya dicho antes, tanto en el sábado por la tarde como el domingo por la mañana. En la operativa del taller, ustedes sean... manejen su estrategia, si?... y traten de ser... bueno, pícaras.. o más astutas que las chicas.. la idea es que cuando... ustedes van a poder reconocer cuáles son las que hablan con autoridad académica, aquellas que hacen pesar, porque... vamos a tener dos posiciones: las que hablan con autoridad académica y aquellas que hablan desde los sentimientos... y les van a contar historias, que abortó la madre... que qué sé yo... todas historias... y todas se ponen a llorar... algunas... entre esas dos posiciones se van a encontrar con que.. ee.. las más peligrosas son las que hablan con cierta autoridad académica... entonces cuando ustedes ven que ellas levantan la mano, traten de levantar la mano... porque generalmente se hace una lista con las personas que van a participar, y traten de reflotar o de recuperar hacia la vida todo lo que esta gente propuso... y si hay alguna de ellas que pisa el palito... porque yo me acuerdo una vez, una de ellas dijo uy: “porque... es ser humano desde el momento de la concepción”.. uy, yo levanté la mano y dije “esto es muy importante, yo quiero que esto quede en claro y que quede como resolución del taller”... o sea traten de aprovechar y de estar ustedes atentas a todas esas cosas que se leen entre líneas.. si?... está?

Las estrategias para la participación se observan distintas, en relación a quienes tienen mayor tiempo de participación, pero también se aprecian diferencias entre quienes tienen mayor capital cultural formal tanto en formación profesional –las hay médicas, abogadas, maestras, sociólogas– como en formación religiosa formal.

Susana es una mujer de 69 años, ama de casa, sin formación universitaria, que afirma que la participación debe ser simple, sus argumentos parten de lo natural. Para ella, este es su octavo Encuentro e insiste en que hay que incentivar que hablen, para que “no sientan que las cortamos por el eje, sino que llevamos la luz y la paz que necesitan”,

... les voy a contar una estrategia que le viví en Tucumán.. estábamos un grupo trabajando, yo no conocía a todas las otras.. y de pronto oigo a una que dice: hay dice, “yo tengo un hermano que es varón, pero que ella se llama Pepa porque dice que es mujer... y yo no sé qué hacer”... entonces las otras, estábamos en un taller que era género, dicen: “bueno, tenés que respetarlo... y balaba”... después ¡la encontré en el grupo nuestro!... se había inventado todo ese verso! para hacer hablar a las otras y ver qué es lo que sucedía...

Sin embargo, Sofía, que es antropóloga social, afirma que el debate debe abrirse a otros talleres pues el fondo del debate no sólo es el aborto, sino la “ideología de género” que resulta en una mirada transversal.

... ellas hablan del género como construcción social, intenten que alguien vaya ahí, es un espacio para ir, [...] fíjense, yo les pediría, trate alguna de ir a familia, sobre todo porque en familia ustedes saben que ellas ven a la familia de hoy como anacrónica, con un modelo patriarcal que ya nooo ... no camina... y hablan de diversidad de familias... y no la familia como nosotros la tenemos pensada, concebida, querida... y... y como don de Dios, si?.

Una estrategia nodal, en la que se insiste recurrentemente, es la de anotarse como secretarías del taller, Sofía insiste:

...porque en el momento en que tomamos nota siempre podemos como torcer... o redactar las cosas para que queden positivas para lo que nosotros queremos que queden claro... y si no, bueno, ustedes hagan mucho hincapié

en lo que es la decisión de una minoría porque siempre estamos hablando de minorías...

Además, se insiste en la importancia de no permitir que el tema de aborto se aborde en otros talleres, en donde no es el tema central.

...fijense que siempre de manera transversal, siempre va a salir el tema de aborto, sí?... sea perspectiva de género... con la próxima ley que van a firmar de cambio de sexo no va a haber ningún problema, pero... con respecto al aborto, siempre va a aparecer el tema de aborto en todos los talleres... así que ustedes intenten insistir que si no es el tema del taller, no tiene porque aparecer ninguna... ninguna posición respecto del aborto, está?. Supongan, están en Mujeres y Política, o en Mujeres y Educación... ¿por qué tiene que salir el aborto?. Ustedes digan siempre, y se paran, este no es el tema de nuestro taller.

Isabel narra que la estrategia ideal sería lograr ser coordinadora, pero eso es más difícil porque las coordinadoras son nombradas por la Comisión Organizadora con antelación.

El viernes por la noche, en el Centro de Operaciones, Eva comenta que ha logrado ser coordinadora porque su taller se desdobló, eran muchas y no había otra coordinadora así que ella se apuntó. “No voy a poder hablar, pero así por lo menos puedo cuidar a mis chicas (sus alumnas) de no ser agredidas y garantizar que puedan hablar”.

Eva comparte, con un tono jocoso, su experiencia en el taller.

Hay una lesbiana en el taller, ya sabes, grande.. así (*flexiona los brazos para describir una mujer grande, robusta*) ... y hoy me dice que no está de acuerdo con que le diga compañera. Yo he estado llamando a todas compañeras, ya sabes, como se dicen ellas... porque no quiero que sepan que soy de acá... pero entonces me dice que lo de ahora es decirnos compañerex porque así no se trata de compañera o compañero; por todo eso de su ideología de género que tienen.

Pero no, eso es demasiado para mí. Yo no voy a decirle a nadie compañerex, ¿qué es eso?. Le dije: “No compañera, este es un encuentro de mujeres, todas somos compañeras, si tú tienes problemas de aceptación este no es el espacio para resolverlos. Aquí todas somos mujeres, aunque tú seas lesbiana. Pero si

quieres que eso quede claro puedo decirte compañera lesbiana”. No dijo nada, pero yo en todo el taller le estuve diciendo así, compañera lesbiana, veía cómo se crispaba, les molesta que uno les diga eso, pero eso es su problema, no mío, ¿eso es lo que es, no?.

“El sábado es tranquilo. Llegamos como si no nos conocieran y las dejamos hablar, muchas veces se pelan entre ellas y eso a nosotras nos conviene [...] todo se juega el domingo, es cuando debemos ser fuertes”, nos cuenta Isabel.

En efecto, durante las sesiones de los talleres que observamos³¹ el sábado por la mañana las mujeres que habíamos identificado como “católicas” por su presencia en el Centro de Operaciones no hablaron; recién el sábado por la tarde su participación se hizo fuerte y empezaron los posicionamientos. Sin embargo el domingo las participaciones se recrudecen, se invita a hablar a quienes no lo han hecho y para muchas de ellas es su primera participación en el Encuentro, entonces parece una profesión de fe: “yo estoy a favor del aborto”, “yo estoy en contra del aborto”. Sin embargo, las más experimentadas en ambos bandos, claramente identificados a estas alturas, suben el tono de las participaciones en orden de lograr que, por un lado, las posiciones de *las católicas* sean excluidas de las conclusiones en tanto son minoría y, por el otro, lograr que sus posiciones sean incluidas en las conclusiones con la mayor ventaja posible.

Esto implica una diferencia. Isabel cuenta lo importante que fue que en el subtaller donde ella participaba lograron que se incluyeran en las conclusiones palabras como concepción, vida inocente o bebé por nacer. Nos dice que en esos pequeños detalles está parte de la diferencia, pero que lleva tiempo entenderlo.

No es lo mismo que en las conclusiones diga unión del óvulo y el espermatozoide, a que diga momento de la concepción; eso tiene una carga metafísica y a veces ellas no se dan cuenta pero así es como tenemos que dar la pelea, para que no dejen de ver que esto se trata de un debate por la vida, es más que un conjunto de células.

³¹ Observamos siete de los trece subtalleres que se desarrollaron en el taller de “Anticoncepción y Aborto”

Las palabras hacen la diferencia. En un taller que observamos se debatió el uso legítimo de la categoría “defensoras de la vida” en tanto ambos grupos se la adjudicaban, *las católicas* como defensoras de la vida por nacer y *las otras* como defensoras de la vida de la mujer que muere por un aborto clandestino.

En los talleres se disputa claramente la imagen femenina, que observamos como central en el modelo cultural que despliegan estas mujeres, *las católicas*, especialmente en lo que toca al cuerpo y la sexualidad como un tema de lo público, en tanto el Encuentro plantea que debe discutirse y ser objeto de política pública por parte del Estado. En los talleres, las mujeres católicas defienden su valoración del cuerpo y la sexualidad como un tema de lo privado en una discusión que se aborda en el espacio público, mostrando la disputa que permite observar cómo los Derechos Sexuales y Reproductivos, y especialmente el aborto, son el tema frontera en donde se politizan relaciones consideradas privadas.

Finalmente, en las conclusiones se abordó el tema del aborto en 49 subtalleres agrupados en 19 talleres, de estas 49 conclusiones las posiciones de *las católicas* se observan en 20 de ellos. Entre los talleres donde sus conclusiones no están integradas se encuentran siete subtalleres de “Estrategias para el acceso al aborto legal, seguro y gratuito”, así como los talleres de “Mujeres y Feminismo”, “Activismo lésbico” y el autoconvocado “Mujeres y bisexualidades”.

Cabe destacar que en doce de los trece subtalleres de “Anticoncepción y Aborto” se incluyen conclusiones de *las católicas*, sólo en el subtaller cuatro no se incluyen sus conclusiones, por el contrario, se lee: “Saludamos a las compañeras de la Misión María Magdalena de la Iglesia Luterana del Chaco que participaron del taller y se expresaron a favor del aborto con quienes consensuamos estas conclusiones” (26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche , 2011).

Apuntamos que ésta es la única referencia escrita que hemos encontrado sobre la presencia de otros grupos religiosos identificados en el Encuentro Nacional de Mujeres, aunque Viviana menciona que cuando el ENM fue en Tucumán participaron varios grupos evangélicos, que respondieron espontáneamente a las convocatorias públicas que a partir de fotocopias que

algunos grupos parroquiales pegaron en la ciudad para convocar a mujeres que quisieran participar en “defender la vida” durante el ENM.

Las católicas consideraron que el resultado de su participación fue un éxito, especialmente si se considera que, incluyendo a los varones, este año sólo acudieron 270 personas; en comparación con las cerca de 800 que acudieron en el 2010 a Paraná. Su valoración se basa en que lograron que sus posiciones estuvieran incluidas en un importante número de sub talleres, considerando la poca asistencia registrada ese año; además de que no se rompieron los talleres ni hubo episodios de violencia física como los registrados el año anterior (2010).

4.2.3. Los varones católicos en el Encuentro Nacional de Mujeres

Al ser un encuentro de mujeres, la presencia de hombres no es muy frecuente y siempre genera discusiones y posiciones divergentes. Apunta Laura Masson:

Las *mujeres* de las clases populares que se movilizan en micros y viajan en grandes grupos llevan a algunos hombres con ellas, que en general se encargan durante estos días de organizar el viaje, alojamiento, comida, etc. Durante los talleres cuentan divertidas que en el Encuentro se invierten los roles: “acá son ellos los que cocinan”. [...] Las otras mujeres que suelen estar acompañadas por hombres (que no entran a los talleres, pero las llevan, las buscan o las esperan fuera de las escuelas) son las *mujeres católicas* (2007, p. 181).

La presencia de los hombres despierta resistencias en el Encuentro pues en términos generales “la presencia de masculina en el debate sobre el aborto sigue siendo fundamentalmente patriarcal y condenatoria de las mujeres” (Castañeda Salgado, 2003, p. 21). En este caso, los hombres católicos con los que conversamos señalan que al Encuentro las que vienen a “trabajar” son las mujeres, pero se advierte esta estructura patriarcal que deposita la responsabilidad del cuidado de la mujer, débil por naturaleza, en los hombres. Isabel nos explica que los varones van para cuidar a las mujeres que asisten al Encuentro, dan vueltas por los talleres para ver si todo va bien y vienen básicamente a cuidar la catedral.

En el autobús en el que nos trasladamos hacia San Carlos de Bariloche se advierte la presencia de once varones. Tres de ellos son laicos consagrados, uno de ellos (Juan) tiene 11 años acudiendo a los Encuentros, encargado de la organización desde la universidad católica en la que funge como docente del área de filosofía, los otros dos son compañeros de su congregación que le acompañan, uno por primera vez, el otro por tercera. Cinco más pertenecen a la “Corriente Naranja³²”, se nota el nerviosismo por su presencia pues son parte del grupo que participaron en agresiones que se suscitaron en el 2010 durante el ENM en Paraná. Sofía refiere que el año pasado llevaron al Encuentro a chicas muy jóvenes, de secundario, y las incorporaron al taller de “Mujer, Anticoncepción y Aborto”. Ellas se asustaron en el momento en que las discusiones se acaloraron y enviaron mensajes de texto a sus amigos que estaban afuera, quienes irrumpieron en el taller, la situación culminó en agresión física con jalones de cabello que fueron grabados y socializados en la red de YouTube. Existe una clara preocupación de que esto no vuelva a suceder porque se considera que entonces se echa a perder la labor que vienen a hacer pues aparecen en los medios como fundamentalistas que vienen a romper el Encuentro y no se consideran así.

Continuamente, tanto en el autobús como en el Centro de Operaciones, se escuchan llamados tanto de las mujeres como de los hombres que tienen más experiencia y que se reconocen como referentes, para que mantengan la calma.

Destaca el lenguaje que se usa en estas locuciones, se les llama a la prudencia y a someter su voluntad. Cuando se habla de ellos no se habla de los “hombres” sino de los “varones”, sustantivo usado en el lenguaje bíblico y que refiere al “santo varón” que es Jesucristo. En el autobús, durante el viaje, Juan les dice:

... A los muchachos... eh... primera vez que viajamos con tantos varones... hay bastantes, qué bueno que vayan más... tengamos la... tengamos prudencia en lo que hagamos... respetemos las indicaciones de los organizadores... de alguna manera creo que la palabra que voy a utilizar es

³² “Corriente Naranja que una organización argentina que colabora, coordina y apoya a los actores sociales y políticos que promueven políticas públicas pro familia y toda acción política o social de conformidad al orden natural. Como movimiento social también sustenta la formación de un partido político para dar cumplimiento a su misión”. (Corriente Naranja, 2010)

correcta... sometamos nuestra voluntad a los que están organizando, como respeto a lo que hacen ellos... lo hago yo, lo hacemos todos... por tema de.. de hacer bien las cosas... si bien nos toca cuidar, estar atentos, seamos prudentes... no hagamos locuras... el año pasado o años pasados se han arruinado talleres por ... por dejarse ganar a veces por por.. distintas situaciones, no?...

No observamos que acompañen a las mujeres en el traslado a los talleres, como refiere Masson. Es probable que esto sea porque, de acuerdo a los comentarios de las y los asistentes católicas, en el ENM de Bariloche 2011 las cosas estaban muy tranquilas.

Parece ser que desde la organización y las otras participantes del Encuentro tampoco se desea llegar a los niveles de enfrentamiento que se alcanzaron en Paraná. Al solicitar permiso a un par de coordinadoras de uno de los subtalleres de “Anticoncepción y Aborto” me comentan su preocupación de mantener un ambiente de paz y diálogo en el taller: “el año pasado las cosas se salieron de control. A nadie nos conviene eso porque lo que queremos es que el taller se realice, eso es lo importante del Encuentro.”

4.3. Identidades en juego

Durante el Encuentro Nacional de Mujeres se ponen en juego estrategias y negociaciones de la identidad en los límites que implica la interacción de unas con las otras. En ese sentido, si bien estas mujeres, como colectividad, son identificadas y definidas por las otras como *las católicas*, lo que Richard Jenkins identifica como una categoría en sí, en tanto es identificada y definida por otras; al mismo tiempo, en una dialéctica de identificación que constituye tanto la identidad individual como la identidad social, se transforman en un grupo para sí, identificado y definido por ellas mismas, a través de su participación en el ENM, que es en sí mismo un proceso político donde la disputa por la representatividad de *las mujeres* se pone en juego (Jenkins, 1996).

Este identificarse como *católicas* en tanto representa una identidad nominal, no implica una uniformidad en tanto una identidad virtual. Encontramos que, como menciona Richard Jenkins,

aún cuando los individuos compartan una misma identidad nominal, esto significa distintas cosas en la práctica, con consecuencias diversas en sus vidas, es decir, distintas identidades virtuales (Jenkins, 1996, p. 24).

Así, el *ser católicas*, no se vive, en la praxis, de la misma forma. Sofía dice que a ella le “han dicho que es de la Iglesia progre de Buenos Aires”, lo que en realidad implica una descalificación, pues viene de quienes se consideran de la “verdadera iglesia de Jesucristo”. Estas valoraciones complejizan aún más la estructura en abanico que hemos mostrado en el capítulo anterior, referente a la isotopía A sobre los tipos de católicas, puesto que todas ellas se consideran católicas comprometidas y activas, es decir en la valoración positiva de la estructura, pero en este escenario se muestra cómo aún en esa categoría existen diferencias substanciales en la forma en que se vive y se valora ese “ser católica comprometida”.

Esto se observa también en los momentos de oración, la celebración de la misa y la comunión. Mientras por un lado se escucha el reclamo por mayor celebración de misas porque “cuando uno llega de pelear con estas mujeres necesita la voz de Nuestro Salvador, su Sacrificio, para tomar fuerzas, para poder perdonar, para tener las palabras justas...” (Rodríguez, 2011); por el otro, escuchamos a Eva decir: “Ya hemos tenido misa esta mañana, mejor deberíamos juntarnos a compartir experiencias y ponernos de acuerdo sobre lo que impulsaremos en las conclusiones”.

Hablan de distintos carismas para expresar las diferencias, todas se identifican a sí mismas como católicas, en tanto identidad nominal; pero no el mismo tipo de católicas. Esto resulta relevante porque si bien estamos acostumbrados a la flexibilidad católica que incluye grupos de lo más diversos, se suele considerar que dentro de quienes tienen una activa posición “pro vida” todos comparten la misma identidad virtual.

... para mí es muy sintomático que las dos mujeres que identifico como referentes en el ENM [Viviana y Sofía] se acusan una a otra. Una dice “sos preconiliar” y la otra dice “sos de la iglesia progre, que pierde la brújula” [...] pero en esto estamos juntas, porque tenemos que trabajar desde la pluralidad de carismas, esto tenemos, con esto laburamos...

Finalmente nos interesa apuntar las estrategias de manejo de la identidad que ejercen *las católicas*, en la persecución consciente de sus metas. El viernes, antes de salir del Centro de Operaciones hacia la primera sesión de talleres, Luisa se acomoda los jeans adentro de las botas y se pone una chaqueta de cuero, busca tener un atuendo masculinizado. Pregunta: “¿me parezco a ellas?”. Isabel le dice: “Así estás perfecta, vos parecés una catedrática de la UBA. Podés hacer.. de adoctrinadora de mentes”.

El sábado, antes de regresar a los talleres hay un espacio de sociabilización, al circular entre las mesas se escuchan bromas como: “tú sí que te camuflajeaste, pareces una de ellas” a una chica que tiene un pantalón morado y una blusa color lila, colores que se identifican con el colectivo “Pan y Rosas”.

Se observa cómo buscan parecer ser “de las otras”, consciente y estratégicamente asumen exitosamente marcas externas de identidades sociales con las que no se identifican, a partir del aspecto performativo que estas identidades tienen en la práctica social (Jenkins, 1996, p. 22).

No parece una estrategia organizada, sino más bien, un aprendizaje de la práctica que se ha ido pasando de manera informal; su objetivo es pasar desapercibidas y hacerse escuchar. Parten de la idea de que si “logran pasar”, las “otras” se sienten cómodas y empiezan a hablar, después cuando ellas hablan las toma por sorpresa. Es una estrategia que les funciona.

Estas estrategias se desarrollan a partir de las valoraciones que estas mujeres hacen de las feministas y las mujeres que participan en partidos políticos de izquierda, a quienes como hemos visto en el esquema actancial graficado en el anterior capítulo, ubican como las “opositoras” en la búsqueda de su objeto de existencia: su percepción de bien común, la familia y la patria, que es lo que vienen a defender en el Encuentro, pues en esta defensa se juega el sentido de su existencia misma y la del grupo social al que pertenecen.

4.4. La marcha y la defensa de la Catedral

El domingo por la tarde, una vez que se han concluido los talleres y redactado las conclusiones tiene lugar la marcha, que constituye una batalla primero entre los propios grupos “no católicos”, pues “es sumamente importante el lugar que ocupan en la marcha y el tamaño y las consignas de las banderas. Es decir, todos aquellos elementos que garanticen su visibilidad” (Masson, 2007, p. 207).

Cada año hay una gran discusión para definir el itinerario de la marcha. El tema central es si se va a “escrachar a la Iglesia” o no. Esto significa pasar delante de la catedral del lugar o de alguna iglesia importante y hacer una manifestación de repudio que consiste habitualmente en pintar los edificios con consignas que denuncian y acusan a la institución o simplemente manifestarse con la entonación de determinados cantos. El solo hecho de pasar frente a la Catedral es leído como un “acto político” por quienes organizan el evento (Masson, 2007, p. 208).

En el ENM de Bariloche, la Comisión Organizadora ha anunciado que el recorrido de la marcha no pasará por la Catedral. El anuncio se da el día domingo en la última sesión de los talleres, frente a la presión de diversos grupos por saber el recorrido de la marcha.

Cuando se da el anuncio en el subtaller donde observábamos, el ambiente se tensa demasiado, el tono de voz se eleva a los gritos. Los grupos del Plenario de Trabajadoras, Las Rojas y Pan y Rosas están en desacuerdo; hay mucho malestar con el recorrido de la marcha. “¿Cómo es posible que no vamos a marchar por los centros de poder político y religioso como todos los años?”, “escrachar a la iglesia era el espíritu de las mujeres, del encuentro, desde 2001”.

Las católicas ubican el inicio de lo que consideran “ataques” al templo en el ENM de Rosario, en 2003. Viviana narra:

Ahí fue la primera vez que atacaron el templo, entraron, sacaron las Sagradas Formas³³, sacaron los cálices, blasfemaron, un horror, pintaron las imágenes,

³³ En el uso del lenguaje se aprecia el nivel de formación de Viviana. Pocos católicos distinguen la diferencia entre “hostia” y “Sagradas Formas”, la primera refiere al pan sin consagrar, la segunda una vez consagrado, usualmente conservado en el Sagrario al interior del templo.

rompieron cosas en el Arzobispado. A partir de ahí, el año siguiente que fue en Mendoza pedimos que se cuidara la iglesia de los Jesuitas, que es la más antigua, por donde pasarían [...] Fue la primera custodia de la Catedral.

En el ENM Bariloche 2011 se comenta al salir de uno de los subtalleres que al finalizar la marcha en el Centro Cívico, según el recorrido planeado por la Comisión Organizadora, ellas seguirán hacia la Catedral, que ya se han puesto de acuerdo algunos contingentes. Se construye claramente el enemigo a través de la figura del Estado y la Iglesia, no se diferencia a la iglesia institucional de *las católicas* presentes en el encuentro.

Generalmente, las mujeres que organizan el Encuentro prefieren no pasar frente a la Catedral. Es una constante en cada ENM que las organizadoras intenten desalentar las acciones más radicales debido al temor a prácticas de control social que las afectan luego en su cotidianidad en las ciudades donde viven (Masson, 2007, p. 208).

4.4.1. ¿Defender o no defender la Catedral?

Para las y los católicos, porque en este momento ya participan los varones católicos, el tema no es “la marcha”, pues las mujeres católicas no participan de ella. Se refieren a este momento del Encuentro como “la defensa de la Catedral” y genera también tensiones y desacuerdos. Algunos no están de acuerdo en que se “defienda la Catedral”, Paola refiere que “eso se ha convertido más bien en un espectáculo, y nosotros [los católicos] parecemos unos fundamentalistas que los venimos a enfrentar. No somos los cruzados, queremos traer paz y luz”. Para otros ese es el momento central de todo el Encuentro, la razón de asistir.

Sin embargo, prima la preocupación de que no se salga de control. En Bariloche esto toma particular importancia porque el Obispo del lugar, Monseñor Maletti, ha dispuesto que no se defienda la Catedral, que los católicos y católicas permanezcan en la celebración de la Misa que se ha programado para las 19:00 horas, a puertas cerradas, la misma hora en que dará inicio la marcha. En el autobús, Juan ha señalado:

... una cosita más les recuerdo... el famoso tema de la Catedral... ya se ha

hecho una costumbre ir a la Catedral los domingos a la noche, por la marcha... eh... a veces hay que ir, a veces no hay que ir... hay que ir cuando hay que ir a defender porque la situación está complicada... y yo creo que no hay que ir cuando la policía ya tiene la situación controlada... ¿cómo saber cuando hay que ir y cuándo no hay que ir? ... escuchemos lo que dice la organización... escuchemos lo que dice la organización, escuchemos lo que dicen los pastores.. eh... y veamos como actuar allí... yo he ido, creo que éste es el octavo o noveno congreso que voy llevando con la gente de la universidad... he participado en todas las defensas de la catedral... pero a veces hay cosas que ya veo y veo que son innecesarias... ese enfrentamiento con la gente y cosas de esas, que nos distancian de la gente... como, como católicos.. cuando hay que hacerlo, hay que hacerlo; cuando no hay que hacerlo, no hay que hacerlo... y yo vuelvo a decir, creo que San Pablo lo dice, tenés dudas, someté tu voluntad... someté tu voluntad a lo que te indiquen, lo someto yo y espero que la sometamos todos...

Según me dice Nidia el Obispo piensa que “nosotros [los católicos] esta vez debemos asumir una actitud de víctimas, no de enfrentarlas porque quedamos mal, si nos mostramos como las víctimas la gente verá cómo vienen a faltarle el respeto a la catedral y a la ciudad”.

Las puertas de la Catedral se cierran para la misa. Se observan varias mujeres que tienen el gafete de Comisión Organizadora en misa. Después Juan comentará que parece ser que la estrategia del Obispo fue poner a su gente al interior de la comisión y en los talleres, pero no hacer escándalos. Sin embargo, nosotros no sostuvimos ninguna conversación con estas mujeres directamente así que no tenemos elementos para sostener esta afirmación, que podría estar relacionada también con el deseo de Juan de atenuar lo que “podíamos pensar” al observar las disputas con el Obispo del lugar, pues en diversas ocasiones trataba de explicarnos que la disputa “no era tan fuerte como parecía”.

La homilía del obispo fue muy conciliadora, hablando de defender la vida en general; con las lecturas dominicales, no se preparó una liturgia especial ni signos adicionales. Isabel comenta después, que habló con Juan: “a cada uno por su lado, nos llamó la atención que el obispo nunca mencionó las palabras concepción, vida por nacer o aborto en la homilía; ahí era el momento para decirlo, cuando estábamos los católicos solos”. En su comentario se advierte recelo, crítica.

Estaba celebrando Misa el Obispo y si uno lo escuchaba parecía que habíamos venido [sic] a participar de un Encuentro enriquecedor para las mujeres, donde se debaten ideas. Yo no sé si realmente el Obispo lo cree, pero tengo que decir que por lo menos se tiene que informar mejor. Para meterse allí y expresar una idea distinta de las que ellas tienen hay que estar dispuesta al martirio (Rodríguez, 2011).

4.4.2. Frente a los contingentes que van a la Catedral

Cerca de las 8:00 de la noche se escuchan algunos gritos y tambores afuera. Entonces la misa ha terminado y se empieza la adoración al Santísimo. Un grupo importante (aproximadamente cien) sale de la catedral, nadie lo indica, parece que supieran qué hacer.

Sin embargo, esa salida implicó roces al interior de la Catedral, con quien parece ser el sacristán, que buscaba impedir la salida y hacer respetar la idea del Obispo para permanecer adentro en la adoración al Santísimo. La Catedral, era el plan, sería resguardada por elementos de la policía local pues además de ser institución religiosa, está catalogada como monumento histórico por el Gobierno Nacional.

El siguiente lunes se citan declaraciones del Obispo, Monseñor Fernando Carlos Maletti en la prensa local:

... “en las marchas siempre suelen meterse grupos que no respetan las consignas y que no se pueden controlar”. [...] señaló que el grupo de jóvenes que se apostó en la puerta de la Catedral y rezó el rosario ante las manifestantes “eran de afuera, viajan a los lugares donde se hace el encuentro, y desoyeron la consigna del Obispo de mantenerse dentro del edificio para no provocar a las autoconvocadas”.

Con los antecedentes de lo ocurrido en otras ciudades “nos preparamos porque a nadie le gusta que le pinten o rompan su casa, que en este caso es el reflejo del corazón de los católicos”, dijo el Obispo, explicando que “nuestra defensa fue avisarle a las autoridades que estén atentas para proteger este edificio que pertenece a Parques Nacionales, y las fuerzas lo hicieron muy bien” (Maletti, 2011 citado por ANB, 2011).

Los varones más jóvenes se colocan al frente enlazando sus brazos al nivel del codo. Atrás de ellos se colocan las mujeres en la escalinata al frente de la puerta principal de la Catedral y empiezan a rezar un rosario. Debajo de la escalinata se colocan, separados, un grupo de varones de mayor edad; en el Centro de Operaciones les han ubicado como la referencia para saber qué hacer en el tema de la defensa de la Catedral; son gente de San Carlos de Bariloche.

Al mismo tiempo se observa la llegada del contingente del Plenario de Trabajadoras, no muy numeroso. Los policías se despliegan sobre la banqueta, las manifestantes no suben al atrio de la Catedral, se mantienen sobre la calle mientras cantan: *“Yo sabía, yo sabía... que a la iglesia ... la cuida la policía, ¡yo sabía!”*.

Juan comenta que “son muy pocas, nunca es así”. Pero este contingente es el que se ha separado de la marcha por diferencias con la Comisión Organizadora, según escuchamos en los talleres. No ha participado en ella, las hemos encontrado cuando nos dirigíamos a la Catedral; permanecen en la calle, sin invadir el atrio durante 15 minutos y se retiran.

El rosario sigue pero el tono de voz baja, se va convirtiendo en un susurro, pero no para. Los hombres que están al frente se sueltan de los brazos. Atrás algunas mujeres han dejado de rezar y platican un poco.

Unos minutos después, se escuchan cantos y tambores al ritmo de batucada. El volumen del rezo vuelve a aumentar, los varones se toman nuevamente de los brazos, preparándose para hacer frente a las manifestantes de la marcha que se aproximan. El nuevo grupo, un poco más numeroso, se ubica hasta quedar frente a la puerta de la Catedral, a un par de metros de la escalinata. La policía se repliega un poco pero las deja avanzar.

Llevan pañuelos y banderas verdes, que fueron introducidas por las Católicas por el Derecho a Decidir en la marcha de Rosario en 2003 y que se han convertido en el símbolo de la Campaña Nacional: “Educación Sexual para decidir, Anticonceptivos para no abortar, Aborto Legal para

no morir”. También hay banderas moradas³⁴ y de arcoíris (del movimiento gay). Llevan altavoces y gritan diversas consignas: “*Saquen sus rosarios de nuestros ovarios*” “*Asesinos*” “*Iglesia, basura, vos sos la dictadura*”. Durante 15 minutos aproximadamente se mantiene el alto volumen en ambos lados. L@s católicos rezan el Ave María, uno tras otro, ya no es el Rosario; tratan de subir el volumen; las mujeres que los encaran enfrente igual. Después el volumen baja y sube por momentos en ambos lados, la mecánica continua por aproximadamente media hora.

Circulando entre las mujeres que se manifiestan se escucha: “¿y las demás? Espero que se apuren los refuerzos porque ya me cansé”. Unos 10 minutos después llegan los refuerzos. Es el contingente más grande hasta ahora. Avanza empujando de a poco a los policías que están entre ambos grupos, sin establecer contacto, pero quedando a un metro y medio aproximadamente de la escalinata de la iglesia. Algunos medios dirán al otro día que eran 2,500 mujeres manifestándose contra la Iglesia, otras dirán que fueron 1,000. En cualquier caso, representa entre un 10% y un 15% de la Marcha que observamos llegar al Centro Cívico.

Los y las católicas se distribuyen en toda la escalinata. Se abre la puerta de la catedral para que salgan algunos otros que se incorporan al rezo, la oración se vuelve cada vez más tenue en volumen, pero siguen rezando.

Un sacerdote, a quien identifiqué del Centro de Operaciones y que porta una camisa clerical negra y alzacuellos, está ubicado en una esquina levantando un crucifijo y leyendo algo. Al tomarle una fotografía nos observa molesto. Isabel se acerca a iluminarle las hojas y nos acercamos a ofrecer una pequeña lámpara; así vemos que el encabezado de las hojas a las que da lectura es el “Exorcismo de León XIII”, trato de tomar una foto pero se niega. Lo veremos después en otro punto de la escalinata haciendo lo mismo, acompañado de otro varón que lee con él, no sé si es laico o sacerdote, nada lo distingue.

³⁴ Juan ha mencionado que los distintivos morados pertenecen a la Agrupación Pan y Rosas, “las lesbianas” dice él. Sin embargo, Laura Masson (2007) ubica los distintivos lilas como distintivos del colectivo de mujeres feministas que se identifican como tales en los Encuentros.

Una piedra golpea a una mujer católica en la mejilla, se le inflama fuertemente y sangra un poco. Las consignas siguen siendo en volumen fuerte, pero esta vez los católicos no suben el tono de voz. Adicional a las consignas anteriores, se agregan: “*Ustedes callaron, cuando se los llevaron*”, “*Aborto si, pederastas no*”. Al interior de la Catedral sigue un grupo rezando frente al Santísimo.

Desde las manifestantes no católicas, en donde no se observan hombres, empiezan a lanzar pintura en spray hacia las escalinatas de la Catedral, algunos jóvenes varones católicos están pintados y se nota su deseo de responder. Los varones adultos les calman: “Tranquilos, no vamos a responder”, insisten con señas en las manos, llamando a bajar el nivel, a tener calma.

Poco a poco el contingente se empieza a disgregar, se retiran y van quedando pocas. Al mismo tiempo la policía se recorre disminuyendo poco a poco la distancia que separa a un grupo de otro. La policía está colocada en una primera línea con escudos, sin máscaras, uno junto al otro; dos hombres, una mujer. Después, separados, los policías con macanas y máscaras anti gas; atrás de ellos los varones mayores y luego la escalinata donde están acomodados *los y las católicas* que oran el Ave María, una tras otra, sin parar.

Las agresiones adquieren otro tono, con el megáfono en mano, alguna mujer lanza gritos directos: “ese, el de gorrita café, véanlo, es un pederasta, abusivo, que golpea a su mujer pero viene aquí a rezar”. Así pasan a otros que están cercanos hasta que me toca a mí, que estoy de pie junto a las mujeres católicas: “y esa, de la campera morada, le pegan, abre las piernas sin querer, pero viene a rezar porque no se sabe liberar”.

Del otro lado nadie reacciona. Preguntamos a Juan si nunca llegan a los golpes, porque en esta etapa la agresión es muy fuerte. Dice que hay como una barrera imaginaria, que nunca se rompe, en algunos encuentros (es su doceavo encuentro) al final se besan entre las mujeres frente a ellos, o se sacan la ropa para dejar los pechos al aire, pero no cree que allí lo hagan porque la temperatura es muy baja. No lo hacen.

El enfrentamiento da cuenta no sólo de un espectáculo en el que todos los actores saben ya lo que tienen que hacer, así como de las tensiones que se han acumulado a lo largo de los talleres, sino de un enfrentamiento social que evidencia la lucha contra una todavía existente hegemonía cultural católica en Argentina pues “la práctica social ante la cual se yergue el espectáculo autónomo es también la totalidad real que contiene al espectáculo” pues “de los dos lados la realidad objetiva está presente.[...] la realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real” (Debord, 1997, pp. 9-10).

Al retirarse los contingentes de la marcha, los varones mayores llaman a cantar. Todos los que rezaban en la escalinata de la Catedral entonan la canción al amor patrio, todos la conocen y la letra llama la atención por su alto contenido nacionalista y religioso.

*Amar la patria es el amor primero
y es el postrero amor después de Dios;
y si es crucificado y verdadero,
ya son un solo amor, ya no son dos.*

*Amar la patria hasta jugarse entero,
del puro patrio Bien Común en pos,
y afrontar marejada y viento fiero:
eso se inscribe al crédito de Dios.*

Enseguida habla Viviana, ella indica que ya se terminó. Rezarán un Ave María y el sacerdote que realizaba el exorcismo dará la bendición. La oración del Ave María se grita, con toda la fuerza de que son capaces. Terminan gritando tres veces “Viva Cristo Rey” “Viva”. Al terminar algunos pocos gritan: “Cruz y Patria” “Hasta la muerte”, tres veces también.

4.5.El campo religioso en disputa

A lo largo de todo el ENM se observan las tensiones entre las mujeres, laicas, y la jerarquía. La disputa entre los especialistas religiosos y los laicos [en este caso laicas] exponen una disputa por la legitimidad de la acción en el campo religioso (Bourdieu, 2006, p. 42).

Es evidente con el arribo del Obispo al Centro de Operaciones, donde ya se comenta la molestia porque las delegaciones se hospedan en una comunidad a 14 kilómetros de Bariloche, Dina Huapi, producto de la negativa del Obispo a prestarles instalaciones locales. Se comenta que le reclamaran al Obispo ahí mismo, se le acusa de “abortista”.

La disputa se juega en el terreno de los bienes simbólicos, la gestión y reproducción del capital religioso (Bourdieu, 2006). Así, se avisa que el Obispo no celebrará misa en el Centro de Operaciones, lo que desata la molestia. Sólo dará un mensaje y Viviana anuncia que la celebración de la misa será en Dina Huapi, la presidirán los sacerdotes que les acompañan. Se dice que el Obispo les prohibió celebrar misa en Bariloche, aunque cabe acotar que Dina Huapi forma parte de la misma Diócesis, por lo que debieron contar con la anuencia del Obispo Maletti para celebrarla. Sin embargo, la negativa a realizarlo en el Centro de Operaciones tiene un carácter simbólico.

El Obispo da un mensaje que no escapa del contexto de tensión que se respira, en un tono conciliador, afirma:

... estamos en la Patagonia, la Patagonia tiene 110 años de evangelización, no 510 como el resto de Argentina. Desde Bahía Blanca para arriba es una cosa y acá estamos en una zona de primer anuncio, por eso es también un ámbito en donde ... eh ... hay que seguir profundizando en la identidad de la fe, no? Y lo que enseña el magisterio de la iglesia, etcétera etcétera.

... nosotros estamos todos en contra de todo lo que tenemos que estar en contra y todo lo que tenemos que estar a favor, pero no canonizamos ninguna metodología como más perfecta que la otra, no? Frente a los conflictos, hay que ver en cada momento, no? (Mons.Maletti, 2011).

El Obispo impartió la bendición y dio las gracias. Al terminar se dispuso a salir del salón y un joven se le acerca para interpelarlo. Al acercarnos escuchamos: “... es que a usted le faltan huevos para defender el evangelio”. El Obispo lo mira y sólo le dice: “No sé lo que te dijeron, pero estás mal informado. Además estás siendo irrespetuoso”. El joven, que no tiene más de 23 años le increpa: “es usted un cobarde, no tiene huevos, eso es lo que pasa”. El Obispo guarda silencio, pero Juan retira al joven sin tocarlo porque parece muy enojado, parece que tiene deseo de golpear al Obispo.

El domingo, después de la comida, vienen los agradecimientos a los matrimonios locales que organizaron todo para recibir en el Centro de Operaciones. Al final, uno de ellos habla para agradecer a todos por venir. Dice también:

Quiero que vean bien esto y se lo lleven a sus ciudades, sólo 15 personas organizamos todo esto, sin apoyo de nadie. Y cuando digo sin apoyo de nadie espero que se entienda lo que quiero decir. Todo se puede si queremos, defender la vida debe ser a pesar de todo lo que se nos interponga. Recuérdelo al regresar a casa.

Mientras para las mujeres que asisten, el ENM es una afrenta directa a la vida y a su propio estilo de vida, y que al mismo tiempo consideran un ataque frontal a la Iglesia, por parte de la jerarquía local se dice:

El encuentro está posicionado en la vida del país y auspiciado por los estados nacional, provincial y municipal. Es algo muy bueno que la mujer se junte y debatan entre ellas sus perspectivas, horizontes, presente y cuál es el rol en la vida social, privada, laboral y pública (Maletti, 2011 citado por ANB, 2011).

El padre Pascual Bernick, rector de la Catedral es citado por la prensa local el lunes siguiente:

... estos incidentes "de grupitos echan a perder un movimiento lindísimo", dado que "tratan temas que cualquier ciudadano trata" y planteó que se debe trabajar para "llegar al consenso, avanzar en el dialogar, aceptar que el otro piensa distinto, podemos hacer una sociedad buena, linda, tranquila, pensando de distintas maneras".

... los talleres del Encuentro proponen cosas muy importantes que hay que conversar y "no meterlos debajo de la alfombra", pero cuestionó lo que ocurrió en la noche del domingo porque "afea, tienen que ser más tajantes en marcar esto no tiene que ver con nosotros" (Bariloche 2000, 2011).

Aquí resalta nuevamente la idea de las identidades nominales y virtuales de Richard Jenkins, porque si bien todas se identifican como católicas, tienen distintas formas de vivir su experiencia religiosa y a partir de ello se observa su adhesión o acusación con estas posiciones de la propia jerarquía católica. Sofía comenta desde el viaje rumbo a Bariloche, en el autobús:

... lo que si vamos a hacer nosotras es aceptar todo lo que diga el Obispo del lugar, porque me parece que lo tenemos que hacer más allá de nuestros propios intereses... porque en cada misa rezamos por ese obispo... y porque evidentemente es él el que conoce mucho más lo que sucede dentro de la iglesia de Bariloche. Es una persona sumamente comprometida en la acción pastoral, con los pueblos originarios, con la gente de la pastoral social... con las, este... las personas... eee.. bueno, en un deseo sumamente profundo de convertir corazones... entonces me parece que eso nosotros eso lo tenemos que tener bien en claro...

Según las referencias de las propias asistentes, este hecho no resulta asilado en tanto la persona específica de Monseñor Fernando Maletti. Viviana dice que la mayoría de los Obispos tienen una actitud similar y que consideran que deben dejar de asistir a los ENM; Sofía refiere el enfrentamiento directo que se dio con el anterior Obispo de Neuquén, quien impidió la defensa de la Catedral durante el ENM de 2008.

Esta disputa por el campo religioso expresa los submodelos que hemos señalado al plantear el modelo cultural que moviliza la economía afectiva de estas mujeres, puesto que sus valoraciones que colocan el papel de la Iglesia, en tanto institución, más como opositor que como ayudante en la consecución de su búsqueda fundamental se expresa en ambos sentidos. Por un lado, aquellas mujeres que consideran que la institución, expresada aquí por el Obispo Fernando Maletti, hace concesiones y se ha desviado de la misión que le corresponde, por lo que la responsabilidad de continuar en el camino verdadero de esa búsqueda fundamental queda en los laicos como ellos – varones y mujeres-; y por el otro, aquellas mujeres que valoran que la Iglesia, expresada por esos otros católicos –varones y mujeres-, es muy fundamentalista y no da respuestas a la realidad concreta con la que se enfrenta.

CONCLUSIONES

En esta investigación hemos buscado develar las motivaciones profundas que movilizan a estas mujeres, católicas comprometidas según su propia definición, a tomar posiciones públicas y activas en contra de las legislaciones a favor de la despenalización del aborto o, como ellas identifican, “a favor de la vida” en Argentina.

A través del Método de Análisis Estructural, enmarcado en la sociología de la cultura, hemos indagado en los valores, creencias, jerarquías éticas y morales que dan sentido a su actuar; no sólo en su activismo “provida”, sino en su hacer cotidiano, lo que nos ha permitido observar cómo las condiciones objetivas de existencia, los espacios y las condiciones donde estas mujeres despliegan su actividad se inscriben en sus condiciones subjetivas de acción, incidiendo e impactando en los contenidos culturales que comparten y la forma en que construyen sentido, percibiendo así aquello que es real para ellas, representando su situación y sus posibilidades de acción, estructurando su involucramiento afectivo, conformando un modelo cultural que les permite discernir aquello que consideran positivo sin realizar elaboraciones racionales ante cada situación de la vida social, sino porque las “cosas así son”.

Así la investigación refleja que estas mujeres comparten un modelo cultural que se observa en el modelo actancial que hemos mostrado en el tercer capítulo, movilizándolo su economía afectiva a partir de una Sujeta al que en su valoración positiva conciben como plena, con Dios y buscando alejarse de una Sujeta al que en su valoración negativa perciben como vacía, sin Dios. Esta movilización afectiva se hace en la búsqueda de un Objeto que conciben como el “bien común”, reflejado en la familia y la patria, buscando alejarse del “bien individual” y la “sociedad de consumo e individualista”.

Esta búsqueda, a partir de aquel Sí que buscan ser, moviliza su afectividad y emotividad, con ello sus acciones, a la movilización pública, conceptualizada como una responsabilidad que deviene de la “formación” recibida y del “mayor nivel de conciencia” que tienen respecto a otras personas.

Para la construcción del modelo cultural destaca el código disyuntivo que realizan entre don y derecho, pues establece una diferencia fundamental respecto a sus opositoras: la vida y la familia como don refieren a un “regalo de Dios”, con lo que se reconoce la potestad de Dios sobre sus vidas; en franca descalificación frente a quienes consideran la vida como “derecho”, como “elección”.

En ese sentido, la imagen femenina es un punto neurálgico en sus estructuras de sentido, es el centro de disputa con “ellas”. Lo que quiere decir ser mujer –en el Sí positivo, al que se aspira– no está, como se podría pensar, en las valoraciones domésticas. Tampoco focalizado en la maternidad, pero sí en el carácter privado del cuerpo y su expresión sexual, sin que esta en sí misma reciba una valoración negativa. Se aprecia positivamente la profesión y la actividad laboral fuera de casa, pero al mismo tiempo se defiende la valoración positiva de la maternidad frente a lo que se aprecia como una valoración negativa desde el “otro lado”.

En términos generales podemos afirmar que estas mujeres se ven a sí mismas como guardianas de valores que en su imaginario fundan no sólo la cultura católica, sino el orden natural de la vida, por lo que resisten frente a un mundo que perciben cada vez más vacío y alejado de Dios, que es sustituido por el consumo y la vida “libre”, sin proyecto; y como perdedoras globales de la batalla, en términos de la sociedad en su conjunto. Afirman saber que la mentalidad de la gente va cambiando poco a poco y que “las leyes se aprobarán tarde o temprano”, pero se ven también como portadoras de un destino superior, por encima de la vida vacía y mediocre del resto de la sociedad y afirman la razón de su activismo en la posibilidad de retrasar esas transformaciones y de, mientras tanto, cambiar o salvar “una vida”, pues realizan una valoración del tiempo y de los resultados de su esfuerzo en términos escatológicos.

Valoran que esas posibilidades están en función de su “saber”, de su “conciencia”, la que sienten responsabilidad de transmitir a partir de la enseñanza, efectivizada a través de la labor pastoral, como códigos actitudinales que les permiten alcanzar ese bien común que persiguen. Encontramos en algunos casos afirmaciones que reconocen las muertes por aborto como un tema de injusticia social, pero no muestran conciencia de que sus propias posibilidades de desarrollo en términos profesionales, pastorales y de formación de capital cultural tanto formal como

informal están directamente relacionados con su clase. Asumen como dato de realidad que la gente “no sabe” porque nadie le ha enseñado, lo que ellas están en disposición de hacer y a ello avocan sus energías, pero no relacionan esta ausencia de formación con la pobreza y las propias condiciones objetivas de existencia. Consideran que ese saber por sí mismo puede “iluminar” las realidades y transformarlas, con lo que su labor pastoral cobra sentido.

El modelo se enmarca, de manera general, en el tipo ideal que describe Fortunato Mallimaci (1996) de un catolicismo de certezas, de tipo integral; pero consideramos que esta proyección del bien común en la patria, pero al mismo tiempo en la familia, da cuenta de una transformación en el catolicismo argentino que vive un proceso de privatización que si bien no es nuevo en el catolicismo en general, si se renueva en la Argentina (Giménez-Béliveau, 2006); lo que sostiene el argumento que hace de la familia el blanco preferido de los ataques del Estado como “Destinador negativo” y de los demás “Opositores” que muestra el modelo cultural develado, entre ellos los medios de comunicación y el feminismo.

La investigación también da cuenta de las formas de organización y las diferencias subyacentes que existen entre estas mujeres, que en el discurso público se separan entre si, diferenciando las actividades provista conceptualizadas como la movilización pública con imágenes y discursos emocionales, de quienes hacen bioética, interponen recursos judiciales o hacen seguimiento y lobby legislativo. Sin embargo, como se observa en el tercer capítulo, su modelo cultural es el mismo, lo que nos permite comprender que si bien la escenificación pública de estas acciones es distinta, sus motivaciones profundas y sus valoraciones del mundo son bastante similares.

Resaltamos también la existencia de dos submodelos que difieren por su posición crítica respecto a la posición de la Iglesia Católica en tanto institución, a la que no identifican como un ayudante en esta “búsqueda”, sea porque la aprecian distante de la realidad, fundamentalista y con pocas respuestas para la vida o bien porque, en el otro sentido, juzgan que se ha flexibilizado y “perdido el rumbo”.

Estas expresiones dan también cuenta de una crisis simbólica que sería “un desfase entre el programa de socialización del sujeto interiorizado a lo largo de toda su vida y la situación real

que deben enfrentar”, producto del desfase entre “las estructuras psíquicas socialmente construidas por un lado y por otro las estructuras sociales” (Suárez, 2008c, p. 50) que reflejan avances de las legislaciones y una falta de consenso social respecto a las directrices de la Iglesia institucional, lo que se refleja en un alejamiento y una desregulación cada vez mayor de las formas de creer y pertenecer.

Como respuesta, las sujetas elaboran nuevos sistemas de percepción pues la transacción entre las dos dimensiones ha fracasado, en este caso, provocado por un lado “por el cambio de la situación social” y/o por la “caducidad de algunos elementos de las estructuras construidas anteriormente” (Suárez, 2008c, p. 51).

Puede parecer contradictorio el hecho de que la Iglesia como institución se valore incluso como un oponente en estos submodelos, especialmente si se considera que las mujeres con militancia provida están tradicionalmente asociadas a la Iglesia en el imaginario social, pero como apunta Hugo José Suárez (2006c) “la transacción cultural nueva no siempre es armónica, de hecho puede ser confusa y problemática por tener en su seno la presencia de elementos del pasado” (p.53).

En cualquier caso, ambas posiciones reflejan una disputa al interior del campo religioso, en el terreno de los bienes simbólicos, la gestión y reproducción del capital religioso, en el que los laicos disputan cada vez más la legitimidad de la acción en el campo religioso (Bourdieu, 2006), lo que se puede observar claramente en el estudio de caso del 26 Encuentro Nacional de Mujeres (ENM) en Argentina, experiencia etnográfica de la que se da cuenta en el cuarto capítulo y que representa un escenario complejo y heterogéneo de convergencia de mujeres diversas, que *las católicas* enfrentan como un espacio de disputa por los modelos de familia, mujer y género.

El caso de la participación de *las católicas* en el ENM nos permite observar un escenario que muestra los vínculos entre lo estructural, lo personal y lo institucional en la lucha por las legislaciones de los Derechos Sexuales y Reproductivos; que coloca visiblemente la pugna no sólo por los espacios y la legitimidad de la representación de *las mujeres*, sino también de *lo argentino*, mostrando las relaciones de permeabilidad entre lo religioso y lo político.

Las formas de organización y las estrategias de participación de las católicas en el ENM develan los vínculos estructurales e institucionales por los que cruza no sólo la participación específica de estas mujeres en el Encuentro, sino en términos generales su activismo provida, que no puede ser desvinculado, en mayor o menor medida, de su pertenencia a la institución; resaltando los circuitos flexibles de circulación, la diversificación de las sociabilidades de las católicas y las múltiples modalidades de pertenencia posibles.

Así, en su participación en los talleres del Encuentro se disputa claramente la imagen femenina, especialmente en lo que toca al cuerpo y la sexualidad como un tema de lo público, en tanto el Encuentro plantea que debe discutirse y ser objeto de política pública por parte del Estado. En los talleres, las mujeres católicas defienden su valoración del cuerpo y la sexualidad como un tema de lo privado en una discusión que se aborda en el espacio público, mostrando la disputa que permite observar cómo los Derechos Sexuales y Reproductivos, y especialmente el aborto, son el tema frontera en donde se politizan relaciones consideradas privadas.

Las católicas desarrollan estrategias de participación en el ENM a partir de las valoraciones que hacen de las feministas y de otros colectivos que participan en el Encuentro, a quienes ubican como las “opositoras” en la búsqueda de su objeto de existencia, a saber, su percepción de bien común, la familia y la patria, que es lo que vienen a defender en el Encuentro, pues en esta defensa se juega el sentido de su existencia misma y la del grupo social al que pertenecen.

El estudio de su participación muestra también las diversas experiencias que implica *ser católicas* en la praxis, complejizando aún más la valoración del “nosotras” que mostramos en el tercer capítulo, puesto que todas ellas se consideran católicas comprometidas y activas, pero en este escenario se muestra cómo aún en esa categoría existen diferencias substanciales en la forma en que esto se vive y se valora., lo que resulta relevante porque si bien estamos acostumbrados a la flexibilidad católica que incluye grupos de lo más diversos, se suele considerar que dentro de quienes tienen una activa posición “pro vida” todos comparten la misma identidad virtual.

Finalmente, damos cuenta de nuevas preguntas y posibilidades de investigación que se abren a partir del proceso mismo de la investigación, pues desbordaban sus limitaciones; así como aquellas que se abren producto de los propios hallazgos realizados.

Resulta interesante la estructura social en la que se enmarca el contexto de estas mujeres, especialmente de las relaciones entre Iglesia y Estado en la Argentina, pues su contexto nos permite pensar nuevos discursos sobre la necesaria laicidad del Estado para el avance de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Así mismo, la experiencia del Encuentro Nacional de Mujeres desde la experiencia de *las católicas* abre nuevas posibilidades de investigación, entre las que resaltamos el juego de estrategias y negociaciones de la identidad. Así como las narrativas de los ENM desde las feministas incluyen el análisis de tres, cinco o más Encuentros, recalamos la importancia de observar a las católicas en otras ediciones del Encuentro.

De manera particular consideramos que valdría la pena explorar, en este y en otros contextos, la multiplicidad de identidades virtuales que se despliegan al interior de un colectivo que muchas veces se conceptualiza como homogéneo, caracterizado como “católicas comprometidas”, “católicas integrales o neointegrales” o “católicas conservadoras”.

Para terminar, nos interesa llamar la atención sobre un hallazgo que discurrimos abre una veta interesante de investigación no exclusiva de Argentina, sino que podría abrir preguntas de investigación en el futuro en diversos contextos de la región: el trabajo pastoral como una alternativa de desarrollo personal para un grupo de mujeres que, participando de este modelo cultural, encuentran un camino para combinar maternidad, familia y desarrollo personal-profesional sin las cargas de culpa asociadas a la actividad fuera de casa. Intuimos en esta alternativa una apropiación y reelaboración del discurso feminista en torno a la toma del espacio público por parte de las mujeres, a su no confinamiento al espacio de lo privado, es decir, la casa, como único ambiente de desarrollo. Lo anterior podría arrojar luces para indagar sobre la presencia, interpretación, procesos de reelaboración y apropiación del discurso feminista en espacios donde tradicionalmente se piensa no está presente.

REFERENCIAS

Alonso, V., & Romero, M. (2004). La institucionalización de la salud reproductiva en Argentina: desafíos en la organización de los servicios y la definición de las prestaciones en contextos restrictivos. En: G. Nigeda, A. Langer, M. López-Ortega, & E. Troncoso, *Procesos de reforma del sector salud y programas de salud sexual y reproductiva en América Latina: cinco estudios de caso* (pp. 13-44). México: Fundación Mexicana para la Salud.

Ameigeiras, A. (2008). Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos. En: F. Mallimaci (Comp.), *Modernidad, Religión y Memoria* (pp. 59-74). Buenos Aires: Colihue.

Auza, N. (1996). Iglesia, Estado y Sociedad en la Argentina. En: A. Soneira, *Sociología de la Religión* (pp. 105-134). Buenos Aires: Docencia.

Blancarte, R. (2001). Laicidad y secularización en México. (COLMEX, Ed.) *Estudios Sociológicos XIX No. 57*, 843-855.

Blancarte, R. (2006). Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal. En: N. D. Costa (Org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 43-48). Montevideo: Claeh.

Bianco, M., Durand, T., Gutiérrez, A., & Zurutuza, C. (1998). *Mujeres sanas, ciudadanas lobres (o el poder para decidir)*. Buenos Aires: FEIM, CLADEM, FNUAP y Foro por los derechos reproductivos.

Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

----- (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, XXVII (108), 29-83.

Castañeda Salgado, M.P. (2003). *La interrupción voluntaria del embarazo: reflexiones teóricas, filosóficas y políticas*. México: Plaza y Valdez – CEIICH

Chauviré, C., & Fontaine, O. (2011). *El Vocabulario de Bordieu*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Chiarotti, S. (2006). El aborto en el marco de los derechos humanos. La situación en Argentina. En: S. Checa (Comp.), *Realidades y coyunturas del aborto: entre el derecho y la necesidad* (pp. 91-110). Buenos Aires: Paidós.

CIMIENTOS. (1 de Agosto de 2008). *La educación argentina en números*. Recuperado el 6 de Enero de 2013 de: Investigación y Desarrollo. Fundación para la igualdad de oportunidades educativas:
http://www.cimientos.org/archivos/La_educacion_argentina_en_numeros_N_1.pdf

Ciriza, A. (2003). Voces feministas fuera de lugar. Sobre los Encuentros Nacionales de Mujeres vistos desde la periferia. *Jornadas Feministas de la Asociación de Trabajo y Estudio de la Mujer (ATEM)* (p. Publicación electrónica). Buenos Aires: RIMA.

Cochran, C. (1990). *Religion in public and private life*. New York: Routledge.

Congreso de la Nación Argentina. (1 de Enero de 1984). *Legislación Nacional*. Recuperado el 25 de Octubre de 2012 de: Sitio oficial de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación: <http://www.diputados.gob.ar/frames.jsp?mActivo=legislacion&p=http://www.hcdn.gob.ar/legis>

Dalle, P. (2010). Estratificación social y movilidad en Argentina (1870-2010). Huellas de su conformación socio histórica y significados de los cambios recientes. *Revista de Trabajo* , 6 (8), 59-82.

Debord, G. (1997). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: Ediciones Naufragio.

Demaziere, D., & Dubar, C. (1997). *Analyser les entretiens biographiques*. Paris: Nathan.

Donatello, L. (2008). Modernidad, religión y memoria. Introducción. En: F. Mallimaci (Comp.), *Modernidad, religión y memoria*. (pp. 5-9). Buenos Aires: Colihue.

Echeverría, B. (1996). El ethos barroco. *Debate feminista* , 13, 67-87.

Esquivel, J. (2009). Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina. *Archives des sciences sociales des religions* (146), 41-59.

Felitti, K. (04 de Junio de 2012). Larga historia de la lucha por el aborto legal. *El Clarín*, p. Opinión.

Felitti, K. (2011). Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina. *Sociedad y Religión* , XXI (34/35), 92-122.

Forni, F., & Mallimaci, F. (2003). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.

García Chiang, A. (2004). Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión. *Geo Crítica / Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* , VII (168), <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-168.htm>.

Giménez-Béliveau, V. (2006). Desafíos a la laicidad: comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público. En: N. D. Costa (Org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 81-92). Montevideo: Claeh.

----- (2011). *Catolicismos: sujeto, comunidad e institución en Argentina*. Buenos Aires: Mimeo.

----- (14 de Octubre de 2012). Catolicismos: disidencias y autoridad. *Miradas al Sur* , p. Ed. 230.

González, M. (2002). La vida pastoral de la Iglesia Católica en la Argentina actual. Pinceladas para un mapa. *Vida Pastoral* (233), 6.

Hiernaux, J. P. (1973). Quelques éléments pour l'observation et l'analyse de performance culturelles. *Recherches Sociologiques*, IV (1), 172-194.

----- (1977) *L'Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*. (Vol. I). Lovaina la Nueva: Univeristé Catholique de Louvain, disertación doctoral.

----- (1995). Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux. En: VV.AA., *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*. Paris: Armand Colin.

----- (2008). Análisis estructural de contenidos y de modelos culturales. En: H. J. Suárez (Coord.), *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. (pp. 67-117). México: UNAM - IIS / El Colegio de Michoacán.

Hiernaux, J. P., & Remy, J. (1978). Sociopolitical and charismatic symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning. *Social Compass*, XXV/1.

Irrazabal, G. (2011). "El útero abraza y hamaca al cigoto en su interior". La construcción científico - religiosa del hijo prenatal. En: K. Felitti, *Madre no hay una sola: experiencias de maternidad en la Argentina* (pp. 53-71). Buenos Aires: CICCUS.

----- (2013). *Bioética y Catolicismo. Entrenamiento e intervenciones públicas desde la bioética personalista en Argentina (1999-2012)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires - Disertación doctoral.

Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. London: Routledge.

Laire, F. d. (2008). El análisis estructural de Hiernaux. En: H. J. Suárez (Coord.), *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. (pp. 23-37). México: UNAM - IIS / El Colegio de Michoacán.

Lamas, M. (2001). *Política y reproducción. Aborto: la frontera del derecho a decidir*. México: Plaza & Janés.

Levín, S. (2010). *Derechos al revés: ¿salud sexual y salud reproductiva sin libertad?*. Buenos Aires: Espacio Editorial

Maffía, D. (2008). Los derechos sexuales y reproductivos: ciudadanía, igualdad y diferencia. *Libela. Boletín de la Red iberoamericana de Libertades Laicas* (13), 3-10.

Mallimaci, F. (1996). Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al final del milenio desde Argentina. *Sociedad y Religión* (14/15), 71-95.

------(2006). Religión, política y laicidad en la Argentina del Siglo XXI. En: N. D. Costa (Org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 71-80). Montevideo: Claeh.

------(2007). Catolicismos sin iglesia. Mirada histórica y sociológica en Argentina. Continuidades de largo plazo de una modernidad católica en un estado y una sociedad impregnados de laicidad católica. *Religion e Societá* , XXII (57), 53-61.

----- (2008b). Igualdad, grupos religiosos y libertades laicas. *Libela. Boletín de la Red Iberoamericana por las libertades laicas* , 29-34.

----- (2008c). Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina. En: F. Mallimaci (Comp.), *Modernidad, religión y memoria* (pp. 75-90). Buenos Aires: Colihue.

----- (2008d). Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. En: R. Blancarte, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo conetmporáneo*. México: El Colegio de México.

------(2009) Excepcionalidad y secularizaciones multiples: hacia otro análisis entre religión y política. En: F. Mallimaci (comp.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, F., & Esquivel, J. (2011). Catolicismo, política y sociedad en el Bicentenario de la Argentina. *Revista Argentina de Ciencia Política* , 127-157.

Mallimaci, F., Esquivel, J., & Giménez-Béliveau, V. (2009). Creencias, política y sociedad. *Revista de la Biblioteca del Congreso de la Nación No. 124* , 76-100.

Mallimaci, F., & Giménez-Béliveau, V. (2007). Creencias e increencias en el cono sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado. *Revista Argentina de Sociología* , 5 (9), 44-63.

Martín, J. (2008). *La iglesia católica argentina: en democracia después de dictadura*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento - Biblioteca Nacional.

Martínez, A. T. (2011). En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina. *XXVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina* (Mimeo). Punta del Este: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.

Masson, L. (2007). *Feministas en todas partes: una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Miorelli, R. (1996). Aportes de la Teología de la Liberación a la democracia en América Latina: Repensando algunos supuestos básicos de la teoría de la secularización. *Sociedad y Religión* No. 22/23 , 118-133.

Moyano, M. (1992). Organización popular y conciencia cristiana. En: Liboreiro, & Brito, 500 *Años de Cristianismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEHILA.

ONU. (26 de Marzo de 1995). *Conferencia Internacional sobre la población y el desarrollo*. Recuperado el 14 de Julio de 2011 de: Sitio Oficial en Español de Naciones Unidas: <http://www.un.org/spanish/conferences/accion2.htm#cap7>

Pantelides, E., & Moreno, M. (2009). *Situación de la población en Argentina*. Buenos Aires: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo - PNUD - UNFPA.

Petracci, M., & Pecheny, M. (2007). *Argentina, derechos humanos y sexualidad*. Buenos Aires: CEDES.

----- (11 de Octubre de 2009). Panorama de derechos sexuales y reproductivos, Argentina 2009. *Argumentos. Revista de crítica social* , 1-25.

Poulat, É. (1994). *L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion.

Remy, J. (2008). Mito de la colectividad. Dialéctica del sí y de lo social. En: H. J. Suárez (Coord.), *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. (pp. 59-66). México: UNAM- IIS / El Colegio de Michoacán.

Ruquoy, D. (1990). Les principes et procédés méthodologiques de l'analyse structurale. En: J. Remy, & D. Ruquoy, *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*. Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis.

Scruggs, J. (1 de Mayo - Junio de 2007). *Aborto legal para no morir: análisis de los discursos de la lucha por los derechos reproductivos en Argentina*. Recuperado el 6 de Enero de 2013 de: Digital Collections SIT Graduate Institute: http://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1236&context=isp_collection&sei-redir=1&referer

Semán, P. (2007). La secularización entre los científicos sociales de la religión del Mercosur. En: M. J. Carozzi, & C. Ceriani, *Ciencias sociales y religión en América Latina* (pp. 41 - 59). Buenos Aires: Biblos.

Soneira, A. J. (1996). *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Docencia.

Suárez, H. J. (2006). Análisis del discurso de Joaquín Sabina. *Revista Mexicana de Sociología* 68 (1), 33-63.

------(2008). *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. México: UNAM - IIS / El Colegio de Michoacán .

------(2008b). Producción y transformación cultural: elementos para una teoría de la transición simbólica. En: H. J. Suárez (Coord.), *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. (pp. 39-56). México: UNAM - IIS / El Colegio de Michoacán .

----- (2008c). El método de análisis estructural de contenido. Principios operativos. En H. J. Suárez (Coord.), *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido* (pp. 119-142). México: UNAM - IIS / El Colegio de Michoacán.

Tarducci, M. (2005). Iglesia Católica y los Encuentros Nacionales de Mujeres. *Revista Estudios Feministas* , 13 (02), 397-402.

Vaggione, J. M. (19 de Octubre de 2012). La estrategia sin sotana. (L. Peker, Interviewer)

------(2010). *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba: Ferreyra Editor.

Velasco, D. (2006). La construcción histórico - ideológica de la laicidad. En: N. D. Costa (Org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 21-42). Montevideo: ClaeH.

Vitale, A. (2007). Transformación cultural y movimiento social por el aborto en Argentina. *Cuadernos Canela* , XVIII, 129-137.

FUENTES

26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche (8, 9 y 10 de Octubre de 2011). *¿Qué son los encuentros nacionales de mujeres?* Recuperado el 19 de Enero de 2012 de: Página Oficial del 26 Encuentro Nacional de Mujeres: <http://www.26encuentromujeres.com.ar/encuentros.htm>

----- (8, 9 y 10 de Octubre de 2011). *Talleres del Encuentro*. Recuperado el 14 de Noviembre de 2011 de: Página Oficial del 26 Encuentro Nacional de Mujeres: <http://www.26encuentromujeres.com.ar/talleres.pdf>

----- (2011). *Carta de Bienvenida al XXVI Encuentro Nacional de Mujeres*. 26 Encuentro Nacional de Mujeres Argentinas (p. 1). San Carlos de Bariloche: Encuentro Nacional de Mujeres Argentinas.

----- (26 de Octubre de 2011). *Conclusiones del 26 Encuentro Nacional de Mujeres Bariloche Río Negro 2011*. Recuperado el 12 de Febrero de 2012 de: Página Oficial del 26 Encuentro Nacional de Mujeres: <http://www.26encuentromujeres.com.ar/conclusiones-oct2011.pdf>

ANB (12 de Octubre de 2011). *Para el Obispo el Encuentro estimuló el sentimiento anti iglesia*. Recuperado el 2 de noviembre de 2011 de Agencia de Noticias Bariloche: <http://www.anbariloche.com.ar/noticia.php?nota=24224>

Agencias Télam y AP. (9 de Mayo de 2012). El Senado dio luz verde a la ley de identidad de género. *La Nación*, p. Derechos Humanos.

AICA. (1 de Enero de 2008). *Iglesia en la Argentina. Obispado Castrense*. Recuperado el 18 de Diciembre de 2012 de Agencia Informativa Católica Argentina: http://aica.org/aica/igl_arg/circuns_ecles/diocesis/castrense.htm

Bariloche 2000. (10 de Octubre de 2011). *Taparon pintadas en la Catedral*. Recuperado el 18 de diciembre de 2011 de: Bariloche 2000. Diario Digital Interactivo: <http://www.bariloche2000.com/la-ciudad/informacion-general/62991-taparon-pintadas-en-la-catedral.html>

Carbajal, M. (18 de Febrero de 2013). Para el derecho al aborto, nada mejor que un protocolo. *Página 12*, p. Sociedad.

CEA. (2002). *Carta de Mons. Guillermo Rodríguez Melgarejo, Obispo auxiliar de Buenos Aires y Secretario General de la Conferencia Episcopal Argentina*. Buenos Aires: NOTIVIDA - Año II No. 103 .

CHA. (1 de Enero de 2011). *Historia del Matrimonio LGTB en Argentina*. Recuperado el 19 de Enero de 2013 de: Sitio Oficial de la Comunidad Homosexual Argentina (CHA): <http://www.cha.org.ar/historia-del-matrimonio-lgtb-en-argentina/>

Corriente Naranja (2010). *¿Qué es la Corriente Naranja?*. Recuperado el 23 de Mayo de 2012 de: Sitio Oficial de Corriente Naranja: http://www.corrientenaranja.com/?page_id=2

El Clarín. (28 de Agosto de 2005). Un cambio profundo para muchas familias. *El Clarín* , p. Especiales.

Ministerio de Educación. (2009). *Los niveles de la estructura del sistema educativo*. Recuperado el 23 de mayo de 2013 de: Sitio Oficial del Ministerio de Educación de la Presidencia de la Nación Argentina: <http://portal.educacion.gov.ar/sistema/la-estructura-del-sistema-educativo/los-niveles/>

Mons.Maletti, F. (9 de Octubre de 2011). Locución del Obispo de San Carlos de Bariloche. *Centro de Operaciones católico del Encuentro Nacional de Mujeres*. San Carlos de Bariloche, Río Negro, Argentina: Grabación de Cecilia Delgado.

NOTIVIDA. (27 de Noviembre de 2002). *Boletín Año I, No. 111*. Recuperado el 18 de Octubre de 2012 de: NOTIVIDA: <http://www.notivida.com.ar>

Peregil, F. (12 de Marzo de 2013). Argentina ratifica la despenalización del aborto para mujeres violadas. *El País* , p. Sociedad.

Rodríguez, M. M. (30 de Octubre de 2011). Testimonio sobre el ENCUENTRO NACIONAL DE MUJERES (realizado en Bariloche). Mendoza, Mendoza, Argentina. Recuperado el 18 de noviembre de 2011 de Grupos de Opinión Yahoo Argentina: http://ar.dir.groups.yahoo.com/group/grupo_de_opinion/message/11564

Smink, V. (29 de Junio de 2010). Iglesia argentina pide consulta sobre matrimonio gay. *BBC Mundo* , p. América Latina.

ANEXO METODOLÓGICO

Se incluye a continuación una relación de las entrevistas realizadas, incluyendo los datos tanto de la entrevista como las características sociodemográficas de la entrevistada. En los capítulos II y IV, por estilo de redacción y para respetar las características de confidencialidad con la que fueron realizadas las entrevistas, se utilizan seudónimos. En el capítulo III los materiales son identificados con relación al número de entrevista que representan.

No. Entrevista	Seudónimo utilizado en los capítulos II y IV	Fecha, lugar y duración de la entrevista	Características sociodemográficas
1	María	7/Sept/2011 Consultorio 49 min 19 seg	Edad: 46 años Estado Civil y Religioso: Separada - Soltera Hijos: Uno Vive con: Su hijo solamente Nivel de Estudios: Posgrado (Médica genetista) – Maestría en Bioética Actividad remunerada: Ejerce medicina – diagnóstico prenatal Actividades Pastorales y/o Provida: Ministro extraordinario de la Eucaristía en la Parroquia, comisiones de bioética, asiste a marchas y firma solicitadas. Otras características: Familia migrante irlandesa
2	Ana	8/Sept/2011 Sala de Juntas UCA ³⁵ 47 min 01 seg	Edad: 49 años Estado Civil y Religioso: Casada, 25 años Hijos: 4 (25, 22, 14 y 14 –mellizos) Vive con: Esposo y sus cuatro hijos Nivel de Estudios: Socióloga – Instructora de Métodos Naturales y cursos de teología. Actividad remunerada: Profesora de la Universidad Católica Argentina. Actividades Pastorales y/o Provida: Cursos métodos naturales, pláticas en escuelas, asiste a marchas y participa en grupo de oración de la parroquia.

³⁵ Universidad Católica Argentina

3	Isabel	<p>24/Oct/2011</p> <p>Casa de la entrevistada</p> <p>1 hr 17 min 14 seg</p>	<p>Edad: 38 años Estado Civil y Religioso: Casada, 13 años Hijos: 3 (10, 8 y 6) Vive con: Esposo y tres hijas Nivel de Estudios: Universitario. Profesora de Primario. Actividad remunerada: Ninguna Actividades Pastorales y/o Provida: Cursos probono en el Instituto de Matrimonio y Familia (Métodos Naturales), pertenece a la comunidad Homini (Renovación carismática), asiste al ENM, prepara gente que asista, va a marchas, da cursos en colegios secundarios y terciarios de métodos naturales, autoestima para las niñas, entre otras. Otras características: Familia migrante peruana</p>
4	Julia	<p>14/Nov/2011</p> <p>Casa de la entrevistada</p> <p>1 hr 29 min 10 seg</p>	<p>Edad: 39 años Estado Civil y Religioso: Casada, 16 años Hijos: Dos (14 y 11) Vive con: Esposo y dos hijos, su padre (de quien se hace cargo) vive solo en la casa de enfrente. Nivel de Estudios: Posgrado. Abogada. Maestría en Ceremonial y Protocolo Actividad remunerada: Profesora auxiliar en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actividades Pastorales y/o Provida: Catequista, organiza solicitadas, va a marchas y organiza grupos a asistir, asesora en el Congreso de la Nación (Partido Valores para mi País), participa en promocionar iniciativas judiciales.</p>
5	Julieta	<p>16/Nov/2011</p> <p>Confitería López (frente a casa de FASTA)</p> <p>1 hr 17 min 58 seg</p>	<p>Edad: 50 años Estado Civil y Religioso: Casada, 26 años Hijos: Cinco (24,22,19,18 y 14) Vive con: Esposo y cinco hijos Nivel de Estudios: Lic. Relaciones Públicas, actualmente estudia antropología cristiana en Instituto San Agustín (FASTA). Estudio teología en Nueva York con los Legionarios de Cristo. Actividad remunerada: Ninguna Actividades Pastorales y/o Provida: FASTA, Grupo de Oración Regium Christi (Legionarios de Cristo), Fundación Argentina para la Mujer (interpone recursos judiciales, da cursos a mujeres con material ANSPAC), da cursos a mujeres.</p>

6	Susana	<p>17 / Nov / 2011</p> <p>Casa de la entrevistada</p> <p>58 min 05 seg</p>	<p>Edad: 68 años</p> <p>Estado Civil y Religioso: Viuda</p> <p>Hijos: 3 hijos (46, 38 y 36) – Un hijo sacerdote; 5 nietos.</p> <p>Vive con: Un nieto y su hermano</p> <p>Nivel de Estudios: Enfermería</p> <p>Actividad remunerada: Ninguna</p> <p>Actividades Pastorales y/o Provida: Dos grupos de oración en la Parroquia, Voluntaria del Hospital (Ministro de la Eucaristía), va al ENM cada año, prepara mujeres a asistir, va a marchas, organiza solicitadas.</p> <p>Otras características: Familia migrante española – Esposo de las Fuerzas Armadas</p>
7	Diana	<p>21/Nov/2011</p> <p>Casa de la entrevistada</p> <p>2 hr 3 min 26 seg</p>	<p>Edad: 52 años</p> <p>Estado Civil y Religioso: Casada</p> <p>Hijos: 2 hijas y 1 hijo (numerario del Opus Dei) – 2 nietos</p> <p>Vive con: Esposo e hija</p> <p>Nivel de Estudios: Terciarios (Periodismo)</p> <p>Actividad remunerada: Ninguna</p> <p>Actividades Pastorales y/o Provida: Opus Dei, Marcha de los Escarpines y el Rosario por la Vida. Tiene un programa de radio y uno de televisión en el canal de la arquidiócesis (cuya producción ella financia). Participó en el obispado castrense.</p> <p>Otras características: Esposo de las Fuerzas Armadas.</p>
8	Paola	<p>21/Nov/2011</p> <p>Casa de un informante clave</p> <p>1 hr 53 min 39 seg</p>	<p>Edad: 56 años</p> <p>Estado Civil y Religioso: Viuda, vuelta a casar.</p> <p>Hijos: Dos (Uno adoptivo) 23 y 21 – 4 pérdidas (abortos espontáneos)</p> <p>Vive con: Esposo y dos hijos</p> <p>Nivel de Estudios: Enfermería – Diplomado de Métodos Naturales.</p> <p>Actividad remunerada: Ninguna</p> <p>Actividades Pastorales y/o Provida: Coordina un Centro de Ayuda a la Mujer (CAM) (Centro que se publicita en la prensa al que acuden las chicas pensando que les ayudarán a abortar). Da cursos de métodos naturales.</p> <p>Otras características: Familia migrante italiana</p>

9	Cristina	1/Dic/2011 Oficina de la entrevistada 50 min 19 seg	Edad: 48 años Estado Civil y Religioso: Casada Hijos: Cuatro Vive con: Esposo y cuatro hijos Nivel de Estudios: Universitario, Ciencias Exactas – Posgrado en Bioética Actividad remunerada: Ninguna Actividades Pastorales y/o Provida: Da cursos para médicos que formarán comités de bioética. Fundadora y presidenta de Asociación Civil que interpone recursos legales, organiza solicitadas, organiza alertas parlamentarias, lobby parlamentario. Miembro de Regium Christi (Legionarios de Cristo). Otras características: Padre miembro de las Fuerzas Armadas
10	Sofia	21/Dic/2011 Oficina parroquial 1 hr 12 min 57 seg	Edad: 60 años Estado Civil y Religioso: Casada, 2 hijos Hijos: Dos Vive con: Esposo y dos hijos Nivel de Estudios: Psicóloga social Actividad remunerada: Coordinadora de Catequesis en una Parroquia Actividades Pastorales y/o Provida: Asiste cada año al ENM, organiza y prepara mujeres que asisten; miembro de la Comisión Arquidiocesana de la Mujer, Excandidata a Consejal por el Partido Valores para mi País, organiza solicitadas, asiste a marchas. Otras características: Esposo es profesor de teología sistemática.
11	Eva	9/Oct/2011 Centro de Operaciones ENM (Patio de Parroquia) 56 min 18 seg	Edad: 48 años Estado Civil y Religioso: Casada, 25 años Hijos: Cinco (23, 20, 16, 14, 8) Vive con: Esposo y cinco hijos Nivel de Estudios: (Terciaria) Técnico Radiólogo Actividad remunerada: Ninguna Actividades Pastorales y/o Provida: Asiste al ENM, prepara chicas que asisten, participa en marchas y organiza a sus alumnas para asistir. Miembro de FASTA. Otras características: Familia migrante italiana

12	Viviana	<p>19/Nov/2011</p> <p>Casa de la entrevistada</p> <p>1 hr 39 min 10 seg</p>	<p>Edad: 65 años</p> <p>Estado Civil y Religioso: Casada</p> <p>Hijos: Ocho hijos, 18 nietos – una hija religiosa</p> <p>Vive con: Esposo y 3 hijos</p> <p>Nivel de Estudios: Medicina homeópata</p> <p>Actividad remunerada: Ejerce Médica Homeópata – Profesora universitaria</p> <p>Actividades Pastorales y/o Provida: Organiza la acogida de la asistencia católica al ENM en la sede, coordina las actividades de una fundación de ayuda a la mujer embarazada, miembro de Instituto del Verbo Encarnado (IVE).</p>
13	Luisa	<p>3 / Dic / 2011</p> <p>Confitería La Perla</p> <p>1 hr 14 min 6 seg</p>	<p>Edad: 45 años</p> <p>Estado Civil y Religioso: Casada</p> <p>Hijos: Cuatro (19, 17, 15 y 12)</p> <p>Vive con: Esposo y cuatro hijas</p> <p>Nivel de Estudios: Terciario</p> <p>Actividad remunerada: Profesora de Inglés en colegio privado católico.</p> <p>Actividades Pastorales y/o Provida: Pastoral Social de la Parroquia, va a marchas, ayuda en un Centro de Ayuda a la Mujer, asiste al ENM y prepara a sus estudiantes para asistir. Miembro de IVE.</p>