

Elizabeth Ormart,* Constanza Curado**

La construcción de la subjetividad católica a través de la figura de la virgen-madre en el ámbito de las técnicas de reproducción asistida

The construction of catholic subjectivity through the figure of the virgin-mother in the field of assisted reproductive technologies

Abstract | We will present the female subjectivity of the current era in two scenarios: the legal-political plane, shaken by a social dynamic surrounding the debates on abortion and assisted reproduction techniques in Argentina, and the religious sphere, which poses a discourse in which female identity is exhausted in motherhood, supported by the myth of the virgin mother. At a political level, in Argentina the confrontation between the green and light blue scarves marks a social polarization that is exposed in the debates present in the media, creating a lay *versus* religious debate. There is reflected the place destined for women: as mothers. The objective of this work is to describe religious representations around women: virgin, mother and sinner present in the collective imaginary around the feminine that circulates through the media in debates related to abortion and in user forums of assisted reproductive technologies (ART). The methodology is digital ethnography, we take as a methodological background of the present investigation those that address the use of virtual forums on issues related to infertility and we investigate the representations around the feminine charged with religious connotations such as: guilt, sacrifice, hope.

Keywords | ART, Virgin Mary, mother, women.

Resumen | Presentamos la subjetividad femenina de la época actual en dos escenarios: el plano jurídico-político, sacudido por una dinámica social en torno a los debates sobre el aborto y las técnicas de reproducción asistida en Argentina, y el ámbito religioso, que plantea un discurso en el que la identidad femenina se agota en la maternidad, apoyado en el mito de la virgen madre. A nivel político, el enfrentamiento entre los pañuelos ver-

Recibido: 9 de noviembre, 2021.

Aceptado: 10 de marzo, 2022.

* Universidad de Buenos Aires. Argentina.

** Universidad Nacional de la Matanza. Argentina.

Correo electrónico: eormart@gmail.com

Ormart, Elizabeth, Constanza Curado. «La construcción de la subjetividad católica a través de la figura de la virgen-madre en el ámbito de las técnicas de reproducción asistida.» *Interdisciplina* 10, n° 28 (septiembre-diciembre 2022): 301-324.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2022.28.83300>.

des y celestes en Argentina marca una polarización social que se ve expuesta en los debates presentes en los medios de comunicación entramando un debate laico en contra de lo religioso. Ahí queda reflejado el lugar destinado para las mujeres como madres. El objetivo del presente artículo es describir representaciones religiosas en torno a la mujer: virgen, madre y pecadora, presentes en el imaginario colectivo en torno a lo femenino que circula mediáticamente en los debates vinculados al aborto y en los foros de usuarias de las técnicas de reproducción asistida (TRA). La metodología empleada es la etnografía digital, tomando como antecedente metodológico el uso de foros virtuales en temáticas asociadas con la infertilidad. Asimismo, investigamos las representaciones en torno a lo femenino cargadas de connotaciones religiosas como: culpa, sacrificio, esperanza.

Palabras clave | TRA, Virgen María, madre, mujer.

Introducción

EL PRESENTE ESCRITO está concebido desde la perspectiva de género y desde la psicología. Partimos de una concepción amplia de subjetividad pensándola como: “un denso entramado conformado por los discursos y prácticas —nivel macro— que regulan la producción sociocultural de sentido y lo que en el nivel psicológico —singular— tiene lugar como representaciones, fantasías, demandas y temores”, (Dalmaso 2005, 7) Asimismo, siguiendo la propuesta de Scott (1996, 62) concebimos al género como: “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género, es una forma primaria de relaciones significantes de poder”. Uno de los elementos que trabajaremos en relación con el género es la representación social de Eva y María como símbolos de la mujer en la tradición latinoamericana. En este caso, presentaremos la subjetividad femenina en dos escenarios. A nivel macro, el enfrentamiento entre los pañuelos verdes y los celestes en Argentina marca una polarización social que se refleja en los debates presentes en los medios de comunicación. La perspectiva biopolítica de la Iglesia católica y evangélica sobre los cuerpos femeninos reducidos a cuerpos que gestan se encuentra presente en los impases de la promulgación de leyes de ampliación de derechos —en Latinoamérica en general y en la década del 2010 en Argentina en particular— siempre recortadas y modeladas por los operadores de los grupos religiosos. Estas representaciones religiosas de la Virgen María nos sirven para recoger narrativas y significados socioculturales acerca de la femineidad latinoamericana. De esta manera, nos preguntamos: ¿qué creen las mujeres que se encuentran cursando tratamientos médicos reproductivos?, ¿qué representaciones tienen las mujeres sostenidas en el mito mujer madre (Fernández 1993) acerca del logro de un embarazo?, ¿de qué manera estas representaciones hunden sus raíces en creencias religiosas arraigadas en el continente latinoamericano?

A nivel micro (singular) exploramos, en el foro de Internet de la página *Planeta mamá* destinado a usuarias de las técnicas, las representaciones y afectos asociados con la infertilidad como designio divino, las tensiones entre la creencia en la virgen madre como ideal a asumir y la culpa por la infertilidad como castigo divino. En los posts de los foros se presenta el imperativo de ser madre a toda costa y la indeclinable esperanza ante toda adversidad. Este imperativo hunde sus raíces en mitos arcaicos de los que se han nutrido las religiones actuales y que se sostienen en representaciones singulares del ser mujer.

Según el centro de estudios Pew (2016), las mujeres son más religiosas que los hombres en una mayoría de países. El 83.4 % de las mujeres de todo el mundo se identifica con una fe, mientras que en el caso de los hombres es el 79.9 %. La brecha de 3.5 puntos porcentuales se traduce en que aproximadamente hay 97 millones de mujeres más que hombres que se consideran religiosos, según el estudio, que se basa en censos y sondeos de 192 países. Según el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC 2020) en Argentina, el 62.9% de la gente se proclama católica, el 15.3% evangélica (pentecostales y otros) y el 18.9% sin religión. En este sentido, podríamos sostener desde esta base estadística una mayor religiosidad en las mujeres que apuntala una concepción religiosa de las formas de ser mujer, en Argentina y América Latina, a través de la asunción de la maternidad.

Los discursos religiosos en debate con las posiciones feministas polarizan y tensionan los debates parlamentarios. Sin embargo, las técnicas de reproducción asistida (TRA) toman el relevo del mandato social de la maternidad convirtiendo en un derecho lo que antes era solamente un anhelo. Y aquellas mujeres estériles condenadas por la voluntad divina son redimidas por la ciencia. En Argentina, fueron las parejas heterosexuales infértiles las que encabezaron y defendieron en marchas con carreolas vacías el acceso gratuito a la reproducción asistida, igualmente los denominados “grupos provida” lucharon luego contra la legalización del aborto.

Partiremos de algunas representaciones religiosas en torno a la mujer: virgen, madre y pecadora (Warner 1991; Tubert 1991; Alkolombre 2008; Ormart 2020) presentes en el imaginario colectivo en torno a lo femenino, con el objetivo de interrogar su genealogía y verificar sus vertientes actuales, bajo la forma disyuntiva de creencia o culpa, presentes en las usuarias de las TRA. Nos preguntamos: ¿qué creencias religiosas se sostienen en los discursos y las prácticas de las usuarias de las TRA para concretar el mandato social de reproducción de las mujeres? ¿Bajo qué premisas las creencias religiosas sostienen y promueven la defensa de la vida del embrión en el rechazo al aborto, al tiempo que promueven el uso de TRA que suponen la manipulación de embriones?

La primera mujer: Eva

En el Génesis, encontramos dos relatos sobre el origen del universo. En el primero, Dios crea al hombre y a la mujer para que se reproduzcan. El destino de la reproducción los alcanza a ambos: macho y hembra. “Y Dios procedió a crear al hombre a su imagen, a la imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó. Además, los bendijo Dios y les dijo Dios: ‘Sean fructíferos y háganse muchos y llenen la tierra’” (Génesis 1, 27-28).

Mientras que en el segundo relato, más antiguo que el primero, indica que el hombre es creado por Dios como rey del paraíso y que Eva es sacada de la costilla de Adán y fabricada para su entretenimiento:

Y dijo Yahvé: “No es bueno que el hombre continúe solo. Voy a hacerle una ayudante, como complemento de él” (Génesis 2, 18) [...] Por lo tanto Jehová Dios hizo caer un sueño profundo sobre el hombre y, mientras este dormía, tomó una de sus costillas y entonces cerró la carne sobre su lugar. Y Jehová Dios procedió a construir de la costilla que había tomado del hombre una mujer y a traerla al hombre. Entonces dijo el hombre: ‘Esto por fin es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada Mujer, porque del hombre fue tomada esta’. (Génesis 2, 21-23)

Eva es susceptible de caer en la tentación que le pone la serpiente y culpable de la desventura de Adán. El lenguaje bíblico nos da a entender que la vergüenza por la desnudez es el indicador del pecado. Claramente, este pecado tiene un contenido sexual y la mujer es la que lo ha incitado. Su castigo recae sobre la humanidad bajo la forma traumática que ubica Freud (1931) en la sexualidad y la muerte.

Por consiguiente, la mujer vio que el árbol era bueno para alimento y que a los ojos era algo que anhelar, sí, el árbol era deseable para contemplarlo. De modo que empezó a tomar de su fruto y a comerlo. Después dio de este también a su esposo cuando [él estuvo] con ella y él empezó a comerlo. Entonces se les abrieron los ojos a ambos y empezaron a darse cuenta de que estaban desnudos. [...] Y Jehová Dios siguió llamando al hombre y diciéndole: ‘¿Dónde estás?’. Por fin él dijo: ‘Oí tu voz en el jardín, pero tuve miedo porque estaba desnudo y por eso me escondí’. A lo que dijo él: ‘¿Quién te informó que estabas desnudo? ¿Del árbol del que te mandé que no comieras has comido?’. Y pasó el hombre a decir: ‘La mujer que me diste para que estuviera conmigo, ella me dio [fruto] del árbol y así es que comí’. Ante eso, Jehová Dios dijo a la mujer: ‘¿Qué es esto que has hecho?’. A lo cual respondió la mujer: ‘La serpiente me engañó y así es que comí’. (Génesis 3, 6-12) [...] A la mujer dijo: ‘Aumentaré en gran manera el dolor de tu preñez; con dolores de parto darás a luz hijos y tu deseo vehemente será por tu esposo, y él te dominará’. (Génesis 3, 16-17)

En este segundo relato, la mujer, inferior al hombre, se convierte en la fuente de la tentación. Y será la que introduzca la vida al mundo, pero de su mano viene el castigo por el pecado y aparece la muerte. El famoso filósofo medieval San Agustín de Hipona (s. IV) dice: “Por la mujer la muerte, por la mujer la vida” (citado por Duby y Perrot 1992, 38). Esta mirada coloca a la mujer como fuente de vida y su misión será, “engendrar hijos de modo continuado y hasta la muerte” (expresión del dominico Nicolás de Gorran [m. 1296], citado en Duby y Perrot 1992, 150). Al tiempo que pueda redimirse en su misión vivificadora de la muerte que trajo consigo el pecado, que ella instigó en el varón. La esterilidad es vivida así, como condenación divina y como punto de ruptura de la unión de la pareja, inclusive es motivo de repudio y anulación del matrimonio. La procreación legítima en la relación conyugal es el signo de la bendición divina. Las referencias bíblicas a la infertilidad como castigo y a la maternidad como bendición divina, se encuentran también en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, la siguiente referencia a Lucas 1.26-50, nos muestra la lógica del embarazo como bendición divina y la misión de la mujer como madre:

Tu prima Isabel, aunque ya es muy vieja, también va a tener un hijo. La gente pensaba que ella nunca podría tener hijos, pero hace ya seis meses que está embarazada. Eso demuestra que para Dios todo es posible. María respondió: —Yo soy la esclava del Señor. Que suceda todo tal como me lo has dicho.

Estas coordenadas bíblicas se han cristalizado en diversos mitos y leyendas populares del continente americano. Vemos en perspectiva histórica que la que se presenta como superadora de Eva es la Virgen María, quien seguirá encarnando los roles de madre reproductora y nutricia, pero adicionada con la paradoja de su propia concepción virginal.

Los mitos sobre la virgen madre

Que María sea concebida sin pecado original quiere decir que ha sido eximida de la mancha que provocó la tentación de Eva. “...la pecadora Eva solo puede ser redimida por María, la Virgen madre que accede a la maternidad sin haber pasado por la sexualidad” (Tubert 1991, 12).

La virgen María concibió a Jesús, su hijo, sin tener relaciones sexuales, es decir, que además de haber sido concebida ella sin pecado, concibió a un niño sin pecado. Claramente en el texto bíblico las relaciones sexuales tienen una connotación pecaminosa.

Freud ubica como el núcleo traumático de los seres humanos a la sexualidad y a la muerte. Estas dos cuestiones sobre las que giran los contenidos incons-

cientes y reprimidos son el punto de no encuentro, de falta en la virgen María. Ella no ha sido afectada por el encuentro con estas faltas. Ella es completa. Desde el punto de vista bíblico, la Virgen no ha sido objeto de pecado ni de castigo a diferencia de Eva. La Virgen María, según explica Warner (1991), ha sido un modelo de lo femenino durante muchos siglos. La Virgen tiene distintas advocaciones, una de ellas es la de Reina del Cielo, que significa que su cuerpo ascendió íntegramente al cielo sin haberse corrompido. Este título de Reina del Cielo es común a otras deidades, por ejemplo, la diosa Astarté, venerada por los fenicios o la diosa Afrodita, que integra el panteón de la antigua Grecia. Según reseña Molina (2006), si nos detenemos en la historia de las civilizaciones antiguas encontramos la figura de la Virgen madre en los babilonios, los egipcios, los griegos e inclusive en los americanos que veneraban diosas que tenían hijos sin tener relaciones sexuales. Según Porter, los babilonios sostenían que Semiramis engendró a su hijo de forma sobrenatural, es decir, que era virgen antes de su concepción y lo siguió siendo aun luego de darlo a luz. Esta misma diosa fue llamada Reina del Cielo y su hijo recibió diferentes nombres: Osiris, Hércules, Baco, Adonis, Júpiter convirtiéndose en el dios Sol. En Babilonia, la madre y el hijo son fuente de adoración, así como para el catolicismo la Virgen María siempre se presenta con su hijo en brazos. La influencia de los babilonios llegó a las grandes culturas de la antigüedad como la fenicia y la egipcia. En Egipto, Isis, la esposa de Osiris, es la virgen madre y su hijo Horus, quien también fue engendrado de forma sobrenatural. El mito egipcio (Baines y Pinch 1996, 43) de la virgen Isis influye en la cultura romana, por consiguiente, encontramos una línea común entre Semiramis, Astarte, Isis y María, todas ellas han engendrado a sus hijos siendo vírgenes. La virginidad es sinónimo de pureza, mientras que las relaciones sexuales son la forma en que la mujer pierde su pureza y se convierte en pecadora (Salamovich 2000).

La tradición de los pueblos antiguos llega también a América Latina y se amalgama con las formas religiosas autóctonas. La Virgen María es característica del cristianismo latinoamericano en sus distintas advocaciones, por caso, en la Virgen de Guadalupe en México, en la de Copacabana en Bolivia o en la de Luján en Argentina. Todas estas imágenes combinan las figuras de mujeres nacidas en América con rasgos aborígenes y con un ropaje de realeza europea. La Virgen Madre está presente en los propios “orígenes del cristianismo del Nuevo Mundo” (Elizondo 1984, 22). Este fenómeno es denominado como sincretismo, el cual consiste en tomar elementos autóctonos de América Latina y fusionarlos con estas tradiciones religiosas europeas. De ese modo, los lugares donde se emplazaban los santuarios de los incas fueron convertidos en santuarios católicos; la Pachamama se convierte en el símbolo de la fecundidad de María. Se fusionan y, de ese modo, se enlazan representaciones de lo religioso y lo femenino. Esta

amalgama garantiza la continuidad de las creencias, encarnadas en objetos, lugares y pueblos diversos. Por ejemplo, en México, el indio Juan Diego (1474-1548) sería el testigo privilegiado de las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, lugar de culto prehispánico y lugar de arranque de la fe cristiana en el mundo mestizo latinoamericano a partir justamente de las apariciones de la Virgen. Esta imagen, la aparición de la Virgen a Juan Diego es denominada como las deidades antiguas: Reina de los Cielos.

Según Sánchez Arjona (1981, 117) algo similar ocurre en Bolivia con la figura de la Virgen de Copacabana que, labrada por las manos de un indio, Francisco Tito Yupanquique, en 1580, fue recibida con toda veneración en febrero de 1583 “por un pequeño grupo de españoles y por una población entera de naturales”. En el lago Titicaca (Marzal 1977, 142-146 y 1985, 114) ya existía un afamado santuario indígena. El adoratorio original estaba en una isla cercana al pueblo de Copacabana y era una gran peña, de donde los indios vieron salir resplandeciente al sol tras varios días de densa oscuridad. Una vez conquistada la provincia del Collado, los incas tomaron bajo su protección este santuario, eran muchos los peregrinos que venían a la piedra santa a venerar a la Pachamama.

Esta deidad femenina es concebida como el principio materno de identificación del mundo indígena, la madre telúrica, el seno maternal al que había que tratar con todo cariño, y del que dependían su vida y sus cosechas. Pachamama tenía una representación insigne en la piedra sagrada que todo lo dominaba. La Virgen María es la versión cristiana de la Pachamama, con la diferencia de que, en esta última, se exalta la fecundidad femenina y no la virginidad. Este tema se ahonda por Mircea Eliade en sus capítulos “La tierra, la mujer y la fecundidad” y “La agricultura y los cultos de la fertilidad” (Eliade 1974, 35).

Ser mujer en este entramado religioso resalta el don de la vida y la fecundidad como los atributos primordiales. Atributos que hacen la esencia de lo femenino.

La sexualidad para el cristianismo, lejos de ser un área de disfrute, es aquello que queda velado por el don del hijo. El sentido del encuentro sexual es la procreación. Hoy asistimos a un escenario que plantea desde lo jurídico la diferenciación entre los derechos sexuales —espacio de disfrute sin coacciones, ni consecuencias indeseadas— y los derechos reproductivos —que permiten la autonomía de decidir cuándo y cuántos hijos o hijas quiere tener una mujer.

En esta línea de ideas, nos preguntamos, ¿cómo se concilian las miradas religiosas y jurídicas en torno a la representación de lo femenino?, ¿cómo transitan las mujeres latinoamericanas en las que se cristalizan prácticas y creencias religiosas que las identifican con el ideal de la Virgen madre, así como en el acceso a sus derechos sexuales y reproductivos?

Debates parlamentarios en torno al aborto y las TRA

De acuerdo con Martín y Valdivia (2020, 22): “El aborto es un dispositivo de la diferencia sexual que se manifiesta en dos ámbitos fundamentales de interacción: la gubernamentalidad y las formas concretas de la subjetividad”. A continuación, abordaremos la vertiente política, llamada anteriormente —nivel macro— en los debates pro y contra el aborto y las TRA. Dejaremos la exploración del impacto en la subjetividad —nivel micro— para el análisis de los foros virtuales.

En un escrito anterior (Lima, Ormart, Romero 2019) hemos analizado la vinculación entre el aborto y las TRA, principalmente en torno al estatuto del embrión no implantado. En el presente escrito exploraremos la dimensión política y pública que tomaron ambos debates —sobre el aborto y las TRA— y los argumentos en los que estos se sostenían. En Argentina, el Código Penal, desde 1886, sanciona todos los casos de aborto sin excepción alguna. En la primera reforma del Código en 1903, se establece como salvedad, es decir, que los casos de tentativa de interrupción del embarazo no son sancionables. Años más tarde, en 1921, se realiza la segunda reforma del Código y se establecen los casos en los que no se debe penar la interrupción del embarazo, ellos son dos: 1) cuando se practica con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la mujer y 2) cuando se interrumpe un embarazo fruto de una violación o de un atentado contra el pudor cometido sobre una mujer con alguna discapacidad. Esta idea se sostiene mayoritariamente durante el siglo XX.

En el año 2003, se realiza un Encuentro Nacional de Mujeres (ENM), en Rosario, donde se organiza un taller, una asamblea y una marcha, exigiendo la legalización del aborto y pensando estrategias de incidencia. Surge el *pañuelo verde* que en Argentina simboliza la lucha por el acceso al derecho a abortar. En 2005, se lanzó la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en el que se juntaron firmas que luego serían entregadas en el Congreso de la Nación, para ello se organizó una gran marcha con presencia de personas de todo el país con la consigna “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar y aborto legal para no morir”, que se mantiene hasta el día de hoy.

Según explica Valeria Isla,¹ en 2011:

[...] el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas condenó al Estado Argentino por no haber garantizado, en 2006, el acceso a un aborto a una joven con disca-

1 Sandá (2020). La información contenida en este relato histórico se puede encontrar en artículos periodísticos que fueron tomando con imágenes y videos las marchas y enfrentamientos. Al respecto se puede consultar una nota de *Página 12* en la que Valeria Isla comenta el impacto del caso Fal en la dinámica del debate. El presente *newspaper* retoma varias notas al respecto. https://www.isalud.edu.ar/news/links/ABORTO_LEGAL.pdf.

pacidad embarazada producto de una violación. A pesar de contar con un fallo del Tribunal Superior de la provincia de Buenos Aires, la práctica no pudo llevarse a cabo en un hospital público. Gracias a la movilización de las organizaciones de mujeres y feministas, que se logró realizar en el sistema privado, el Comité consideró que la obstrucción del aborto permitido por el Código Penal constituyó una violación de los derechos humanos de la joven y ordenó al país proporcionarle medidas de reparación que incluyesen una indemnización adecuada y a tomar medidas para evitar que se cometiesen violaciones similares en el futuro. (en Sandá 2020, 5)

El acto de reparación se hace en 2014. Los obstáculos que enfrentó la joven mencionada en la nota de Valeria Isla fueron producto de las creencias religiosas que equiparan un feto con un ser humano, lo cual puso en riesgo la vida y la integridad física de la joven. Además, estos impedimentos ponen de manifiesto los sesgos ideológicos presentes en el poder legislativo y la sociedad argentina que imposibilitan el pleno ejercicio de derechos.

En este sentido, el fallo FAL del año 2012 sentó un antecedente central para la Ley de la Interrupción Voluntaria del Embarazo (2021), estableciendo que toda mujer violada sea catalogada como “normal” o “insana” —haciendo alusión a la modificación del Código Penal de 1921— puede interrumpir su gestación sin autorización judicial previa y sin sufrir ninguna sanción ella o el médico que practique la intervención. Solamente se necesita que la víctima haga la denuncia de la violación para estar habilitada a interrumpir el embarazo. En el año 2019, el Ministerio de Salud de la Nación redactó el protocolo de Interrupción Legal del Embarazo (Protocolo ILE) que retoma lo planteado en 1921 como causal para la interrupción del embarazo: “evitar un peligro para la vida o la salud de la mujer” y agrega consideraciones en cuanto al concepto de salud, incorporando los aspectos físicos, psicosociales y aclara el potencial peligro a la salud. El cambio de paradigma sobre la concepción de la salud, desde 1903 al siglo XXI, supone la inclusión dentro de la esfera de la salud, no solo los aspectos físicos sino las cuestiones psicológicas y sociales que amplían los causales de interrupción legal del embarazo por problemas de salud, permitiendo visibilizar la dimensión subjetiva del aborto.

En el año 2015, se modificó el Código Civil para incluir las TRA como tercera vía para la filiación. En ese momento, se puso en debate el estatuto del embrión como excedente de las TRA.² Los enfrentamientos entre *pañuelos celestes*

2 Para la realización de fecundación *in vitro* (FIV) o la inyección intracitoplasmática de espermatozoides (ICSI) es preciso la extracción de óvulos, del cuerpo femenino, mismos que son inseminados en un medio extrauterino. Por una cuestión de costos y control de calidad los embriones son producidos, estudiados y criopreservados. Los embriones utilizados son algunos de todos los producidos. Por ello, los embriones son excedentes de las técnicas de alta complejidad.

—anti aborto— y *pañuelos verdes*, al interior del Congreso y a nivel social, no permitieron que se aprobara la reforma del CC con todas las modificaciones que esta preveía. En particular, la diferenciación de la concepción en los embarazos naturales y en las técnicas de TRA. El anteproyecto señalaba que en el embarazo natural la concepción es el comienzo de la vida humana y se da dentro del cuerpo de la mujer, mientras que en las TRA el momento de la concepción es la anidación en el seno materno. Esta lectura se apoya en una interpretación del Código de manera dinámica e integral, es decir, en su relación con los demás artículos y leyes afines a la temática en análisis y con el contexto internacional en materia de Derechos Humanos, de ahí que sea posible entender la concepción como sinónimo de anidación en los casos de productos concebidos por TRA. Las técnicas de TRA, al posibilitar la unión del óvulo y el espermatozoide extracorpóreo, logran detener el proceso y por medio de técnicas de vitrificación, es posible congelar el embrión que puede aguardar años hasta ser implantado en un útero. En este sentido, Marisa Herrera señala:

De este modo, se apela al término concepción cuando se trata de filiación por naturaleza o biológica y a implantación del embrión en la persona como elemento a partir del cual, habría persona en los términos jurídicos cuando se trata de TRA. O sea, antes de este acontecimiento, para el propio Código Civil y Comercial, no estaríamos ante una persona sino ante un embrión no implantado. Esta óptica es enfatizada en las normas relativas a la regulación de la filiación derivada de las TRA. Ámbito en el cual prevalece el elemento volitivo a los efectos de la determinación filial, a través de la consagración de la ‘voluntad procreacional’ (plasmada en el consentimiento informado, previo y libre) como causa fuente del vínculo jurídico. En este sentido, el artículo 561 del CCyC permite que tal consentimiento sea revocado mientras no se haya producido la concepción en la persona o la implantación del embrión, por lo que es evidente que el Código, nuevamente, parte de la idea de que el embrión no implantado o *in vitro* no es persona pues, si lo fuera, el consentimiento no podría revocarse. La posibilidad de revocar el consentimiento no es un dato menor, da cuenta de la inexistencia de personalidad y de la imposibilidad de exigir el derecho a la vida y/o un “derecho a nacer”. (Herrera 2018, 140)

La necesidad de precisar el comienzo de la vida humana resulta una tarea compleja, pues aún a través de los conocimientos médicos, jurídicos, filosóficos y morales, no existe un acuerdo unánime sobre el tema. Desde el punto de vista de la religión católica y evangélica la vida comienza en el momento en que se unen el óvulo y el espermatozoide sin diferenciar embarazo natural y TRA.

La instrucción *Donum Vitae* (1987) de la Iglesia católica comienza diciendo: “El don de la vida, que Dios Creador y Padre ha confiado al hombre, exige que

este tome conciencia de su inestimable valor y lo acoja responsablemente”. Por ello sostiene Ruiz Espejo (2017, 33) que los “progresos posibles de las técnicas, como la fecundación *in vitro* de células germinales extraídas previamente del varón y de la mujer, no son por esa razón moralmente admisibles.” De esta forma, no son admisibles los recursos médicos administrados para la concepción extracorpórea (técnicas de alta complejidad) ni la interrupción del embarazo. Con base en estas argumentaciones, los grupos “provida” han realizado un *lobby* contra la ILE y las TRA que se ha reditado fuertemente entre 2018 y 2021 en el debate sobre el aborto que tuvo en vilo a la población argentina.

Por primera vez, en 2018, se trató en el congreso el proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo. Este tuvo aprobación en la Cámara de Diputados, pero no en la Cámara de Senadores. Finalmente, en el 2020, el presidente Alberto Fernández envía al Congreso el proyecto de Ley de Interrupción Legal del Embarazo junto con otra iniciativa, la Ley de Atención y Cuidado Integral de la Salud durante el Embarazo y la Primera Infancia —más conocida como Ley de los 1000 Días— que apunta a la disminución de la mortalidad, la malnutrición y la desnutrición, además de prevenir la violencia y proteger los vínculos tempranos. Se aprobó entonces, en diciembre del año 2020, la Ley 27.610 de Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo. La misma se promulgó en enero de 2021, estableciendo así el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo, durante las primeras 14 semanas de gestación, para las personas con capacidad de gestar de manera igualitaria. Después de ese plazo, solo se puede acceder a la práctica por las causales contempladas en las legislaciones previas.

Si bien encontramos puntos de contacto entre aborto y TRA, quisiera retomar el planteo de Herrera, el cual considero central en este ámbito y dejo abierto para retomarlo al final: “En esta lógica, nos parece que sería un gran aporte desde la doctrina empezar a diferenciar los temas de salud sexual con los de salud reproductiva, siendo que en materia de aborto está comprometido el derecho a la salud sexual y el derecho a no procrear, diferente en el campo de las TRA donde se involucra el derecho a procrear y a la salud reproductiva.” (Herrera 2018, 151).

Las representaciones de la mujer desde la perspectiva religiosa dejan anudada la sexualidad a la procreación y los derechos sexuales a los reproductivos, invisibilizando el principio de autonomía de la bioética que subyace a esta diferenciación.

Metodología

El abordaje metodológico de la investigación es la etnografía digital (Pink *et al.* 2019), con el objetivo de comprender los fenómenos sociales desde la perspec-

tiva de quienes accionan, que en este caso son aquellas personas que acceden a las TRA, donde la realidad que importa es aquella que las mujeres usuarias perciben como importantes (Taylor y Bogdan 1989). En la etnografía digital a menudo establecemos contacto con las participantes a través de los medios, pero en este caso, nuestro contacto fue a través de los posteos en un foro sin entrevistas posteriores; por consiguiente, desconocemos características sociodemográficas como a qué clase social pertenecen, su escolaridad, su edad, su religión, su preferencia sexual.

Para este estudio se utilizó una metodología exploratoria sobre los comentarios en los foros de Internet utilizados por comunidades de mujeres que tienen dificultades reproductivas y que discursivamente se apoyan sobre la religiosidad popular para sobrellevar su imposibilidad de concebir y gestar. Por medio de esto, buscamos explorar el nivel de representaciones, fantasías subjetivas y miedos desplegados en los comentarios de las usuarias y su vinculación con la dimensión religiosa. Para Kozinets (2010) la comunidad digital “refiere a un grupo de personas que comparten interacción social, vínculos sociales y un formato, una ubicación o un ‘espacio’ interaccional común —aunque sea, en este caso, un ‘ciberespacio’ mediado por el ordenador o lo virtual—. Propone, además, usar un “continuo de participación” para definir la “membresía de la comunidad”, que implica “autoidentificación como miembro, contacto repetido, familiaridad recíproca, conocimiento compartido de determinados rituales y costumbres, cierto sentido de obligación, y participación” (Kozinets 2010, 10). En este sentido, hablamos de una comunidad de usuarias que tienen interacciones frecuentes en foros de infertilidad. Este abordaje permite un acercamiento al conocimiento y a la implicación de aquellas mujeres que atraviesan y atravesaron el proceso de TRA en centros argentinos.

Entre las páginas de *Facebook* y foros virtuales consultados, se seleccionó el foro *Planeta Mamá*, uno de los sitios *web* argentinos más importantes sobre la maternidad, el cuidado de la salud de las mujeres embarazadas, de las que recurren a tratamientos reproductivos e incluso de cuidados neonatales. Entre los temas abordados por este sitio *web* se pueden encontrar: concepción del embarazo; el embarazo y el parto; la lactancia y los cuidados; nombres de bebés; guías de compras; entre otros. *Planeta mamá* se sostiene económicamente a partir de anuncios, llevando así varios años de existencia. Específicamente, en los foros encontramos diversas categorías: concepción e infertilidad/embarazo/parto y lactancia, grupos de mamás, mujeres y otros. Para comentar en los foros, las usuarias solo deben registrarse por medio de la creación y habilitación de una cuenta vía correo electrónico, pero esto no es necesario para ver los comentarios. Para los fines del escrito, hemos tomado el referido a infertilidad, que a su vez se divide en foros creados por las mismas usuarias.

En el foro de infertilidad encontramos categorías como: ánimo, consejos y experiencias para lograr el embarazo. También se utilizó el buscador y surgieron palabras como: dios, virgen, fe, ciencia, culpa, vergüenza. Esta selección de la muestra (250 posteos) se basa en el criterio de saturación, cuando las respuestas son similares y repetitivas. Los términos buscados fueron: virgen, con 5,126 referencias; dios, con 93,940; esperanza, con 17,105; ciencia, con 2,439; culpa, con 7,062 y vergüenza, con 4,307. Luego se leyeron los comentarios que contenían esos términos, se ubicó a la usuaria que los realizaba y la fecha. Puntualmente, tomaremos los aportes de Ariza (2016) quien describe la culpa y la vergüenza como “emociones morales” de gran relevancia social, que conectan a las personas con la estructura social y la cultura mediante la autoconciencia (Turner y Stets 2006, 548; Mercadillo Caballero, Díaz y Barrios 2007 en Ariza 2016). El aporte de estos autores nos parece útil para la investigación al señalar que estas emociones, al producirse por medio de códigos culturales compartidos, sancionan de manera tácita o implícita el buen y mal actual.

Tomamos como antecedente metodológico de la presente investigación las que abordan el uso de foros virtuales en temáticas vinculadas con la infertilidad (Van Hoof, Provoost y Pennings 2013; Korolczuk 2014; Vecslir 2015; Nádasi 2016; Jociles Rubio y Leyra Fatou 2016 y 2017; Ariza 2017; Ormart 2020). Observamos que este espacio virtual brinda información clara y rápida, accesible a las usuarias de las TRA. No solo encuentran indicaciones prácticas y recomendaciones de médicos y centros de salud, sino que pueden buscarse y brindarse información entre ellas. Un punto a destacar de importancia para el presente trabajo, es que los foros son mayoritariamente visitados y comentados por mujeres. Por lo cual los comentarios tomados para el análisis son de estas usuarias (no se toman comentarios de hombres) que, al tiempo que forman una red de apoyo y contención psicoemocional, expresan sus prácticas religiosas y sus sentimientos asociados con el tránsito por los tratamientos.

En la misma línea, compartimos lo que sostienen Jociles Rubio y Leyra Fatou (2016) señalando el rasgo de cuidado por el otro como distintivo de las usuarias. La cuestión del cuidado del otro es un rasgo vinculado con lo femenino. Las mujeres son quienes prioritariamente se ocupan del cuidado de la salud en general y de la salud reproductiva en particular (Ormart 2021). Este rasgo, que podemos rastrear dentro de las representaciones de lo femenino, se hace presente en los foros entre las usuarias.

Compartimos con las investigaciones de Ariza (2017) el perfil de las mujeres usuarias de los foros donde la mujer cree y tiene esperanza. Ariza la llama la mujer esperanzada, aquella que transmite a las otras usuarias palabras de aliento para que continúen con la búsqueda del embarazo. La autora la describe como aquella que se impone la responsabilidad de sostener el ánimo de sus co-

legas usuarias y que se presenta ella misma segura del éxito futuro, específicamente en las transferencias embrionarias, incluso en caso de “negativos” personales (esto es, de un negativo en el *test* de embarazo) (Ariza 2017).

Se van encontrando ciertos rasgos identitarios del perfil de las usuarias, cristalizados por el denso entramado creado por los comentarios y prácticas referidas discursivamente. Como señala Ariza (2017), “las apreciaciones sobre la actuación o performatización virtual y generizada de perfiles tiene afinidad con las teorías pragmáticas de la performatividad que entienden la identidad como la sedimentación gradual de actos de habla (Butler 1990)”. Particularmente, encontramos que esta actitud positiva y de esperanza se ve afianzada en la fe y creencias a las que apelan las usuarias, siendo sus objetos: Dios, la Virgen, los curas sanadores y todo tipo de práctica mágica; la ciencia y el médico.

Por último, recurriremos al concepto de ciudadanía biotecnológica (Ormart 2020), acuñado por Rose y Novas (2005) en términos de ciudadanía biológica activa como aquella que promueve la democratización del acceso al conocimiento científico y médico a través de redes informáticas. Particularmente, esta investigación se referirá a la ciudadanía biotecnológica cuando se busca facilitar los accesos y dar claridad a las nociones biomédicas complejas, con un vocabulario accesible, por medio de video u otros materiales audiovisuales tales como: tutoriales, charlas y debates en medios de comunicación masiva. Este concepto también supone la comunicación e intercambio de experiencias entre pares que atraviesan por la misma dificultad médica y que requieren de la biotecnología para solucionarlo.

Resultados

Los resultados han sido ordenados en tres ejes que pueden ser leídos en consonancia con los desarrollos precedentes.

Eje 1: Ciencia y fe

En este primer eje hemos agrupado los comentarios de las usuarias en las que se unifican la fe religiosa y la ciencia. Lo que en los debates parlamentarios aparecía disociado, aquí se retoma y se unifica. Veamos el siguiente comentario de una usuaria:

[nombre de la usuaria] Estoy re contenta!!!! Acabo de agarrar el celular para empezar la novena de la Virgen de la dulce espera y veo que me dieron el turno para este domingo!!!! Estoy super esperanzada después de un día muy feo, me estoy haciendo un ICSI, pero tengo baja reserva ovárica y estamos esperando que mejoren mis hormonas para poder seguir. Hoy me dieron los resultados de los últimos análisis y empeo-

ré. Me agarró el bajón y me sentía sin esperanza y ESTA era la noticia que necesitaba. Gracias Dios mío y a la Virgencita que me escucharon. (2014)

Encontramos que la actitud esperanzada (Ariza 2017) y positiva se amalgama a la fe y creencia a las que apelan las usuarias, siendo sus objetos: Dios, la virgen, curas sanadores y prácticas mágicas, la ciencia, el médico. Coincide con los resultados del buscador de palabras: Dios y esperanza son los criterios/palabras que se mencionan con mayor frecuencia en los posteos de las usuarias. Siendo “ciencia” la que aparece con menos frecuencia. Esto nos podría hablar de una mayor importancia atribuida al ámbito de la fe, a lo mítico que a lo tecnocientífico. Frente a la imposibilidad del embarazo aún atravesando los procesos de infertilidad, se demuestra cierta confianza más arraigada y depositada en lo sagrado que en lo científico. Sin embargo, vemos que donde termina la fe empieza la esperanza. Donde termina la fe en Dios, comienza la fe en la ciencia. No se trata de un planteo disyuntivo, sino que cualquiera de las dos vías es propicia para el acceso a la maternidad. Lo central no es el objeto de la creencia, sino la fe como actitud de confianza en Otro (Dios o Ciencia) ante la cual la mujer entrega su cuerpo.

Eje 2: Vergüenza y culpa

A lo largo de varias décadas, sostiene Nari: “los procesos modernizadores dieron lugar a la maternalización de la identidad femenina, cuyo producto final fue la identificación de los conceptos mujer y madre” (Nari 2004). Indagando estos procesos de maternización de las mujeres y politización de la maternidad gestados en el siglo pasado en la Argentina, Marcela Nari (en Molinari 2004) concluye que la condición de madre se convirtió en la identidad y actividad exclusiva y excluyente de las mujeres. Marca de esta manera la maternidad como un destino obligado, único, dotando de felicidad y realización personal a quien pudiere concretarlo. Destino afín a la visión religiosa. Esta idea deja por fuera a quienes no pueden llegar a ese destino maternal, marcado por la desesperanza y la añoranza de alcanzar la felicidad. A su vez, veremos que se acompaña con los sentimientos psicológicos de vergüenza y la culpa presente en las usuarias, ligados también al castigo bíblico. Veamos los siguientes comentarios:

[nombre de la usuaria] Hoy solo les puedo decir que estoy agotada y agobiada. Mis amigas y mis cuñadas están embarazadas y la verdad, no las puedo ni ver, siento bronca, ira, rencor, pero lo peor es que creo que nadie me entiende. Siento vergüenza y culpa por sentirme así. El próximo paso será que me saquen el útero y la muerte de mis posibilidades de quedar embarazada (3er duelo). 2019.

Pese a su característica de moral, la vergüenza es una emoción más generalizada, en relación con la culpa. Ariza (2016) la describe como más inmediata, local, práctica y, en definitiva, más situacional. El relato es ejemplificador de esa sensación repentina que la usuaria percibe en el momento preciso de ver a las demás embarazadas; seguido de un sentimiento negativo, quizás juicioso por el propio sentir. Es aquí donde, de acuerdo con Lewis (1971 en Ariza 2016), la vergüenza se centra en el *yo*, por hacer o sentir esa cosa horrorosa, que se desvincula de lo social pero que por otro lado se vincula por estar impulsada por la presencia de otros (“no las puedo ni ver”).

El siguiente comentario nos ejemplifica sobre el sentimiento de culpa:

[nombre de la usuaria] el padre nos abrazó a los dos, me contuvo y empezó a decir palabras que no entendí y besaba una medallita de la iglesia que después nos dio. Yo no podía parar de llorar como un bebé, me abrazó y me dijo: “lo que te está matando es la culpa, Dios te perdona”.

Aquí se puede ver uno de los atributos de la culpa: la responsabilidad. En su libro, María Ariza menciona a la culpa como aquella condición atribuida a una persona, principalmente a uno mismo a raíz de una trasgresión moral (Harré y Lamb 1986 citado en Ariza 2016). La primera parte de este relato deja entrever la sanción implícita de cierta responsabilidad sobre el ser madre aún no concretado. Si tomamos al sacerdote como representante de la religión, se podría ver el peso del ser mujer madre como aquel código cultural que sanciona el buen o mal comportamiento y recae sobre esa mujer. La segunda parte habla de una acción a llevar a cabo (la utilización del preparado) a modo de reparación del acto infringido. Ariza describe al acto de reparación (Lewis 1971; Tangney, Wagner y Gramzow 1992; Caprara, Manzi y Perugini 1992 citados en Ariza 2016) como el segundo atributo importante que define la culpa y que supone y describe a un sujeto emocional preocupado —activamente— por las consecuencias de sus actos; reflexivo respecto de sus acciones.

El déficit, la imposibilidad de procrear, genera sentimientos de culpa (clínica psicológica de la infertilidad) que la mirada religiosa profundiza, al asociarlo con una acción propia (pecado) que ocasiona el problema reproductivo. Quienes deciden recurrir a la medicina reproductiva, lo hacen asumiendo la necesidad de ayuda. Luego de varios intentos y fracasos secretamente guardados, llegan a las tecnologías reproductivas con esperanza, pero reviviendo sentimientos de culpa e inferioridad (Giménez Mollá 2012, 5). La vergüenza recae en la mujer por su déficit. El ser avergonzado es quien experimenta estos sentimientos (Elias 1993 en Ariza 2016). Para Tomkins (1992 en Ariza 2016) la vergüenza impone la necesidad o exigencia de ocultamiento luego de una exposición excesiva

(varios intentos fallidos de embarazo), generando que el avergonzado requiera de un escondite: el apartarse de los demás y de sí mismo. Esta sensación espezanzadora de alcanzar el objetivo deseado es promulgada por la difusión de los éxitos de la medicina reproductiva. Diversos autores (Tubert 1991; Giménez Mollá 2012) plantean que las parejas dejan de ser infértiles, para pasar a ser “parejas aún no embarazadas” (5). Esta visión entra en concordancia con la mirada religiosa: la culpa está en la mujer que por pecaminosa o infértil no llega al embarazo y para disminuir ese sentimiento de culpa se recurre al potencial “aún”. La solución está en la fe (creencia de que Dios proveerá) y en la ciencia (el éxito es de los tratamientos, de su aplicación en el cuerpo femenino), que pueden reparar el acto cometido.

Eje 3: Esperanza y sugestión

En este último eje, tomamos la vinculación entre la esperanza en Dios y/o las TRA y el efecto sugestivo de la palabra del cura sanador o del médico. Veamos los siguientes posteos:

[nombre de la usuaria] Durante todo este tiempo siempre la parte espiritual estuvo con nosotros; si no, no creo que hubiéramos superado todas estas crisis y cachetazos, EN cada encuentro con EL PADRE IGNACIO, era recibir su bendición, llenarme de paz y esperar, en cada encuentro que fui, que prácticamente fueron estos últimos 7 años, siempre me dijo que estaba todo bien, QUE YA IBA A SER MAMÁ... tranquila, no tenés que hacer nada, cuando lo tengas, me lo traes... y yo decía.... ¿¿Cuándo?? ¿¿Cuándo será?? (2019)

La sugestión de la palabra desde el lugar de Dios refuerza la esperanza. Desde el chamanismo, los curas sanadores, la hipnosis, la cura por la palabra tienen efectos en el cuerpo. La infertilidad no es tema de la cultura moderna. Los métodos populares para la cura de la infertilidad se remontan desde tiempos inmemoriales. Desde la ingesta de arcilla del río Bayano por los indios kunas de Panamá, a los tratamientos de hidroterapia en aguas del río Nilo en el antiguo Egipto (Scott 2004; Terrassa 2000 en Giménez Mollá 2012, 5) y se enlazan con la convicción de que fuerzas sobrenaturales obrarán sobre los cuerpos dóciles a la acción de un Otro supremo.

Todo mensaje trivial se vuelve un indicador del favor divino. Dios envía mensajes misteriosos. Esta actitud que raya en un delirio de autorreferencia, es muy común en los posteos de las mujeres que esperan mensajes del más allá. Un médico ginecólogo especialista en infertilidad (CABA 2017) me confesó en una entrevista: “una mujer con dificultades para concebir es capaz de cualquier cosa”.

Esta caracterización de la mujer dispuesta a todo, la constituye en un sujeto sugestionable y sumamente vulnerable. Esta vulnerabilidad es explotada por la ciencia, desarrollando procedimientos —a veces experimentales—, que se implementan primero y se evalúan después, y por los curas sanadores que recurren a todo tipo de placebo para sugestionar a las usuarias en una mezcla de práctica esotérica y científica. Veamos algunos posteos:

[nombre de la usuaria] y nos recetó: durante 3 meses, agua bendita los primeros 15 días del mes a la mañana, los segundos 15 días a la noche, rezando siempre 1 padre nuestro y 1 ave maría. Nos dijo que cuando tengamos relaciones me ponga un tampón y no me lave ni haga pis durante la siguiente hora. Además, un tratamiento con ralladura de coco y agua bendita que debo colocarme en el cuello por dos horas dos veces a la semana antes de tener relaciones y mi marido lo mismo pero con una pasta de cigarrillos negros y agua bendita que debe colocarse en los testículos. Y, lo último que me dijeron es que en la fecha que ovule iba a sentir unos pinchazos muy grandes en los ovarios, lo cual es tal cual. Ni me fijo en la fechas porque los pinchazos son tan fuertes que sé exacto el día en que empiezo a ovular.... (2020)

Dentro de las prácticas religiosas se encuentran las novenas, las visitas a curas sanadores, las iglesias que tienen cultos especiales para las mujeres que quieren quedar embarazadas y las prescripciones de recetas curadoras.

[nombre de la usuaria] Bueno chicas, hoy es 15, día de la Virgen de la Dulce espera, hoy más que nunca, pidamos por nuestros pequeñitos, les juro que con Fe y convicción todo se puede... chicas!! Les cuento algo que quizás pueda ayudarlas desde la fe. Los días 19 en la iglesia de San Expedito, un cura hace imposición de manos. En octubre fue mi mama (yo mucho en eso de la imposición aun no creo) y llevó una foto mía, cuando el cura vio mi foto hizo la imposición y mi mamá intentó explicarle mi problema. Y antes de que ella pudiera hablar, el cura le dijo: “no me diga nada. Ya sé lo que pasó. Dígale que va a estar todo bien y que le rece a la Virgen de la Dulce Espera”. Cuando mi mamá me contó se me caían las lágrimas. Ahora, además de San Ramón, sumo a mis rezos a la Virgencita. El viernes si Dios quiere voy a rezarle a la iglesia. (2013)

En los siguientes comentarios aparecen referencias a polvos mágicos y agua bendita. Tomamos dos de un centenar de comentarios iguales.

[nombre de la usuaria] Acá en mi ciudad, hay un padre, Matías Pérez, que hace misas de sanación y todos los 15 hace una misa especial para embarazadas y mujeres que desean concebir, así que ayer fuimos con mi marido, me hizo muy bien hablar con Él

y que nos diera su bendición, independientemente de la religión que practiquemos cada una, considero que Dios es uno solo, así que pedí por todas ustedes también, por las que ya están embarazadas y por las que seguimos en la lucha!! El padre me dió el escapulario de la virgen de la Dulce espera y un polvo³ que tengo que tomar por semana, que trajo de Jerusalén, donde la virgen amamantó a Jesús, nos dijo que es un medio más y que lo hagamos con mucha fé, ojalá así sea.

[nombre de la usuaria] El sábado pasado 11/01/2018 fui al padre Ignacio y después que me abrazara y me dijera que no sienta culpa (con golpecitos en mi útero), una asistente me recetó un preparado con agua bendita hervida, azúcar y coco.

¿Por qué el sacerdote le dice a la mujer que no sienta culpa, al tiempo que golpea su útero?, ¿por qué debería sentir culpa? Evidentemente, el modelo desde el que aborda el problema es el bíblico, siguiendo el relato del Génesis, una mujer que no puede quedar embarazada es aquella sobre la que por algún motivo recae la ira divina. Y si hay un motivo hay algún tipo de culpa. Más allá de la culpa originaria de todo el género femenino por haber traído a la raza humana el sufrimiento y la muerte. Los relatos mencionados se relacionan con lo que Cousineau y Domar (2007 en Giménez Mollá 2012) dicen respecto del deseo de descendencia que persiguen estas mujeres. El mismo no solo se carga de culpa, sino que es tan fuerte que cualquier método, por absurdo que sea, se presenta como válido ante estos ojos cargados de esperanza.

Este comentario se encuentra ligado con el eje anterior, dando cuenta de otro de los atributos de la culpa: la responsabilidad. En su libro, María Ariza menciona la culpa como aquella condición atribuida a una persona, principalmente a uno mismo a raíz de una trasgresión moral (Harré y Lamb 1986 en Ariza 2016). La primera parte de este relato deja entrever la sanción implícita de cierta responsabilidad sobre el ser madre aún no concretado. Si tomamos al sacerdote como representante de la religión, se podría ver el peso del ser mujer/madre como aquel código cultural que sanciona el buen o mal comportamiento y recae sobre esa mujer. La segunda parte habla de una acción a llevar a cabo (la utilización del preparado) a modo de reparación del acto infringido. Ariza describe al acto de reparación (Lewis 1971; Tangney, Wagner y Gramzow 1992; Caprara, Manzi y Perugini 1992 en Ariza 2016) como el segundo atributo importante que define la culpa y que supone y describe a un sujeto emocional preocupado —activamente— por las consecuencias de sus actos; reflexivo respecto de sus acciones, como beber infusiones, entre otras cosas.

3 En la jerga local un polvo es una eyaculación. Se mezcla el contenido sexual con el acto de fe.

Discusión y conclusiones

A lo largo de este recorrido hemos podido rastrear una concepción cristiana fuertemente imperante y esta cosmovisión se encuentra lejos de ser superada. El ideal de un Dios omnipotente cuyos poderes podrían obrar en beneficio de sus creyentes, otorgando la tan ansiada fecundidad femenina, se empalma en la modernidad a la creencia en la ciencia. Esta premisa nos permite leer la misma lógica que aliena la creencia religiosa, en la fe científica, tomando una el relevo de la otra.

Lo que la filosofía define en el siglo XIX, en palabras de Zaratustra (Nietzsche) como la muerte de Dios, sigue vivo en los discursos y prácticas —a nivel macro— de los grupos “provida”, y en las representaciones y sentimientos de las mujeres infértiles que recurren a los foros virtuales. El reaseguro en un gran Otro que garantiza los premios y los castigos tiene un carácter ambivalente de pacificador (“Dios nunca se opone a la vida”) a vengador (“Dios no me da lo que le pido”). Y la mujer ubicada en el lugar de objeto que completa ese saber total de la ciencia se vuelve la pieza necesaria para sostener la fantasía del milagro. Ciencia, creencia y deber cargan sobre estos cuerpos atravesados por la hegemonía de la perspectiva de la medicina, donde la maternidad es tomada como un don inscripto en la naturaleza femenina de las mujeres, quienes solo deben cumplir su función natural: ser madres (Nari en Molinari 2004). Lo que une la religiosidad popular con la práctica médica es la fe, no la racionalidad. Vemos que en el plano de las argumentaciones teológicas el aborto tendría el mismo rechazo que las TRA y en el plano jurídico, ambas cuestiones forman parte de análisis diferentes, mientras que el aborto forma parte del derecho sexual, el acceso a las TRA remite al derecho reproductivo (Herrera 2018). Sin embargo, en el terreno de las prácticas se recurre a la creencia religiosa como vía para que las TRA sean efectivas y aceptadas por sus usuarias, aunque de manera oculta. Los comentarios de los foros poco cuentan sobre el proceso médico en sí. Algunos de ellos los mencionan, pero el discurso se dirige más a la búsqueda esperanzadora del milagro y del apoyo unitario que al relato y exposición del proceso mismo. El pensamiento religioso no acepta la acción de las técnicas sobre la concepción y esto se podría ejemplificar con estas usuarias, quienes, bregando por el milagro, casi que ocultan el paso por los tratamientos. Similares resultados se dieron en el buscador de palabras, donde “ciencia” aparece como la menos mencionada, lo cual podría fortalecer aún más esta idea de intento de ocultar lo pecaminoso que las TRA presentan desde el discurso religioso. Los relatos en los foros muestran el vínculo entre sexualidad y procreación, ejemplificado con los consejos de los curas y confirmado por comentarios similares. Para el pensamiento teológico, aborto y TRA son rechazados de igual manera, pero en la práctica se ve que las técnicas son un medio más para el cometido, ocultas aún desde lo discursivo, pero con cierto permiso práctico podría decirse.

En los últimos tiempos, en Latinoamérica, y en Argentina en particular, las luchas feministas y de colectivos de la diversidad sexual fueron poniendo en el debate público cuestiones relativas a los derechos sexuales y derechos reproductivos en general, pero sobre todo debates en torno al cuerpo femenino. La incesante lucha evidencia un intento de cambiar la mirada, el juicio sobre el cuerpo entendido como máquina para gestar. Busca separar lo materno de lo femenino. Sin embargo, los resultados de la investigación exhiben una representación de la mujer como madre, anclada en las ideas de las usuarias. Se puede corroborar que el ideal latinoamericano católico mujer/madre sigue imperando fuertemente en los tratamientos reproductivos. La culpa muestra aún más la obligatoriedad del ser femenino por gestar; culpa por el pecado cometido (pecado original anclado en el cuerpo como infertilidad), no poder engendrar (castigo divino), que se relaciona directamente con el ejercicio de la sexualidad (fuente de vergüenza y castigo en el Génesis). Ese sentimiento de culpa aflora como consecuencia de una imposibilidad, internalizada por los discursos religiosos desde el pecado cometido por Eva y que se concretiza en la frase tan repetida en los foros: *no sientas culpa*.

La figura de Eva cobra sentido. Retomando lo dicho por San Agustín de Hipona: la obligación primera de la mujer respecto a la prole es la de engendrar y traer hijos al mundo.

Atravesar por la infertilidad puede generar estados de vulnerabilidad y fragilidad emocional que en ocasiones llevan a la realización de acciones impensadas para lograr el embarazo. Es ahí donde vemos que opera el mito religioso, del milagro, que la expone y empuja hacia una eterna espera, que la ciencia medicaliza. Ahora sí este ideal materno entra en relación con la figura de la Virgen madre. Eximida de la mancha pecaminosa que provocó la acción de Eva, esta figura brinda la esperanza y la no renuncia por lograr el embarazo cometido. Las usuarias de los foros recurren a la invocación de Dios por medio de María, buscando tal vez poder ocupar el lugar de madre por medio de un milagro. Si bien estas mujeres realizan los tratamientos correspondientes, la posibilidad de gestación queda puesta en manos de la religiosidad y no tanto en los logros obtenidos por medio de las TRA. Por lo que la figura de Dios y la de María como modelo tienen mayor peso representativo que la ciencia en sí. Identificamos entonces un modelo femenino binario propuesto desde la biblia y desde los foros: Eva, desde la culpa, el pecado y la vergüenza, y María aportando el dejo de esperanza, pureza y fecundidad. Toda mujer es heredera de Eva, por lo que el sentimiento de culpa pareciera ser propio, como encarnado en lo femenino (“no sientas culpa” tan marcado en los foros). Sin embargo, una de ellas fue eximida y bendecida con un hijo: María, quien se convierte en la salvación de todas. Sin duda nuestra cultura religiosa sigue operando por medio de estas ideas, las cua-

les dan sostén a la Virgen madre como el ideal religioso máximo y que opera a manera de modelo a seguir, modelo siempre inalcanzable desde su concepción como virgen dadora de vida.

Vemos que los modelos religiosos del ser mujer (Eva y María) tienen un gran peso en la representación femenina latinoamericana que, no solamente se sostienen como fenómeno social, singular y discursivo, sino que, además, producen los efectos que luego nombran sobre la vida misma de las usuarias de las TRA. ■

Referencias

- Alkolombre, P. 2008. *Deseo de hijo, pasión de hijo*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Ariza, L. 2017. Informada, esperanzada, dudosa: una etnografía virtual de la participación de mujeres con dificultades reproductivas en un foro argentino de ovodonación. *Cuadernos de Antropología Social*, 45: 71-91. <https://doi.org/10.34096/cas.i45.2179>.
- Ariza, M. 2016. *Emociones, afectos y sociología*. México: UNAM.
- Baines, J. y Pinch, G. 1996. *Egipto. Mitología*. Madrid: Debate.
- Butler, Judith. 1990. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.
- Dalmaso, M. T. 2005. Reflexiones semióticas. *Revista Estudios*, 17: 12-15. (Revista del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina). <https://doi.org/10.31050/re.v0i17.13494>.
- Duby, G. y Perrot, M. 1992. *Historias de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus.
- Eliade, Mircea. 1974. *Tratado de historia de las religiones*. T. II., Madrid: Cristiandad, 11-35 y 109-141. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=131579&pid=S1726-569X201600020000900001&lng=es.
- Elizondo, Virgilio. 1984. María e os pobres: um modelo de ecumenismo evangelizador. En AA. VV. *A mulher pobre nahistória da Igreja latino-americana*. Sao Paulo, 22.
- Fernández, A. M. 1993. *La mujer de la ilusión*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, Sigmund. [1931] 1971. Sobre la sexualidad femenina. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guimenez Mollá, Vicenta. 2012. Mujeres solas por elección, que recurren a técnicas de reproducción asistida. En Roca, M. y Giménez, V. (eds.), *Manual de intervención psicológica en reproducción asistida*. Madrid, España: Panamericana, 5.
- Herrera, M. 2018. La legalización del aborto desde la perspectiva civil – constitucionalizada. *Revista Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 48, año 15. Universidad Nacional de La Plata (UNLP). ISSN (impr.): 0075-7411.

- ISSN (electr.): 2591-6386. file:///G:/Downloads/5297-Texto%20del%20art%20C3%ADculo-17370-1-10-20181218.pdf.
- Jociles Rubio, M. I. y Leyra Fatou, B. 2017. Comunidades virtuales creadas en torno la donación reproductiva. “¿Simulacros del contacto humano?”. *Cuadernos de Antropología Social*, (45). <https://doi.org/10.34096/cas.i45.3799>.
- Jociles Rubio, María Isabel y Leyra Fatou, Begoña. 2016. Las comunidades virtuales como marcos de cuidados horizontales entre mujeres: el caso de las familias que acuden a la donación reproductiva en España *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(2): 199-223, mayo-agosto. Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red Madrid, Organismo Internacional.
- Korolczuk, Elzbieta. 2014. Terms of engagement: redefining identity and infertility. *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research*, 6: 431-449.
- Kozinets, Roberto V. 2010. *Etnografía: hacer investigación etnográfica en línea*. Research Gate. SAGE, enero. https://www.researchgate.net/publication/267922181_Netnography_Doing_Ethnographic_Research_Online.
- Lima, Natacha Salomé, Ormart, Elizabeth Beatriz y Romero, Guadalupe. 2019. *El aborto en la reproducción asistida*. IX Congreso Iberoamericano de Estudios de género. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina.
- Martín, Jaime y Valdivia, F. 2020. *Mujeres, aborto y religiones en Latinoamérica. Debates sobre política sexual, subjetividades y campo religioso*. Lima: Flora Tristan.
- Marzal, Manuel. 1977. La cristalización del sistema religioso andino. En AA. VV., *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*. CELAM: Bogotá, 142-146.
- Marzal, Manuel. 1985. *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 22-30 y 114-129.
- Molina, María Elisa. 2006. Transformaciones histórico culturales del concepto de maternidad y sus repercusiones en la identidad de la mujer. *Psykhé*, 15(2): 93-103. <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22282006000200009&lng=es&nrm=iso>. ISSN:0718-2228. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22282006000200009>. (Consultado, marzo 1, 2020).
- Molinari, Bárbara. 2004. *Marcela Nari. Políticas de maternidad y maternalismo político. Buenos Aires 1890-1940*. Buenos Aires: Biblos, 319.
- Nádasi, Eszter. 2016. *Representations of assisted reproductive technologies on YouTube*. 5th Annual STS Conference. Graz: Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society.
- Ormarm, Elizabeth. 2020. Tensiones entre lo femenino y la maternidad en torno a las técnicas de reproducción asistida. En *Premio Facultad de Psicología. 2020*. Universidad de Buenos Aires, 61-83.
- Pink, Sarah et al., 2019. *Etnografía digital. Principios y práctica*. Madrid: Morata.
- Porter, J. 1996. *Oriente próximo. Mitología*. Madrid: Debate.

- Nari, Marcela y Queirolo, Graciela. 2004. Marcela Nari, políticas de maternidad y materialismo político; Buenos Aires (1890-1940). *Revista Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, nov., 319 p. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/1127>.
- Rose, Nikolas y Novas, Carlos. 2005. Biological citizenship. En A. Ong y S. J. Collier (eds.), *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Malden / Oxford: Blackwell Publishing, 439-463.
- Ruíz Espejo, Mariano. 2017. Bases bíblicas de la instrucción. *Donum Vitae. Vida y Ética*, 18(1). <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1413>.
- Salamovich, S. 2000. Identidad femenina y mitología. En A. Daskal (ed.), *El malestar en la diversidad: salud mental y género*. Santiago: Isis, 107-119.
- Sánchez Arjona, Rodrigo. 1981. *La religiosidad popular católica de Perú*. Lima: Seminario Conciliar de Santo Toribio, 117.
- Sandá, Roxana, 2020. Entrevista a Valeria Isla, directora de Salud Sexual y Reproductiva: la guardiana de los derechos feministas. *Página 12*. 6 de junio. <https://www.pagina12.com.ar/240683-valeria-isla-directora-de-salud-sexual-y-reproductiva-la-gua>.
- Scott, Joan. 2008. El género: categoría útil para el análisis histórico. En *Género e historia*. México: FCE-UACM, 48-75.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. 1989. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. En *La búsqueda de significados*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Tubert, S. 1991. *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*. Madrid: Siglo XXI.
- Uhde, Bernhard. 2014. ¿Dios ha muerto? La frase nietzscheana sobre la “muerte de Dios” y la vitalidad de los monoteísmos en la modernidad. *Areté. Revista de Filosofía*, XXVI(2): 207-228.
- Van Hoof, Wannes, Veerle, Provoost y Guido Pennings. 2013. Reflections of Dutch patients on IVF treatment in Belgium: a qualitative analysis of Internet forums. *Human Reproduction*, 28(4): 1013-1022. <https://doi.org/10.1093/humrep/des461>.
- Vecslir, Leila. 2015. I'm a normal pregnant person: análisis exploratorio de videoblogs sobre infertilidad y tecnologías de reproducción asistida. *Entramados y Perspectivas, Revista de la Carrera de Sociología*, 5(5): 135-152.
- Warner, M. T. 1991. *Tu sola entre las mujeres*. Madrid: Taurus.