

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y ARTES

TESIS DE MAESTRÍA EN METODOLOGÍA DE LA

INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Título de la tesis: Las dimensiones espirituales en la práctica del aborto. Exploración en torno a las argumentaciones de personas con capacidad de gestar en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires durante 2019-2020.

Nombre del maestrando: Mariana Gael Zúñiga Cordero

Nombre del director: Lucila Szwarc

Nombre del co-director: Pablo Méndez

Buenos Aires, noviembre de 2022

“Pues no está tu fuerza en la multitud ni tampoco en los poderosos tu dominio, sino que eres Dios de las humildes, socorro de las oprimidas, protectora de las débiles, defensora de las abandonadas, salvadora de las desesperanzadas.” Judit 9, 11.

Dedico este trabajo a las maravillosas personas que conocí durante su elaboración: en especial, a quienes me honraron con sus testimonios. A mi familia, y con el mayor de los amores a mi padre, con cuyo cuidado alterné la escritura, y que desde el 9 de mayo de 2022 me acompaña desde la Eternidad.

Nómina de abreviaturas

AMEU	Aspiración Manual Endouterina
ILE	Interrupción Legal del Embarazo
PCG	Persona con Capacidad de Gestar
TFL	Teología Feminista de la Liberación
TL	Teología de la Liberación
TPR	Teología del Pluralismo Religioso

Primera Parte: Introducción

Las tendencias ecuménicas y laicas de la teología en general, pero especialmente de la que se continúa produciendo en Latinoamérica, buscan expandir sus fronteras. Una manera de hacerlo es mediante el diálogo con los feminismos, a raíz de los cambios políticos y jurídicos de los países en el marco de, por ejemplo, los derechos reproductivos. Estos cambios motivan un interés puntual por explorar distintas aristas de lo que se considera y define hoy como “espiritualidad” y sus manifestaciones, más allá de las prácticas tradicionalmente religiosas, y en constante diálogo con el acontecer cotidiano (Torradeñot-Freixes, 2014; Corbí, 2014; Vigil, 2015). Así pues, tomando en cuenta que las consideraciones sobre el aborto cambian y que desde la medicina existe mayor apertura a hablar de esta como una experiencia más de la vida sexual y reproductiva (Rice, 2018),

deseo indagar en las motivaciones espirituales para practicarse un aborto de personas con capacidad de gestar¹, considerando su punto de vista.

Argentina, dentro de la región latinoamericana, juega un papel protagónico en las movilizaciones feministas para pedir la despenalización y legalización del aborto, y la regularización de la educación sexual integral, particularmente durante el 2018. Como expresan Elizalde y Mateo (2018)

Rápidamente, este impulso inicial profundizó su alcance y se tradujo en miles y miles de chicas tomando las calles, poblando marchas, asambleas y organizaciones, participando en “pañuelazos” y blandiendo cotidianamente el suyo propio, así como multiplicando acciones de militancia y debate en sus instituciones de pertenencia. El 13 de junio de 2018, en la vigilia de la votación en la Cámara de Diputados del proyecto de ley por la legalización, las reunió frente al Congreso Nacional en un pernocte masivo (se habló de un millón de personas) que confirmó la relevancia del aborto entre las jóvenes, en su mayoría, estudiantes de escuelas medias y universitarias, y su propio y emergente rol estratégico como sujeto político de presión en aquel escenario (p. 436).

No obstante, no se debe perder de vista que dicha coyuntura es el producto de un trabajo de mucho más tiempo, el cual incluye movilizaciones sociales y políticas de larga data, así como la creación de instituciones y coaliciones abocadas al trabajo de militancia, concientización, educación, visibilización y acompañamiento jurídico-legal de las situaciones de violencia de género y desventaja social de las identidades femeninas y disidentes. Así lo ilustra Tarducci (2018) cuando dice que: “De la Asamblea por el Derecho al Aborto participaban mujeres feministas agrupadas e independientes; colectivos gays, lésbicos y travestis; así como mujeres de partidos políticos.” (p. 429).

En consonancia con lo anterior, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires es posible identificar todo tipo de personas con capacidad de gestar que se manifiestan a favor de la decisión de interrumpir un embarazo no intencional. Según estudios, al interior de este segmento, quienes se ven en la circunstancia de decidir si practicarse o no un aborto tienen variadas motivaciones ligadas a las distintas dimensiones de sus vidas (Ramos y

¹ En el marco de lenguaje y perspectiva inclusiva en que elaboro este trabajo, se designa como “persona con capacidad de gestar” (PCG), “persona gestante” o “cuerpo gestante”, de acuerdo con el contexto, a las personas tradicionalmente percibidas como “mujeres”, pues se incluye a personas transmasculinas y no binarias. De ahí que también hable de “maternidad/paternidad”, si bien predominan los términos “maternar”, “maternidad” o “ser madre”.

Fernández, 2020). Esto las lleva, además, a cimentar su postura a favor del aborto legal, seguro y gratuito como una lucha colectiva. En este marco tan diverso, pero en el que a la vez existe consenso, como observadora del fenómeno religioso me pregunto: ¿cuáles son las motivaciones de tipo espiritual que inciden para que una PCG (persona con capacidad de gestar) decida practicarse un aborto? ¿Cómo operan a nivel discursivo y argumentativo? ¿Cuál es, desde la perspectiva de las personas involucradas, el origen de esas motivaciones?

Los procesos de movilización feminista que se viven actualmente en Argentina, particularmente en la Ciudad de Buenos Aires, dentro de los cuales se circunscribe la lucha por los derechos reproductivos y el derecho a una educación sexual integral, toman un protagonismo particular en los últimos años, respecto de la situación general del subcontinente latinoamericano. La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Seguro, Legal y Gratuito, como una alianza oficial y reconocida, cuenta con décadas de existencia, pero es en los últimos dos años (2018-2019) donde el asunto cobra especial relevancia dentro de la cotidianidad política y social del país. Este proceso culmina en 2018, con la obtención de la media sanción por parte de la Cámara de Diputados. Ese mismo año, el proyecto no alcanza la media sanción correspondiente a la Cámara de Senadores, pero el tema se torna protagonista de numerosas discusiones y debates en varios niveles de la sociedad, hecho que investigadores identifican con el nombre de “despenalización social”.

Estos meses no solamente discutimos si aborto legal o aborto clandestino. No solo deliberamos sobre políticas públicas, derechos, ciudadanía, libertad e igualdad de las mujeres y personas con capacidad de gestar. Estos meses discutimos, y aún lo hacemos, sobre si es válido abortar, sobre si es algo que puede sucedernos en la vida o más bien, debemos evitarlo a toda costa. Y si sucede, que sea en las sombras, que nadie se entere que fallamos, que nos sucedió a nosotrxs. Estos meses el aborto salió de las tinieblas y llegó a la esfera pública. Y desde ahí, como un boomerang, volvió a meterse en las casas, en los sillones del comedor, en las mesas de la cocina, en el asado del domingo (Szwarc, 2018).

Estos procesos cobran cada vez más relevancia y urgencia en el ámbito latinoamericano, en parte gracias al papel democratizador de información de las redes sociales, pero fundamentalmente, por la influencia que ejercen las sociedades con más injerencia política en aquellas donde la relación ha sido escasa o distante. Así, Argentina marca precedente en 2010 al ser el primer país latinoamericano en legalizar el matrimonio igualitario

(Gullco, 2019); de la misma manera que en 2012, cuando vuelve a ser noticia tras sancionar la Ley de Identidad de Género (Presman, 2019). Estas importantes conquistas repercuten en sociedades circundantes, interpelándolas y animando su deseo de alcanzar mayor equidad y justicia, tal como lo ilustran Cholakian y Perelló (2018)

“La coyuntura no nos deja respirar”, dice a NODAL Jilian Ruíz, activista feminista limeña, al otro lado de la línea del teléfono. “Estamos de movilizaciones en movilizaciones y no estamos en un movimiento que aún vaya a trabajar por el aborto legal, seguro y gratuito”, cuenta. Sin embargo, las redes de mujeres que acompañan (...) han tomado gran impulso luego de la media sanción de la ley en Argentina y se han convocado en lo que llamaron Asamblea Feminista, en Lima. En las redes, también hubo lanzamientos de campañas y la elección de un pañuelo que las aúne por esta lucha. (p. 13)

Adicionalmente, tanto la Ciudad de Buenos Aires como Argentina en general se encuentran dentro de los grandes referentes en el movimiento de la Teología de la Liberación (TL). Esta corriente teológica se caracteriza por identificar constantemente a los grupos oprimidos de la sociedad a tono con los signos de los tiempos, en aras de reivindicar su situación y hacer oír su voz. Por esta razón, mi interés como investigadora adscrita al feminismo y a la TL es subrayar que no se necesita ser religioso o siquiera creyente para solidarizarse ante la marginación de otras personas. La condición de seres espirituales que nos une es suficiente para otorgarle sentido a nuestras luchas y a nuestras decisiones personales que, como tales, son asimismo políticas.

En el marco de ese interés es que identifico que el tema del aborto, la lucha por su despenalización y su legalización segura y gratuita, además de central para la lucha feminista, es también una preocupación por la equidad en las condiciones ciudadanas, la ética y los derechos humanos. Es en los estigmas, leyes, penalización y vergüenza que rodea esta realidad donde se ejerce una de las más violentas y desalmadas opresiones, que en la mayoría de países está consagrada por la vía legal. En palabras de Cruz (2009), “el tema de la interrupción legal del embarazo no puede reducirse a un problema de moral o de opinión, en cambio, debe entenderse en relación con la justicia social.” Se trata de la manera en que se concibe la humanidad, dignidad y autonomía (Rostagnol, 2005) de PCG y aquellas socializadas como mujeres, para quienes el proceso de embarazo –y como reverso, el aborto– significa, según la crianza patriarcal socialmente compartida, el propósito y sentido de su existencia. Dicha lógica genera una durísima discriminación

contra todas aquellas PCG que evalúan la imposibilidad de hacer frente a un embarazo en un contexto determinado.

Explorar el aborto a la luz de la TL nos lleva inevitablemente a hablar de espiritualidad: a analizar las espiritualidades de las personas que llevan a cabo la práctica para tener una base más cercana desde la cual acercarnos al fenómeno. Consecuentemente, la espiritualidad se convierte en uno de los ejes que cruza esta investigación como precisión de la mirada teológica, pues no hago una historia del aborto desde los documentos cristianos, sino que reflexiono sobre las espiritualidades particulares de personas que abortan en un contexto específico. Esa especificidad se complejiza todavía más al atender a ciertos estereotipos que rodean el feminismo argentino, relacionados con considerar la espiritualidad como una temática poco explorada, evitada, o de la que directamente se reniega (Felliti, 2019, p. 141).

Partimos de una concepción integral, compleja (que no es fácil de definir y en la que intervienen elementos variados), e interdimensional de la espiritualidad. La pensamos como un acervo axiológico, ético y simbólico que no se disocia de los aspectos políticos, jurídicos o económicos de la existencia humana; que se puede emparentar con lo religioso pero que no necesariamente se manifiesta de esa manera. Lo anterior debido a que –como explican algunos teóricos de la TL que veremos más adelante– consideramos que la espiritualidad se origina en una dimensión o intuición humana (llamada por esos teóricos “fe antropológica”) (Casaldáliga y Vigil, 1992; Segundo, 1994; Gallardo, 2008) que hace parte de la persona de manera inherente, por el hecho de ser humano, más allá de que se identifique como religioso o no.

Consideramos que la espiritualidad tiene un matiz “positivo”, en el sentido de que busca la consecución de valores edificadores y enaltecedores, los cuales no necesariamente brotan del seguimiento de una doctrina religiosa. En su lugar, estos valores tienen como referente un marco ético que puede trascender tradiciones y cuestionarse a sí mismo, similar a lo que modernamente consideramos “derechos humanos”. Esta espiritualidad entraña una noción de justicia que parte de la consideración de que los seres humanos poseen valor de igualdad respecto de su dignidad. Por ende, la espiritualidad también se enlaza con la búsqueda de justicia social y autonomía. Actúa como fuerza de sublevación,

lo que hace que no solamente sea una dimensión individual, sino que también existan espiritualidades colectivas. En consonancia con esto y con la TL, una de nuestras formas favoritas de caracterizarla es como “motor de praxis”: es decir, del quehacer cotidiano humano.

Es importante mencionar que no vemos la espiritualidad como opuesta a las realidades materiales y corporales, sino en total sintonía con ellas; empero, reconocemos que la cultura clásica occidental grecolatina nos ha legado una manera dicotómica y disyuntiva de verlas, que es predominante. Nuestra concepción es abarcadora, libre (no necesariamente atada a prácticas religiosas) y amplia; estrechamente ligada con el sentido de vida. Es una dimensión que agrupa y refleja los valores del individuo: recursos emocionales, intelectuales y familiares; conocimiento, aptitudes y filosofías propias. A pesar de todo lo dicho, planteamos esta concepción de espiritualidad como preliminar: pasible de ser contrastada y enriquecida por los hallazgos del trabajo bibliográfico y de campo.

En el panorama regional, los estudios sobre la lucha por la despenalización y legalización del aborto son relativamente recientes, si se toma los años noventa como hito (Lamas, 2008, p. 71). Asimismo, si bien existen numerosas investigaciones médicas, estadísticas, epidemiológicas, sociales, psíquicas, políticas y filosóficas sobre el aborto (Bergallo y González, 2012; Domingos *et al.*, 2013; Brown *et al.*, 2013; Rice, 2018; Ramos y Fernández, 2020), la relación explícita de este tema con la espiritualidad no ha sido estudiada de manera exhaustiva por los diferentes cruces de las ciencias sociales y las ciencias de la religión, como analizamos en el apartado “Estado de la cuestión”. La teología oficial, tanto católica (Hurst, 2004) como protestante (Collado, 2009, p. 199) se ha pronunciado escasamente sobre el tema y de manera cambiante a través del tiempo, con una postura prescriptiva cuyo interés único es la ortodoxia.

A pesar del escaso acercamiento de la teología oficial cristiana al tema del aborto, las teólogas de la liberación abordan el tema como una de las grandes muestras del empuje de los feminismos autóctonos en la región (Caram, 2017; Conti, 1998; Cruz, 2009; García-Bachmann, 2018; Vasallo, 2005). Ellas denuncian e investigan las violencias ejercidas

contras las personas socializadas como mujeres en materia de derechos sexuales y reproductivos, así como la falta de acceso a métodos anticonceptivos y a una adecuada educación sexual integral. Asimismo, trabajan el tema de la violencia misógina que implica la interpretación hegemónica de los textos sagrados cristianos, y rescatan figuras femeninas invisibilizadas en ellos.

La relación entre teología feminista de liberación y aborto es, pues, la que provee el cruce interdisciplinario epistemológico y metodológico que enmarca la hipótesis propuesta por esta tesis: que la decisión de transitar un aborto brota de las espiritualidades particulares pues estas son acervo axiológico. La novedad de esta propuesta es que se contrapone al posicionamiento conservador que asume el factor espiritual o religioso como condicionante para, siempre y en todos los casos, no llevar a cabo este procedimiento. Se cuestiona el supuesto de que la decisión de abortar se toma cuando hay escasa vivencia espiritual, un momento de debilidad o valores ajenos a lo tenido por “espiritual” o “religioso”.

El objetivo general de este trabajo es comprender las dimensiones espirituales presentes en los testimonios y en las motivaciones de PCG para practicarse un aborto, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires durante 2019-2020. Los objetivos específicos son, en primer lugar, identificar y analizar motivaciones espirituales de PCG para practicarse un aborto y, en segundo lugar, explorar y problematizar sus concepciones sobre espiritualidad.

Mi hipótesis guía es que las personas con capacidad de gestar encuentran motivaciones de tipo espiritual suficientemente válidas e importantes para estar a favor de la decisión tanto ajena como propia de practicarse un aborto, y también para considerar esta lucha como prioritaria.

Asimismo, postulo que, si bien estas motivaciones parecen circunscritas únicamente a los ámbitos económico, jurídico y político de la vida humana, no por ello su sentido se agota en este tipo de lecturas. La faceta espiritual de las personas –entendida desde la corriente de la TL como una dimensión que se interesa por el bienestar social de la gente más

desfavorecida— también se ve profundamente interpelada antes, durante y después de transitar un aborto.

A lo largo de estas páginas utilizo una elección de lenguaje inclusivo que expresa un punto conciliatorio personal entre el feminismo y el no binarismo que defiendo, con mi postura como filóloga. En la medida de lo posible aplico designaciones incluyentes, términos comunes al género y epicenos que sean funcionales según el contexto, además de consignar masculino y femenino en algunos casos (o/a). Estas estrategias tienen el objetivo de evitar cacofonías, repeticiones, exceso de frases sustantivas cuyo núcleo sea “persona/s”, la lectura engorrosa que se produce con el exceso de marcas binarias (o/a) o cualquier otro inconveniente. La única excepción a la consigna se encuentra en el apartado de marco teórico, en el cual, con el objetivo de hacer más fluida la lectura, me amoldo al binarismo para hablar de exponentes de las distintas corrientes teológicas, con base en las mayorías representativas (varones para la TL y mujeres para la TFL); o bien, para acoplarme a los postulados y el lenguaje presentes en los textos citados.

Marco Teórico

“Cuando doy comida a los pobres, me llaman santo.

Quando pregunto por qué son pobres,
me llaman comunista”. Hélder Câmara

La presente investigación es un cruce entre los campos de la teología y la sociología de la religión, la cual por su enfoque remite a la historia de la TL, sus postulados teóricos y su forma de entender el fenómeno religioso en las sociedades latinoamericanas. Ahora bien, la historia de la TL es larga y sobre el tema se sigue editando muchísimo material, por lo cual hacer un compendio exhaustivo no es el objetivo de este apartado, sino más bien se trata de un breve repaso. Caracterizaré sucintamente esta escuela de pensamiento y sus nociones, las cuales aplico para contrastar los datos obtenidos en el trabajo de campo y elaborar síntesis propias. De entre esas nociones clave, la categoría central de este estudio es la de espiritualidad que, por su naturaleza integral, compleja e interdimensional, no se reduce a un párrafo o a un apartado, sino que recorre todo el documento y sostiene el armazón teórico.

Teología de la Liberación

La TL constituye la primera corriente teológica cristiana que surge fuera de los centros de producción de teoría ubicados en países considerados de primer mundo o desarrollados. Sus comienzos se ubican en la década de los sesentas en, como lo dice su nombre, América Latina, gracias a la conjunción de tres precedentes clave: las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), El Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia de Medellín de 1968. Sin embargo, entre otros antecedentes de suma importancia también se enumera la teología dialéctica o teología de la crisis de pensadores europeos perseguidos y torturados por el nazismo, así como prácticas pastorales como las de los curas obreros en Francia o las de misioneros y clérigos sudamericanos presentes en los movimientos sociales. Asimismo, destacan hechos como que la Pedagogía del Oprimido y la Teoría de la Dependencia se desarrollan paralelamente a la TL, y se influyen mutuamente.

Las Comunidades Eclesiales de Base, conocidas como CEBs, surgen en Brasil como un nuevo modelo de iglesia al interior de varias denominaciones (católica, metodista, presbiteriana y luterana), en entornos de pobreza y desigualdad social, enmarcados además en el contexto de dictadura que oprime a esa nación en la década de los sesenta (Dornelas, 2006). En ellas, las personas se reúnen para leer los textos sagrados y reflexionar sobre estos y su propia realidad social, pero también para llevar a cabo actividades caritativas y solidarias. Se caracterizan por una participación más horizontal de sus miembros (Moliner, 2006) y se difunden por países vecinos a Brasil, dados los conflictos similares que surgen en la región durante esos años. Los alcances de esta difusión son tales que, para la Conferencia de Medellín de 1968, las CEBs son una manera de organización reconocida y validada en los documentos oficiales. Los obispos de aquel encuentro y otros exponentes de la TL ven en las CEBs células del cuerpo de la iglesia que se acercan más a la propuesta comunitaria de la vivencia de los primeros cristianos, e incluso del modo de vida que se presume habría llevado el mismo Jesús de Nazaret (Teixeira, 2016; Moliner, 2006, p. 38-40).

Como teoría teológica, la TL rompe significativamente con la epistemología que caracteriza la hegemonía del pensamiento y la identidad moderno-occidental, también llamada ilustrada (Dussel, 1973 y Cardona, 2018). Gracias a las declaraciones de avanzada del Concilio Vaticano II (Madrigal, 2011), aunado a los antecedentes teóricos y prácticas novedosas de dentro y fuera de la región latinoamericana, la Conferencia de Medellín (1968) constituye la primera vez en que los obispos dejan de lado su sentido de carencia autopercebida e impuesta de no pertenecer a sociedades como las europeas, y traen al centro de sus reflexiones su lugar de exclusión y el de las naciones latinoamericanas (Berryman, 1987, p. 24). Es, pues, la primera vez en que se resalta la posibilidad de que la pobreza y la opresión resultantes de una política socioeconómica mundial de carácter desigual se constituyan como lugar novedoso para descubrir experiencias humanas (García, 2010). De hecho, la TL considera la “opción preferencial por los pobres” como un requisito indispensable para leer el Evangelio, porque se asienta sobre el entendido de

que ese es tanto el lugar teológico/lugar hermenéutico² (Costadoat, 2018) como el sujeto teológico³ original, instituido por Jesucristo mismo de acuerdo con su Ministerio.

Es imprescindible ahondar en la opción preferencial por los pobres como categoría clave de la TL: una intuición fundante. Para este momento inicial, “pobre” es para la TL una categoría contextualizada en la realidad de Latinoamérica, que se resume en la idea de que pobre es aquel “real y materialmente pobre”; pobres frente a los ricos en su carácter dialéctico, y pobre como sujeto político, con un papel decisivo en la salvación de la historia. Los pobres lo son en tanto desposeídos de sus recursos por las minorías ricas, y mantenidos en esa posición a través de relaciones de desigualdad. De ahí el sinónimo y categoría derivada “empobrecidos”, pues lo son a través de esa dinámica (Ellacuría, 1981). Aquellas personas que carecen de bienes, derechos o cuya integridad está sujeta a voluntades ajenas; que poseen cultura y valores que hacen que el suyo sea un modo de vivir que les impulsa al mejoramiento de su situación y la de quienes atraviesan circunstancias similares (Moliner, 2006). Los pobres actuales de América Latina –a imagen de los empobrecidos del entorno de Jesús, a quienes él favorece por encima de cualquier otra consideración– se convierten en el sujeto que llevará a cabo la praxis histórica liberadora, y de ahí que sea necesario optar a su favor para cumplir con el seguimiento del Evangelio.

Ahora bien, la TL entiende la historia no como un recorrido por los hechos históricos con el propósito de entenderlos o interpretarlos “correctamente”, sino como proceso real que engloba toda la realidad humana, personal y estructuralmente considerada (Moliner, 2006). Para la TL, la realidad histórica es un espacio de posibilidades, que además afecta el intelecto humano al interpelarlo constantemente, haciendo que de esta relación surja la necesidad de encargarse de esa realidad: cargar con ella, incidir en ella. Así, esta valoración se constituye en un enfoque epistemológico que permea el desarrollo de los temas de esta corriente, pues lo segundo central es la praxis histórica liberadora. La TL, siguiendo a Marx, entiende por praxis la totalidad del proceso social en cuanto

² Lugar en donde Dios se manifiesta, desde donde tener una experiencia de fe o desde donde debe hacerse teología o interpretación.

³ Actor y destinatario.

transformador de la realidad tanto natural como histórica, y se entiende a sí misma como reflexión crítica sobre esa praxis histórica a la luz de la Palabra. En este contexto, los oprimidos son, como ya se dijo, el sujeto de la praxis histórica a la vez que su objeto de liberación. Es por ello que en los desarrollos interreligiosos es donde más se puede ver la separación que implica la TL de la visión clásica de las demás teologías cristianas, las cuales buscan explicar y legitimar la voluntad salvífica de Dios, la mediación exclusiva de Cristo y/o la función de la Iglesia como sacramentos de salvación. Por el contrario, la TL lo que busca es establecer una praxis común entre los creyentes que atienda a la realidad de opresión y sufrimiento que envuelve a las distintas sociedades, más allá de su identificación religiosa (Moliner, 2006).

Los pensadores fundacionales editan sus trabajos desde Sudamérica en un contexto conflictivo que se intensifica en la región a partir de los años setentas, y de entre los cuales los hay tanto católicos como protestantes, ordenados o laicos; académicos, activistas y militantes. Rápidamente, surgen conjunciones con las teorías políticas de izquierdas y agrupaciones clericales y/o laicas que orientan su lucha a la luz de esas discusiones. De este período destacan Gustavo Gutiérrez (Perú), Juan Luis Segundo (Uruguay), Rubem Alves (Brasil) y José Míguez Bonino (Argentina). Posteriormente, los teólogos latinoamericanos se reúnen con pares europeos, entre quienes destacan los españoles, razón por la cual en varios momentos de este trabajo me refiero al panorama teológico de liberación como iberoamericano. Surgen agrupaciones y medios de difusión como revistas y editoriales, así como vertientes como la Teología del Pueblo y la Filosofía de la Liberación, al tiempo que continúa la militancia a favor de los derechos en un frente de resistencia a las dictaduras vigentes en el período. Es así como, paulatinamente, determinadas vivencias clave dan forma a las perspectivas de la TL que permean la reflexión teológica en diversos campos, desde los primeros años: cristología, exégesis, pneumatología, soteriología y eclesiología, entre otros. De este período también datan los martirios de Carlos Mugica y los curas Palotinos (Argentina); y Rutilio Grande y Alfonso Navarro (El Salvador).

La III Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de 1979, celebrada en Puebla, es una cumbre muy importante para el movimiento, pues todavía se trata de un momento histórico de grandes tensiones y sufrimiento en varias naciones latinoamericanas, aquejadas por dictaduras. De igual manera, por ser la primera vez en que se incluye el principio de la opción preferencial por los pobres en los documentos oficiales, además de otros aportes de la TL. La década finaliza con la victoria del Frente Sandinista para la Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, en que la iglesia católica nicaragüense, comprometida con los ideales de la TL, tiene una participación clave reflejada en sus combatientes y autoridades de gobierno (Gaspar García Laviana, Ernesto Cardenal): acontecimiento significativo para la publicación de *La fuerza histórica de los pobres* de Gustavo Gutiérrez. Este libro destaca la irrupción de los pobres como “sujeto activo de su proceso liberador”.

Durante la década de los ochenta destaca el magnicidio del arzobispo Óscar Romero en El Salvador, quien es elevado a santo en el culto popular del pueblo como San Romero de América antes de que la Iglesia Católica lo canonicé finalmente en 2018. Asimismo, es un hecho a considerar que Ronald Reagan incluya la TL como objetivo a ser combatido dentro de la Doctrina de la Seguridad Nacional. En esos años, el artista, intelectual y activista argentino Adolfo Pérez Esquivel padece tortura a manos de la dictadura. Por otra parte, la teología india recibe mayor consolidación como una vertiente nacida de la TL con la conformación de la Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI), la cual rechaza la pastoral paternalista y opta por una liberadora mediante la categoría de “inculturación del evangelio”.

En el año 1983 destaca la negativa del Papa Juan Pablo II a saludar al ministro y sacerdote Ernesto Cardenal en Nicaragua, además de la suspensión del sacerdocio de este y otros representantes de la TL. La tensión se acrecienta hasta que, al año siguiente, acaece la filtración de un documento perteneciente a la Congregación para la Doctrina de la Fe (sucesora de la Santa Inquisición) sobre la TL, que la describe en términos de “la gran herejía de nuestro tiempo”, y se le atribuye al entonces cardenal Ratzinger. Ante la reacción mundial, la Congregación publica por fin un texto oficial con la postura de la

Iglesia ante el tema, que describe a la TL en términos suavizados respecto del documento filtrado. La década prosigue con silenciamientos y excomuniones a representantes de la TL por parte de la Iglesia, así como con asesinatos de líderes en la región por parte de los gobiernos militares. Posteriormente, comienza el desarrollo del ecumenismo al interior de los círculos de discusión teológica liberada, y la TL es gradualmente adoptada y confirmada por la iglesia latinoamericana de acuerdo con posturas oficiales del Episcopado (Medellín en el 68, Puebla en 1979; y, finalmente, Aparecida, Brasil, en 2007). A finales de la década de los ochenta se perpetra el nefasto crimen en el que son asesinados los mártires de la UCA: en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, a manos de un batallón militar salvadoreño, mueren seis sacerdotes jesuitas y dos empleadas, de entre quienes destaca Ignacio Ellacuría.

La década de los noventa del siglo veinte se caracteriza por estrategias socioeconómicas de imposición desde Estados Unidos a América Latina, y por una reflexión al interior de la región sobre el significado e implicaciones de lo que hasta ese entonces se conmemora como “descubrimiento de América”. En esos años, la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Santo Domingo, es escenario de marcadas divisiones frente a la influencia del pensamiento liberador: en documentos oficiales la TL no es mencionada, pero existe constancia de hostigamiento hacia los prelados latinoamericanos por parte de la Santa Sede. Para los exponentes de la TL, la Conferencia y ese comportamiento de la jerarquía eclesial suponen un retroceso teológico. Los últimos años de la década se caracterizan por cuestionamientos desde un enfoque posmoderno sobre muchos aspectos de la vida humana, de entre los que destacan la política y la economía, y de silenciamiento por parte de la autoridad eclesial a autores de la TL. En este contexto, la corriente complejiza su categoría vertebral de “pobres”, que abarcará también a los excluidos en las diferentes dimensiones de lo sociopolítico humano – minorías étnicas, sexo-genéricas y espirituales –, además de a quienes abogan por luchas como la ecológica.

En el caso específico de Guatemala, hay represalias en contra de representantes de la TL que apoyan la denuncia de violaciones a los derechos humanos y el genocidio maya en la

dictadura de Ríos Montt. Dichos acontecimientos engrosan la lista de mártires y hacen de aquel estado, junto con El Salvador, los que más personas asesinan durante esa época. Este asunto genera tensiones entre los teólogos cuando, al finalizar el siglo, la Iglesia da a conocer su lista de mártires católicos del siglo XX, de entre los cuales hay un número muy superior de personas europeas por sobre latinoamericanas. La lista, además, privilegia las muertes en regímenes considerados ateos, mientras que ignora la gran cantidad de asesinatos cometidos bajo gobiernos autodenominados “cristianos”. En este período, son reprendidos y silenciados nuevamente los exponentes españoles Juan José Tamayo y Jon Sobrino.

A mediados de la década de los dos mil, ocurren cumbres que permiten más y mejores acercamientos (ecumenismo, diálogo interreligioso) entre las diferentes ramas de la TL, algunas de las cuales trascienden América Latina. Algunos ejemplos son la teología *minjung*, la teología negra, la teología *dalit* o la ecoteología (Berryman, 1987; 91). El hostigamiento de la Iglesia hacia los exponentes de la TL (vivos y difuntos) es evidenciado por más aliados que brindan su apoyo, a raíz de una nueva sanción hacia textos de Jon Sobrino. En la V Conferencia General de la CELAM, realizada en Aparecida en 2007, el entonces cardenal Jorge Bergoglio destaca por su participación y apoyo a la corriente. En 2008, un exobispo paraguayo afín a la TL es elegido democráticamente como presidente de su país, pero derrocado posteriormente por un juicio político considerado golpe de estado por el Mercosur. El apoyo de Bergoglio, ya como papa Francisco, también se vuelve más notorio, pues participa en publicaciones de autores de la liberación.

Respecto de la metodología y epistemología de la TL, la búsqueda de un seguimiento coherente y contextualizado de las palabras y acciones de Jesús de Nazaret lleva a que los pensadores fundacionales del movimiento adopten la metodología ver-juzgar-actuar. Esta nace al interior de la Juventud Obrera Cristiana belga y es empleada en documentos eclesiales anteriores al Concilio Vaticano II. La metodología ver-juzgar-actuar constituye un modelo para la participación comunitaria por la construcción del Reino de Dios (Pellegrino, 2017, p. 116) que, tras su uso en textos conciliares, se convierte oficialmente en uno de los presupuestos metodológicos más importantes de la TL.

Para poder comprender la epistemología de la TL, las mediaciones de las que se sirve y la naturaleza de sus métodos, es fundamental recordar que en la raíz de esta metodología se encuentra el nexo con la práctica concreta. Por este motivo, los autores consideran que la liberación necesita de mediaciones tanto teóricas como prácticas para poder ser alcanzada, siempre en consonancia con la lógica tripartita del ver-juzgar-actuar. Las dos primeras acciones de este trinomio se llevan a cabo con mediaciones teóricas –socioanalítica y hermenéutica–, mientras que la última se materializa con las de índole práctica (Moliner, 2006, p. 40-46, 50-55 y García, 2010, p. 289-294). Lo anterior hace a este planteamiento bastante novedoso frente a una teología clásica, conservadora y dogmática que por lo general se queda en la especulación teórica. La TL recurre a las ciencias humanas y sociales para analizar la realidad y definir la manera en que la liberación ha de realizarse, estudiando las vías que permitan instaurar cambios desde su posición en el mundo como personas creyentes, y en su relación con el plan divino de un Dios que no desea la opresión de sus criaturas. En la TL se vuelve imprescindible el uso de las ciencias sociales –“profanas”– para elaborar teología, debido a que la fe se realiza en condiciones históricas concretas, y su estudio concienzudo y científico es algo primordial (Moliner, 2006). Al proponer la mediación socioanalítica como vía para llevar a cabo la primera acción del método, se reestructura la naturaleza de lo hermenéutico y pastoral, que son constantes históricas en el quehacer teológico.

La descripción de la epistemología propia de la TL no se termina de comprender sin la mención a las nociones de fe antropológica y fe religiosa, desarrolladas por el uruguayo Juan Luis Segundo, uno de los llamados padres de la TL. Este autor parte de que, para el ser humano, es condición intrínseca la búsqueda de sentido acerca de y para su existencia (Segundo, 1994); es decir, de aquello que lo motiva a continuar viviendo y a existir en el más amplio de los sentidos. Ese sentido sería lo que explique o justifique por qué se ha existido hasta entonces, y por qué habría de preservarse la existencia. Así, la existencia libre es vista por el autor como una “apuesta”, en tanto se abre un “abanico de posibilidades” o “camino diferentes”; muchos más de los que una vida sola podría abarcar. Resulta especialmente llamativo esta concepción de “apuesta”, en tanto remite a

un valor que se invierte sin garantía de éxito: se trata de una apuesta ética, moral y vivencial. Al respecto

Constituye una dimensión inseparable del ser humano lo que podríamos llamar la búsqueda de sentido para su existencia. Por poco que el hombre se despegue de la urgencia diaria por sobrevivir y perciba que posee una libertad que le abre un cierto abanico de posibilidades o caminos hacia diferentes valores o satisfacciones, se da cuenta asimismo de que su existencia libre es una especie de apuesta. ¿Por qué “apuesta”? Porque no tiene más que una existencia y no puede hacer una prueba previa de lo que va a elegir (p. 6).

La memoria colectiva de las sociedades les otorga a sus miembros un bagaje para que puedan sopesar la conveniencia de algunas opciones de vida, pero no por ello la decisión de cada persona deja de ser una apuesta. Se configura una suerte de “creencia a ojos cerrados” en los seres humanos que les es indispensable para continuar viviendo cada día.

La prueba de que una tal fe –que vamos a llamar “fe antropológica” porque es una dimensión humana y la tienen tanto personas religiosas como no religiosas– se da, diferente, en cada ser humano, es que no existe nadie que en su vida no muestre cómo paga precios costosos por cosas que no ha experimentado aún si serán posibles o satisfactorias, si llevarán a la felicidad o a la frustración. Más aún, el sentido es tan importante para el hombre, que éste es capaz de dar todo el ser de que dispone, su propia vida, para que ésta tenga sentido y, así, salve su valor (p. 6).

Segundo argumenta que la fe antropológica es condición necesaria para la fe religiosa, pero no sucede así de manera inversa. Tal planteamiento enriquece enormemente las consideraciones de la TL sobre el concepto de espiritualidad, y se convierte en uno de los anclajes que permiten el crecimiento de la corriente hacia territorios de pluralidad, diálogo interreligioso e incluso planteamientos laicistas y de espiritualidad no confesional o religiosa.

Explicitaremos ahora algunas cuestiones relativas al desarrollo de las categorías de espiritualidad y justicia social de la TL hasta el momento. De acuerdo con lo consignado, se trata de una espiritualidad predominantemente cristiana, perteneciente a las tradiciones que acompañan los procesos de resistencia a las dictaduras en Latinoamérica por espacio de varias décadas. No obstante, lo que la aparta decisivamente del concepto ortodoxo de la Iglesia Católica o de cualquier otra desde un punto de vista oficial, es que la espiritualidad de la TL considera que la manifestación de la fe que le da sentido se materializa a través de las acciones de lucha a favor de una realidad histórico-social más

justa, en donde no haya mayorías desposeídas y oprimidas. La postura de la TL trasciende significativamente la barrera de movilidad social real que implica la caridad, a la cual ve como necesaria, pero, de ningún modo, suficiente. Así, el compromiso con la espiritualidad cristiana de liberación de pensadores y militantes convierte espacios otrora no identificados con la práctica espiritual –calles, organizaciones sindicales, organizaciones de derechos humanos– en sitios donde manifestar prácticas y creencias espirituales. Al mismo tiempo, resignifica y rediseña, por otra parte, aquellos que tradicionalmente se vinculan a la vivencia de lo religioso/espiritual, como los templos, seminarios, festividades y momentos de oración. De esta manera, espiritualidad y justicia social son conceptos entrelazados desde un inicio en la TL.

Casaldáliga y Vigil (1992), en una de las obras más importantes sobre la espiritualidad de la liberación, proponen que la espiritualidad es una dimensión susceptible de una cierta medida o evaluación, pues consideran que puede darse mayor, menor, peor o mejor espiritualidad en una persona o en una realidad de acuerdo con la cantidad o calidad de la presencia del espíritu que posean. “Espíritu”, por su parte, es entendido de una manera muy cercana a Juan Luis Segundo, pues se trata de las motivaciones últimas, los ideales, las utopías y las pasiones que mueven o la mística por la cual se vive y se lucha, que además puede ser traspasada a otras personas. Estos autores advierten que las espiritualidades no siempre responden a lo que las sociedades entienden como valores o principios deseables o correctos, sino que también las hay en relación con los antivalores. La diferencia radica en que, coloquialmente, se entiende “la espiritualidad” o “poseer una espiritualidad” como una característica positiva; y en caso de que los ideales o motivaciones parezcan reprochables, como una “falta de espiritualidad”. Al comprender esto, es más fácil entender la lógica detrás de las asociaciones entre espiritualidad y religiosidad, que remiten a una sola espiritualidad como *la espiritualidad* (correcta), y fundamentan la idea de que personas con otras tradiciones religiosas, con valores que supuestamente se oponen a los cristianos o con desinterés o indiferencia ante el tema, carecen de ella.

Lo anterior permite entender mejor por qué la noción de justicia social se entreteje en el marco de la TL con la resignificación de categorías teológicas como “fe”, “espiritualidad”, “Reino de Dios”, “justicia divina” y otras tantas, conforme los exponentes elaboran sus textos, manifiestos y reflexiones. Como el resto de los conceptos, se debe entender la justicia social en un marco de lucha y resistencia latinoamericana; y, dada su particularidad en el ámbito teológico, se recupera para los fines de este estudio. En adelante, al hablar de justicia social lo hago siempre en términos de lo vivido en Latinoamérica, por un lado, y lo defendido y expuesto por la TL, complementariamente. Este es un concepto que sobrevive en las generaciones jóvenes gracias al legado idiosincrásico de las comunidades que rescatan y preservan su memoria histórica colectiva. De manera consecuente, reafirmamos que la espiritualidad es una característica inherente a lo humano más no exclusivamente individual, pues las comunidades, en virtud de sus culturas, también poseen una espiritualidad específica (Casaldáliga y Vigil, 1992, p. 27). La espiritualidad es, entonces, el motor principal de la praxis que busca la justicia social.

Teología feminista de la liberación y hermenéutica feminista

Después del repaso histórico y teórico concerniente a la TL, corresponde reseñar la TFL (Teología Feminista de la Liberación). No obstante, resultaría erróneo atribuir los orígenes de la teología feminista solamente a la corriente de la liberación, pues muchas autoras comienzan a trabajar en ella desde fuera de Latinoamérica, desde contextos y vivencias eclesiales distintas (Vélez, 2001, p. 546). Esto sucede porque, desde sus albores, el tema religioso es una preocupación central de los feminismos, debido a sus características patriarcales y su papel como dispositivo de dominación. Ahora bien, la corriente feminista de la teología de liberación se desarrolla con fuerza a partir de los años ochenta, con encuentros entre mujeres dedicadas a la reflexión teológica. Sus hallazgos al estudiar las escrituras a la luz de lo que ocurre en sus comunidades de origen y de los contextos de sus países, a través de su mirada específica de mujeres, devienen en la resignificación de la “opción por los pobres” como “opción por las mujeres pobres” –es decir, la visibilización de su doble opresión: por sexo-género y por condición social– (Vélez, 2001, p. 556), así

como en la ampliación del término “excluido” a “excluida/as”, en tanto las mujeres y las identidades femeninas son vistas como inferiores frente a los varones por causa del sistema patriarcal (Conti, 1998, p. 2-3). El hito que marca la historia de esta corriente de liberación es el Primer Congreso de Mujeres Teólogas realizado en México en 1979, mientras que el segundo y el tercero acaecen en Buenos Aires (1985) y Río de Janeiro (1993), respectivamente.

La historia de la TFL no está libre de dificultades y trabas, pues estas autoras y militantes experimentan la reticencia y el rechazo de sus compañeros desde un inicio: según ellos, tales preocupaciones y luchas son “asunto de las gringas” (Cáceres, 2014, p. 47). En general, toma tiempo para que los exponentes masculinos de la TL reconozcan la importancia de las luchas feministas y visibilicen la falta de coherencia que supone menoscabar estos temas para su accionar político, profesional, personal y social. Esto se vuelve todavía más contundente al reconocer la labor articuladora de la TFL con corrientes teológicas como la teología indígena, la ecoteología, y la teología ecofeminista (Saletti, 2008, p. 182), así como la importancia del instrumental feminista de liberación para las teologías de la diversidad sexo-genérica (Cáceres, 2014, p. 48).

La TFL profundiza en las críticas que otras exploraciones teológicas feministas previas desarrollan, y las cuestiona al considerarlas basadas en postulados desacertados como, por ejemplo, la idea de que la femineidad pueda ser ahistórica. La TFL, sirviéndose de la contextualización de los fenómenos que exigen la epistemología y metodología de la liberación, trasciende esas ideas y reorganiza el panorama (Vélez, 2001, p. 547). La TFL desarrolla, junto con las teologías feministas de fuera de la región, una hermenéutica propia, conocida desde entonces como hermenéutica feminista (Cáceres, 2014, p. 49). Para comprender mejor esta hermenéutica, es necesario retomar el legado de la TL que tiene sus antecedentes en la noción filosófica de “círculo hermenéutico”, presente en autores como Friedrich Schleiermacher y Willhelm Dilthey (De Santiago Guervós, 2012). Tal noción es la base de la dialéctica entre texto bíblico y realidad circundante, y de la consideración del intérprete como parte de su realidad. Es decir que, para la TL, la Biblia se lee no solamente desde el contexto que la produce (para lo cual se sirve en gran medida

de las ciencias que estudian el pasado, trascendiendo así la exégesis clásica), sino también desde la situación presente que convoca a creyentes a buscar en ella orientación sobre el deseo de la liberación querida por Dios (Moliner, 2006). En esa línea, Conti (1998) señala que algunos exégetas advierten que el círculo más bien debería considerarse espiral, por cuanto los movimientos entrañan siempre un crecimiento basado en los aportes.

La hermenéutica feminista recorre un camino parecido al ir a las Escrituras teniendo en mente los problemas y las circunstancias modernas de opresión de mujeres e identidades femeninas (Vélez, 2001, p. 547), y emplea para ello enfoques, claves, herramientas y metodologías sociales que evidencien la marcada tendencia patriarcal de las Escrituras, pero también el esencial mensaje de amor, solidaridad y compasión presente en el texto (Conti, 1998). Su labor prosigue cuando vuelve de la Escritura con pistas feministas y liberadoras para poder leer la realidad, y así sucesivamente. Elizabeth Schüssler Fiorenza, una autora clave en el panorama de la hermenéutica feminista (que, aunque no es iberoamericana está alineada con la TFL), establece la premisa del *kyriarcado* y *kyriocentrismo* (del griego *kyrios*, “señor”, “amo”; con el sentido del varón hegemónico y poderoso). Estos conceptos advierten sobre el núcleo patriarcal de las tradiciones bíblicas y son fundamento para la construcción de un discurso político alternativo al interior de las religiones bíblicas: el *antikyriocentrismo* (Vélez, 2001, p. 548-549). A partir de la consideración de la Biblia como un arma contra las mujeres dada su carga patriarcal, y la consiguiente denuncia de esos mecanismos de opresión, es que es posible una nueva lectura que manifieste la revelación contenida en el texto sagrado. Dicha lectura se puede elaborar desde distintas aproximaciones hermenéuticas: de la sospecha (Sánchez, 2020, p. 154-148 y Gadamer, 1997), de la proclamación, de la memoria, o de la imaginación creativa y ritualización, que juntas constituyen una verdadera “danza de la interpretación” (Conti, 1992, p. 8). De esta manera, las teólogas feministas se comprometen con la palabra liberadora de Dios que está presente en los textos, mas no con la Biblia como compendio inamovible y literal, pues reconocen que los textos sagrados son testimonio de la revelación, pero que la revelación como tal se da en los acontecimientos (Conti, 1998, p. 3). La pertinencia del trabajo bíblico reside en la importancia de los textos sagrados para las comunidades creyentes: y en ellas, para las mujeres que se identifican como tales.

Existe gran cantidad de estrategias hermenéuticas para construir TFL, por ejemplo: interpretación revisionista, texto y traducción, interpretación histórica y reconstrucción sociocultural (Vélez, 2001, p. 549-554). En cuanto a los temas tratados, en sus inicios la TFL continúa muy en línea con las exploraciones que hace la TL en general, con temáticas tales como el éxodo, el cautiverio y el Jesús histórico. Posteriormente, se explora lo referente al Reino de Dios, el martirio o la espiritualidad de la liberación, y se presta atención específica a la presencia de ciertas mujeres bíblicas: líderes, cooperadoras de la liberación, desapercibidas o sacrificadas. En un tercer momento, se suman tópicos como las imágenes femeninas de Dios –relacionadas especialmente con el Espíritu Santo–, la lectura de la pasión y resurrección de Jesús desde los sufrimientos y deseos de liberación de las mujeres, y la feminización de la teología. Esta última consiste en la revalorización de las virtudes asignadas a las mujeres y de lo cotidiano; es decir, de aquellos tópicos y características tenidos hasta entonces como de menor valía frente al conocimiento. Cuando los textos no son susceptibles de una relectura en esta línea se cuestionan como no normativos o no obligantes (por ejemplo, los textos que abundan en imágenes o relatos violentos o discriminadores), lo cual desemboca en un debate en torno del problema de la autoridad de la revelación: de la Biblia como palabra inspirada (Vélez, 2001, p. 558). Según las autoras, para que una relectura sea válida como palabra de Dios debe estar en consonancia con los mensajes de amor, liberación y salvación que la TL define como indispensables en su idea de la Biblia como un todo, así como con “la personalidad de Dios” y el espíritu liberador del evangelio (Conti, 1998, p. 2, 10).

Las contribuciones y propuestas de la TFL son profundamente desestabilizadoras, pues no solamente visibilizan a las mujeres e identidades femeninas que luchan junto a los varones por la liberación política y socioeconómica –tanto en coyunturas actuales como en los procesos que describen las Escrituras–, sino que también cuestionan los supuestos patriarcales de la cultura y la religión. Ivonne Gebara afirma que se trata de reconstruir la teología, lo cual se logra al cambiar la mediación socioanalítica de la TL por las teorías de género (Vélez, 2001, p. 559). Estos cuestionamientos y problematizaciones alcanzan asuntos medulares de la teología como lo es, siguiendo a Ruether (1983), la naturaleza del

salvador (si es varón o hembra, o si como varón tiene potestad para salvar a las mujeres), o bien, la caracterización del cristianismo como intrínsecamente patriarcal y destructivo de la mujer, según Hampson (1996) (Cáceres, 2014, p. 50). Asimismo, dentro de la TFL también es posible advertir cruces importantes con otras teologías interlocutoras –como la indígena, la negra o la *queer* (o su grafía alternativa “cuir”)–, pues se trata de pensadoras que trabajan las diferentes exclusiones de manera trasversal, lo cual enriquece las mediaciones con variadas propuestas antropológicas y simbólicas (Vélez, 2001, p. 559). Debido a ello, por lo general se habla de una relectura de la Biblia en clave feminista, pero también de la historia y experiencia cristiana, a partir de lo que se reconstruye con base en indicios desperdigados después de siglos de censura teológica patriarcal.

Pluralismo religioso y teología laica/atea de la liberación

El camino de reflexión continúa paralelamente al desarrollo de la TFL para otras propuestas de apertura de la TL a nuevas interrogantes surgidas al interior de la región, pero también desde fuera de ella. Una de estas es el cuestionamiento sobre si la TL debería seguirse centrando solamente en el cristianismo, o si por el contrario debería dialogar más profundamente con otras religiones. La teología del pluralismo religioso (TPR) es una corriente que se origina al trascender la clásica pregunta de si existe salvación fuera del cristianismo, con el objetivo de reflexionar sobre cuál es el sentido de que existan las religiones, y las implicaciones que esto tiene para el cristianismo (Vigil, 2012). Este planteamiento abre más la discusión sobre nociones clave como la de espiritualidad, las cuales se enriquecen a partir del reconocimiento de los aportes y vivencias de esta dimensión en otros contextos religiosos.

A partir de las exploraciones en ecumenismo, diálogo interreligioso y pluralismo religioso se abre multiplicidad de caminos quizá difíciles de imaginar para la TL en sus inicios. No obstante, lo cierto es que la TL, al gestarse al interior de comunidades cristianas de diversas denominaciones, lleva en sí el germen de estos debates, así como la impronta del abrazo a la realidad histórica ajena de desventaja y opresión. Desde lo filosófico se advierte que una actitud coherente con su epistemología y métodos –de búsqueda y

materialización de liberación en contextos históricos específicos– necesariamente lleva a que las categorías de pobres/empobrecidos/excluidos se amplíen y actualicen conforme las realidades históricas específicas lo hagan.

Para comprender mejor el avance de estos diálogos se debe dar cuenta de la ampliación de otras categorías teológicas, tales como la de espiritualidad. La TL reelabora la suya debido a que, como heredera de tradiciones de cristianismo sincrético, redescubre que su idea de espiritualidad se nutre de fuentes ancestrales y paradigmas no siempre concomitantes con lo cristiano occidental y europeo. Casaldáliga y Vigil (1992) sintetizan y explican que esta noción de espiritualidad “alternativa”, y por entonces nueva en el mundo teológico cristiano, tiene su origen en las concepciones semíticas, indígenas y afro. Tales concepciones se caracterizan por ser menos dicotómicas que las occidentales de origen griego, pero son estas últimas las que el cristianismo oficial finalmente hereda.

Estos conceptos de espíritu y espiritualidad como realidades opuestas a lo material y a lo corporal provienen de la cultura griega. De ella pasaron al castellano, al portugués, al francés, al italiano, e incluso al inglés y al alemán... Es decir, casi todo lo que puede llamarse “cultura occidental” está como infectado de este concepto griego de lo espiritual. No pasa lo mismo, por ejemplo en la lengua quechua o guaraní o aymara.

Tampoco el idioma ancestral de la Biblia, la lengua hebrea, el mundo cultural semítico, entienden así lo espiritual. Para la Biblia, espíritu no se opone a materia, ni a cuerpo, sino a maldad (destrucción); se opone a carne, a muerte (la fragilidad de lo que está destinado a la muerte); y se opone a la ley (la imposición, el miedo, el castigo). En este contexto semántico, espíritu significa vida, construcción, fuerza, acción, libertad. El espíritu no es algo que está fuera de la materia, fuera del cuerpo o fuera de la realidad real, sino algo que está adentro, que inhabita la materia, el cuerpo, la realidad, y les da vida, los hace ser lo que son; los llena de fuerza, los mueve, los impulsa; los lanza al crecimiento y a la creatividad en un ímpetu de libertad (Casaldáliga y Vigil, 1992, 22-23).

Dentro de los desarrollos más revolucionarios de la corriente se hallan propuestas como la teología laica. Los presupuestos que las fundamentan se relacionan con la ampliación del concepto de espiritualidad, pero también con el cuestionamiento del papel tradicional de las religiones y de la noción misma de religión, lo cual origina debates sobre que la humanidad se esté encaminando a un período “posreligional”. Autores como Vigil (2015) explican que la propuesta posreligional, al contrario de lo que se piensa en un primer momento, no presupone el fin de la religiosidad, sino la profundización en ella.

José María Vigil (2015), Francesc Torradeflot-Freixes (2014) y Marià Corbí (2014) son tres autores que reflexionan en torno del fenómeno religioso, la espiritualidad y la laicidad en el marco de las sociedades de conocimiento, pues los tres consideran que estas sociedades no deben desechar tal dimensión si desean continuar siendo verdaderamente humanas. No obstante, en vez de persistir en una postura tradicional estrecha y estática, los tres analizan las nuevas funciones y necesidades de una espiritualidad más libre y abarcadora en sociedades laicas y de apertura hacia los derechos de diversidades y minorías: entre ellas, los agnósticos o no creyentes.

La no creencia, el agnosticismo y el ateísmo juegan un papel fundamental en la reconfiguración religiosa de las sociedades, por lo que no parece acertado menoscabar su existencia o considerarlos como algo ajeno a la evolución contemporánea del fenómeno religioso. Por el contrario, Vigil (2015) identifica a este sector socioestadístico como “abanderado de la transformación religiosa actual”. En esa línea, el chileno Helio Gallardo es un autor de teología y filosofía de la liberación que trabaja las relaciones entre las temáticas religiosas y espirituales y la no creencia, en parte a raíz de su filiación personal atea. Esta particularidad hace de él una excepción respecto del resto de exponentes creyentes, católicos o protestantes.

En principio se podría pensar que en América Latina el “problema de Dios” debería interesar exclusiva o principalmente a los creyentes religiosos, sean o no parte de alguna institución clerical o de una comunidad centrada en la fe religiosa. Por supuesto, se trata de un estereotipo cómodo. El “problema de Dios”, que es obviamente un problema de los seres humanos y de las relaciones sociales que los constituyen, es en este subcontinente básicamente una cuestión política y por ello existencial y no un asunto primariamente religioso, académico-teológico o clerical (Gallardo, 2008).

Gallardo (2008) retoma y amplía el planteamiento de Juan Luis Segundo sobre fe antropológica y fe religiosa para visualizarlo y aplicarlo en el marco de los movimientos civiles y las luchas en América Latina. También, enfatiza en que no se necesita creer en Dios y/o tener fe religiosa para interesarse por la injerencia de la teología, la religión o la espiritualidad en las vidas de los seres humanos. Esta perspectiva teológica liberadora de corte agnóstico, ateo, laico o no creyente (denominada de todas estas diversas maneras) constituye también un pilar del marco teórico del presente trabajo. Los presupuestos de la fe antropológica y la fe religiosa de la TL fundacional, junto con las reflexiones sobre

lenguaje metafórico (Alves, 1982 y McFague, 1994) de la teología feminista y del pluralismo religioso, facilitan la comprensión de la multiplicidad de formas de referirse a los fenómenos espirituales y religiosos dentro de un entendido más amplio, donde el concepto de espiritualidad siga siendo consistente.

Espiritualidad de la liberación

Para adentrarnos en la espiritualidad propia de la liberación, retomamos que la fe antropológica implica para el ser humano el deseo y la necesidad de alcanzar sentido, así como la disposición para hacerlo: la apuesta o riesgo que se toma en términos existenciales. Como vimos, no es un asunto menor ya que riesgo significa condiciones, resultados e implicaciones que se desconoce y que escapan al control humano, y que el sentido lo buscan tanto individuos como comunidades, sea con intereses personales o altruistas (Segundo, 1994, p. 6).

Estos objetivos enfrentan innumerables obstáculos en las regiones más explotadas y carenciadas del mundo: situación que genera dolores e insatisfacciones, por un lado; y, por el otro, deseos de cambiar la realidad. A esta experiencia, Casaldáliga y Vigil (1992) la llaman “indignación ética” (p. 50-56). Son deseos de cambio que integran el acervo ético y simbólico de lo que se considera el sentido de la vida: acervo que puede o no organizarse bajo las pautas de una espiritualidad consagrada como religión, pero que no por no hacerlo es menos “sacro” para quienes lo tienen como referente. Los individuos, más allá de una confesión religiosa, conocen y comparten territorio, cultura, cotidianidad, política social, bonanza y también carencias: todo un contexto que les anima a trabajar para mejorarlo cuando surge esa indignación ética. Para lograrlo, buscan superar sus diferencias, movilizándose y uniéndose por sus anhelos en común.

El deseo de alcanzar bienestar general lleva a la conceptualización de lo que se entiende como justicia social, que la TL define en un primer momento como la superación de la desigualdad socioeconómica en América Latina (y países considerados periferia), pero que luego amplía conforme comprende que la desigualdad es un estado multidimensional. La TL aboga por la justicia social como respuesta a la visión tradicional que tiene la iglesia

(católica) sobre la caridad, la cual critica no solamente por considerarla insuficiente, sino también potencialmente perversa. Sucede así cuando se naturaliza la pobreza y su perpetuación es condición necesaria para hacer caridad, pues las desigualdades aparecen como queridas por Dios (Enríquez, 1969; Morozzo, 2010).

La TL enfatiza que la desigualdad no solamente impacta en las dimensiones económicas y sociales, sino también emocionales, físicas, fisiológicas, laborales, educativas, psíquicas y espirituales. De manera concomitante, desarrolla la categoría de “oprimidos” inicialmente referida a “los pobres” de las naciones desposeídas, pero con el tiempo y tras las reflexiones mencionadas se abre para incluir a todas aquellas personas discriminadas por motivos etnoraciales y fenotípicos, sexo-genéricos, referidos a condiciones médicas y/o discapacidad, y/o por temas religiosos, incluyendo la no profesión de una religión. Incluso, se amplía la categoría para abarcar a seres no humanos, como los animales, plantas y demás organismos que conforman la biosfera, todos los cuales poseen dignidad por sí mismos (Kerber, 2011; Zapata y Martínez, 2018). La TL amplía sus categorías para incluir corporalidades oprimidas que no advierte en un primer momento, atendiendo siempre al criterio definitorio que gesta desde un principio: su “opción preferencial”. Que la TL tenga “opción preferencial por los pobres” se refiere a que, si bien considera que la buena nueva de liberación y justicia social del evangelio es para toda la humanidad sin distinción alguno, aboga con preferencia explícita por los pobres/empobrecidos/vulnerados del mundo: y de entre estos, quienes habitan América Latina.

La TL reconoce en la chispa deseante de la fe antropológica el motor de una praxis que genere justicia social: las acciones encaminadas a hacerla realidad, según lo predicado por Jesús de Nazaret en los evangelios. Según los autores, por la profundidad de la afectación humana implicada y el nivel de compromiso que engendra, esta praxis es siempre “religiosa” en el sentido de “sacra”, aunque no se vivencie o lleve a cabo desde una postura confesamente creyente (Casaldáliga y Vigil, 1992, p. 50). Para el caso de la TL de las primeras décadas, fraguada en medio de las dictaduras latinoamericanas, la praxis más urgente toma la forma del acompañamiento y promoción de movilizaciones: protestas, huelgas y denuncia, que devienen en persecución y martirio, pero también en resistencia. Junto a esa participación en movilizaciones, plantea además una resistencia teológica

teórica y crítica, que fundamenta y guía sus reflexiones sobre creencias y prácticas religiosas, la influencia de estas en las sociedades y la reivindicación del legado cristiano como liberador (Trejo, 2014, p. 114).

Ahora bien, a pesar de que la TL reconoce el evangelio como buena nueva, también denuncia la lectura opresora que tradicionalmente se hace de este, contraria a la consecución de una realidad más justa (“Reino de Dios”). La TL califica esta lectura de tergiversación e idolatría, pues no solo ignora el mandato de justicia social contenido en los evangelios, sino que perpetúa las desigualdades a través de la legitimación ciega de las autoridades terrenas: tanto de aquellas eclesiales que “administran” la Palabra, como de las civiles que gobiernan en opulencia frente a la miseria de los pueblos (Casaldáliga y Vigil, 1992, p. 153; Berryman, 1987, p. 30). La TL considera que tal lectura, llevada a cabo por siglos, le confiere al texto sagrado significados desligados de la denuncia del sufrimiento humano y las relaciones violentas de poder en la vida terrena, y que pone en su lugar el apadrinamiento de autoridades opresoras que incluyen al texto mismo en calidad de “palabra de Dios” (Berryman, 1987, p. 86). Juan Luis Segundo, siguiendo a San Pablo, se refiere a esta lectura y sus implicaciones con la fórmula “la letra mata (y el espíritu vivifica)”, que además enfatiza en la necesidad de cuestionarse sobre la pertinencia y el significado del espíritu (Gallardo, 2009, p. 57). Para las voces de la TL, es posible idolatrar tanto el texto como otros entes o conceptos: la Iglesia, sus autoridades, ritos, sacramentos, personajes y moral particular; o bien, el dinero, las posesiones materiales, el estatus social, los sistemas políticos y económicos. Es decir, todo aquello que se coloque por encima de los derechos, el bienestar y la vida de las personas, especialmente cuando se sabe que atentan contra ellas (Casaldáliga y Vigil, 1992, p. 268; Caram y Leguizamón, 2019, p. 48; Sánchez, 2020, p. 149).

Como parte de las propuestas que hace la TL para desafiar esa lectura idolátrica y opresora de los textos sagrados y las tradiciones, está la revisión cuidadosa del lenguaje religioso tradicional y las nuevas propuestas de imágenes y metáforas más adecuadas para los tiempos de inclusión que corren. Entre ellas, las que representan a personas, comportamientos, referencias y visiones de mundo discriminadas, inferiorizadas o infravaloradas: consideradas tradicionalmente como indeseables, insignificantes o

inmorales (Alves, 1982; p. 57-69). La revisión de los lenguajes específicos que religiones y espiritualidades poseen para nombrar los hechos, situaciones y relaciones constitutivas humanas son sumamente importantes porque hacen parte de una cultura determinada y son referentes para quienes viven en ella (Sánchez, 2020, p. 148-152). Para el caso específico de la TL, las culturas latinoamericanas comparten la tradición cristiana, por lo cual el lenguaje a niveles profanos alude frecuentemente al religioso/espiritual (sacro) de dicha tradición. Así, la TFL y la TPR tienen especial protagonismo en estas revisiones, con la promoción de imágenes del mundo femenino en la Biblia, así como de otras más actualizadas que comuniquen la experiencia trascendente, relacionadas con la vida diaria, la amistad, los distintos tipos de amor y la naturaleza (McFague, 1994). El trabajo es arduo en cuanto a la denuncia de metáforas e interpretaciones violentas, bélicas, machistas, sexistas y elitistas; las cuales, si bien los métodos histórico-críticos señalan que deben ser entendidas en su contexto, no resultan convenientes para los imaginarios y momentos contemporáneos, pues no contribuyen al cambio social tenido por necesario. Las nuevas teologías de la liberación apuestan por continuar la reflexión y la deconstrucción del lenguaje metafórico y las interpretaciones tradicionales, como un ejercicio teológico y una necesidad.

Como vimos, la teología laica/atea es una propuesta que trasciende el ecumenismo, el diálogo interreligioso y la TPR. A la hora de considerar su aporte a la espiritualidad de la liberación corresponde evidenciar que, pesar de que pueda parecer muy novedosa, no resulta tan inesperada a causa de las premisas explicitadas: entre ellas, el hecho de que la TL convive en las primeras décadas de su vida con movimientos socialistas, algunos de ellos ateos. Cronológicamente, los diálogos de la TL que engendran corrientes derivadas surgen a partir de vivencias cristianas consideradas disidentes o marginadas: mujeres, personas indígenas y afrodescendientes, y personas de la diversidad sexo-genérica. No obstante, las conversaciones avanzan posteriormente y se integra a otras denominaciones además de las cristianas, lo cual incluye también al colectivo “antagonista” de las religiones: las personas agnósticas y ateas. En esa línea, Torradeflot-Freixes (2014) recupera la importancia del discurso ateo como “purificador del cristianismo”, al ser un interlocutor fundamental para la hermenéutica de la sospecha (p. 721).

La inclusión del discurso agnóstico/ateo y sus críticas en la teología hace parte de los desafíos del mundo globalizado actual, que se caracteriza principalmente por los cambios suscitados en materia de tecnología y avance de la secularización, con sus implicaciones en todas las dimensiones de la vida humana. Las voces teológicas que abogan por estos intercambios consideran que son justamente los acontecimientos contemporáneos los que funcionan como nuevos interlocutores de la TL, pues le exigen cuestionarse a sí misma y revisar sus bases de acuerdo con su propia metodología dialéctica y heurística. Dentro de esa revisión, es ineludible e impostergable la interrogante sobre el papel actual de la religiosidad y el significado de la espiritualidad (Vigil, 2015; Torradeflot-Freixes, 2014 y Corbí, 2014). Frente al vaticinio errado de los que Torradeflot-Freixes (2014) llama “profetas de la secularización” sobre la desaparición de la religiosidad y la espiritualidad, los teólogos advierten que la propuesta posreligional no presupone el fin de ninguna de ellas, sino su profundización (Vigil, 2015, p. 321). Se concede que el papel de la religión muta, en el sentido de que “parece que la religión tal como la conocemos, a diferencia de la espiritualidad, tiene sus días contados” (Torradeflot-Freixes, 2014, p. 717), pero eso no significa que necesariamente las manifestaciones religiosas/espirituales vayan a desaparecer. La razón de esto es que no solamente hacen parte fundamental de la vida humana, sino que son el principal recurso que tienen las sociedades para no perder su humanidad. Estas apreciaciones se basan en lo observado tanto en la región como en el resto del mundo durante las últimas décadas, en las que tanto espiritualidad como religiosidad cobran renovada importancia y trascienden los espacios tradicionales de devoción y práctica: se cuelan por otros que la laicidad consideraba vetados para ellas, como lo son, por ejemplo, los congresos nacionales y federales.

Algunas de las posibles causas de este fenómeno tienen que ver con que, si bien el actual es un mundo donde muchas personas tienen la sensación de estar más conectadas que antes, todo parece indicar que cada día se aíslan más y aumenta el sufrimiento a causa de ello. Es un mundo donde todavía no se alcanza la justicia social ni el bienestar de las personas más desfavorecidas; y que, por el contrario, adolece de graves problemáticas asociadas a la contaminación y la avaricia de los sectores poderosos. En una realidad así, el papel de la espiritualidad se vuelve todavía más importante, y esto implica preguntarse también por las religiosidades: revisar su historia, legado y funciones, y analizar cómo

cambian para adaptarse a los nuevos tiempos sin perder la vigencia de su sentido trascendente y humanizador. En ese marco, las voces de la TL, la TFL, la TPR e incluso la teología laica/atea consideran absolutamente necesario y pertinente seguir abriendo las teologías al estudio y revaloración de las tradiciones que alimentan el cristianismo temprano, pero también de los diferentes cristianismos que prosperan en varias latitudes (Casaldáliga y Vigil, 1992, p. 22-23). Esta recuperación es clave para cuestionar conceptos con fuerte herencia griega de dualismo y escisión, y contrastarlos con las tradiciones semíticas, indígenas y afro que tienen lógicas distintas, lo cual abre posibilidades para visiones más inclusivas e integradoras (Fornet-Betancourt, 2007; Mena, 2017).

Otro de los cambios que comienza con la TL inicial y se mantiene hasta la actualidad tiene que ver con la espiritualización de espacios tenidos por políticos y no religiosos, debida a su acompañamiento de la lucha social. En un inicio, la TL apoya movimientos sindicales, de personas trabajadoras, desplazadas, desaparecidas o marginadas; pero, posteriormente y con las propuestas de la TFL, se suma también a movimientos de mujeres que reclaman por sus derechos. Asimismo, lo hace con movimientos y protestas de personas de la diversidad sexo-genérica, con discapacidad, afrodescendientes, indígenas y otras minorías. De esta manera, a través de los años y con los diferentes intercambios, los espacios de convivencia social se espiritualizan al ser campo de disputa de sentido, de reivindicación y de búsqueda de derechos. Sucede así con el movimiento feminista a favor de la despenalización y legalización del aborto, a través del cual se espiritualizan una serie de espacios muy diversos: hospitales, clínicas y locales de salud en general; centros educativos secundarios y universitarios, plazas, parques, restaurantes y asambleas. Junto a la espiritualización de los espacios también acontece una autopercepción espiritual de los colectivos: las agrupaciones antiguamente autoidentificadas como no religiosas, al compartir escenarios de lucha con otras que se perciben como tales, se ven interpeladas por esa convivencia y descubren sus propias espiritualidades. Estas pueden ser de carácter individual, es decir, de las personas que las conforman; pero también de los colectivos y movimientos, por medio del análisis de sus luchas y reivindicaciones. Las voces teológicas advierten que estos descubrimientos no necesariamente se circunscriben a una confesión religiosa particular, lo cual no quita que sean de índole espiritual. José María Vigil

considera esta “militancia pluralista” – muy en la tradición de la TL– un “signo de los tiempos” (Gallardo, 2008; Vigil, 2012, p. 277).

La necesidad de autoconocimiento espiritual de individuos y colectivos profundiza en las diferentes aristas implicadas –teológica, feminista, ecológica y/o de los derechos humanos– y sus dinámicas, pues son los desafíos de un mundo plural que intenta renovar sus pactos sociales. Se aspira a superar las desigualdades y asumir que no se debe mirar hacia otro lado para desentenderse de las problemáticas comunes. La comunicación inmediata y las tecnologías son herramientas que pueden emplearse para denunciar y reencauzar las acciones.

Asimismo, es clave considerar el papel del discurso agnóstico/ateo en el devenir de una región como América Latina que todavía posee mayorías creyentes. Algunas instituciones desarrollan estudios sobre las problemáticas sociales autóctonas –entre ellas, las religiosas– con una impronta de integral y multidimensional aportada por una epistemología propia: la decolonialidad (Arce, 2017). Según cita Arce, la decolonialidad es “una orientación epistémica alternativa que busca dismantelar la matriz colonial de poder y su lógica eurocéntrica” (p. 66), lo cual para la teología se traduce, por un lado, en no estudiar el fenómeno religioso como si perteneciera a una dimensión humana aislada; y por el otro, en la integración de la dimensión espiritual como parte del estudio de cualquier otro fenómeno humano. La inconveniencia de tales escisiones se refleja en el caso de algunos países europeos, desde los cuales –como bien dice Torradeflot-Freixes– hubo un vaticinio errado sobre el destino de lo religioso y lo espiritual. Actualmente, son sociedades laicas y secularizantes obligadas a reconsiderar el papel de las religiones ante grandes inmigraciones provenientes de la periferia, pero también frente al vacío que sus poblaciones autóctonas manifiestan respecto del sentido de la vida y del rumbo humano en el planeta tierra.

Exploraciones feministas en torno de las motivaciones espirituales para abortar

Las investigaciones feministas relacionadas con la interrupción voluntaria del embarazo, las motivaciones para llevarlo a cabo y las implicaciones de tal evento para la

espiritualidad de las PCG en específico son también muy novedosas desde el enfoque de la sociología de la religión. Este cruce provee sustento teórico a la categoría de motivaciones espirituales para abortar que explora el presente trabajo.

Antes de proceder a la inspección, consigno que, dada mi postura feminista, investigadora y militante, prescindo de investigaciones que considere tendenciosas o sesgadas en cuanto al tema moral (de tipo cristiano). Lo anterior me lleva a descartar exploraciones anti abortistas de instituciones confesionales, o material empleado en campañas para la desincentivación de interrupciones de embarazo. En su lugar, elijo estudios feministas con visiones integrales sobre los innumerables escenarios en que las PCG abortan, o bien, aquellos de profesionales a favor del mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos discriminados, así como de los servicios integrales de salud. Las autoras de estas investigaciones son militantes e investigadoras pertenecientes tanto a comunidades religiosas (o que se autoidentifican creyentes), como a organizaciones o agrupaciones feministas: es decir, personas que conjugan sus vivencias y experticia en ambos planos.

Las Católicas por el Derecho a Decidir (CCD) destacan a nivel latinoamericano. En su página argentina, detallan que su misión es promover “los derechos de las mujeres desde una perspectiva ética, teológica, católica y feminista, especialmente los que se refieren a la sexualidad y a la reproducción humana” (CDD, s.f.). CDD, con sus agrupaciones subsidiarias por país, producen gran cantidad de material de mucha calidad, elaborado con gran rigurosidad científica sobre el tema del aborto: libros, revistas y manuales, entre otros. Asimismo, la organización –si bien trabaja por la defensa de los derechos de las mujeres en general– se enfoca en la vivencia y alcance de esos derechos en el marco de experiencias femeninas cristianas (Vasallo, 2005a, p. 126-129). Es por ello que, como católicas en particular, se dedican a la constante revisión y cuestionamiento de las improntas de esa religión en la cultura latinoamericana contemporánea (CDD, 1996, p. 91-92).

María Consuelo Mejía Piñeros (2000) explica que, desde el punto de vista católico oficial, existe una “obsesión” del papado contra el aborto (Vasallo, 2005b, p. 37), la cual se

recrudece tras la caída del comunismo, justamente a causa de la ruptura entre el Vaticano y los Estados Unidos (p. 8-9). A partir de ese momento, los documentos eclesiales que condenan el aborto son elevados de rango, si bien la revisión histórica revela que la posición oficial de la Iglesia cambia con el pasar de los siglos (Mejía, 2000, p. 10-11 y Vasallo, 2005b, p. 40). La autora defiende que tal posición oficial no es necesariamente la posición, puesto que la iglesia también está conformada por la feligresía, dentro de la cual hay gran número de opiniones, creencias y prácticas (Vasallo, 2005c, p. 73). Asimismo, resalta que las enseñanzas del Magisterio Eclesial en temas morales no son infalibles, como bien lo comprende la misma Iglesia, y que, en tópicos de esta naturaleza, entra en juego el probabilismo.

El probabilismo se basa en la convicción de que no puede imponerse una regla moral de la que se tengan dudas razonables, como si en verdad fuera cierta y bastara la costumbre o la autoridad para validarla. *Ubi dubium, ibi libertas*, “donde hay duda hay libertad”, es el principio cardinal del probabilismo (p. 13).

Por ende, estas decisiones estarían finalmente en las manos de quien debe tomarlas. Se recurre al auxilio de autoridades en la religión y en materia específica de ser posible, pero, a fin de cuentas, el probabilismo es un principio opuesto al de autoridad, y faculta el derecho a disentir de la enseñanza eclesial. Es en este marco donde cabe la investigación y reflexión sobre el fenómeno del aborto como un interés legítimamente cristiano, además de humano, en una exploración de todas sus aristas que se abra a la comprensión de las motivaciones para decidir llevarlo a cabo. Mejía (2000) concluye afirmando que, si bien el aborto como interrupción de un proceso vital humano no puede ser considerado bueno en sí mismo, tampoco es deseable la continuación de un embarazo no planeado o no deseado, el cual represente una amenaza “para la vida física y mental de la mujer, la pareja, de la familia e incluso de la sociedad” (p. 15). Ella considera que “a ninguna mujer le gusta abortar”, pues entiende el aborto como un serio dilema ético en el que las personas sopesan todos los factores a favor y en contra de traer una nueva vida al mundo. Para la autora, las mujeres toman la decisión con base en el bienestar de sus familias y de sí mismas, y enfrentan por ello graves conflictos, la mayoría de veces (Mejía, 2000, p. 15 y Pérez, 1998, p. 31).

Las argumentaciones para apoyar la despenalización y legalización del aborto se desprenden incluso de visiones más estrechas sobre las mujeres y su relación con la reproducción: si se les considera las principales productoras, no se les puede ni debe imponer o exigir renunciar a la propia dignidad y autonomía. No se debe obligar a la abnegación y al sacrificio, o sancionar jurídica o moralmente a una persona cuando evalúa en un contexto determinado que no es capaz de hacer frente a un embarazo (CDD Colombia, s.f., p. 29). La visibilización de los mínimos requerimientos emocionales y materiales para la crianza es importante, pues esta no puede llevarse a cabo si las mujeres no se encuentran equilibradas también en esos aspectos. Estas reflexiones llevan a la caracterización del aborto como un problema de justicia social y de salud pública que debe ser atendido (Vasallo, 2005c, p. 56), sobre todo en vista del disenso que la Iglesia misma tiene en su interior respecto del tema, con base en el cual no se puede condenar el aborto como un homicidio directo, según la compilación de CDD.

Otras fundamentaciones incluyen los estudios bíblicos y cristológicos que profundizan en el movimiento de Jesús de Nazaret, los cuales postulan que la libertad de elegir fue fundamental para este grupo. Jesús enseña predicando que Dios no suprime las libertades, sino que, por el contrario, las anima, alienta y respeta: “lo más difícil del amor es respetar la libertad del otro” (Cruz, s.f., p. 22). Asimismo, estos estudios destacan la importancia no solamente del acto, sino de la intención tras él, lo cual se manifiesta cuando Jesús reprueba la ley judía por considerarla reducida a lo meramente externo, ritual o aparente, e idolatrada por encima de la vida (Pérez, 1998, p. 32). Respecto de este tema, Juan Luis Segundo (como se citó en Gallardo, 2009) reflexiona sobre cómo eso mismo le sucede al Evangelio

El Evangelio es letra, no solo espíritu, y ya sabemos por San Pablo que la letra mata y que solo el espíritu vivifica. Tal vez no reflexionemos suficientemente en que el Evangelio puede matar por ser letra, además de espíritu. Esa letra supone un problema hermenéutico que, al menos en América Latina, no es un problema de laboratorio: en América Latina mueren literalmente millones de personas porque durante cinco siglos se ha leído el Evangelio de una determinada manera (p. 57).

Tanto el Evangelio como las sagradas escrituras cristianas en su totalidad son utilizadas para condenar a las personas que abortan, a pesar de que no existe mención alguna al tema

en el Evangelio, y sólo algunas muy vagas en las escrituras (García-Bachmann, 2018). Ante el aborto, las autoras coinciden en que desde lo (femenino) creyente habría que ubicarse siempre en igualdad respecto de la mujer que aborta, quien en su autoridad moral es reveladora de su sagrada libertad, voluntad, convencimiento y capacidad para tomar una decisión valiosa, pues nadie puede asegurar que no haya amor en sus decisiones, o que estas no sean tomadas a conciencia (Cruz, s.f., p. 25 y Pérez, 1998, p. 34). Desechan así la relación desde el esquema de pureza o impureza, instaurando en su lugar una basada en el respeto y el reconocimiento de la autonomía y la vulnerabilidad ajena ante el sufrimiento. Reconocen que el poder y presencia divina no es algo que esté sobre las personas, sino en ellas y en sus vidas, en sus dificultades y en las batallas interiores que desencadenan los grandes dilemas.

La gran mayoría de estas argumentaciones y enfoques entrañan un anhelo recurrente: que la justicia social sea defendida por todas las personas, pero con especial énfasis por quienes se asumen cristianas. Las miradas feministas desde América Latina retoman el legado en materia de justicia social de la TL (Vasallo, 2005a, p. 135), pues en este está la imperiosa exhortación a los pueblos para que cesen las desigualdades, especialmente dirigida a los gobiernos y quienes detentan el poder de elaborar y promulgar leyes (Pérez, 1998, p. 32). Esto no se queda solamente en la exhortación, sino que históricamente hay acompañamiento y presión hasta que los conflictos y las demandas se discutan en las instituciones pertinentes, sean civiles o al interior de las instituciones religiosas.

El tema de la interrupción voluntaria del embarazo no puede reducirse a un problema moral o de opinión, en cambio, debe entenderse en relación con la justicia social. La realidad de nuestro país y las cifras dolorosas de mortalidad materna a causa de abortos inseguros, muestran que esta situación se fundamenta en profundos problemas de salud pública derivados de la falta de condiciones dignas para que las mujeres accedan a servicios de atención y prevención en salud sexual y reproductiva. A esto se suma que son las mujeres de recursos económicos escasos y niveles deficientes de formación quienes están muriendo a causa de abortos mal practicados (CDD Colombia, s.f., p. 28-29).

Destacan las argumentaciones relacionadas con la deficiente o a veces inexistente educación sexual integral de las sociedades latinoamericanas, lo cual es un común denominador a pesar de las diferencias (Báez y González del Cerro, 2015). Así, se considera que está fuera de lugar penalizar a quienes necesiten recurrir a un aborto tras

una situación de embarazo no deseado, generado en primera instancia por la incomprensión e inadecuadas prácticas a las que conduce una deficiente educación sexual y la falta de acceso a anticonceptivos de calidad. Se enfatiza en que la deficiente o inexistente educación sexual tiene causas claras y conocidas, relacionadas con la obediencia de los gobiernos a las instituciones religiosas dentro de las que destaca la Iglesia Católica. Históricamente, el Magisterio impide el acceso a la educación sexual pues la considera contraria a sus objetivos de control de mentes y cuerpos a través de sesgos como la educación femenina para la maternidad, la estigmatización de las orientaciones fuera de la heterosexual y la abominación de las relaciones sexuales prematrimoniales (Vasallo, 2005c, p. 85). Las instituciones contrarias a la educación sexual comúnmente consideran que esta es amoral o inmoral, y elaboran sus propios protocolos o guías con sus valores conservadores como los únicos valores reales y posibles (Vasallo, 2005c, p. 86).

Espiritualidad feminista de liberación en la actualidad

Resta ahora recapitular la perspectiva de “espiritualidad” de esta tesis, en el marco de las luchas en contra de la desigualdad socioeconómica y el avance de la pauperización de regiones consideradas periféricas, tanto desde las agrupaciones creyentes y militantes de la justicia social, como desde quienes no aluden a una confesión religiosa específica, o bien, reniegan de ella. En primer lugar, en la actualidad la noción de espiritualidad se separa del entendido tradicional que la liga inexorablemente a las instituciones y actividades religiosas, y se interpreta más bien como una vivencia posible de alcanzar gracias a ritos instituidos, pero que de ninguna manera se agota en ellos o es inviable fuera de las confesiones religiosas.

En segundo lugar, existe cierta continuidad entre las dinámicas pasadas y actuales de los colectivos vulnerados que reclaman la legitimación de derechos y el cese a la violencia, pero también hay diferencias. Algunas de ellas corresponden a 1) la terminología para el análisis y la administración del fenómeno religioso, que se enriquece constantemente a partir de intercambios entre personas estudiosas y practicantes de distintas espiritualidades

y religiones; y 2) la radicalización de posturas y de estrategias de división social de quienes se oponen a la equidad de los colectivos vulnerables (Alvarenga, 2018 y Morán y Peñas, 2012). En este contexto, las estrategias tecnológicas modifican la manera en que las personas se agrupan, extienden sus ideas y las debaten. Con todo, la población civil en esencia continúa apelando a la representatividad y a hacer oír su voz en las calles y en las instituciones, con consecuencias e implicaciones distintas en cada caso.

En medio de este panorama, las modernas TLs reflexionan sobre su legado como teorías y praxis en donde lo político es eje transversal de lo religioso y lo espiritual, sin el cual no se comprende el propio posicionamiento en el mundo y el sentido de existencia. De ahí que todavía hoy los colectivos creyentes se aúnen a otros de diverso tipo para exigir justicia social en las sociedades latinoamericanas. Estos colectivos son variados, pues agrupan personas con distintos bagajes religiosos y culturales, interpeladas por las TLs de alguna manera, pero que no pueden considerarse como los únicos poseedores de una espiritualidad de liberación.

Estado de la cuestión

La legalización de la práctica del aborto se debate en varios momentos de la historia, y de acuerdo con el tiempo y el lugar, es abordada de muy diferentes maneras. Debido a su naturaleza y a las distintas concepciones culturales que lo rodean, el aborto es percibido actualmente en muchos países como un derecho y como el resultado de la ardua lucha de los movimientos de mujeres. No obstante, en algunos momentos de la historia constituye incluso una tortura para las PCG, en el marco de regímenes políticos e ideológicos de imperialismo y dictadura, o de tradiciones culturales marcadamente misóginas (campañas de control de la natalidad en América Latina y Asia que iniciaron a mediados del siglo anterior, la política de hijo único en China, los países africanos y asiáticos que desprecian el nacimiento de niñas, entre otros) (Luparello, 2017). Por ese motivo, la interrupción del embarazo como hecho y como derecho requiere investigación urgente y creciente, así como el involucramiento de todos los sectores sociales, con el objetivo de que se debata su implementación, regulación y garantía por parte de los gobiernos. En el marco de la continua vulneración de los derechos humanos de mujeres y minorías sexo-genéricas que vive la región latinoamericana, resulta inexcusable que gobiernos y sociedad civil continúen ignorando las discusiones respecto del aborto. Todas las personas, sin distinción de su etnia, sexo, género o extracción socioeconómica tienen derecho a recibir educación sexual integral, y a acudir a instituciones que garanticen sus derechos sexuales y (no) reproductivos.

En el caso particular de la teología, las demandas feministas calan notoriamente, sobre todo en las propuestas de los frentes latinoamericanos más reaccionarios. Las mujeres e identidades feminizadas que estudian los cristianismos en América Latina conocen de cerca las realidades, demandas y denuncias de maltratos y crímenes machistas, sexistas, homo, lesbo y transodiantes que suceden cotidianamente en sus regiones, así como aquellos perpetrados en el pasado. En el caso de abortos forzados o negados, las teóricas y activistas consideran que el enorme deseo de prevenir y combatir estas faltas de humanidad no podría estar más en sintonía con una vivencia espiritual feminista, pues

todo lo que se lleve a cabo sin el consentimiento o directamente en contra del deseo de la persona involucrada constituye un vejamen.

A pesar de ser un tema sobre el que todavía falta reflexionar e investigar, existe gran cantidad de materiales acerca del aborto, por lo cual es fundamental explicitar los criterios empleados para la selección de los antecedentes que conforman el Estado de la Cuestión de este trabajo. Desde las ciencias sociales y las ciencias de la salud, la bibliografía que incorpora un enfoque feminista actual es muy extensa: tanto en lengua inglesa como de investigaciones latinoamericanas en castellano. A pesar de ello, y según estudios relacionados con las investigaciones existentes para el caso de los materiales latinoamericanos, la mayoría de esta producción se concentra en pocos países (Ramos, 2016). Algunos de esos vastos materiales son apoyo indiscutible para este trabajo y se citan a lo largo de sus páginas, pero no priorizo colocarlos en este apartado debido a que no incorporan variables religiosas o espirituales. Como se verá a lo largo de este documento, es esencial enmarcar su realización en un contexto investigativo que todavía no explora de manera suficiente las dimensiones religiosa y espiritual de las personas, y preferencialmente de las PCG. Como feminista y como teóloga, el razonamiento que me guía es el de que estas dimensiones son, en primer lugar, claves para el cuestionamiento profundo de los significados heredados asociados a maternidad y aborto en América Latina; y, en segundo lugar, caldo de cultivo de nuevos símbolos que representen esas experiencias de forma más coherente con los tiempos que corren.

Tras lo dicho, es pertinente reseñar investigaciones que guardan algunas semejanzas con lo propuesto en esta tesis, a nivel de sus temáticas, metodologías, estrategias, enfoques o hallazgos. Entre estas, están las de Biel *et al.* (2022) y Stålhandske (2009) en lengua inglesa, las cuales se refieren a casos de Países Bajos y Suecia, respectivamente. Desde las ciencias de la salud mental, Biel *et al.* (2022) exploran la ritualidad y sus significados, y encuentran que las personas que abortan crean y usan símbolos de manera privada y en línea; recuerdan y honran la experiencia, y encarnan el ritual (por ejemplo, mediante un tatuaje o portando joyería específica). Los hallazgos se relacionan con encontrar sentido en la ritualización a través de compartir la experiencia con otras personas, expresar

sentimientos de forma simbólica, fomentar una relación con el feto/embrión que tuvieron en el útero⁴; mostrar respeto, buscar el cierre de la experiencia y transformarla de una forma significativa. Este estudio plantea la posibilidad de incorporar la ritualización como una herramienta para el cuidado del post aborto.

Stålhandske (2009), por su parte, señala en su estudio que la investigación en torno del aborto desde una perspectiva existencial o desde la psicología de la religión no es frecuente, por lo cual los materiales disponibles en esta área son limitados (p. 3). Para ella, si bien es evidente que el aborto implica una decisión existencial, los sentimientos políticos, éticos e históricos en Suecia dificultan el acercamiento a estos aspectos existenciales, debido a que son fácilmente relacionados con la confesionalidad religiosa, que a su vez se percibe como una postura de rechazo hacia el aborto. A pesar de ello, la autora examina esos sentimientos fuertes y contradictorios que las mujeres identifican en tales situaciones, y que muchas veces las colocan en una situación vulnerable. Stålhandske se interesa por investigar sobre la manera en que la salud de personas secularizadas se ve afectada por la falta de expresiones e interpretaciones de los aspectos existenciales de la vida. En este marco de aspectos existenciales y vitales en personas secularizadas, las experiencias y prácticas de construcción de sentido de las mujeres respecto de las historias de sus abortos son un estudio de caso.

Entre los estudios latinoamericanos en castellano encontramos el trabajo de Guillén y Mejía (2020), que se centra en mujeres dirigentes sindicales y católicas peruanas, y sus actitudes respecto del aborto. Con metodología cualitativa, el trabajo presenta las tensiones y negociaciones entre valores y prácticas católicas, y las de tipo sindicalista clasista, que reconoce como un cruce poco explorado. En palabras de las personas autoras, estas dirigentes “suturan” sus valores católicos a una versión “solidaria” de la práctica sindical clasista para responder al entorno, pues ellas son representantes de un colectivo con un discurso basado en la defensa de los derechos. Se observa que las personas construyen identidades en un modelo donde hay varios centros más que una jerarquía, y

⁴ El original utiliza la expresión “*child-to-be*”.

que el catolicismo es entendido como un legado de valores y principios morales, antes que como una institucionalidad centralizada de rituales.

El texto de Pérez (2014) es una tesis de maestría que explora el duelo entendido como “desautorizado” (que no se ha podido validar, reconocer y expresar por falta de espacio social para los dolientes) en mujeres en el estado de Michoacán, quienes optaron por abortar de manera clandestina. Es un estudio desde la psicología, con entrevistas en profundidad como método de recolección de datos, además de análisis de contenido. La autora encuentra que en un duelo desautorizado hay una falta de rituales, los cuales transmiten información normativa cultural y proporcionan estabilidad psicológica durante los procesos de cambio; además de auxiliar la expresión de sentimientos y emociones, restaurar sentimientos de control, y favorecer la creación de significado de la experiencia (p. 29).

Finalmente, para una propuesta espiritual fuera de la matriz cristiana, tenemos el trabajo de Varea (2019): *Feminismos entrecruzados: luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador*, que explora las posturas sobre la despenalización del aborto de mujeres indígenas y mestizas que se ocupan del cuidado del medio ambiente, la infancia y las mujeres que viven en las comunidades. Estas posturas se exploran desde el *sumak kawsay*⁵ de pueblos y nacionalidades indígenas. La discusión articula la lucha de las mujeres por derechos sexuales y reproductivos con los derechos de la naturaleza, amenazados por los modelos neo-extractivistas que promueven monocultivo, megaminería a cielo abierto y expansión de la frontera petrolera y energética.

Hecho el repaso anterior, describo a continuación los insumos que considero antecedentes inmediatos. En primer lugar, me circunscribo a los materiales producidos en la región latinoamericana con motivo del debate para la despenalización y legalización de la práctica del aborto en años recientes. Me centro en las particularidades macroculturales del subcontinente porque advierto que la espiritualidad presente antes, durante y después

⁵ Neologismo en lenguas quechuas que usualmente se traduce como “buen vivir”, aunque personas expertas argumentan que una traducción más precisa sería “la vida plena” (Gudynas, 2011).

de la práctica o el acompañamiento del aborto es la de la TL. Este reconocimiento se lo debo principalmente a mi profesión, pero también es significativa mi experiencia de militancia en consejerías y acompañamiento de aborto en redes feministas (2018-2020). Como desarrollo en el apartado teórico, la TL se gesta en el seno de un pueblo mayoritariamente cristiano, desposeído socioeconómica y simbólicamente: abusado de manera reiterada por sus gobernantes. Por esa razón, su espiritualidad se hace comunitaria y colectiva, lo cual marca una diferencia respecto de las concepciones imperantes del término.

Existen dos tipos de documentos que considero antecedentes para este trabajo. El primero corresponde a estudios latinoamericanos y feministas sobre el aborto. En algunos casos, estas autoras son también teólogas que elaboran documentos para presentarlos en congresos o debates, y apoyar luchas, como es el caso de las pastoras argentinas Mercedes García-Bachmann y Gabriela Guerreros, cuyas intervenciones en la Cámara de Diputados durante las discusiones por la legalización del aborto recoge Católicas por el Derecho a Decidir, en el dossier titulado *Una defensa del aborto legal, seguro y gratuito desde la teología y las enseñanzas de Jesucristo. Dossier de Católicas por el Derecho a Decidir para la Honorable Cámara de Senadores de la Nación*. De entre esta gran cantidad de materiales, los antecedentes más cercanos son los estudios sobre las espiritualidades de las PCG que transitan un aborto o lo acompañan. En segundo lugar, figuran los materiales teológicos que plantean nuevas concepciones de espiritualidad para las sociedades actuales desde la TL, de entre los cuales me centro en los de expreso corte laico, agnóstico o ateo.

Entre los materiales que enlazan tránsito y acompañamiento del aborto con religión y/o espiritualidad, destacan algunos publicados por Católicas por el Derecho a Decidir: revistas y libros de TFL con enfoques históricos, sociológicos y políticos. De manera puntual, cito el manual del 2006 *Aborto no es una mala palabra. ¿Cómo hablar de aborto en Argentina? Guía para una comunicación exitosa*, que recopila afirmaciones tradicionales con raíces patriarcales y misóginas, relativas a la religión y el aborto y su relación con salud, moral, derechos, ética y realidad social, entre otros aspectos. La idea

del manual es analizar cada afirmación y proveer respuestas y argumentaciones de oposición a esos supuestos, basadas en las desigualdades y sesgos que entrañan. Principalmente, se trata de lógicas de repudio al cuerpo y a la sexualidad femenina, las cuales conllevan la negación de la autonomía de las personas socializadas como mujeres y de otras con identidades feminizadas (y todas aquellas fuera de lo cisheteronormativo), así como el irrespeto a sus derechos y el no reconocimiento de su inalienable dignidad humana.

En segundo lugar, encontramos el artículo científico titulado *Disidencia religiosa y libertad de conciencia. Católicas que deciden abortar*, que hace parte del dossier *Hacia un buen vivir feminista*, publicado por un equipo de investigación de la Universidad de Córdoba en conjunto con Católicas por el Derecho a Decidir. Este estudio guarda grandes semejanzas con la propuesta del presente trabajo, pues analiza las motivaciones de algunas mujeres católicas para interrumpir un embarazo, “con el objetivo de comprender los sentidos que las mujeres le otorgan a esa decisión, en el marco de sus prácticas religiosas” (Bosio *et al.*, 2018, p. 99). Es un estudio exploratorio y cualitativo que también recaba los testimonios mediante entrevistas a profundidad. No obstante, se destaca que las motivaciones sondeadas no necesariamente son catalogadas como “espirituales” por las estudiosas o por las personas entrevistadas, y que el estudio no incluye un trabajo interpretativo dentro de un marco teórico teológico.

Dos materiales más de CDD se suman por sus características de compendios dedicados a reseñar estudios sobre feminismos, religión, estado laico, disidencias sexo-genéricas, fundamentalismos religiosos y violencia de género: *Viejos temas, nuevas miradas* y *En nombre de la vida*, compilado por Marta Vasallo. Estos libros proveen valiosos aportes de estudiosas del fenómeno religioso en su relación con los avances feministas en Argentina y Latinoamérica, desarrollados a lo largo de varias décadas. CDD, como organización que apoya proyectos e investigaciones junto a diversas ONGs e instituciones, tiene un gran acervo bibliográfico que le otorga primacía indiscutible en su campo. Los materiales sobre feminismo y religiosidad que la organización edita abarcan desde investigaciones históricas hasta manuales de campo para activistas, y para este trabajo son fundamentales

porque sustentan la analogía entre el concepto de justicia social de las propuestas feministas y aquel defendido por la TL desde sus inicios, y más detalladamente, por la TFL.

Otros dos documentos más sobresalen de entre la gran cantidad de fuentes disponibles: el artículo *Religiones, espiritualidades y derecho al aborto en la Argentina de la marea verde*, de Karina Felliti; y, en segundo lugar, *¿Por qué abortan las mujeres? Contexto y biografía en las experiencias de aborto* de Silvina Ramos y Sandra Fernández, el cual edita REDAAS como parte de una serie. El primero corresponde a la versión extendida de una ponencia que presenta resultados de un análisis de las permeabilidades laicas y confesionales en la normatividad jurídica, las políticas públicas y la cultura política. Estos resultados se relacionan con la vinculación de las luchas feministas y las de derechos humanos en la historia argentina reciente, escenario del encuentro teórico-práxico entre TL y feminismos (en especial por la tradición del país en producción teórica y documental de TL). Los resultados que presenta Felliti también tienen que ver con la viabilidad de un feminismo espiritual, que en palabras de la autora “convive y a veces colisiona con uno anticlerical y ateo” (Felliti, 2019, p. 135). La propuesta sobre dicho feminismo espiritual identifica el cariz político de la espiritualidad como una fuerza de sublevación, que consiste en no separar las dimensiones humanas y no anular ninguna de ellas por motivos patriarcales. Este argumento se corresponde con el antidualismo propugnado por el feminismo como clave teórica y epistemológica, que hace parte de su “mística” propia (Gago, 2018 como se citó en Felliti, 2019, p. 142).

El documento de Ramos y Fernández es esquemático y preciso sobre los motivos para abortar que tienen las mujeres, y su objetivo es compartir evidencia y argumentos sobre motivaciones y condiciones de acceso al aborto que informen el debate, para dismantelar estereotipos asociados a las personas que transitan dicha experiencia. El texto recoge y agrupa los resultados de acuerdo con subtítulos sencillos sobre quiénes abortan y por qué lo hacen, clarificando los factores legales y morales que complejizan cada situación. Adicionalmente, dedica un apartado a los embarazos en niñas y adolescentes que, en una abrumadora mayoría, corresponden a abuso sexual, y evidencia la presencia de asimetrías

y la doble vulneración de derechos que implica forzar a menores a proseguir sus embarazos. Para el presente trabajo, este documento es valioso por su presentación multidimensional e integral de las motivaciones, en la que se enuncia de manera explícita la variable “persona religiosa/creyente” en los perfiles de quienes abortan. Asimismo, la descripción de las barreras en el acceso contempla el impacto de estas en el bienestar y la salud integral de las personas.

Los documentos teológicos constituyen el segundo tipo de antecedentes, y corresponden a materiales iberoamericanos sobre espiritualidad de la liberación con una perspectiva laica, no creyente, agnóstica y/o atea. Una tríada de autores integra el corazón teórico de este planteamiento, cuyos trabajos aparecen todos en la misma revista. Los españoles Mariano Corbí, Francesc Torradeflot-Freixes y José María Vigil, todos estrechamente asociados a Latinoamérica y a la TL, tratan la propuesta de una nueva espiritualidad no (necesariamente) religiosa para el mundo moderno no solo como una opción, sino como una necesidad para “humanizar la humanidad” (Vigil, 2015). Con esto, los autores apuntan a un cambio sustancial de paradigma en el que las religiones comprendan qué funciones no les competen más en un panorama social como el actual, con el objetivo de que se centren en las que sí se beneficiarían de su injerencia. Así, podrían convertirse en un apoyo para el desarrollo de las espiritualidades de cada persona y de las sociedades más allá de su denominación específica, y renunciar a sus pretensiones evangelizadoras y proselitistas. Un planteamiento de este tipo busca dar cabida a todas las religiones y espiritualidades, además de integrar las propuestas más radicales de la TL y otras ramas afines, como el diálogo interreligioso (que se extienda además fuera del ámbito creyente), el ecumenismo, el pluralismo religioso y todas las llamadas teologías contextuales (feminista, negra, indígena, *queer*, de inclusión).

Metodología

Tipo de estudio

El presente es un estudio cualitativo, de tipo exploratorio e interpretativo. Se caracteriza como exploratorio debido a que, sobre el tema específico –motivaciones espirituales que inciden en la decisión de practicarse un aborto– existe poca literatura.

Esta investigación es interpretativa debido a su encuadre teológico: específicamente, un abordaje latinoamericano de la liberación. Dicha modalidad es la más conveniente debido al objeto de estudio y la metodología elegida para abordarlo. Recordemos que el método de la TL –que en opinión de sus fundadores la define y distingue de otras maneras de hacer teología (Moliner, 2006, p. 13)– implica tres momentos (ver-juzgar-actuar). De entre ellos, el segundo precisa de la interpretación, que además de tener una historia de larga data en la disciplina teológica, sigue siendo una de sus labores principales. Lo anterior debido a que continúan siendo necesarias y atinentes las relecturas no solamente del texto bíblico, sino del pensamiento y las tradiciones religiosas heredadas a la luz del contexto social actual, tanto regional como mundial.

En el caso de la corriente latinoamericana de liberación, la novedad de su hermenéutica empieza desde sus importantes antecedentes teológicos, como lo son pensadores europeos protestantes de décadas anteriores: Dietrich Bonhoeffer (Barros, 2013, p. 69-72), Paul Tillich o Karl Barth (Paganelli, 2016, p. 82). Algunos de estos teólogos y filósofos, interpelados sobre todo por sus experiencias de marginación y sufrimiento en manos del régimen nazi, sientan importantes bases para el desarrollo de la hermenéutica bíblica crítica más allá de la exégesis tradicional. Gracias a sus duras vivencias a manos de la tiranía que los obliga al silencio y al exilio, son teólogos que amplían la visión espiritual cristiana, la contextualizan y la reconectan con la resiliencia, la resistencia y las luchas por la justicia social en tiempos contemporáneos.

Mi propuesta consiste en usar las herramientas hermenéuticas feministas para mostrar que las espiritualidades de las PCG que abortan se circunscriben dentro de la espiritualidad de la liberación, la cual a su vez es análoga a la espiritualidad feminista de quienes luchan por la despenalización y legalización del aborto en América Latina. Esta analogía se fundamenta en lo que plantean Vigil (2015), Torradeflot Freixes (2014) y Corbí (2014) sobre una nueva concepción de espiritualidad característica de los tiempos contemporáneos, dentro de que se integra la equidad de género como un tema de justicia social. La metodología de la hermenéutica feminista me permite relevar e interpretar datos a partir de la búsqueda de voces femeninas relegadas que trascienden un espaciotiempo delimitado: local, regional, nacional o bien, disciplinar y educativo. El círculo se complementa mediante el enlace con los testimonios y argumentaciones de la literatura, que dan cuenta de un continuum de reclamo y visibilización ante la opresión patriarcal, si bien no son las argumentaciones a analizar propiamente.

El trabajo se construye a partir del relevamiento de datos contenidos en testimonios, los cuales se obtienen mediante entrevistas dirigidas en profundidad. Se entrevista a personas con capacidad de gestar que transitaron un proceso de aborto con la modalidad dirigida en profundidad por ser una técnica acorde con el campo disciplinar, la temática (Conti, 1998), el acceso a la población seleccionada y la disponibilidad de tiempo para la elaboración (Ynoub, 2014, p. 330-339). Estas características son novedosas respecto del panorama de la TFL, que se centra en la hermenéutica feminista de los textos sagrados y en la lectura de la contemporaneidad social a la luz de la Escritura (Vélez, 2001). De manera divergente, este trabajo toma como horizonte interpretativo la teoría sobre espiritualidad de la liberación; y deja, por consiguiente, los textos sagrados como marco secundario. Los estudios de la sociología de la religión son los más similares al planteamiento presente, por lo cual considero que mi trabajo es también un cruce de esta disciplina con la TFL.

Metodología hermenéutica

La metodología interpretativa de la TL entraña una visión diacrónica de la evolución de las hermenéuticas, desde su configuración inicial por parte de filósofos como Husserl y

Gadamer, así como de su aplicación en las ciencias sociales. Uno de esos cruces es el que corresponde a la metodología hermenéutica de corte feminista (Lara, 2012), adoptado y profundizado por la TFL para el estudio de las temáticas y problemáticas específicas de las mujeres, las disidencias sexo-genéricas y el género en el ámbito de las culturas cristianas. Ahora bien, dentro la disciplina teológica es suficiente referirse a la “hermenéutica feminista” (Conti, 1998) para apelar a la interpretación feminista que hacen las teólogas, sean o no de la TL.

La tradición hermenéutica de la TL se basa en la noción filosófica de “círculo hermenéutico”, presente en autores como Friedrich Schleiermacher y Willhelm Dilthey (De Santiago Guervós, 2012), cuya dinámica ilustra la dialéctica entre el texto bíblico y la realidad circundante. Para los fundadores de la TL, esta es la clave de la comprensión de la Palabra, y el intérprete se entiende como parte de la realidad que le toca vivir, además de ser quien muestra estos movimientos en sus análisis (Moliner, 2006, p. 50-55). En palabras de Juan Luis Segundo (1975, como se citó en Moliner, 2006), el círculo hermenéutico es

El continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social (...) Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente (p. 52).

La hermenéutica feminista recorre un camino parecido al ir a las Escrituras teniendo en mente los problemas y la opresión de mujeres e identidades feminizadas, y emplea enfoques, claves, herramientas y otras metodologías que manifiesten la marcada tendencia patriarcal del texto bíblico, pero también su esencial mensaje de amor, solidaridad y compasión (Conti, 1998). La labor hermenéutica prosigue al volver de las Escrituras con pistas feministas y liberadoras para leer la realidad, y así sucesivamente.

El punto de partida hermenéutico de la TL implica siempre un posicionamiento parcial, manifiesto y comprometido a optar de manera “real y efectiva por los oprimidos y la liberación integral de los pobres” (Moliner, 2006, p. 51). La TFL entiende a esos “oprimidos” y “pobres” como los colectivos feminizados y marginados por el patriarcado

en su sistema jerárquico de género. Es decir, que la hermenéutica feminista se construye con base en la lucha a favor de la liberación de las colectividades empobrecidas y violentadas a todo nivel por el patriarcado, por motivos de género.

Según Moliner (2006), para que exista un círculo hermenéutico en teología se han de cumplir dos condiciones: 1) que la vivencia actual suscite preguntas lo suficientemente copiosas y básicas como para generar un cambio en las concepciones de sociedad y mundo; y 2) que la respuesta de la teología a dichas preguntas implique un cambio en la interpretación de la Biblia. En este caso, la TFL y la teología *queer* siguen de cerca esta metodología pues cuestionan la realidad constantemente, debido al sesgo patriarcal, machista y sexista que identifican en ella. Estas preguntas y sus respectivas posibilidades de respuesta por un lado modifican las concepciones de la sociedad y el mundo a partir de la problematización enunciada; mientras que, por el otro, tales respuestas implican cambios en la interpretación bíblica. Algunos de los cambios más importantes se resumen en la distinción de esas masas empobrecidas a las que Jesús se acerca y que defiende según los evangelios, entre las que hay mujeres, personas extranjeras y migrantes, aquellas con oficios tenidos por humillantes o impuros, y también, personas sexualmente diversas (el siervo/amante del centurión sanado por Jesús en Mateo 8, 5-13 y Lucas 7, 1-10).

Moliner señala que existen cuatro puntos fundamentales en el círculo hermenéutico: 1) la manera propia de experimentar la realidad que lleva a la sospecha ideológica, 2) la aplicación de esta sospecha a toda la superestructura ideológica en general, 3) una nueva forma de experimentar la realidad teológica que conduce a la sospecha exegética (sospechar de que la interpretación bíblica convencional no tiene en cuenta datos importantes); y 4) la nueva hermenéutica, es decir, el nuevo modo de interpretar la Escritura, integrando los elementos novedosos a disposición (Moliner, 2006, p. 52). Todos estos puntos están presentes en el trabajo de la TL y en las corrientes derivadas como la TFL y la teología *queer*: por ende, es el modelo que sustenta este trabajo en su recorrido desde los testimonios a la literatura sobre espiritualidad de la liberación, y viceversa.

Para la TL, la hermenéutica se fundamenta en el carácter histórico de la Palabra, porque es en la dimensión histórica que se revela el plan de Dios, su voluntad y el reino. Así, la TL subraya la imposibilidad de definir unívocamente la fe y la vivencia cristiana, pues no las concibe al margen de los contextos históricos de cada época, sino que insiste en que deben buscarse en ellos. Desde su fundación la TL abre la posibilidad de interpretar la manifestación de los valores espirituales (cristianos) en la historia de manera distinta de acuerdo con los signos de los tiempos de cada época. Debido a ello, las interpretaciones propias de la TFL o de otras ramas derivadas, si bien no se desarrollan desde el inicio de la TL, están contempladas y validadas desde su lógica fundacional. Al leer la Biblia, la búsqueda del sentido textual se hace en función del sentido contemporáneo. Se actualiza de forma constante, y es por esa razón que virtualmente nunca pierde vigencia.

Otro concepto clave para entender la hermenéutica de la TL es el de “signos de los tiempos”. Tal categoría, que se extrae de Mateo 16, 3, se utiliza en documentos conciliares oficiales de la Iglesia Católica. La TL la recupera con especial importancia desde Vaticano II, debido a la importancia que cifra en la realidad de cada momento histórico. Esta categoría apunta a los fenómenos culturales, políticos y económicos de la contemporaneidad (Moliner, 2006, p. 33-38), la cual también es instancia para captar la auténtica significación de la fe. Los signos de los tiempos son los sucesos que acontecen en el mundo y se convierten en un medio de Dios para mostrarles a las personas cristianas su voluntad (Herrera, 2020, p. 17). Mateo los compara con la sabiduría de vida y el conocimiento del contexto propio que implica, por ejemplo, conocer los arboles del cielo para saber si habrá mal tiempo. Se trata de una tradición que data de los profetas, aunque en ellos implica casi siempre una connotación negativa. Para la TL no tienen necesariamente connotación negativa o positiva, pero son sin duda los hechos que caracterizan cada período histórico, los cuales hay que saber leer para llevar a cabo una correcta hermenéutica de liberación según sea el caso. Para la realidad latinoamericana, el signo de los tiempos por antonomasia, o signo mayor, es la irrupción de los pobres en la sociedad y en la Iglesia (Costadoat, 2007, p. 409).

La labor hermenéutica de este trabajo enlaza las motivaciones espirituales para abortar y luchar por los derechos sexuales y (no) reproductivos de las PCG –contenidas en testimonios y fuentes bibliográficas–, con aquellas que aparecen en la literatura de liberación, producto de la TL y la TFL. El posicionamiento elegido y explicitado, coherente con la epistemología y metodología de la TL es el deseo de liberación de personas oprimidas y marginadas (Moliner, 2006, p. 52). El objetivo es evidenciar el profundo contenido espiritual de dichas motivaciones a través del análisis de la manera en que se argumentan, guiados por la hipótesis de que la espiritualidad no necesariamente está relacionada con la religiosidad.

Guía de entrevista

El diseño del instrumento contempla cuatro esferas con sus respectivas categorías, en las que se ahonda durante la entrevista, y que son propuestas *a priori*. Las tres primeras se ordenan cronológicamente respecto de la experiencia: contexto, toma de decisión y percepción del aborto. La cuarta esfera, de espiritualidad y religiosidad, se ubica al final previendo que pueda, de primera entrada, no resultar afín a las entrevistadas. Este ordenamiento procura que la persona recupere lo expuesto hasta el momento –vivencias, sentimientos, emociones, opiniones, sensaciones–, y que ese movimiento le posibilite una perspectiva más hilada e integral sobre cómo su experiencia dialoga con su espiritualidad. Lo anterior también fundamenta que se indague primero sobre las motivaciones para abortar desde una perspectiva general y, posteriormente, sobre aquellas señaladas como espirituales, profundas, integrales, complejas o que se consideren difíciles de definir. Se toma en cuenta las motivaciones de índole emocional, afectiva, psíquica o psicológica, pues todos estos componentes confluyen en lo que este trabajo entiende como dimensión espiritual.

Las esferas son particiones espaciotemporales y multidimensionales, que permiten un enfoque detenido en los planos de la vida humana mayormente interpelados durante cada una de las fases de la experiencia. Por ejemplo, en la introducción o momento de vida se enumeran las circunstancias que rodean a la persona previo a enterarse de su embarazo, y

que interpelan, entre otras, sus dimensiones laboral, socioeconómica, educativa y/o emocional. De la misma manera, la esfera de toma de decisión contempla factores relacionados con pasado, presente y futuro, así como valores, creencias, planes, condiciones de salud o deseos. El nombre “esfera” intenta reflejar la multidimensionalidad e interconexión presentes en un corte sincrónico espaciotemporal de la vida humana, en donde todas las dimensiones confluyen e interactúan. El objetivo es analizar la conexión de las dimensiones durante toda la experiencia y en sus diferentes fases, y así evitar una idea de falsa predominancia de alguna de ellas, como podría ser, por ejemplo, la dimensión física o económica. Las dimensiones consideradas son: física, social, económica, psicológica, emocional, educativa, espiritual, ética, moral, religiosa y laboral; mientras que las categorías corresponden a situaciones, opiniones, motivos, prácticas o caracterizaciones.

Esferas y categorías

1. Momento de la vida/contexto
 - a. Circunstancias desestabilizadoras que rodean el contexto
 - b. Circunstancias estabilizadoras ante el aborto: acompañamientos y asesoría de redes/salud pública
2. Toma de decisión
 - a. Motivaciones generales para abortar
 - a.1. Percepciones sobre motivaciones espirituales propias
 - a.2. Motivaciones espirituales hipotéticas: cuáles tendrían otras personas
3. Percepción sobre el aborto
 - a. Sentimientos luego del procedimiento
 - b. Opiniones sobre el aborto tras la propia experiencia
4. Espiritualidad y religiosidad

- a. Persona religiosa
- b. Persona espiritual
- c. Religiosidad
- d. Espiritualidad
- e. Ser creyente
- f. Prácticas religiosas
- g. Prácticas espirituales

Cada esfera se compone de cierto número de categorías, cuya caracterización da cuenta de la naturaleza de la experiencia para cada persona entrevistada. Las categorías que integran la primera, segunda y tercera esfera admiten adjetivos y sustantivos que respondan a circunstancias, motivaciones, sentimientos y opiniones. No se debe olvidar que, para el caso de las motivaciones para abortar (esfera dos), el ejercicio incluye tanto la enumeración de motivaciones propias como de otras que una tercera PCG pudiera tener para recurrir al procedimiento. Para el caso de la cuarta esfera, se propone categorías más específicas, las cuales corresponden a nociones coloquiales relacionadas con religiosidad y espiritualidad, pues la intención es que las personas entrevistadas caractericen, definan y polemiquen en torno de ellas. El diseño de este instrumento está pensado para dar lugar al enriquecimiento de las categorías y sus caracterizaciones mediante los hallazgos del análisis de resultados (ver instrumento completo en apartado de Anexos), lo cual explicaré más adelante.

Para la recolección de datos se lanza una convocatoria por medio de redes sociales (grupos feministas de militancia de Whatsapp, Facebook, Instagram y Twitter), dirigida a PCG que abortaron entre 2017 y 2020, y que aceptaran conversar sobre su experiencia con fines académicos, en un marco de confidencialidad. Se especifica que sean residentes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires o en el Conurbano bonaerense para, al igual que sucede con el rango temporal, mantener cierta homogeneidad en las condiciones normativas, institucionales y de acceso y provisión de servicios de salud, en general, y de ILE (Interrupción Legal del Embarazo), en particular. Las personas interesadas se

contactan por Whatsapp o por correo electrónico directamente con la investigadora y, en una primera etapa, se pactan encuentros personales en las instalaciones del Centro de Salud Comunitaria Tekopora, perteneciente al Partido Seamos Libres. Tekopora es donde en ese momento funcionan los acompañamientos en aborto seguro de la agrupación feminista Simona Capital, de cuyo equipo hace parte la investigadora en 2018 y 2019. Para la segunda fase de entrevistas, llevada a cabo en tiempo de cuarentena por la pandemia de coronavirus (2020), las conversaciones se mantienen por vía virtual, utilizando la llamada por voz de la plataforma Skype.

Las entrevistas tienen duraciones variables, pues oscilan entre una y dos horas. Son grabadas con el consentimiento informado y explícito de cada persona: en el caso de las presenciales, las personas firman una hoja con dicho conocimiento impreso; y para las virtuales, les es leído y ellas aceptan verbalmente. El consentimiento informado del instrumento incluye subtítulos relacionados con la descripción del propósito del estudio, el procedimiento, la existencia o inexistencia de beneficios y riesgos, estándares de investigación y derechos de participantes; y, finalmente, la declaración de consentimiento informado. Las entrevistas presenciales se graban utilizando la aplicación de grabadora de voz del celular, mientras que las virtuales son grabadas gracias a la opción que para este fin tiene incorporada la plataforma Skype.

Estrategia de análisis

El vertido de los datos comienza con la desgrabación manual de los audios hacia el procesador de texto Word. Luego, se seccionan los textos de las desgrabaciones según las esferas, con el objetivo de crear cuadros (uno o más por esfera) en el programa Excel. Estos cuadros agrupan las categorías propuestas previamente, pero se enriquecen a partir de las entrevistas con nuevos códigos en cada uno de ellos.

A partir de este punto, se da lugar al enriquecimiento de los códigos que es fruto del vertido de los datos. La generación de listas de códigos se hace a partir del enfoque Emic-Etic y del análisis cualitativo de contenido (Salgado, 2007), que responden, como se ha

explicado, tanto a lo planteado previo al trabajo de campo, como a la codificación abierta (Monge, 2015). Dicha codificación permite el análisis de las argumentaciones en su complejidad y multidimensionalidad, a la luz de la hermenéutica feminista de la liberación (Conti, 1998). Las listas de códigos se presentan en cuadros elaborados con una lógica de continuos: la intención es clasificar los códigos de una manera que no sea estanca y unívoca, sino como continuos semánticos según cada categoría. Se resalta esa fluidez también a nivel cromático, pues algunos de los cuadros se muestran con escalas de colores descendentes que permitan una mayor representación gráfica de la interrelación de sus componentes. Esta propuesta original permite libertad y fluidez a la hora de considerar los datos y su constante interrelación, a la vez que muestra los matices de cada posición dentro del espectro. Es importante acotar que no todos los cuadros generados se seleccionan para su presentación en la tesis: por ejemplo, los hallazgos correspondientes a la primera esfera (“momento de vida”) son reseñados en el apartado *Contexto general del embarazo* únicamente en formato de texto, con la intención de darle un efecto narrativo.

Segunda Parte: Resultados y discusión

Las personas entrevistadas

En cuanto a la muestra, predomina la autoidentificación como mujeres respecto del género, mientras que en las orientaciones hay personas heterosexuales, bisexuales y pansexuales. El objetivo de indagar en estas dos variables es, por un lado, identificar la mejor manera de referirse a las personas a lo largo de la tesis; y, por otra parte, no invisibilizar a personas no heterosexuales que recurren a abortos, además de prestar atención a eventuales discriminaciones en el acceso por motivo de orientación sexual que puedan referir.

Las edades se encuentran entre los 21 y los 33 años. Todas las personas residen en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pero sus orígenes son diversos, pues las hay oriundas de la Capital (3), de otras provincias (Ushuaia [1], Córdoba [1], Neuquén [1] y Chubut [1]) y también extranjeras (Bolivia [1], Colombia [1] y Venezuela [1]). Respecto de los métodos de aborto, predomina el medicamentoso con misoprostol en primer trimestre, pero también se utiliza esta droga junto con la mifepristona en primer y segundo trimestre, además del AMEU (aspiración manual endouterina) en segundo trimestre. Las personas que abortan durante el segundo trimestre lo hacen dentro de las 13 a las 22 semanas.

Cuadro 1 Las personas entrevistadas

#	Persona	Edad	Origen	Residencia	Género	Orientación	Primer aborto	Método	Trimestre
1	C.P.	32	Bolivia	CABA	mujer	heterosexual	sí	misoprostol y mifepristona	segundo
2	D.	31	Colombia	CABA	mujer	pansexual	no	misoprostol	primero
3	L.L.	21	Argentina/Uruguay	CABA	femenino	heterosexual	sí	misoprostol	segundo
4	A.G.	28	Venezuela	CABA	femenino	heterosexual	sí	AMEU	segundo
5	Sg.	32	Argentina	CABA	Mujer cisgénero	pansexual	sí	misoprostol	primero
6	N.	29	Argentina	Córdoba (Arg)	Femenino cisgénero	heterosexual	sí	misoprostol	primero

7	P.	28	Argentina	CABA	mujer	heterosexual	sí	misoprostol y mifepristona	primero
8	M.	29	Argentina	CABA	femenino	heterosexual	no	misoprostol y mifepristona	segundo
9	Sv.	29	Argentina	CABA	femenino	heterosexual	sí	AMEU	primero
10	L.	33	Argentina	CABA	Mujer cisgénero	Bisexual/pansexual	sí	misoprostol	primero

Capítulo I: Motivaciones espirituales

“No puede una mujer ser madre por coerción o por destino, es por eso que defendemos el derecho a la maternidad elegida y denunciemos que la maternidad forzada es una violación a los derechos humanos de las mujeres”. Marta Alanís

Este capítulo está dedicado a consignar, caracterizar y profundizar en las motivaciones espirituales para abortar de las personas entrevistadas. Para ello, se reconstruye la argumentación, se señalan elecciones de léxico, se describe el contexto de los testimonios y se completa lo dicho con aportes de diferentes partes de la conversación. En segundo lugar, se presenta un recuento de las motivaciones espirituales para abortar que se hallan en las fuentes bibliográficas y su contraste con los resultados del trabajo de campo. Finalmente, se expone una mirada retrospectiva del proceso vivido. En ella, analizo las reflexiones de las entrevistadas en torno a cuáles son sus pensamientos y emociones sobre el proceso del aborto desde que lo culminan, y la manera en que perciben que evolucionaron.

En las entrevistas, no explico previamente qué entiendo por “espiritualidad”. En algunos casos, dependiendo del grado de interés de la persona entrevistada y la empatía generada tras el encuentro, brindo una explicación posterior a la entrevista. La estrategia de no aclarar la noción de espiritualidad planteada por la investigación tiene como objetivo que la entrevistada defina lo que significan esas nociones para ella cuando responde a las

preguntas correspondientes a la cuarta esfera del guion (“Espiritualidad y religiosidad”). De esta manera, recapitula las pistas e intuiciones que deja a lo largo de la entrevista respecto de estas temáticas.

Las motivaciones espirituales para practicarse un aborto surgen a partir de 1) preguntas disparadoras que permiten que las entrevistadas comenten y expliquen sus nociones a través de sus experiencias, bagaje y opiniones; y 2) afirmaciones hechas en otros momentos de la charla, cuando hablan acerca de aspectos íntimos, profundos, emocionales, energéticos o integrales.

I.1. Contexto general del embarazo

Respecto de las circunstancias que rodean la decisión de abortar, las entrevistadas perciben el momento como “no propicio” para una eventual maternidad. Es decir, que los respectivos contextos entrañan para ellas dificultades importantes, pues no consideran haber alcanzado una estabilidad adecuada para la maternidad en términos de profesiones/oficios, economía, situación de pareja, equilibrio emocional, preparación corporal, o situación familiar de origen.

La noción hegemónica de maternidad –central para comprender las motivaciones– es omnipresente en todo el análisis, pero resulta especialmente clave en relación con la autonomía. El deseo o no deseo de ser madre se relaciona en primer lugar con lo que una persona entiende como tal, pues a partir de ahí valora los recursos con los que cuenta, pero también su posibilidad de compromiso con lo que ese tipo de relación conlleva.

El concepto hegemónico de maternidad remite al ideal social que asume que una PCG –usualmente entendida como mujer– debe reproducirse en algún momento de su vida, preferentemente en el intervalo “adecuado” tanto para la medicina como para la tradición. Además, debe hacerlo con una pareja estable, varón, al cual se haya unido de manera oficial, aprobada por su religión y su parentela, así como por las leyes civiles de tipo heteronormativo. Esta situación idealizada debería, a su vez, ser el desenlace de otras previas, también idealizadas, donde la persona ha pasado por una educación tenida por

apropiada para su género, con valores ligados a la monogamia y la virginidad. El cuadro de la maternidad hegemónica se completa con el ideal de pareja heteronormada monógama, en donde cada uno de los miembros se comporta de acuerdo con los roles de género correspondientes, y se comprende dentro de un entramado de jerarquías en que el varón –padre de familia, blanco, heterosexual y de clase pudiente– está en la cima. Este ideal de maternidad está presente en las entrevistas, pues se corroboran las directrices que el entorno da a mujeres y personas en general en relación con el rol de género femenino (Palomar, 2005; Saletti, 2008).

Ahora bien, el componente de la estabilidad de pareja para las entrevistadas no se limita únicamente a la existencia de un coautor del embarazo en calidad de pareja formal y estable; y tampoco se circunscribe a un compromiso mínimo de manutención del potencial bebé. La persona y sus cualidades, además de su comportamiento, son también muy relevantes. El testimonio de Sv. da cuenta de esto, pues cita como una de sus motivaciones para interrumpir el embarazo el miedo a los comportamientos violentos del varón; si bien no era su pareja y podría no haberse convertido en ella a pesar de la continuación del embarazo.

Igual después (...) nada, puteó y se la agarró conmigo (...) Encima, embarazada [risas], no sabiendo qué carajo hacer, con un chabón que recién conocía que encima maltrata. Lo peor de todo, lo más gracioso es que yo ya lo había cazado que tenía una onda medio maltratadora y le había dejado de hablar (...) [Sv., #9]

Las entrevistadas entienden la maternidad como una responsabilidad para la cual es necesario haber alcanzado un punto de satisfacción, realización o equilibrio en la vida. Se proyecta una responsabilidad continua de quince o hasta treinta años, en los cuales se considera que un/a hijo/a requiere cuidados psíquicos, emocionales, espirituales y experienciales de todo tipo que rebasan lo meramente material. Ellas se reconocen insertas en una sociedad que practica la maternidad como mandato, indistintamente de los deseos, aptitudes y derecho a elegir. Esa sociedad, en su opinión, se encuentra dando un giro importante respecto de este tema, por lo que ellas se ven a sí mismas como portadoras de ese derecho y eligen ejercerlo.

Te podría decir que la palabra que se me ocurre, “pánico”, porque sentí pánico. Conscientemente, sabía que lo iba a resolver. Pero inconscientemente la posibilidad de que yo tuviera que llevar a cabo ese embarazo y ser madre, me

resultaba una pesadilla (...) yo siempre supe que se podía resolver, lo que no sabía es qué tanto me iba a costar, conseguir la medicación, qué tan bien iba a salir el proceso, porque convengamos que puede fallar. [Sg., #5]

Las personas que expresan que no desean ser madres en ningún momento de sus vidas son contundentes en sus motivos. Aducen que la falta de ese deseo les recorre por entero, desde su cuerpo hasta cada uno de los espacios que se verían modificados por la presencia de un bebé. Ponen hincapié en su estabilidad mental, psicológica, laboral, económica y educativa, pero también en la imagen que tienen de sí mismas, sus planes y proyecciones de vida, y las carencias que sienten que han heredado.

Me hace [el test de embarazo], me da positivo, y no te puedo explicar, ¡casi me muero! Para mí ser madre es mi peor pesadilla. No es que no me gusten los bebés pero... no estoy cómoda con la idea de ser madre (...) disfruto mucho mi vida como está (...) Entonces en ese momento, no lo dudé nunca, es “esto se tiene que terminar” [Sg., #5]

A lo anterior, se añaden situaciones de violencia relacionadas con el acceso a la información, una vez que las personas se plantean la posibilidad de no continuar con el embarazo. Esta desigualdad por lo general comienza con las primeras visitas a los servicios de salud pública, pues se da por sentado que son personas que desean continuar con su embarazo y que este constituye una circunstancia de felicidad para ellas, sin consultarles o, peor aún, juzgándolas cuando se advierte que acuden al servicio para explorar otras posibilidades. La mala o escasa información recibida condiciona a sentir miedo o inseguridad respecto del proceso del embarazo, de las semanas de gestación (diagnósticos incorrectos), y por las preguntas que no pueden plantear, entre otros aspectos. Los estudios con datos o resultados incorrectos, como la consignación errónea de la cantidad de semanas en una ecografía (según la entrevistada, como represalia por el no deseo de ser madre), podrían haber conducido en el caso de Sv. a la identificación del coautor del embarazo con una persona distinta, y con cuya implicación habría sido un proceso totalmente diferente.

(...) fue un momento re feo porque fue incómodo para los dos incluso porque la chabona me hace la ecografía y empieza “ay, ¿quieren escuchar los latidos?”, que esto y que el otro, y nosotros “no, está bien, gracias”. “¿Ay, pero seguro, chicos? Vamos, escúchenlos, es un re lindo momento” (...) [N., #6]

Me hago la ecografía, el ecógrafo no me dice nada. Le pregunto, “¿está todo bien?”. Me da el papel y me dice “habla con tu médico”. (...) No me dijo si lo que

veía estaba bien, si el feto estaba bien, no tenía ninguna información. Leo el estudio que me dio, y dice que se observaban signos vitales (...) [A.G., #4]

Respecto del tema de salud y atención sanitaria, para las extranjeras es fundamental el acceso a la atención sanitaria pública, que muchas veces se obstaculiza por la falta de documentos o la xenofobia de personas encargadas de la atención en las instituciones de salud (centros de atención primaria conocidos como “salitas”, u hospitales). Asimismo, en la atención médica privada, por obra social o medicina prepaga también hay trabas en la obtención de información y los tratamientos para personas argentinas o residentes, pues el acceso a ella es desigual y, aunque se lo tenga, no garantiza una atención libre de prejuicios. Además, se agregan los factores de violencia obstétrica durante las ecografías previas al procedimiento. Estas, a diferencia de las posteriores al tratamiento, son las más tensas y onerosas por el estado anímico de la persona que no está segura de seguir su embarazo, o que quiere terminarlo y desea evitar todo tipo de señalamiento como “futura mamá”.

Sí. Intenté que me hicieran una ecografía. Me la negaron. Me dijeron que tenía que ir a... A un CeSAC, ajá. Que me iban a atender... No fue así. [A.G., #4]

(...) me repitió la ecografía y había pasado una semana de esa ecografía que yo me había hecho anteriormente y en ese momento ella me dijo que estaba de ocho semanas, lo cual significa que la ecografía anterior no estaba bien hecha. Yo se la llevé y se la mostré y me dijo que esa ecografía estaba mal, que era rara, entonces, calculo que la persona que me la hizo se dio cuenta y no habrá querido darme la información correcta. [P. , #7]

A todo lo anterior se suma la dificultad para conseguir el medicamento en farmacias cuando no es prescrito formalmente por profesionales en medicina; y en el caso clandestino, por la especulación indiscriminada en torno del precio de las pastillas, además de las inseguridades y peligros de la entrega del producto y su fiabilidad.

No pudimos, no había forma de conseguir el recípe porque con quién. Entonces googleamos por internet, la verdad ya no recuerdo cómo, y tenía otro teléfono así que ni idea de cómo ubicar la información. La encontramos en una especie de mercado negro... muy costosa. Me costó como seis mil pesos, el año pasado... este año (...) [A.G., #4]

I.2. Motivaciones para abortar según las personas entrevistadas

Luego de repasar las condiciones y circunstancias generales que rodean las vidas de las entrevistadas al momento de enterarse de su embarazo no intencional, la presente sección muestra y analiza los motivos para abortar que ellas reportan, ordenados desde lo general hacia lo espiritual de acuerdo con la lógica de continuos explicitada en el capítulo de metodología.

El cuadro 1 muestra las motivaciones generales para practicarse un aborto, mientras que el 2 contiene las de tipo espiritual que inciden a la hora de optar por el procedimiento.

I.2.I. Motivaciones generales

Cuadro 2 Motivaciones generales para el aborto según las entrevistadas

A) Circunstancias materiales
Estaba sin trabajo
Situación económica difícil
Condición de salud que no quisiera heredar
Condición familiar que no desea para nadie
Decisión se vio influida por una situación médica de fuerza mayor
Entorno nocivo
Se sentía sola a pesar de la compañía de otras personas
Presión familiar relacionada con hacerse cargo de familia de origen
B) Momento
Pareja inadecuada o faltante
No estaba planificado
Interrupción de planes personales
No era el momento

Presión familiar respecto de la moralidad del contexto
C) Deseo
Pareja que no deseaba ser padre
Sabía que podía decidir que no
No contemplaba dar en adopción
No tenía ganas de maternar
No quería atarse a otras vidas
Sea cual fuere la motivación, siempre es espiritual
Planteos masculinos machistas que no reflejan deseo sincero

Fuente: Entrevistas

El cuadro 1 se organiza con base en un continuo donde están A) las motivaciones relacionadas con circunstancias percibidas como indispensables para hacerse cargo de sustentar una vida. Estas pueden ser temporales y cambiantes (tener trabajo) o más fijas y constantes (padecimientos de salud o configuraciones familiares consideradas nocivas). En segundo lugar, B) las motivaciones relativas a una valoración del momento específico en el que se produce el embarazo, una especie de corte sincrónico, pues se sopesa la conveniencia o inconveniencia de ese hecho en ese preciso período de vida. Finalmente, C) las motivaciones basadas en el deseo, tanto propio como ajeno (en el caso de quienes conceden cierta cuota de importancia a la opinión o voluntad del coautor del embarazo).

I.2.I.1. Franja A: Circunstancias materiales

Las primeras que se mencionan, por lo general, son las motivaciones relativas a dar sustento material a una nueva vida. De acuerdo con mi marco teórico, que estas motivaciones sean centrales no contradice su estrecha relación con las de tipo espiritual. La preocupación por la falta de solvencia para sustentar una nueva vida desde lo material tiene, como cualquier otra, una arista espiritual, pues es una preocupación genuina y profunda por el bienestar integral de los seres. Así, vemos que las dificultades de este tipo

no pasan solamente por no contar con los medios materiales para proveer sustento, sino que la consideración previsoría de las PCG hipotetiza acerca del sufrimiento y las carencias que ese hecho generaría en el potencial bebé.

(...) es imposible imaginarlo con otra persona más y solamente una trabajando y aportando. Ni siquiera teníamos, no sé, una casa propia, ingresos mensuales fijos, o alguna manera económica de estar seguros, sino que todo lo contrario. Estábamos bastante en desequilibrio... en ese sentido, entonces, ese fue el motivo del aborto, no tener un sustento... económico... ni de vivienda, como para darle lo que necesita a una persona. [M., #8]

Las motivaciones para abortar relacionadas con la interrupción de planes personales o situación económica desfavorable suelen señalarse como decisivas. La aparente unidimensionalidad de estos argumentos es problematizada por las autoras, quienes apuntan a que representan en realidad una conclusión de distintas circunstancias de las vidas de las PCG. Asimismo, Rostagnol (2005), citando a Petchesky (1986), señala que las circunstancias que se vuelven motivaciones son relativas, en el sentido de que no existen universales en relación con hechos como la maternidad, el embarazo o el aborto, los cuales están mediados por las especificidades de cada caso y es la conciencia la que refleja esas diferencias. Tal conciencia, en el caso del aborto, puede ser multifacética y contradictoria para la misma persona en las mismas circunstancias. La autora afirma que raramente las causas se presentan puras y que, en términos generales, cuantos más motivos la persona identifique para terminar el embarazo, más firme y menos dilemática es la decisión de abortar (Ramos y Fernández, 2020, p. 5). Por este motivo, en adelante llamo a estas circunstancias motivaciones-compendio, es decir, motivaciones que agrupan argumentos relacionados con la realización personal, laboral, profesional, habitacional o de pareja, en consonancia con los resultados de la presente investigación.

En el caso de la muestra, se presenta la conjunción de dos variables específicas, relativas a circunstancias materiales: la situación económica y el estar empleado. Esto es característico de una generación actual de personas socializadas como mujeres que se identifica cada vez menos con tener una situación económica (estable) que no sea fruto de sus propios ingresos remunerados (Duryea *et al.*, 2006, p. 30). Para ellas, hablar de su situación económica es casi sinónimo de hablar de si se tiene o no trabajo remunerado, así como de cuán formal o precarizado lo perciben. En muchos de los casos, la situación

económica o el estado laboral es el primer argumento que se esgrime y es decisivo, pues para la mayoría es una circunstancia forzosa y verdaderamente apremiante para decidir abortar. Algunas personas –las extranjeras, entre ellas, pero no exclusivamente–, perciben el objetivo de encontrar trabajo o mejorar el que tienen como lo que ocupa su energía y fuerza en el momento, pues se trata de su subsistencia inmediata (debido a la reciente migración).

Si bien no todas las entrevistadas identifican estas razones como las decisivas para abortar, en general expresan decepción, zozobra o preocupación por la situación laboral del país, la región e incluso el mundo. Prima un discurso sobre que antes era más sencillo y estable estar empleado, y que tener familia en circunstancias como las actuales es un acto irresponsable. Algunas de las palabras clave de esta sección son: trabajo, ingresos, estabilidad, responsabilidad, sustento.

Aparte de que recién había conseguido trabajo, estaba claro que, en algún momento, así fuese el día que diese a luz tenía que dejar de trabajar, iba a haber un solo ingreso a la casa, que iba a ser el de mi novio. No íbamos a poder. Aparte viviendo en una habitación de hotel. Hay gente que lo hace, la verdad, son admirables, pero yo miro a mi alrededor y digo “esto no es espacio para un niño”. ¿Y qué le puedo dar yo a un niño en estas condiciones? [A.G., #4]

Dentro de esta categoría hay motivaciones para abortar relacionadas con la configuración familiar de las entrevistadas, así como con sus condiciones de salud. Son argumentos que reflejan un análisis riguroso del entorno por parte de la persona, quien valora su capital familiar y axiológico⁶. Las entrevistadas se ponen en un rol hipotético de madres y tratan de imaginar qué tan aptas serían para encarar esa responsabilidad de acuerdo con lo que ellas vivieron y aprendieron de sus tutoras/es, o cuánto y de qué manera podrían colaborar sus familiares con el cuidado de un/a potencial hijo/a. Para este segmento, las palabras clave son: heredar, tóxico, presión, pérdida, soledad, renuncia.

(...) la verdad que no me pinta tampoco [risas] tener hijos, y menos en esa situación, imagínate, en todo el contexto que te comentaba. Sin laburo, viviendo en la casa de mi familia, que mi familia es... lo más tóxico y horrendo que hay (...) [N., #6]

⁶ Con este término me refiero al acervo de valores, nociones éticas, juicios y prejuicios que tiene una persona, al cual recurre cotidianamente en su vida para tomar decisiones.

Otra de estas motivaciones tiene que ver con la edad de la PCG que queda embarazada, quien recibe un tratamiento ambiguo dependiendo de los contextos sociales. En esferas jurídicas o de activismo por el aborto legal, aparece ligado por lo general a casos de violación (niñas y adolescentes que no inician voluntariamente su vida sexual), por lo cual la persona vulnerada usualmente no es la que pide el aborto no punible (Ramos y Fernández, 2020, p. 9-10), sino sus familiares o las autoridades. A pesar de esto, hay que destacar que la causal violación para acceder a una interrupción no punible muchas veces es irrespetada, tanto desde dentro del círculo familiar como por la sociedad que condena y presiona (Irrazábal, 2015). Sobre esta realidad dan cuenta las numerosas noticias de violaciones a menores de edad y los embarazos resultantes, en donde hay dilaciones malintencionadas por parte de la justicia o los servicios de salud que estorban la práctica de un aborto no punible para aquella persona que lo necesita (Lemos, 2020; García, 2021).

También, resulta importante visibilizar los casos de niñas y adolescentes embarazadas tras relaciones consentidas, quienes sienten y piensan –en soledad o acompañadas por sus familias– que no es momento de llevar a cabo una gestación, darle término, parir y criar (Peláez, 2008). Relacionadas con lo anterior, se enumeran las situaciones de aborto resultado de presiones externas, familiares y sociales (Ramos y Fernández, 2020, p. 6) de las que parece no haber evidencia suficiente. Empero, los estudios identifican la coerción familiar –especialmente de las madres (en embarazos adolescentes) y de parejas– como un elemento que influye en que las personas embarazadas transiten un aborto (Domingos *et al.*, 2013, p. 3-4).

Existen también los casos de personas mayores de edad que se consideran a sí mismas (y son consideradas por otras) como muy jóvenes para llevar a término la gestación y empezar a criar, debido a que se encuentran en un momento de vida donde las prioridades, ocupaciones y deseos son otros (Petracci *et al.*, 2012, p. 178). Hago esta distinción porque me parece fundamental visibilizar que este grupo es discriminado y violentado por parte de sectores contrarios al aborto legal –aunque también por quienes aceptan el aborto por causales–, los cuales asumen que la mayoría de edad faculta para evitar un embarazo no intencional de manera infalible. Finalmente, están los casos de quienes abortan por motivo de su edad, pero por ser esta avanzada a su criterio. Sea porque les parece peligroso

llevarlo a cabo desde lo físico/anatómico, o porque para ellas la maternidad representa un ciclo y un momento de vida por el que no desean volver a pasar, que modificaría su momento actual (Petracci *et al.*, 2012, p. 178).

Se destaca que la entrevistada más joven (21) –quien se aleja del promedio de las edades de las demás– no argumenta tal circunstancia como decisiva, más allá de que sí advierte una relación entre ese hecho y no tener una estabilidad laboral/económica deseable. Además, ella es la única persona casada de la muestra, aunque no la única en pareja estable.

Respecto de las motivaciones para abortar relacionadas con situaciones de salud, la bibliografía propone entender esta categoría de una manera amplia, que abarque las variadas circunstancias al momento de un embarazo, como el riesgo de vida producto de la gestación o de un padecimiento/tratamiento incompatible con esta, así como la inviabilidad de la vida extrauterina (CDD, 2006, p. 19).

Los anticonceptivos y sus posibles fallas como motivación para recurrir a un aborto es una situación relativa a la salud y a la sexualidad en el sentido amplio, ligada al embarazo/aborto. Los estudios muestran la prevalencia de la deficiente distribución de métodos anticonceptivos accesibles y de calidad en el país y en la región (CDD, 2006, p. 21). Las circunstancias que motivan esta situación son la limitada variedad y cantidad de proveedores de salud, así como las inexistentes o insuficientes políticas públicas (OPS, 2019). La diferenciación que implica que algunas personas puedan costear anticonceptivos de calidad y otras no, deviene en elecciones como la esterilización en lugares donde esa opción es asequible frente a la dificultad de acceso a métodos reversibles (OPS, 2019), lo cual perpetúa la desigualdad.

En relación con esto, la deficiente formación en educación sexual integral de las sociedades latinoamericanas es un hecho generalizado y bien documentado (Vassallo, 2005, p. 84-87), debido principalmente a los prejuicios y tabúes que rodean el tema, así como a la encarnizada oposición a su implementación entre los sectores conservadores. Todo lo anterior provoca que la militancia y el trabajo de consejerías y acompañamientos a favor del aborto seguro sean labores arduas y difíciles de llevar a cabo (Carbonelli *et al.*, 2011).

Los resultados del trabajo de campo en lo relativo a métodos anticonceptivos, su uso adecuado y el conocimiento relacionado con una educación sexual integral señalan que varias entrevistadas reportan haber dejado los anticonceptivos poco antes de quedar embarazadas. Se computan afirmaciones que evidencian su conocimiento incompleto o prácticas desaconsejadas relacionadas con los métodos o los procesos sexuales y (no) reproductivos. Ejemplos de esto son, por un lado, los testimonios de las personas que experimentan enojo contra sí mismas cuando relatan que “no se estaban cuidando bien y lo sabían”.

Tuve ese novio, después volví otra vez, me separé, de nuevo estuve de novia entonces siempre tomé pastillas anticonceptivas, por más que fueran sintéticas y todo eso. Y en su momento cuando pasa que me quedo embarazada sin quererlo, yo justo había dejado las pastillas (...) [Sv., #9]

Yo estaba en pareja, había empezado a salir con esta persona (...) me estaba cuidando muy mal, pero sin estar buscando un embarazo (...) al menos no conscientemente (...) [L., #10]

El desconocimiento se manifiesta en asociaciones que se hacen entre fidelidad o salud física deseable y bajas posibilidades de quedar embarazada.

[Usábamos] Coitus interruptus, la verdad. Así, de la manera más tranquila posible. Pero nunca tuvimos métodos anticonceptivos, porque incluso, antes cuando nos conocíamos, era como... No da, viste cuando decís, “realmente no me nace porque tengo demasiada confianza con esa persona”. Antes de que nos pasara esto, llevábamos, tres, cuatro años juntos. Entonces, nunca había pasado, yo creo que fue más que nada por ese... bajón de salud que me agarró. Siempre tuve las defensas hasta arriba y cuando uno tiene las defensas altas es muy difícil quedar embarazada. [L.L., #3]

I.2.I.2. Franja B: Momento

Las motivaciones relacionadas con el momento del embarazo hacen hincapié en la percepción de cada entrevistada sobre su vida, en relación con: logros, pendientes, realización personal, y a la manera en que esos factores son compatibles o no con la crianza de un bebé. Se trata de planes o actividades en marcha o proyectadas por las personas; las cuales, a diferencia del grupo anterior, son circunstancias temporales, pero

con un enorme peso a la hora de leer el contexto y sopesar la viabilidad de continuar el embarazo.

Las entrevistadas expresan un clima de insatisfacción por no haber realizado los planes proyectados, en su mayoría debido a la inestabilidad laboral/financiera que viven personalmente y que perciben como parte del contexto general. Por un lado, algunas personas entrevistadas desean estudiar determinada profesión o carrera para realizarse y alcanzar estabilidad; mientras que, por el otro, están quienes sí lo hicieron, pero no logran encontrar trabajo ligado a su formación debido a la situación del mercado. Estas insatisfacciones van en todas direcciones y afectan la totalidad de dimensiones, impactando de manera distinta en cada persona. Este grupo tiene como palabras clave: apoyo, maltrato, priorizar, proyecto, futuro, inviable.

Yo creo que también tenía como esta interrogación mía de “si me pregunta tal cosa en algún momento de la vida, ¿qué le puedo decir? ¿Qué consejo le puedo dar?” Como si yo no hago mis cosas primero... si no hago lo que quiero, si no estudio lo que quiero estudiar, al momento de que a esta persona se le plantee un problema y me pregunte, o... si le puedo dar un consejo o algo, ¿qué le puedo llegar a decir si yo no lo hice tampoco? [M., #8]

Asimismo, las motivaciones relativas a la presencia/ausencia del coautor del embarazo, así como de otras personas del entorno familiar que podrían llegar a relacionarse con el potencial bebé, se fundamentan en la conveniencia o inconveniencia de que eso suceda, en el caso de familias consideradas tóxicas o nocivas. Lo anterior habla también del grado de independencia de las personas, sea de tipo económico, emocional o patrimonial. No obstante, estas motivaciones son poco habituales, lo cual revela que para las entrevistadas son de menor importancia que lo que atañe al momento de sus vidas y lo que consideran como un tiempo propicio o inadecuado.

(...) más allá de que con mi pareja estaba bien, no era un proyecto que nosotros tuviésemos para este momento, ni para un futuro, o sea no lo teníamos en mente. Nos tomó... de alguna manera por sorpresa para decirlo así, más allá de que fuimos responsables [risas] por no habernos cuidado, no estaba planificado. Entonces, como que a la hora de pensarme con un hijo no... no lo veía posible por un montón de cuestiones. [P., #7]

Pero bueno, después cuando empecé a hablar con él y no quería nada... No quería saber nada, y yo no tenía laburo, y la verdad que no estaba en mis planes (...) [L., #10]

De forma excepcional, se aprecia la motivación “presión familiar respecto de la moralidad del contexto”, traída a colación por L.L. en relación con su configuración familiar y cultural judía. En este caso, el embarazo en un contexto donde la pareja no ha formalizado su situación de acuerdo con los parámetros de la comunidad es motivo de potencial presión, incomodidad y discriminación: tratos y sentimientos por los cuales no se desea transitar. Es una situación relacionada con visiones sobre lo que corresponde o no con determinado estatus marital, y las consecuencias de no hacerlo de la manera tenida por correcta o deseable. El cumplimiento de ese estatus marital/familiar deseable incide también en el apoyo que la joven pareja pueda recibir de sus progenitores en caso de inestabilidad socioeconómica, el cual será prodigado con más facilidad y menos tensiones si se ha cumplido con lo establecido respecto de no reproducirse antes de formalizar la unión.

Las dos hiper ortodoxas por donde lo mires, solo que uno desde el catolicismo ortodoxo, y el otro desde el judaísmo ortodoxo. No te sabría decir cuál es peor porque los dos son una mierda [risas] (...) Solo que... no esperaban que tal vez tuviéramos un hijo sin casarnos, o... sin casarnos legalmente. Estamos comprometidos, pero... Realmente no hubo ni boda, ni viaje a Israel ni nada de eso. Nosotros no tenemos nuestros papeles de judeidad en regla, y eso en una comunidad judía es muy mal visto. (...) O sea, literalmente la chisma que te persigue y tal vez... ese tipo de cosas son las que después no te dejan conseguir ni un buen trabajo, ni una buena posición, mismo una vida tranquila en el barrio, literal. [L.L., #3]

I.2.I.3. Franja C: Deseo

Las motivaciones para abortar del grupo C son las ligadas al deseo: tanto de la PCG como del coautor del embarazo. Para las entrevistadas, el deseo de paternar del coautor y el acompañamiento que este pueda dar son variables importantes, se trate o no de un embarazo intencional. En relación con el coautor del embarazo, las PCG sopesan su disposición y apertura para compartir las responsabilidades de cuidado, crianza y soporte material del potencial hijo/a; o si, por el contrario, les parece que los involucrados lo harían contra su voluntad y, por ende, “de mala gana”. Las entrevistadas se fijan en la personalidad y comportamiento del varón como parte de una preocupación sobre qué tipo de persona es y qué elementos y enseñanzas provechosas y positivas podría aportarle al

nuevo/a hijo/a. Además de eso, buscan dilucidar si ellas estarían corriendo algún tipo de peligro al relacionarse (más estrechamente) con él; o si, por el contrario, se trata de un vínculo que les brindaría seguridad y tranquilidad para asumir las responsabilidades.

Yo estaba sola, fue con alguien que recién conocía, que me trató muy mal... cuando se enteró... [Sv., #9]

(...) creo que cuando él como que se fue dando cuenta que yo estaba embarazada, yo no me había dado cuenta, pero él dice que se había dado cuenta (...) entonces él tomó la determinación de irse (...) Después yo me encontré con el embarazo (...) fue un cambio rotundo, radical, encontrarse sola justo en esa situación... Así que tuve que volver a la casa de mi mamá y tratar de encontrarle una solución desde ahí. [M., #8]

Ahora bien, los argumentos más habituales sobre querer tener o no descendencia tienen que ver indudablemente con el deseo propio. En los casos donde surge discrepancia entre lo que desean las entrevistadas y lo opinado por sus parejas, ellas no dudan en conceder a su decisión la primacía absoluta, sin importar si esto deviene en la ruptura del vínculo entre ambos. Sirva como ilustración el testimonio de D., quien refiere que, tras comunicarle la noticia al varón, él reacciona de manera negativa ante la posibilidad de abortar, pero finalmente respeta su decisión.

Inicialmente me dijo que no estaba de acuerdo, pero yo le dije, “bueno, no importa” [risas] “Porque yo no pienso así” (...) Entonces sí, de alguna manera como que también valoro eso que... él dijo, “bueno, está bien, prevalece tu decisión” (D., #2)

Es importante analizar esta situación para dimensionar 1) las implicaciones del desacuerdo que puede surgir tanto a raíz del aborto como de la continuación de un embarazo, y 2) la envergadura de lo que una PCG pone en juego al defender su postura, que refleja la importancia que para ella tiene semejante responsabilidad. Así como existen personas que afrontan grandes dificultades para gestar, parir y criar a sus hijos/as, también las hay que deben enfrentarlas para no llevarlo a cabo como una imposición. Para algunas de las entrevistadas, es precisamente la situación de embarazo inesperado y decisión de abortar la que les aclara si el varón es conveniente para ellas o no, con base en la actitud de este frente al tema.

Yo me lo imaginé que me iba a decir que “lo hiciste a propósito para retenerme”, que... un millón de cosas. De hecho, una vez él me contó que tuvo una pareja que

él pensó que estaba embarazada, que la iba a tirar por la escalera, un montón de cosas que no me imaginaba (...) [C.P. , #1]

Otra motivación es la relativa a no querer entregar al bebé en adopción. En relación con esto, Sv. considera que su reacción violenta y negativa tuvo que ver no solamente con lo inviable que es para ella la idea de tener un hijo al cual no críe después, sino también con querer evitar la adopción de esa potencial persona a futuro, debido a la connotación negativa (“insulto”) dada a esta condición en ese momento. Ella aclara que, posteriormente, y al reflexionar que tiene amigas que fueron adoptadas por sus tutores, se dio cuenta de que estuvo mal haber pensado de esa manera. No obstante, reafirma su sentir sobre que no podría continuar viviendo separada del hijo/a que gestó y parió.

“Abortar”, me dice, “tenerlo y ya fue o... darlo en adopción” (...) Yo en su momento me lo tomé súper mal viste, empecé a golpear la mesa, “¡si lo tengo es mío!” (...) y aparte yo no podría, no puedo vivir con eso... No puedo vivir sabiendo que [el hijo/a] está ahí, o sea no, no, no [Sv., #9]

Dentro de este espectro destaca el análisis que hace L. de cierto planteamiento masculino al que ella se enfrenta, y que refiere como parte de las experiencias de otras personas. La entrevistada cuestiona vehementemente el “hacerse cargo” que los varones involucrados en un embarazo no intencional mencionan durante la conversación sobre si seguir o no la gestación, pues para ella el verdadero “hacerse cargo” empieza desde “el segundo cero” en que las dos personas consienten tener relaciones sexuales (y para cuyo fin opina que se debe procurar bilateralmente la protección ante embarazos no intencionales y enfermedades de transmisión sexual). Esta situación resulta de especial relevancia en las luchas por los derechos reproductivos y la soberanía sobre el propio cuerpo que promueven los feminismos, por cuanto el tema de la anticoncepción se sigue viendo socialmente como una responsabilidad femenina (Hernández-Aguilera y Marván-Garduño, 2015, p. 33).

Quien era mi pareja en ese momento, me dijo, el día que nos encontramos que yo le conté que estaba embarazada, “yo no lo quiero tener, pero si vos decidís tenerlo, yo me voy a hacer cargo”. Y lo loco era que se iba a hacer cargo, lo que yo entiendo, o lo que a mí me jode al día de hoy en esa formulación es, no es hacerse cargo si yo lo tengo, el hacerse cargo es el segundo cero en el que tenemos relaciones y no nos cuidamos. Pero esta cosa de que el único cuerpo que termine involucrado en la decisión y en ese momento es el mío, pareciera que lo vuelve

como ajeno, y de golpe como que me hace el favor de pasarme un viático... El planteo es ese si lo pensás, y es una locura que sea así. [L., #10]

Frente a esa réplica tan cuestionada por L., contrastan las que otras entrevistadas obtienen de los coautores de sus embarazos. En el caso de A.G., la pareja reafirma el derecho de ella de decidir, comunicándole su apoyo y disposición para tenerlo si ella elige seguir con el embarazo. Para este fin, el varón emplea un fraseo en primera persona del plural: “si quieres tenerlo, lo hacemos.”

La tomamos juntos, él definitivamente no se siente listo, él es menor que yo. No pudo terminar de estudiar en Venezuela y para él es una gran frustración, tiene como prioridad su estudio, su carrera. También veía el mismo contexto en el que vivimos nosotros actualmente... Aunque me dijo, “si quieres tenerlo, lo hacemos”. [A.G., #4]

En el caso de D., ella reflexiona sobre lo vivido en su caso, donde el coautor quiere que ella continúe la gestación. El varón intenta disuadirla diciéndole que él es responsable por no haberse cuidado, y le “brinda la posibilidad de tenerlo y ayudarle de manera económica” (según las palabras de la entrevistada). Para D., no obstante, no se trata de quién tuvo la responsabilidad, pues ambas partes actúan responsable o irresponsablemente dependiendo del caso. Para ella, lo más importante es su deseo como persona cuyo cuerpo se ve completamente involucrado en el proceso y que, por ende, no es indiferente a este.

Él es de Venezuela, y... una de las razones por las que terminé con él es porque sé que tenía su parte conservadora (...) Entonces, ahí ya me conflictué... Y no, está todo bien con el hecho de que quisieras tener un hijo, sí, pero... Es mi cuerpo también, yo soy la persona que va a pasar por ese proceso (...) Yo soy la que me voy a bancar el tener el hijo, el ir al médico (...) Es tiempo que estás perdiendo cuando tú en realidad no quieres y que, en dado caso, me hubiese convencido, yo digo “bueno, sí, lo voy a tener y se lo voy a dar a él”. ¿Sí me entiendes? ¡No! O sea, tú eres la que está pasando por ese proceso. Y me dice, “no, yo fui irresponsable”. “No, ambos fuimos irresponsables porque no nos protegimos”. [D., #2]

Cuando no existe deseo de continuar con el embarazo y el contexto entraña dificultades en el acceso al aborto, se identifican pocas circunstancias estabilizadoras, pero fundamentales por su contundencia: acompañamiento de parte del varón, acompañamiento de parte de otras personas –familiares, amigas, compañeras de trabajo–, y acompañamiento/asesoría de redes feministas y/o salud pública (Petracci et al, 2012, p. 173; Rostagnol, 2005, p. 7). Mi investigación coincide con otros estudios que muestran

que, cuando las PCG son acompañadas por otras de su entorno, la experiencia se vuelve más llevadera, tranquilizante y liberadora.

(...) tomamos la decisión en conjunto. Él siempre me apoyó en todo, es que el hombre lo vive de una forma distinta. (...) Sí, en los tres procesos estuvo él. [A.G., #4]

Las motivaciones para abortar relacionadas con el deseo funcionan como un punto de confluencia que permite ver con mayor claridad el papel de la espiritualidad, en su sentido de dimensión que agrupa y refleja los valores del individuo: sus recursos emocionales, intelectuales y familiares; su conocimiento y aptitudes, así como las filosofías propias que le guían para enfrentar las distintas situaciones y desafíos que la vida humana presenta. Esta dimensión y lo que en ella sucede –esa conjugación de variables tan particular en cada caso– resulta en la disposición anímica y en la certeza de sentido necesarias para comprometerse de lleno con la responsabilidad de maternar.

Los movimientos interiores de las PCG implicados en este proceso son el análisis profundo de sí mismas y de quienes las rodean, además del repaso y la valoración de cada una de las circunstancias/recursos disponibles y sus potencialidades. Estas revisiones muestran el ir y venir de una dimensión a otra, pues el intelecto explora las relaciones entre ellas en la cotidianidad, desde un punto de vista pragmático. Así, un ejemplo de esto es la relación entre adquirir alimentos que aplaquen las necesidades corporales para evitar generar/presenciar situaciones de sufrimiento; pero también, la previsión de escenarios de insatisfacción por motivos profesionales o financieros, con momentos de obnubilación mental que impidan los deberes de cuidado y sostén emocional. En este sentido, lo más importante de esos movimientos internos y reflexiones profundas es que trascienden ampliamente el concepto primario con el que se les asocia –alimentos, vestido, vivienda, tiempo para compartir– y reconocen las implicaciones de todo en los diferentes aspectos de la vida.

El valor de estos exámenes personales es inconmensurable, pues atañe a cada realidad específica. Son discernimientos que validan cada una de las partes que configuran y caracterizan a la PCG, pero también a las que la rodean (otros/as hijos/as que pueda tener, o bien personas mayores que dependan de ella). De esta manera, encontramos que uno de los rasgos característicos de la muestra es la importancia que las entrevistadas se conceden

a sí mismas. Los feminismos postulan que ello conlleva trabajo e implica irreverencia en contra del sistema patriarcal dominante, el cual constantemente opera para que las identidades femeninas y feminizadas se mantengan en sumisión. Las palabras clave de este apartado son: desear, querer, conversación, (des)acuerdo, incapaz, ganas, frustración.

No siento que tenga ganas de tener hijos, ¿me entendés? Capaz no me siento capaz, no siento el deseo, no tengo ganas, entiendo que tener un hijo es dedicarle... no sé, vida. Ni siquiera te digo “mucho tiempo”. [N., #6]

Para concluir esta sección, anotamos que las entrevistadas manifiestan la centralidad del deseo al describirlo como “motor vital” u origen de la fe. El siguiente testimonio ilustra la continuidad entre motivaciones generales y motivaciones espirituales para abortar; o, dicho en otras palabras, lo artificial que sería intentar dividir las fuera de los fines de un estudio como este.

Creo que no me imagino una situación donde te podás practicar un aborto donde no haya pasado por un análisis espiritual antes. O sea, no creo que nadie haya llegado a esa conclusión simplemente porque no puede comprar pañales. Creo que tiene que haber sí o sí un análisis profundo de tus emociones y de tu espiritualidad para tomar la decisión (...) [Sg., #5]

I.2.II. Motivaciones espirituales

Cuadro 3 Percepciones sobre motivaciones espirituales para abortar según las entrevistadas

A) Argumentos <i>new age</i>
Duda sobre si el aborto fue parte de la elección de su alma al reencarnar
Cada quien tiene sus motivos que no se pueden juzgar desde afuera
Autonomía personal como manera de equilibrar la espiritualidad/religiosidad
B) Cuestionamientos al <i>statu quo</i>
Terminar un embarazo para criar por adopción
No quería cometer el mismo error que cometieron sus padres

La lectura del contexto confirmó que no era el momento
Lo hice porque yo me priorizo a mí misma
C) Insatisfacción
No tenía ganas de maternar
Experiencias familiares insatisfactorias
Sentirse incapaz/no preparada para el compromiso
Falta de conexión con la situación de embarazo
Percepción de desequilibrio generado por el embarazo
Llevar a cabo el embarazo habría sido traicionar lo que soy como persona
Siempre se hace un análisis espiritual previo a tomar la decisión
Faltaba alcanzar la realización personal en mi vida

Fuente: Entrevistas

I.2.II.1. Franja A: Argumentos *new age*

Este cuadro presenta un continuo que comienza con las percepciones relacionadas con una manera *new age* de ver el fenómeno de la espiritualidad. Es importante aclarar que, si bien ese es el rasgo que las ubica en esta franja, no quiere decir que estos argumentos no puedan estar ligados a la racionalidad o a las enseñanzas de religiones y filosofías consideradas clásicas o predominantes en la matriz cultural de las entrevistadas, como por ejemplo el cristianismo. En cuanto al término “new age”, lo empleo en esta investigación para englobar enfoques “posmodernos” o de tendencias espirituales cuyos orígenes se encuentran en otras culturas, principalmente orientales, las cuales actualmente están en boga (Scarone, 1991; Sarrazín, 2017). Si bien a veces son enfoques provenientes de lugares alejados al entorno latinoamericano, otras tantas son recuperaciones de tradiciones ancestrales con presencia en el subcontinente y que conviven con el cristianismo (Sarrazín, 2012; Semán y Viotti, 2015; Graef, 2006), pero que para efectos de esta investigación se consideran *new age* también porque se alejan de la matriz macrocultural de la locación trabajada y del entorno de las personas entrevistadas.

Ante un embarazo no intencional, hay personas que encuentran sentido y apoyo en ciertas nociones éticas, históricas y sociales, que pueden ser convicciones y prácticas relacionadas con filosofías y espiritualidades en principio ajenas culturalmente a su vivencia cotidiana. No obstante, conforme se vuelven parte de sus vidas, las personas las incorporan como marcos de sentido y en su capital axiológico, y operan como bagaje epistemológico del cual extraer lógicas y razonamientos aplicables a las situaciones de la vida. Para los objetivos de este estudio, explorar los testimonios relacionados con estas percepciones y motivaciones *new age* es interesante por lo dinámico de su devenir. A modo de ejemplo, el siguiente fragmento:

Nosotros (...) decidimos un plan de vida antes de la reencarnación, existe previo a mí, me entiendes, y si una persona decide abortar como que... Hay como un compromiso de almas, sabes, como un contrato de almas antes de venir a la vida entre esa alma y tú, que tú la vas a dar a luz, o sea que va a venir a encarnar a través de ti. Y si tú abortas, estás rompiendo el contrato con esa alma, ¿y cómo viene esa alma a encarnar? Si a través de un cuerpo encarnado es que aprendemos. (...) En la reencarnación, claro. Decidimos a qué venimos. La verdad, me he cuestionado... si lo que yo venía a vivir era un aborto, si eso fue lo que yo escogí. [A.G., #4]

A.G. explica razona con base en su creencia, que le plantea un cuadro estático y sostenido por un destino que no admite cambios; y que, en el caso de que se den, constituyen una ruptura del tabú que es rechazada y temida. No obstante, durante su elaboración, la entrevistada identifica la contradicción que implica sostener que un destino ha de cumplirse sin cambios, frente a una realidad donde la persona de hecho puede operarlos, lo cual le consta por su propia experiencia. En ese punto, ella se pregunta si en realidad su experiencia de aborto no fue planeada por las almas en el momento de su contrato, y que, por ende, su experiencia es el cumplimiento del aprendizaje previsto para ella, de su propia elección sobre lo que necesitaba transitar. Esta visión de “contrato de almas” relacionado con la reencarnación es referida por varias entrevistadas, las cuales muestran distintos grados de inquietud ante la sospecha de haber roto el tabú; o, por el contrario, haber vivido lo que necesitaban experimentar. En el caso particular de A.G., ella refiere intranquilidad por no saber lo que pasa con las almas previstas para reencarnar luego de un aborto, y sobre si ella personalmente puede hacer algo para reparar el evento.

Las posturas relacionadas con el reconocimiento de la gran cantidad de motivos para abortar que existen y cuyo debate opera en la esfera espiritual, así como la posibilidad de recurrir a otras dimensiones para dar sentido a la angustia e inconformidad son catalogadas también como *new age* porque hablan de una capacidad de diálogo interreligioso, interespiritual o intercultural que, por lo general, no sucede en espiritualidades/religiosidades más conservadoras (Graef, 2006). El diálogo interreligioso es una injerencia consciente de la racionalidad en la esfera espiritual, y para el caso contemporáneo, como señala Tamayo-Acosta (2005), “un imperativo categórico y el principal desafío al que han de responder las religiones” (p. 4), pero conviene no olvidar que también ha estado presente (aunque con otros nombres) en tradiciones espirituales originarias de distintos tiempos y lugares.

Razones [para abortar] yo creo que son infinitas. Muchas se deben tocar, muchas deben ser como problemáticas, más de coyuntura o sociales, y muchas deben ser individuales y de cada uno, y se deben combinar. [L., #10]

En relación con la multiplicidad de motivos para abortar, las entrevistadas frecuentemente se ponen en el lugar de otras personas para complementar sus perspectivas, reiterando que están conscientes de que sus opiniones y visiones no son universales. Algunas de ellas, que se declaran religiosas y/o creyentes (minoría de acuerdo con la muestra), confiesan gran interés por la ciencia, la tecnología, la filosofía y el pensamiento crítico, con lo cual ninguna entrevistada niega la naturaleza diversa y subjetiva de los motivos para abortar. Entre las personas que coinciden en ser religiosas/creyentes y sentir interés por la ciencia, la separación de esferas es vista como necesaria, positiva y deseable, lo cual contrasta con posturas religiosas oficiales y conservadoras sobre que la doctrina o la tradición son capaces de responder a todos los desafíos que la vida presenta.

Yo creo que el único... motivo espiritual por el cual una mujer debería tomar una decisión así, debería ser justamente no mezclar las cosas. Decir, “si querés abortar, boluda, todo bien, pero, no digas que es... a ver, ‘el señor me lo dijo’”, viste. Eso no existe. Eso es una guía, como decir “bueno, acá tenés, esto es lo que se te enseñó, pero vos no digas que ‘¡él me dijo que lo hiciera!’”. No, no, no, uno vive su vida y uno tiene que decidir siempre con juicio y con madurez. A como yo lo veo. Entonces, cuando se trata de la espiritualidad, sea de la religión que sea, uno tiene que dejar de idealizar a la religión y decir, “yo hago esto porque mi religión me lo dice”. Si uno trata siempre de equilibrar ambas cosas, es el siglo veintiuno. Tampoco hay que ser tan literales. [L.L., #3]

La espiritualidad es cómo uno se relaciona con su propia fe. [L.L., #3]

La entrevista a L.L. ilustra esta dinámica, pues su testimonio ofrece una manera particular de elaboración frente al aborto. Según la primera cita, L.L. argumenta de manera “típicamente laica”, a pesar de ser una persona que se describe como religiosa. Tras leer este primer extracto, encontramos que se refiere a que los lineamientos religiosos son una especie de “guía” que hace parte del bagaje de recursos a la hora de decidir “con juicio y madurez” sobre algo (especialmente, una decisión compleja y trascendental), pero que no deben ser idealizados ni tomados de manera literal. En otro momento de la entrevista, L.L. refiere que para ella la espiritualidad es la manera en que cada persona se relaciona con su propia fe, por lo cual a partir de ambas citas se deduce que la espiritualidad de L.L. consiste también en poder separar las cosas y decidir “con juicio y madurez” sobre situaciones a las que los recursos religiosos oficiales no puedan responder. Así, la religión para ella funciona como guía, mas no como dogma.

De acuerdo con lo anterior, la entrevistada señalaría que la división de esferas ante un evento como este —es decir, la laicización de los criterios— es en sí misma un acto espiritual. Pero, por otra parte, pareciera aludir a una oposición entre religión y espiritualidad, o como si la espiritualidad abarcara la parte racional que la religión a veces no alcanza a cubrir. Sin la clave que provee la segunda cita, nos inclinaríamos hacia el laicismo clásico, de oposición ciencia *versus* religión en donde se opta por una sola; pero al incorporar el segundo extracto, notamos que se trata de una relación de mayor complejidad, donde no todo se resuelve con elegir una alternativa sobre la otra, como si no existieran entrecruzamientos.

I.2.II.2. Franja B: Cuestionamientos al statu quo

En el cuadro aparecen percepciones sobre motivaciones relacionadas con el cuestionamiento al statu quo y con prácticas políticas asociadas a las espiritualidades, sin importar si surgen de religiones tradicionales y milenarias, de influencias *new age*, o incluso de vivencias agnósticas. Este grupo de motivaciones espirituales para abortar tiene

un cariz general de índole ética y de una moralidad dinámica, intrínsecamente relacionada con cambios históricos, personales y sociales.

Como que siento que a través de esto que me pasó a mí, a mí me nació el deseo de ser madre. O al menos tengo esa idea loca como de esa historia que yo leí, de que, si yo llego a tener un bebé en algún momento, como si yo lo pacté con él, [podría ese mismo bebé encarnarse] en otro momento. En el proceso cuando estaba embarazada y todo estaba segura de que no quería, que no podía, y no me arrepiento (...) No es que siento culpa. Al contrario yo lo hablaba con mi hermana, siento que eso que yo viví fue necesario como para ahora sentir que... sí quiero ser madre. Como que después de pasar eso me vino [el deseo]... pero no a través de la culpa, porque no siento culpa (...) [C.P. , #1]

Durante el desarrollo de las entrevistas se infiere una noción generalizada de maternidad que está relacionada principalmente con la descendencia biológica: entre otros motivos, debido a que la interrupción del embarazo es relativa al proceso fisiológico de la formación de una nueva vida a partir de la combinación del material genético de dos personas. En este sentido, destaca el señalamiento de M. al ser consultada sobre si concibe alguna otra motivación espiritual diferente a las que tuvo para interrumpir un embarazo. Ella alude al caso hipotético de una persona cuyo deseo sea el de maternar mediante adopción, y que al enterarse de un embarazo decida interrumpirlo. M. cuestiona el significado clásico del acto/condición de “ser madre/padre” solamente desde lo biológico, pues le parece que por lo general conlleva un componente de pertenencia que es en realidad una forma de egoísmo. Para la entrevistada, lo más apropiado es relacionar la idea de “ser padre/madre” con “(...) servir a una persona que es pequeña, vulnerable e indefensa (...)”, independientemente de su ligamen genético.

(...) creo que le agregaría eso de no ver la maternidad o paternidad como algo que se desprende de mí, como algo [que] genéticamente tiene que ver conmigo, porque un poco si nos ponemos a pensar, la maternidad o paternidad es el sinónimo de pertenencia y... entonces es como un poco de egoísmo. Yo no sé si la espiritualidad tiene que ver con el egoísmo, me parece que no. [M., #8]

Para todas las entrevistadas es fundamental su salud integral, pues argumentan continuamente en torno de la relación absoluta entre su propio bienestar y el de un/a posible hijo/a. Todas estas percepciones dan cuenta de una crítica profunda e incesante a las convenciones sociales del statu quo, pues las personas no se conforman con cumplir

lo que culturalmente se les exige: o, al menos, no sin un riguroso examen de su realidad, recursos y capacidades, así como también de sus anhelos y sueños. Muchas de ellas desean transitar esas experiencias que culturalmente están configuradas como mandatos, pero siempre y cuando se condigan con su íntima preferencia: es decir, que se construyen como resistentes ante la imposición irreflexiva de la norma social.

[Las complicaciones, la situación] Era como un montón... ¿Para que sufra? ¡No!... Después en un momento pensé en irme al sur, dije “ya fue, me voy al sur y, y vuelvo a casa de mamá”. Y era como no, voy a tener una niñera súper, yo voy a trabajar... doce horas por día o más y voy a tener que tener una niñera super woman que me cuide, al nenito, [que se] anda[ría] golpeando por todo lado y a mi mamá que le cuesta todo, que ya tiene alguien que la ayuda en casa, entonces era como que... “No, vamos a pensar bien las cosas porque esto no, no puede ser”. [Sv., #9]

Para el caso de la muestra, la salud psíquica de la PCG es un argumento más decisivo que la salud física. Esto representa una divergencia respecto de la literatura, en donde el comportamiento se describe a la inversa. Para el presente estudio, cuatro personas cursan estados de salud que se agravan con el avance de la gestación: tres de las cuales identifican el deterioro en un plano físico, mientras que la cuarta lo hace en su dimensión psíquica. No obstante, no es el deterioro de su salud física lo que lleva a estas tres entrevistadas a abortar de manera tajante o única, mientras que para la cuarta de ellas la afectación en su salud psíquica es decisiva.

Yo verdaderamente sentía eso, yo se lo dije a la psiquiatra. Que yo me iba a morir, yo sentía que no iba a poder, que no iba a poder llegar al término del embarazo. Yo no voy a hacer algo, re loco, pero yo sé que voy a morir (...) [Y la psiquiatra me dijo que quería seguirme atendiendo hasta que] llegue el día de que consigan el médico y me llamen. Ella me dijo que me quería seguir viendo porque sabía mi desesperación. [C.P. , #1]

Según la literatura, y si bien no existe en la muestra alguna entrevistada que refiera esta circunstancia, el perjuicio a la salud psíquica también se contempla en la decisión de abortar cuando el embarazo es producto de una violación. Esta circunstancia, además de la afectación física, supone una extrema y continua vulneración del equilibrio y bienestar integral de una persona, dado que, por lo general, se siguen afectando las diferentes

dimensiones de la vida, a partir de procesos judiciales, psicológicos y físicos (Bergallo y González, 2012).

I.2.II.3. Franja C: Insatisfacción

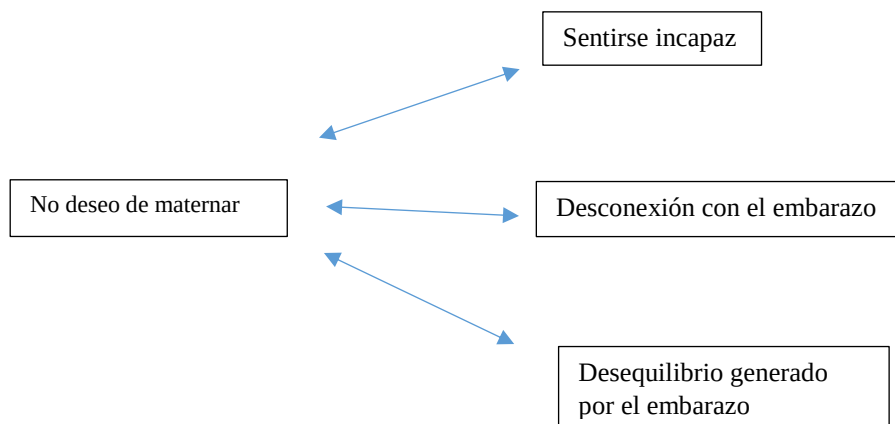
El grupo C reúne motivaciones para abortar ligadas a aspectos íntimos y personales relacionados con la satisfacción: autonomía, deseos, sensaciones, certezas y dudas. Estos aspectos impactan en la dimensión psíquica y emocional de las personas, se acompañen o no de desequilibrios físicos y fisiológicos producidos por el embarazo. En el caso de las personas socializadas como mujeres, suele ser más común que sean individuos con un mayor desarrollo de la capacidad de verbalizar sus necesidades, deseos y disconformidades (García, 2003, p. 12), pero eso no evita que muchas expresen su malestar o insatisfacción a través de somatizaciones y desequilibrios psíquicos que se manifiestan en cambios emocionales y actitudinales.

En relación con la autonomía, una de las motivaciones más frecuentes en la bibliografía es que la persona no desee ser madre en ese momento, no de nuevo o no del todo en su vida (Ramos y Fernández, 2020, p. 5). Esto se asocia frecuentemente con la percepción del momento como inadecuado para el potencial bebé, o para el bienestar propio y de otros/as hijos/as: es decir, que también se comporta como una motivación-compendio. Los estudios señalan que estas decisiones se relacionan con que la persona gestante pueda estar padeciendo violencia de género (Ramos y Fernández, 2020, p. 5).

La discrepancia que un embarazo no intencional supone para los deseos y la autonomía, y la necesidad de interrumpirlo pueden llegar a ser tan extremos como para conducir al fallecimiento de la PCG, en los casos en que el aborto es poco seguro o muy poco seguro (OMS, 2017; Ganatra *et al.*, 2017). Rostagnol (2005) confirma mediante los testimonios de familiares, así como de practicantes de medicina y del aborto, la desesperación a la que muchas veces llegan las PCG que necesitan interrumpir su embarazo y no encuentran los medios, debido a que la idea de llegar a término puede ser desesperante y desestabilizadora.

El no deseo de ser madre lidera esta sección por ser el argumento más contundente de la insatisfacción ante el embarazo. Ahora bien, este argumento mantiene una estrecha relación con varias de las percepciones enlistadas en el grupo porque funciona tanto como 1) el resultado, o bien, 2) el origen de las otras. Representadas gráficamente, estas relaciones tendrían la siguiente forma

Figura 1 No deseo de maternar como resultado y origen de motivaciones para abortar



Fuente: Entrevistas

En el caso de las personas que no desean maternar en ningún momento de sus vidas, saberse embarazada puede manifestarse como un malestar generalizado que trastorna todas sus dimensiones; pero, según los testimonios, esto también sucede en los casos de personas que desean ser madres en otro momento. En esos casos, sería más acertado interpretar que otros factores al momento del embarazo –situación económica y laboral inestable, familia nociva, compañero ausente– son los que las privan del deseo de maternar en esas condiciones; mas no el hecho de gestar, parir y criar. Sea como fuere, lo cierto es que las relaciones entre estas percepciones y las circunstancias hacen que la motivación “no tenía ganas de maternar” se lea como decisiva, sin importar si es un argumento que refleja el no anhelo contundente y tajante, o bien el contextual y temporal.

La idea de verse forzadas a transitar la gestación, el parto y la crianza se presenta como disruptiva, violenta y avasalladora, lo que se refleja al hablar de ello como “una pesadilla”, “un trauma” o “algo que acabaría matándola”. Las entrevistadas relatan que durante el tiempo en que estuvieron embarazadas no soportan ver su figura alterada, y sienten certeza absoluta de no haber nacido para la maternidad. El proceso representa un desequilibrio total y una pesada imposición: un hecho oneroso imposible de imaginar, mucho menos de aceptar o cumplir. Ellas analizan los recursos que podrían prepararlas para encarar la situación desde lo aprendido de sus madres o familias, en el nivel de madurez que creen tener, así como en su situación financiera, habitacional y laboral del momento. En ese sentido, practican un importante autocuidado que es fundamental para cuidar adecuadamente de otras personas. Dentro de ese autocuidado, está la preocupación por su estabilidad y bienestar integral, que son base para construir un vínculo considerado como sano con el potencial bebé.

No quería hacerlo, yo sé que era una persona que me iba a acompañar y demás, pero yo no lo sentí. Yo no me podía ni mirar la panza, no me podía imaginar ser madre (...) No podía, no, no; no lo podía aceptar. A veces tenía problemas con él, me decía “vos no lo querés”. Yo no puedo querer algo que no deseé (...) yo sabía que yo no estaba preparada para eso, sentía que no nací para eso. No podía decir que sí, que estaba feliz porque no lo sentía. [C.P. , #1]

En mi muestra, hay entrevistadas que identifican el no deseo de ser madre como una motivación decisiva para abortar, sea porque 1) tienen profunda convicción de que no desean experimentar la maternidad en sus vidas, o 2) deciden que esa gestación en específico no es viable por lo vivido en su integridad física y psíquica durante el embarazo, por más que se abran a la posibilidad de hacerlo en un futuro.

No voy a tener hijos, entonces... voy a hacer todo lo posible para que no pase eso (...) [D., #2]

[el tema económico] no es lo primordial. No es el más importante. Yo no estaba en condiciones en ese momento, pero si hubiese deseado no hubiese sido la traba principal, o sea que no lo puedo adjudicar solo a ese motivo. [L., #10]

El caso de C.P. destaca por ser la única entrevistada de la muestra que refiere que, posterior al aborto, surge en ella el deseo de ser madre en un futuro, sin que eso implique que se arrepiente de la decisión tomada. Ella comenta que previo a transitar la experiencia, pensaba que no deseaba maternar en ningún momento de su vida. No obstante, dado que

sus conocimientos y creencias en materia espiritual le fueron de gran apoyo a la hora de vivir el aborto con más calma y sosiego, siente que descubre no solamente la posibilidad de enfrentar el evento con más recursos, sino también de experimentar gracias a él sensaciones y deseos de los que antes no se consideraba capaz.

La noche del lunes yo ya no pude dormir otra vez, sentí como una angustia... No es culpa, en ese momento sí sentí que me nació un deseo, cómo te puedo explicar, como un instinto materno, una cosa así. Al contrario de lo que yo tenía antes... Como que a través de esto sentí que ahora sí me gustaría ser madre. [C.P. , #1]

De esta manera, la motivación del no deseo de maternar cobra un sentido mucho más amplio conforme lo hace la ponderación seria y concienzuda de las implicaciones, de tal forma que existe la posibilidad de un rechazo a la maternidad como tal, pero conjuntamente con un respeto profundo hacia lo que ese rol significa. Las investigadoras confirman que, en su mayoría, los abortos no responden a un no deseo de tener descendencia (maternar o paternar), sino a no querer hacerlo en circunstancias consideradas como no propicias (Petracci *et al.*, 2012, p. 27; Ramos y Fernández, 2020, p. 6), debido a los cambios que traería un/a hijo/a. La idea de un momento no propicio incluye un contexto que impida la adecuada cobertura de las nuevas necesidades, pero se complementa con el no deseo o imposibilidad de adquirir tan grande compromiso en una situación que tampoco es favorable para las PCG mismas (Elizalde y Mateo, 2018, p. 442).

No sé, pienso en un hijo, hay tantas cosas que tenés que estar pensando todo el tiempo, y no solamente en lo material, sino justamente en inculcarle, tratar de inculcarle buenos valores, buenos hábitos, y para eso uno mismo tiene que [risas] tiene que tenerlos. Y por ahí si uno mismo, no sé, yo no me considero lo suficientemente madura emocionalmente para afrontar eso, siento que tener un hijo en ese momento seguramente le arruinaría la vida tarde o temprano, entonces no. Es como un compromiso que hay que tener muy, muy grande, para mí, desde mi punto de vista. [N., #6]

Las situaciones y condiciones que atraviesan las personas en sus vidas muchas veces imposibilitan lograr una o varias de las circunstancias tenidas por idóneas o deseables, las cuales son influenciadas por el concepto de maternidad hegemónica, y a nivel cultural actúan como mandatos sociales. Según Petracci y otras autoras (2012), las perspectivas de las PCG suelen coincidir con los prejuicios y estereotipos sociales sobre el contexto ideal para llevar a cabo un embarazo, y es por eso que temen enfrentar la censura (p. 177).

La imposibilidad o no deseo de llevar a cabo lo “deseable” es vivido en innumerables casos con frustración y desasosiego (incluso si es una decisión voluntaria), pues se relaciona con la idea de “estar haciendo las cosas mal”, o de ser una persona mala, incapaz, fracasada o insuficiente. Lo anterior les sucede tanto a las PCG como a la sociedad misma: es decir, que la PCG experimenta esa frustración y desasosiego a causa de su propia imposibilidad o decisión, como también lo hace la sociedad frente a la existencia de la persona que se resiste a encajar (Saletti, 2008, p. 174). Los mandatos sociales afectan a todos los seres humanos, pero algunos de ellos son especialmente violentos contra las personas socializadas como mujeres, entre otros colectivos.

Todas las entrevistadas se refieren al tema de la maternidad hegemónica en relación con su grado de afinidad o desconexión con esa noción, que identifican como impuesta en su socialización. En términos globales, no existe una diferencia de criterios respecto del rechazo hacia el ideal de maternidad hegemónica, pues tanto en los testimonios de las entrevistadas que desean ser madres eventualmente, como en los de aquellas que no, hay un reconocimiento de que es un ideal nocivo para las expectativas y los derechos de las personas, en tanto es inalcanzable. Los matices entre una y otra postura se advierten cuando las personas que no desean maternar manifiestan un completo rechazo hacia un escenario indeseable para sí mismas, más allá de que suceda o no en consonancia con la manera hegemónica.

Esa seguridad de realmente no querer algo en tu vida, te permite tomar una decisión, que lo vas a hacer y está listo, está bien (...) Es que ese tema es algo fuerte porque la sociedad (...) la edad pasada, la época pasada, te veían, una mujer tiene que tener un hijo, o sea tiene que tener una familia. [D., #2]

En el caso de las entrevistadas que expresan deseo de maternar en un futuro, la relación con el mandato pasa por la examinación de su realidad a corto y/o mediano plazo, la cual valoran para determinar cuán alineada está con “el contexto ideal para tener un hijo”. En estas circunstancias, e independientemente del grado de familiarización de las personas con las reflexiones feministas sobre el tema, este examen implica muchas veces una labor desagradable, pues se confrontan ideales con realidades insuficientes. Al ser ideal y mandato a la vez, la maternidad hegemónica es el resultado del cumplimiento de mandatos previos, así como la base para obtener otros, de acuerdo con la lógica patriarcal y

heteronormativa imperante. Esta planificación ideal de la vida muchas veces es imposible de cumplir, incluso si la persona estuviese totalmente de acuerdo con ella, pues implica factores externos que escapan a su control. Por este motivo, hay entrevistadas que perciben esa valoración como algo doloroso o frustrante, como es el caso de las personas que migran en busca de una mejor situación para ellas y sus familias; o bien, quienes viven en su país, pero enfrentan profundos desencuentros a raíz de los contrastes entre sus propios deseos y los mandatos sociales que regulan el “correcto desenvolvimiento” de las vidas femeninas.

Pero realmente deseo [maternar], me hace ilusión, tengo sueños lindos con eso, y me parece que... Tuve que hacer mucho trabajo para que la imagen de yo encarando una maternidad sola, o como mi vida real sea, no me parezca una imagen triste frente a la imagen imaginaria de cómo debía ser madre (...) Siempre tuve que construir y reconstruir mi propia idea de qué es la maternidad. Y ni siquiera lo sé, imagínate que mientras no sea madre no lo sé, van a ser solo ideas. Después, en la cancha se ven los pingos [risas] (...) [L., #10]

En la muestra examinada, encontramos que al tema de la presión y censura social parece dársele poca importancia. No obstante, la excepción la constituye el caso de la joven L.L., cuyo contexto de comunidad social y religiosa es distintivo.

Literalmente la chisma que te persigue y tal vez... ese tipo de cosas [procrear sin estar casados] son las que después no te dejan conseguir ni un buen trabajo, ni una buena posición, mismo una vida tranquila en el barrio (...) Por el lado de él [la presión familiar] sería también la ortodoxia y de decir, “bueno, sos un pendejo de veinticuatro años, ahora tenés que ser un padre de familia. Mirá cómo te tengo que, como de alguna manera tengo que meterte en ese papel y no vas a encastrar” (...) [L.L., #3]

Otro cuestionamiento importante relacionado con el tema de la maternidad hegemónica es la poca legitimidad que la sociedad le da a la concepción por métodos asistidos. La entrevistada se refiere a la posibilidad de maternar por vía genética sin que ella lleve a cabo el embarazo. Se trataría de fertilización in vitro tras la esterilización suya o de pareja, y la posterior implantación del embrión en un vientre de alquiler.

No solo que [el embarazo] es demandante sino de que realmente a mí me asustó, y digo, “si tengo un cuerpo tan débil (...) Entonces, yo hace unas semanas me planteé, medio en una charla de pareja, le digo, “¿por qué no me mando a anudar las trompas? Si mis óvulos siguen siendo fértiles, podemos después hacer algo in

vitro” (...) tengo como ese resquemor, como ese, pánico psicológico de decir, “tal vez quiero ser madre, pero tal vez no quiero quedar embarazada” (...) No, no por estar embarazada voy a ser más o menos madre. De hecho, también de loca yo, me puse a investigar de adolescentes que ya al día de hoy son [grandes] y en su momento fueron, digamos, incubados in vitro y que dicen, “no, amo mis padres, ellos son mis padres, yo nací en un frasco y todo está bien”. No tiene consecuencias en la crianza. (L.L., #3)

Lo central es resaltar la posibilidad que L.L. ve en estas técnicas asistidas para convertirse en madre sin tener que pasar por el embarazo, debido a que ella reporta su experiencia como impactante y considera que tiene secuelas en varios aspectos. A la vez que verbaliza esos sentires, reflexiona en torno de que la noción de maternidad hegemónica está estrechamente relacionada con la concepción de manera tradicional, la gestación y el parto, a las cuales considera biológicas y no necesariamente definitivas de ese vínculo.

L. señala para su contexto la coexistencia tanto de un mandato de maternidad (mucho más antiguo y extendido), como uno de no maternidad. El segundo lo explica en relación con un fenómeno que puede suceder en círculos feministas a favor del aborto legal y la decisión de la PCG, de los que ella forma parte en su vida cotidiana. En su experiencia, L. detecta la tendencia de algunas feministas a construir un nuevo mandato a partir de la negación consciente de otro, lo cual no es una opción liberadora sino una trampa: un nuevo encarcelamiento a raíz de una postura contraria a la hegemónica.

Hay en torno a eso un montón de presiones. Por ejemplo, lo voy a decir exagerado y un poco caricaturizado, tengo un montón de amigos que tienen hijos, pero hasta para el progresismo clasemediero deconstruido también hay una manera “correcta” de tener hijos, aunque no se explicita. En la militancia también hay una manera “correcta” de tener hijos (...) Por ejemplo, muchas veces mis amigas, cuando yo les digo, “bueno, no, me di cuenta de que yo sí quiero tener hijos”, a veces la respuesta es tipo “qué bueno que lo puedas decir”, pero... Yo siempre lo dije [risas] (...) Yo digo que hay un imaginario que se construye alrededor de la ruptura con el mandato que también es un mandato (...) Es como que viste, “frente a la monogamia, el poliamor a todo costo”, no importa, aunque la esté pasando mal, la monogamia no anda. Bueno, pero por ahí a vos sí te anda, el tema es ese también, ir pudiendo encontrar algunas cosas que a uno lo hagan sentir bien o al menos, permitirse preguntárselo (...) [L., #10]

L., como feminista que apoya la elección de aquellas personas que no quieren ser madres, experimenta un tratamiento diferenciado y hasta hostil cuando expresa su deseo de materner, a causa de las circunstancias particulares de su vida en ese momento. Ella se

considera perteneciente a un segmento socioeconómico privilegiado, para el cual las expectativas de en qué momento ser madre están ligadas a haber alcanzado metas profesionales, económicas y laborales (que podrían ser inacabables, según ella misma reflexiona), y que retrasan la edad para maternar con tal de no “ser madre demasiado joven”, en el período recomendado por la medicina y la costumbre. Asimismo, L. identifica el imperativo sobre tener pareja estable y lo más ideal posible: no necesariamente para cubrir un rol proveedor, sino más bien para que sea un mejor padre para los/as hijos/as. En definitiva, L. habla del poco margen para propuestas radicalmente distintas al plan hegemónico, que sean más honestas y libres, y no la mera suplantación de un mandato por otro.

No [sucede esto] libremente [sino] Condicionadamente por vivir en sociedad y en una cultura, desear ser madre... Sí, yo creo que había una cosa de “recién tenés treinta años, tenés toda la vida por delante, y no tenés laburo, y todavía tenés tanto por hacer. Y el chabón con el que estás ni siquiera... es un pibe con el que te puedas sentar a tener un diálogo porque la noche que quedás embarazada se va. ¿Con este pibe vas a tener un hijo? ¿Ahora vas a tener un hijo, que todavía no fuiste al rodaje que querés ir, y que todavía no escribiste el guion que querés escribir? O que no diste clase en la universidad que querías preparar, o que no hiciste el posgrado, que...” ¿Entendés? Como que todo eso estaba aunque no se diga explícitamente, y eso también es una presión extraña (...) la presión en determinados sectores así como el mío, que es de clase media, privilegiada, universitaria, con un montón de estándares a alcanzar, tampoco es que una es tipo, “sé madre y punto”. “Sé madre como hay que ser madre”, y a eso seguro que estoy sometida, a esa presión. [L., #10]

Otras motivaciones para abortar se basan en las experiencias de las personas desde su faceta como hijas; es decir, las vivencias sobre criar y ser criado que les dejaron sus propias madres y tutores en general. Algunas de ellas son descritas como desagradables y no memorables, lo que hace que las entrevistadas se planteen con mucha seriedad si estarían más preparadas para asumir el compromiso de lo que estuvieron sus propias madres. En ocasiones, estos testimonios provienen de personas que reconocen que en ellas está implantado “el chip de la maternidad”, que se identifican como “familieras” y que saben que esos preceptos caracterizan su cultura o su religión, lo cual refuerza para ellas el absoluto respeto que sienten por la maternidad y el deseo de llevarla a cabo en las mejores condiciones posibles.

Decí que le tenés que dedicar tu vida (...) con las experiencias familiares que yo tengo, o sea, la verdad que tendría que poner mucho esfuerzo (...) para poder ser una mejor madre de lo que fue la mía (...) es como demasiado peso (...) [N., #6]

Las declaraciones de varias de las entrevistadas sobre la conexión con sus cuerpos son muy importantes para comprender este punto. También, aquellas en que manifiestan dudas y recelos sobre la manera ajena y poco empática en que los varones parecen vivir el antes, durante y después del aborto, cuando mencionan haberse comunicado con ellos. Esta diferencia la atribuyen a la responsabilidad suprema que emana del conocimiento de lo que implica la capacidad de gestar.

(...) el deseo de [no] ser madre, quizás es la parte más espiritual (...) como que obviamente, yo cuando me enteré que estaba embarazada durante toda la primera etapa, no tuve como ninguna conexión... linda con lo que me estaba pasando. En ningún momento era como “qué lindo esto que me está pasando” o pensar en qué pasaba si lo tenía. [P. , #7]

(...) dije “no, yo no voy a pensar al pibito como un trofeo”, le voy a encajar un pibe a alguien que no lo quiere... Traer un pibe, porque sí, no sabiendo si voy a llegar a fin de mes, y si, de última, se lo encajo a un chabón que no lo quiere tener... O sea todo lo que conlleva que tu padre no te quiera, entendés. [Sv., #9]

El tema del vínculo nos lleva a profundizar en la desconexión que las entrevistadas experimentan con sus correspondientes gestaciones. Lo que saben que sucede en sus cuerpos no les suscita emoción, ilusión, anhelo o conmoción interior alguna desde el punto de vista del deseo de que el proceso continúe, sino todo lo contrario. Varias de ellas argumentan que los vínculos se construyen, razón por la cual la relación entre el cuerpo gestante y el ser gestado debe pasar primero por el deseo de aquella persona que gesta, porque si no sería solamente el resultado de una imposición. Rostagnol (2005) argumenta citando a Sanseviero (2003) y Leal y Lewgoy (1995), quienes indican que es el deseo de tener un hijo el que convierte al embrión en hijo y a la mujer en madre. Esto supone que, ante la ausencia de tal deseo, no haya madre ni hijo, sino “una situación intolerable cuyo único desenlace posible es el aborto” (Rostagnol, 2005, p. 8).

Hubiese sido traicionar la idea que tengo yo de lo que es un vínculo... madre o padre-hijo sano, yo creo que para traer una persona al mundo, vos tenés que primero estar bastante entero vos. Estoy hablando en una situación ideal, por supuesto, ¿no? (...) Me parece que primero tenés que estar bastante entero vos y no me estoy refiriendo a nada económico ni tener la vida resuelta ni nada de eso,

me parece que tiene que ver más con una cuestión de una formación como persona. ¡Porque vos al fin y al cabo tenés que formar a otra persona! [Sg., #5]

El concepto de maternidad hegemónica está ligado a un estigma cuando no se cumple de la manera esperada, y esto dificulta la empatía de la sociedad hacia las personas, y de ellas para consigo mismas (Ramos y Fernández, 2020, p. 7). El estigma se manifiesta de diversas maneras: desde la penalización e ilegalidad del aborto, pasando por las barreras para acceder a uno incluso en condiciones clandestinas, hasta en el demérito que pesa sobre las personas que prestan el servicio y las que deciden hacérselo. Además, incide en lo complicado que puede ser transitarlo internamente, pues el estigma es un atributo desacreditador que deriva del no cumplimiento de expectativas sociales o de acciones socialmente condenables, de ahí que tanto la persona que lo brinda como la que decide hacérselo tengan estas repercusiones en sus vidas. Como explican Ramos y Fernández (2020), “portar ese estigma implica ser reducido/a a la categoría de indeseable (Goffmann 1963) y, por tanto, si es posible, se intentará ocultar el origen del estigma, es decir, la conducta desviada de la norma” (p. 7).

En opinión de mi muestra, la sociedad ignora los procesos de la vida de una PCG con un embarazo no intencional, debido a que la maternidad se construye de una manera estática que no permite disenso y castiga la disidencia con estigma y rechazo.

En realidad yo toda la vida quise ser madre con el hombre que yo amara, y todo ese concepto se me medio desfiguró cuando pasó todo esto, y realmente ahora mismo, tengo... pánico, pavora de volver a quedar embarazada. Por tener que volver a exponerme (...) [al embarazo] que vi que es tan nocivo para mi cuerpo (...) [L.L., #3]

Según Ramos y Fernández (2020), el estigma ligado a no concretar el ideal hegemónico de maternidad tiene consecuencias que, en el caso del aborto, recaen en todas las personas que participan o puedan llegar a participar en él (p. 7), tanto de manera fáctica como hipotética. Ese es el motivo de que, por ejemplo, se insulte y rechace con argumentos morales a quienes militan los derechos sexuales y (no) reproductivos, tachándolas de “asesinas de bebés” y “criminales”, sin importar si han experimentado un aborto, lo han acompañado, o ninguna de las anteriores. La sola idea de que una persona entorpezca el ideal maternal –en especial, una con capacidad de gestar– pesa lo suficiente como para merecer censura (Maffeo *et al.*, 2015, p. 224-226; Figueroa y Sánchez, 2000, p. 68-73).

El estigma se extiende hacia quien participe: la PCG que decide interrumpir la gestación, las allegadas que conocen sus intenciones, aquellas que brindan asesoría o facilitan el procedimiento; el dependiente de farmacia que entrega el medicamento, las socorristas o las redes feministas con alcance internacional, e incluso las personas que venden de fármacos en redes clandestinas (Ramos y Fernández, 2020, p. 7-8).

Otra motivación relacionada con la autonomía que citan los estudios es la de saber que se puede recurrir a un aborto, tanto en el sentido simbólico (apoyo de personas cercanas con experiencias similares) como práctico (acceso al procedimiento) (Elizalde y Mateo, 2018, p. 441). Esto puede variar en relación con los contextos: aquellos donde es legal por causales y/o existe una importante red de apoyo feminista; o bien, sitios donde es clandestino pero el acceso es relativamente sencillo. Saber que se puede decidir abortar y llevarlo a cabo es un argumento que funciona como motivación por sí mismo, así como potenciador de otras motivaciones, en el sentido de que realza, valida y ubica como centrales las necesidades que, en consonancia con Bosio *et al.* (2018), cada persona percibe en el complejo entramado de su vida.

Destaco con especial énfasis la posibilidad de recurrir a un aborto en el marco espaciotemporal en que se desarrolla este estudio: la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, entre los años 2019-2020, tras el importante debate público de 2018. En él, los años de militancia feminista y los aportes de las redes comunitarias ofrecen un panorama muy particular en la región y el mundo, en el cual el acceso al aborto seguro (Ganatra *et al.*, 2017) se divide por territorios. Entre ellos, la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y ciertas partes del Conurbano Bonaerense destacan por la intensa difusión de los derechos, las causales de acceso, los métodos de aborto y la existencia de agrupaciones que acompañan abortos medicamentosos vía telefónica, además de derivar al servicio de salud pública y otros centros médicos. No obstante, Capital Federal no es el único territorio donde esto era posible, como bien lo señala Sv. en su testimonio, quien es oriunda de la provincia de Chubut.

Y también porque sabía que podía decidir que no porque ya en mi familia, a diferencia de la de él, ya habían casos de aborto desde hace mucho tiempo y yo ya sabía que podía decidir eso (...) [Sv., #9]

Saber que se puede abortar es una circunstancia que se torna argumento fuerte y revelador pues apunta a un descubrimiento introspectivo sobre la importancia de los pensamientos, deseos y sentimientos de cada quien; y en este caso, de cada PCG con respecto de seguir el embarazo. Según otros estudios, esta situación da lugar a reflexiones sobre cómo esos deseos son menoscabados por las autoridades religiosas, legales y morales de sistemas basados en marcos de sentido que excluyen los derechos y la autonomía de las personas, con base en códigos morales desfasados y obsoletos (Irrazábal, 2015, p. 751-753; Carbonelli *et al.*, 2011, p. 28-35). Tales reflexiones pueden conducir al inicio de una toma de conciencia sobre la importancia de la cruzada social para defender dichos derechos, consagrarlos y regularlos como leyes que se cumplan mediante la implementación de protocolos y prácticas no discriminatorias (Busdygan, 2013, p. 124-130).

Los resultados del trabajo de campo ilustran ese menoscabo de la autonomía femenina también por parte de autoridades médicas, tal cual muestra el testimonio de L. Ella cursa una gran complicación de su salud física durante la gestación, pero se rehúsa a considerarla como una circunstancia de fuerza mayor que la compela al aborto, por encima de su legítima decisión de interrumpirlo.

Sí dejé a una ginecóloga que era mi anterior ginecóloga, cuando hice la consulta y ella me dijo... “no te preocupes, vos no tomaste la decisión. Vos perdiste el embarazo”, y yo decidí que no iba a ir nunca más a esa ginecóloga, porque yo sí lo siento como una decisión tomada, independientemente de las pérdidas, y me pareció algo agresivo. [L., #10]

Para Rostagnol (2005), una decisión acontece cuando existen dos o más opciones, pues se hace necesario evaluar las posibilidades y optar por una de ellas (p. 4). Comprender la importancia y magnitud de la autonomía es fundamental para acercarse a las historias de personas que deciden abortar, pues en ellas se descubren las distintas problemáticas que preceden y cruzan el aborto. Según varios autores, frecuentemente el aborto es en realidad el punto más álgido en donde confluyen todas estas problemáticas (Rostagnol, 2005; Maffeo *et al.*, 2015; Brown *et al.*, 2013).

I.3. Mirada retrospectiva del proceso vivido

La tercera esfera del guion, titulada “Percepción del aborto”, señala el momento de la entrevista en que las personas contrastan las percepciones previas a cursar el aborto, con aquellas que surgen posteriormente. Las reflexiones propiciadas en esta tercera esfera son una continuación de lo presentado en la primera (“Momento de vida”): la narración sobre la situación particular de las entrevistadas, así como los obstáculos y facilitadores que encuentran al darse cuenta del embarazo. Para algunas de ellas, el momento económico, social y emocional de (des)equilibrio por el que transitan era dentro de todo favorable, pero sus preocupaciones, malestares o indisposiciones surgen desde otras dimensiones. Por ejemplo, al notar que sus cuerpos se debilitan y su salud integral se perjudica conforme avanza el embarazo; o bien, al ser este un choque muy grande en contra de sus deseos (de maternar o no), sus planes en general o al sentirse desconectadas de ese proceso repentino y no intencional.

Las sensaciones posteriores a cursar el aborto y comprobar la expulsión exitosa son de variada índole, y se muestran en un continuo que va desde sensaciones físicas hasta psíquicas, emocionales y espirituales. Ambos extremos tienen su punto de conexión en los sentimientos surgidos en las relaciones interpersonales de las entrevistadas.

I.3.I. Sentimientos posteriores al procedimiento

Cuadro 4 Sentimientos post procedimiento (primera parte)

A) Aspectos físicos
Tomó mucho tiempo
Agotamiento
Se me quitaron los síntomas del embarazo
Sentí mucho frío
Requerí más atención médica/tiempo post aborto
Poco doloroso al igual que mis períodos

No sé si hice bien el procedimiento porque fue diferente a lo que indicaban las guías
Muy doloroso
Me preocupó faltar al trabajo
Me recuperé bien
Tras la expulsión tuve mucha hambre
Comencé anticonceptivo tras terminar el aborto
Molestias con el anticonceptivo

Fuente: Entrevistas

I.3.I.1. Franja A: Aspectos físicos

Por lo general, la persona responde las interrogantes de esta esfera recapitulando su experiencia a través de lo generado en su cuerpo y psique de manera más inmediata tras finalizar el aborto. En varias ocasiones, se describe una repentina ausencia de los síntomas del embarazo que interferían con su bienestar integral; o bien, la sensación de tener hambre o frío. Las percepciones de dolor y agotamiento varían en cada caso, pues se reportan como estrechamente relacionadas con las menstruaciones de cada cuerpo.

Lo único que me dieron fue anticoagulantes y ya al día siguiente... Comí, me acuerdo, comí como si nunca hubiera comido en mi vida. Me vino el almuerzo a las doce del mediodía con una bandeja llena de pollo, llena de carne, con cualquier cantidad de cosas, y me la devoré. Te juro que nunca comí tanto en mi vida, y después de eso, me dormí... creo que por los dos días que no tengo recuerdos de absolutamente nada [L.L., #3]

(...) mis períodos suelen ser muy escasos, sin ningún tipo de dolor, sin ningún tipo de molestia, entonces la verdad que el proceso del aborto no fue muy distinto. Dolor no tuve en absolutamente ningún momento, y lo único que fue es incómodo por la cantidad de expulsión, ¿no? Obviamente, pero, sobre todo porque yo estoy acostumbrada a menstruar tres gotas locas. [Sg., #5]

El agotamiento varía en función del tipo de aborto y el método utilizado: de si se produce de manera rápida o requiere más procedimientos, de la cantidad de semanas y del estado físico de cada persona.

Pero duró, eso así horrible fue ese día, después no fue tan horrible. El resto se volvió mucho más liviano; sí quedé agotada. (...) Y esa noche me tomé un rivotril y me di un mazazo en la cabeza y me desmayé. No podía más, necesitaba dormirme, tenía unas contracciones tremendas, y no retenía la comida, como que me reventé con esas pastillas. [L., #10]

Cuadro 4 Sentimientos post procedimiento (segunda parte)

B) En sus relaciones interpersonales
Se generaron tensiones con la pareja o coautor del embarazo
Me sentí muy sola
Se truncaron otros planes a causa del aborto
Me di cuenta de lo difícil que es acompañar para alguna gente pro aborto
Dejé a una ginecóloga anterior que le sacó peso a mi decisión
Me trataron muy bien en el hospital
Tensiones con la familia continuaron
En mí se generó un deseo de ser madre
Luché para mantenerme fiel a la decisión que había tomado con mi pareja
Secuelas que repercuten en su vida sexual
Me costó empezar a hablar del tema
No me gustó que me pusieran en una sala de maternidad
Me escapé para que me atendieran en otro centro médico
Para los controles post tuve que incurrir en performances
Me di cuenta de la diferencia que implica abortar en un marco de legalidad

Fuente: Entrevistas

I.3.I.2. Franja B: Relaciones interpersonales

Algunas entrevistadas expresan que se acrecientan o se producen tensiones con el coautor del embarazo o con su propia familia. Para algunas, la situación de un embarazo inesperado y la decisión de abortar les aclaran si el varón es conveniente para ellas o no, con base en la actitud que asume frente al tema. Impresiones de esta índole son recogidas posteriormente a raíz de preguntas de la entrevista sobre “lo que el aborto les dejó”, en términos de aprendizajes, experiencias, enseñanzas o secuelas, según lo definan ellas mismas.

En paralelo [al momento del aborto] macrismo, mi ex pareja trabaja en el Ministerio de Educación y fue la época de despidos masivos, entonces él estaba completamente tomado por las movilizaciones y las tomas del Ministerio. Yo estaba re sola [risas]. Re sola, encarando todo esto. No es que él no estuviera, pero no entendía cómo yo necesitaba que estuviera (...) [L., #10]

[El aborto sirvió] como [para] también cerrar el ciclo con esa persona. Porque después de que pasó eso, yo dije “ay, pensamos muy diferente”. [D., #2]

Destacan las sensaciones y pensamientos sobre lo complicado que puede ser acompañar un aborto o un embarazo para quienes están a favor del aborto legal, de acuerdo con el testimonio de L. Ella se refiere a personas allegadas que no son capaces de comprender cómo la decisión consciente y firme de interrumpir un embarazo no necesariamente exime a la PCG de sentir pesar a la hora de atravesar la experiencia.

Y también mis amigas, somos todas “pro aborto”, es re difícil acompañar, porque hay una cosa de como “bueno, pero esto es una decisión que tomaste” y yo no me sentía bien... Entonces era difícil decir “sí, sí, estoy de acuerdo pero igual estoy triste”. [L., #10]

Además, se describen secuelas en el ámbito sexual tras el aborto, que dificultan las relaciones de algunas personas entrevistadas con sus parejas.

Uno trata de decir, “bueno, voy a pasarla bien, voy a desenchufarme”. Pero, literalmente, estás en plena situación sexual y decís, “loco, dejá de pensar en que te vas embarazar”, “estás cagando toda la situación mal”, y no es tu decisión, es que quedaste mal con respecto a eso (...) Sentís que la sexualidad poco a poco se va degenerando o se va marchitando, no por culpa de las personas, porque las personas se pueden amar, se puede sentir atracción, pero siempre tu cabeza va a estar en otra parte, entonces va a ser como si no estuvieras ahí. Es la verdad de algo muy feo que todavía estoy tratando de manejar. [L.L., #3]

Finalmente, se computan situaciones como el abandono que algunas personas hacen de los centros médicos en los que estaban siendo (des)atendidas para poder terminar un

aborto en curso; o bien, aquellas en que el aborto se da por terminado en cuanto a la expulsión, pero se complica acceder a una ecografía posterior sin tener que dar explicaciones o recurrir a “escenas actuadas” para que la atención no sea negada.

Directamente me escapé. Me tomé un remis, le dije a mi mamá que venga porque me estaban tratando mal y ella me ayudó a agarrar las cosas, yo me vestí, nos fuimos. El trayecto fue bastante doloroso porque tenía que esperar, era como un recorrido y más en la urgencia que yo me encontraba, entonces fue (...) cansador, fue agotador (...) [M., #8]

(...) mantuvimos varios días la misma performance, que era bastante lacerante para el ánimo, que era que yo tenía que ir a hacerme la deprimida a una guardia y decir “tuve una hemorragia, perdí el embarazo” y entonces que me hicieran la ecografía y me dijeran “sí, no, no hay más embrión...”. Que yo era lo que necesitaba saber (...) [L., #10]

También, surge la crítica sobre que la atención en aborto se brinde en la sección de maternidad/obstetricia, lo cual supone incomodidad para algunas PCG, así como lo relativo a maltratos por parte del personal médico u otras personas internadas.

(...) yo, siendo una persona gestante que acababa de abortar en segundo trimestre sí necesito atención médica, pero no que me junten con las personas que acaban de ser madres. Eso fue como un poco... chocante. [M., #8]

Cuadro 4 Sentimientos post procedimiento (tercera parte)

C) Aspectos anímicos
Curiosidad satisfecha
Recurso al humor
No estaba del todo bien haberlo hecho
Sensación de interferir con la voluntad del universo
Tranquilizador
Desgaste más allá de lo físico
Angustia
Me sentí desahuciada
Me sentí vacía
Sentí culpa

Tuve cambios físicos y anímicos post
Le saqué peso al asunto
Me sentí triste
Al no ser la primera experiencia de aborto, lo viví con más tranquilidad
Hice lo que tenía que hacer
Sentí que por fin tenía tiempo para mí
Escrúpulos médicos tras la experiencia vivida
Fue como volver a nacer
Seguí desconectada de mi espiritualidad a modo de evasión
Inquietudes espirituales
Me sentí muy agradecida
Secuelas psicológicas
El aborto como símbolo de ruptura dolorosa en la vida
El aborto fue un duelo

Fuente: Entrevistas

I.3.I.3. Franja C: Aspectos anímicos

Esta franja recoge las impresiones de las entrevistadas a partir de preguntas sobre “lo que el aborto les dejó”, en términos de cambios relacionados con aprendizajes, experiencias, enseñanzas o secuelas, según lo definan ellas mismas. Es frecuente que hablen de lo aprendido sobre sí mismas y/o sobre sus vínculos, y que perciban la experiencia de aborto como “un renacer” o “una segunda/nueva oportunidad”. Estas percepciones se relacionan en muchos de los casos con un efecto tranquilizador tras dar término al aborto, independientemente de que las personas reporten sentimientos de culpa, pesar por lo ocurrido o sensación de “haber interferido con la voluntad del universo”.

A pesar de que... sienta aún un poco de culpa, o, quizás no sea culpa, no sé. Aunque quizás tenga sentimientos encontrados con respecto a la situación que viví, creo que tengo otra oportunidad, y era lo que yo le decía a mi novio ese día que

salí del hospital, “siento que nací de nuevo”. Porque tengo otra oportunidad de volver a trabajar en el proyecto que tengo (...) [A.G., #4]

Son recurrentes las sensaciones de soledad, vacío, angustia, tristeza, desgaste físico, emocional o energético, las cuales conviven en la mayoría de los casos (solamente una persona reporta sentir “culpa”, mas no arrepentimiento de abortar) con la convicción de haber hecho lo necesario: “haber vuelto a nacer”, tener una nueva oportunidad o un nuevo comienzo, y sentirse agradecida.

Y me sentí... triste. Un poco triste, un poco cansada; nada arrepentida, pero sí triste y sí cansada. [L., #10]

Me acuerdo que salí del hospital a las nueve de la noche, fui a comprar una pizza, y sentía como que estaba muy contenta. Porque finalmente había acabado con este proceso tan largo. [A.G., #4]

La caracterización de la experiencia del aborto por parte de la entrevistadas emplea, entre otros, los términos “ruptura”, “duelo”, “renacer” o “despertar”. “Ruptura” tiene una carga semántica entre neutra y ambigua, mientras que “duelo” es “negativa”, y las dos últimas por lo general se relacionan con episodios “positivos”. Lo particular de la situación es que los términos ambiguos o “negativos” son a veces usados con una connotación “positiva” en los testimonios que presentan la experiencia como algo dentro de todo pesaroso, en relación con las secuelas o la manera en que todavía siguen procesando el evento. Cuando hablan de “segunda” o “nueva oportunidad”, la denotación se dirige hacia lo positivo, dejando ver que las entrevistadas identifican crecimiento derivado de lo sucedido: fortalecimiento y aprendizaje que de otro modo tal vez no habrían experimentado. Reflexiones similares surgen al analizar construcciones como “nunca es una decisión fácil”, “es como si se te muriera una persona o si te murieras vos mismo”, “espiritualmente, deja cicatriz” o “algo en ti también muere”.

Todas las experiencias te hacen crecer, te nutren y te otorgan saberes. Como todo lo lindo y lo malo lo valoro como parte de la vida. [L., #10]

El ámbito espiritual presenta mucha variedad en las emociones pues hay cuestionamientos que trascienden el ámbito sexual o de pareja, como las inquietudes metafísicas y el deseo de investigar más sobre la vida pre o ultraterrena de diferentes tradiciones religiosas. Esto debido a que la noción misma de espiritualidad varía dependiendo de la subjetividad de la persona: una dimensión que posibilita gran cantidad de lecturas y propuestas vivenciales.

En algún momento como que pensé que quizá no estaba del todo bien haber hecho algo así porque era como, no sé, me lo imaginaba como una maquinaria de un montón de tuercas, no, no, como enganches, engastes así, viste, que van funcionando, que van rodando entrelazados así (...) [N., #6]

Siento que [el proceso] no ha cerrado porque tengo inquietudes. Tengo [preguntas] que no sé si pueda... responder en algún momento. Las espirituales que ya te comenté o... No sé, hasta el género de ese bebé. Quizás es por eso que no lo he terminado de cerrar. O quizás no es un tema de que se cierre, quizá siempre hay preguntas porque, por ejemplo, el género jamás lo voy a saber. Ya no hay forma de saber. Bueno, quizás existe un expediente en el hospital en algún lugar al cual yo no tengo acceso, en el que diga “bueno, era un feto de tales y tales características, ta, ta, ta, que se observaba de tal género”. Jamás voy a saber eso. [A.G., #4]

Las entrevistadas también reportan sensaciones de (auto)aprendizaje y de mayor conocimiento de su propia personalidad tras reflexionar sobre lo vivido: de por fin tener tiempo para pensar en sí mismas y sus particularidades.

Me hizo ver un montón de cosas... todo esto que pasó. Desde [con] qué chabones elegía yo relacionarme (...) Hasta cómo estaba yendo yo con lo que quería hacer (...) De manera como para poder crecer, como para poder ver (...) a mí me dolió mucho cuando mi psicóloga me lo dijo, no me lo dijo mal, pero como que yo por ahí a veces me creía una super woman y que podía con todo... y a veces no podés con todo [Sv., #9]

Algunas entrevistadas acceden a un aborto por segunda vez, lo cual les permite atravesar la experiencia de manera más segura, tranquila y convencida. En el caso de otras, si bien es su primer aborto, afirman haberle sacado peso al asunto para cursarlo de manera más sosegada.

Entrevistadora: Digamos, vos estabas (...) más tranquila porque no era la primera que transitabas un aborto.

D.: Sí, sí, por supuesto.

Entrevistadora: O sea, no es comparable con a como fue la primera [vez] (...)

D.: Sí, por supuesto. Sí, eso es verdad (...) Y adicional, yo estoy completamente segura de no querer tener hijos. (...) Cuando tuve el primer aborto, una prima, enfermera me brindó información, me dijo, “no te preocupes yo también lo he hecho” (...) [D., #2]

Por último, destacan los testimonios sobre el proceso de aborto como un duelo o ruptura, más allá de que no se sienta culpa o arrepentimiento. Las entrevistadas explican que, si bien puede tratarse de una decisión informada y consciente, no por ello transitar el proceso

es una alegría o un hecho neutral. Enfatizan en estos aspectos para respaldar su unánime postura sobre que el tema del aborto es delicado, y que debe ser tratado con respeto, sin prejuicios y nunca a la ligera.

Tenía que pasar. Fue súper doloroso para mí porque fui en contra de todo lo de que “yo controlo”, lo de que “yo manejo mis sentimientos, yo puedo, yo...” [C.P. , #1]

Realmente, uno cree que dice, “uhh, bueno, fa, aborté, y es lo mejor que me va a pasar en la vida”, es... Todo un duelo, es literalmente como si se te muriera una persona o como, posta, como si te murieras vos mismo y vos tenés que hacer tu propio duelo [risas] (...) Hacer un duelo simbólico de tal vez algo que en ese momento se perdió y que te tenés que empezar a hacer a la idea de que no va a volver, y... No, no es fácil, no sé si vos en las otras encuestas las otras chicas te dijeron lo mismo pero yo constantemente, me acuesto en la cama todas las noches a dormir y sigo teniendo flashbacks, sigo teniendo cosas. En su momento lo manejé con mucha madurez, y mucho temple, pero... realmente mi cabeza no quedó bien. [L.L., #3]

I.3.II. Opiniones sobre el aborto posteriores a la experiencia

Cuadro 5 Opiniones sobre el aborto posteriores a la experiencia (primera parte)

A) Legalidad y entorno mediático
Siempre estuve a favor
Mi opinión a favor era restringida según causales
Mi perspectiva se amplió
Mi perspectiva se acentuó
La necesidad de crear conciencia en torno del tema
Nunca estuve en contra
Es un hecho ancestral por más que se intente negar
Me puso a pensar sobre el cambio de paradigma que entrañan las leyes
Antes era indiferente a este tema
El marco de ilegalidad es muy perjudicial para el correcto ejercicio médico
Devolver el favor y hacer algo

Amarillismo y sensacionalismo de medios dificultan que se consiga la ley y su correcta aplicación
Miedo a las posibles aplicaciones de la ley
El valor del activismo

Fuente: Entrevistas

Esta segunda sección explora los cambios en las opiniones sobre el aborto de las entrevistadas desde una primera postura externa, hasta otra posterior que integra las experiencias adquiridas luego de transitarlo personalmente. La pregunta disparadora inquiere sobre si su opinión sobre el aborto se vio modificada; es decir, que interroga tanto sobre los aspectos del antes como del después. Es posible dividir estas opiniones en dos grandes bloques: por un lado, A) las relacionadas con la legalidad y el entorno mediático; y por el otro, B) las que atañen a cuestionamientos filosóficos. Además, C) las que exploran las interacciones con personas sin capacidad de gestar.

I.3.II.1. Franja A: Legalidad y entorno mediático

Para contextualizar los testimonios de este apartado es clave referirnos a la dinámica silenciosa que configura la clandestinidad en la que se sume el aborto. El silenciamiento lo alimenta y lo refuerza, porque presenta al aborto como algo poco común, que no sucede, cuando más bien es una constante de la historia humana: Kumar, Hessini y Mitchell (2009) llaman a esto “paradoja de la prevalencia”. Contextos como el clima actual en Argentina –posterior al debate público y político del 2018, de mayor visibilidad social del aborto– contribuyen a menguar el estigma y la penalización social de manera general, y en distintos espacios específicos de forma radical y explícita: espacios feministas, agrupaciones políticas, centros de salud con perspectiva comunitaria (Ramos y Fernández, 2020, p. 8). Además, hay que referirse a los tres miedos principales que surgen cuando las personas deciden abortar en un contexto de clandestinidad: al fallo, a la muerte y a la cárcel. El miedo al fallo se relaciona con la administración de drogas en el caso de la vía medicamentosa que es acompañada por militantes, practicantes no licenciados e incluso

profesionales en medicina. En segundo lugar, la muerte es un temor relativo a las imágenes socializadas bajo la luz del estigma, en contextos donde el procedimiento es muy poco seguro porque incluye introducción de objetos o plantas en la vagina por parte de diversos practicantes (OMS, 2017; Ganatra *et al.*, 2017). Finalmente, el miedo a la cárcel surge en lugares donde el aborto está tipificado como delito y hay recelo de interactuar con agentes sanitarios que puedan denunciar (Ramos y Fernández, 2020, p. 8).

En general, las opiniones de la muestra apuntan a la necesidad de referirse al aborto con cautela y sin juzgar a las personas que recurren al procedimiento, así como respecto de lo mucho que el marco de ilegalidad dificulta el proceso cuando alguien decide interrumpir su embarazo.

Siempre estuve a favor obviamente de que salga de la clandestinidad, más allá de que no estaba el tema en debate, por sentido común y por mi profesión misma. [Sg., #5]

Cada quien debe tomar su camino. Quizás el tema de la legalidad es otra cosa porque... cómo se complica todo (...) cuando alguien decide hacer algo distinto, no puede esperar a pasar cuatro meses para una solución. Primero hay más riesgos de salud, hay más riesgos de todo. Más riesgos de salud, físicos, emocionales, mentales. Hay cosas que puedes solucionar pronto, y es mejor para todos, ¿no? Entonces, en ese tema, la legalidad, es como el tema de la droga, la verdad es que sacan dinero con esto. O sea, unas pastillas que luego me regalaron las tuve que pagar a un precio súper inflado, para poder acceder. Hay gente que se aprovecha de que las cosas sean ilegales. Ahí sí no soy tan neutral (...) [A.G., #4]

También, están las personas que, si bien apoyan la despenalización y legalización después de transitar el aborto, reconocen que antes eran indiferentes al tema o que solamente lo aprobaban bajo ciertas causales (violación, incompatibilidad con la vida del feto o la PCG, imposibilidad de sustentar materialmente la nueva vida).

Yo lo aceptaba en términos de violación, o que no puedas económicamente, nada más. Y eso como, “no, pará, porque no pasa solo por ahí”. [Sv., #9]

(...) la verdad me da mucha vergüenza, pero... antes de que me pasara todo esto, nunca le presté atención al activismo en sí, y fueron las únicas personas que me ayudaron. Yo siempre apelé más para mi lado uruguayo que para mi lado argentino, y la verdad es que me siento como una maldita malagradecida [risas] [L.L., #3]

En algunos casos, las personas reportan que sus posturas a favor de la despenalización y legalización se acentúan.

Se reafirmó [su opinión sobre el aborto]. Estoy más convencida todavía de la necesidad de regularlo, de ampliar los derechos, de ampliar el acceso... De que sea una problemática de salud pública, de que el Estado pueda garantizar las condiciones para hacerlo, para elegir libremente, para tener los recursos sanitarios, el acompañamiento (...) [L., #10]

Finalmente, de entre los tres tipos de acompañamiento posibles (coautor del embarazo, redes feministas y otras personas) que rodean a una PCG que cursa un aborto, el más importante en términos del testimonio y opinión de las entrevistadas es contar con el apoyo de redes específicamente preparadas que las guíen y acompañen a través de las distintas partes del proceso. Lo anterior debido a que, independientemente de si tienen o no personas allegadas a quienes compartirles la situación o el apoyo del varón, son esas redes la que marcan la diferencia en sus respectivas historias.

Y como te digo, imagínate que yo (...) tuve la suerte de tener a mis amigos y de tener a [una amiga militante] cerca que ella, como que siempre me habló de los temas, y siempre me fui acercando y adentrando a todo esto por ella (...) [N., #6]

Los sentimientos predominantes son de agradecimiento profundo y hasta deuda, independientemente de sus opiniones sobre el aborto o la experiencia atravesada (tipo de procedimiento, semanas cursadas, atención pública o privada), los cuales llevan a las personas a querer contribuir con el presente estudio, con las organizaciones feministas o con los hospitales públicos a modo de restitución por los “favores” recibidos.

(...) tal vez no me ponga así en tetas en una manifestación y grite cosas, pero al menos una ayuda mínima de decir, “ustedes me ayudaron, voy a tratar de hacer lo posible”. Por eso accedí a esta entrevista. (...) Les cargo crédito. O mismo con la consultoría sigo teniendo un par de charlas. Seguimos estando en contacto porque yo siempre, lo que les dije, “siempre que pueda ayudar en algo, lo voy a hacer”. Incluso estamos preparando con mi esposo un donativo para el Hospital Álvarez. [L.L., #3]

Para el caso de la literatura, se enfatiza en que las personas que deciden abortar lo hacen a pesar del contexto de ilegalidad, pues es una decisión relacionada con la necesidad imperativa de resolver algo (Ramos y Fernández, 2020, p. 6) que se enmarca en un tiempo restringido, en la que muchas veces no importa si se expone la propia vida o la libertad.

Cuadro 5 Opiniones sobre el aborto posteriores a la experiencia (segunda parte)

B) Cuestionamientos filosóficos
Me replanteé/aprendí cosas nuevas sobre mí
Lo mucho que pesa la tradición a la hora de tomar una decisión como esta
Me ayudó en mi profesión
Una juega con varios destinos a la hora de tomar la decisión
Me replanteé el sentido del sufrimiento de la mujer y su cuerpo
Me replanteé cómo concibo a les niñes
Como cualquier experiencia, te hace crecer
Me replanteé mi identidad nacional
El aborto nunca es una decisión feliz
Razones para sobrepasar el primer trimestre
El daño que hacen las circunstancias actuales y el estigma
C) Respecto de interacciones con personas sin capacidad de gestar
El poco entendimiento de los varones sobre el tema

Fuente: Entrevistas

I.3.II.2. Franja B: Cuestionamientos filosóficos

Estas opiniones y valoraciones reflejan cuestionamientos filosóficos que nacen del tránsito de la experiencia en su complejidad, los cuales enfatizan en el análisis detenido de estigmas, prejuicios y obstáculos que rodean el aborto, y que obstaculizan su tratamiento público en esferas políticas, legislativas y cotidianas. En primera instancia, estos estigmas y prejuicios se relacionan –según las entrevistadas– con la incomprensión e ignorancia presentes en las sociedades.

Porque yo creo que todo el miedo que sentía al principio fue por una cuestión de presión de afuera. Toda esa presión que existe de años de que está mal lo que estás haciendo, por más de que yo esté de acuerdo y por más de que yo estaba segura y no es que no lo quería hacer, sino como esa cuestión de que está mal visto o de que no está bien... Entonces no está bueno pasar por ese proceso sintiendo todo eso.
[P. , #7]

Capaz racionalizo mucho las cosas y soy objetiva. Hay unas chicas que no son así, me entendés, hay personas que son más sensibles o... qué sé yo, se pueden tomar las cosas de otra forma. O sea, todos esos pasos que a mí me dieron bronca y que dije “qué culiadas”, o sea ¿cómo puede ser que esto siga siendo de esta forma? A esas otras chicas les puede hacer muy mal. [N., #6]

Las reflexiones giran por lo general en torno de lo percibido de primera mano, pero en ninguno de los casos faltan menciones a cómo se figuran las entrevistadas que la experiencia podría ser vivida por otras PCG. Es decir, que existe un importante componente de empatía y sensibilización respecto de los casos de otras personas, propiciado o no por la labor de redes de acompañamiento feminista. En algunos casos, las entrevistadas continúan relacionándose con militantes feministas, sus discursos y actividades; mientras que en otros solamente se da el contacto durante el aborto. Sea como fuere, todas las entrevistadas tienen al menos dos momentos contacto: con las integrantes de las redes asesoras y con la entrevistadora, quien se presenta como militante.

No como algo... que uno se sienta orgulloso de haberlo hecho sino como el hecho de decir “lo comparto para también crear conciencia de que es algo que sucede y que nos puede pasar a todas”, y que es importante que se hable y que se instale, y que de alguna manera se naturalice, para no tener ese miedo o esa incomodidad interna (...) [P., #7]

Algunas entrevistadas consideran que la experiencia las ayuda en sus carreras y profesiones, al brindarles apertura mental y un bagaje de sensaciones y perspectivas más amplio que las sensibilizan.

Para el teatro también me sirvió muchísimo, porque por ahí antes yo hacía las cosas (...) como [que] interpretaba las cosas por ahí de una manera... inocente, o los papeles inocentes a mí no me costaban, pero cuando me tenía que meter en algo más jodido, no... podía... Sí los podía interpretar, pero eran un poco vacíos... porque no entendía algunas cosas. [Sv., #9]

Destacan los casos en que las personas se replantean la manera en que conciben a niñas y niños.

No, no estoy apurada [por ser madre]. Pero sí quiero, deseo... No sé cómo explicarlo. Yo antes tenía miedo de los bebés. Yo veo un bebé recién nacido y yo no lo puedo agarrar, a mí me da miedo. Me da como, me da como impresión (...) durante todo este tiempo que yo estuve embarazada, mi sobrina a mí se me pegaba, se me acercaba (...) Pero yo es como que ahora la miro, y la miro distinto. Como que antes no tenía el instinto ese materno... porque yo creo que se construye, yo

tengo esa teoría, no es que todas nacen y todas las mujeres quieren ser madres (...) [C.P. , #1]

En relación con estos cuestionamientos, surge entre las entrevistadas extranjeras el que tiene que ver con sus respectivas realidades nacionales en cuanto al estatus del aborto, o lo que sucede con los (incipientes) movimientos de lucha por la despenalización y/o legalización. Algunas de las entrevistadas reconocen haber pertenecido a esa porción social que evade el tema, lo cual constituye una especie de mea culpa durante la charla. En este sentido, destaca el caso de L.L., quien es mitad argentina y mitad uruguaya. Ella se refiere a que la lucha por el aborto legal en el Uruguay no le correspondió a ella ni a otras PCG que disfrutaban del derecho actualmente, lo cual le plantea cuestionamientos acerca de su identidad nacional. Tras cursar la experiencia, su repertorio se amplía y ve la necesidad de contribuir desde su posición para que el derecho se alcance en su otra patria.

La cuestión es que allá en Uruguay el aborto es legal desde el 2006. O sea, 2006, 2007, me parece, y uno no tuvo que hacer todas las movilizaciones que hay acá, ni todas... digamos, esa ultra izquierda, esa ultra movilización que realmente una lo ve y dice, "sí, loco, tal vez sea un poco extremo, pero es necesario" (...) [L.L., #3]

I.3.II.3. Franja C: Interacciones con personas sin capacidad de gestar

Esta franja se resume en la opinión de que los varones tienen poco entendimiento sobre el aborto, la cual es reportada tanto por entrevistadas en pareja estable como por aquellas que describen su relación como algo casual o incidental. Los testimonios dan cuenta de un continuo de posibilidades: desde los varones ausentes o que se alejan al enterarse del embarazo, hasta aquellos que, sean pareja estable o no, deciden acompañar. Entre estos, están los que solamente parecieran querer cerciorarse de que el aborto se complete, y otros que permanecen allegados. Para las entrevistadas, aun y cuando los varones acompañen, existen muchas cuestiones que no son capaces de entender, sea porque no se esfuerzan en ello (a causa del desconocimiento, la arrogancia y los mandatos de género) o porque el embarazo y el parto no se los permiten en sentido estricto, al ser eventos que no suceden en sus cuerpos.

Por ahí con mi pareja no lo pude compartir tanto pero, porque no lo sentí así, digamos. Él me acompañaba en la decisión y... como que también fue un problema

porque yo sentí que él, como sabía que yo tenía información y estaba como en el mundillo por decirlo de alguna manera, dejó todo en mis manos. Como que un poco se desentendió (...) [P. , #7]

(...) más que una locura es entender que siendo mujer en esta sociedad, jugamos con esas reglas, y que el cuerpo que queda en juego es el tuyo. No sé cuántos varones entienden que no importa en qué cancha se esté dando la batalla, la responsabilidad es compartida [risas] [L., #10]

I.4 Conclusiones

En este primer capítulo de resultados introducimos y caracterizamos la categoría de “motivaciones espirituales para abortar”, la cual permite comprender mejor la vivencia de una interrupción voluntaria del embarazo. A partir del análisis de los testimonios, concluimos que la revisión de las aristas e implicaciones espirituales de los distintos procesos involucrados en el antes, durante y después de un aborto complementa la investigación sobre este tema.

A partir de la muestra evaluada en este estudio, identificamos algunos rasgos generacionales distintivos de la población femenina y adulta joven contemporánea. En primer lugar, está la asimilación de las categorías “situación socioeconómica” y “situación laboral”, lo cual da cuenta de la deconstrucción del estereotipo sobre que la situación socioeconómica de las mujeres depende mayoritariamente de la de sus familias de origen o parejas. Como segundo rasgo, destaca la insatisfacción por el incumplimiento de metas y objetivos, enmarcada dentro de un ambiente generalizado de pesimismo a causa de la situación económica global. En relación con este clima adverso, el deseo propio y la salud integral personal son móviles de gran importancia para tomar decisiones trascendentales como gestar, parir y criar un hijo/a.

Las motivaciones para abortar relacionadas con configuración familiar, condiciones propias de salud temporales o crónicas, presencia/ausencia del varón y/o de otras personas que apoyen, son argumentos con una predominante arista espiritual. Estas reflexiones son el resultado de rigurosos análisis del entorno, y de la valoración del capital familiar y axiológico de una PCG.

La experiencia de atravesar un aborto, además de los aspectos médicos físicos y psicológicos, implica también percepciones y sensaciones que inciden directamente en la dimensión espiritual de las PCG. El análisis de este impacto identifica al deseo como corazón de la autonomía: el cual, enmarcado en la espiritualidad, funciona como punto de confluencia de los valores del individuo.

Cuando no existe deseo de proseguir con el embarazo, la idea de transitar la gestación, el parto y la crianza puede ser disruptiva, violenta y avasalladora. Esto genera consecuencias en la autopercepción, las cuales las entrevistadas atribuyen a una desconexión con el proceso que ocurre en sus cuerpos, pues no experimentan emoción, ilusión, anhelo o conmoción interior positiva. Para ellas, los vínculos se construyen, por lo cual el deseo de la PCG es fundamental, porque si no sería solamente el resultado de una imposición.

La maternidad hegemónica está tan profundamente asentada como ideal y como mandato que incluso la decisión voluntaria de desafiarla puede producir frustración y desasosiego, debido a que se relaciona con la idea de “estar haciendo las cosas mal”, o de ser una persona mala, incapaz, fracasada o insuficiente. Resulta así tanto para las PCG como para la sociedad en general: para las PCG a causa de su propia imposibilidad o decisión; y para la sociedad, respecto de la existencia de esas PCG que se resisten a encajar. Este ideal/mandato se ensaña de manera especial con las personas socializadas como mujeres, y se manifiesta en la forma en que las autoridades médicas, entre otras, menoscaban la autonomía femenina.

Al indagar en la conexión de las motivaciones para abortar de las entrevistadas con sus espiritualidades, las prácticas y creencias *new age* registran considerable presencia. Estas influencias son dinámicas y novedosas al incorporar capacidad de diálogo interreligioso, interespiritual o intercultural que no siempre caracteriza a espiritualidades/religiosidades más conservadoras.

Las PCG también encuentran sentido y apoyo frente a un embarazo no intencional en nociones éticas, históricas y sociales que integran en sus espiritualidades y en su capital axiológico a modo de marcos de sentido. Estas nociones operan como bagaje epistemológico del cual extraer lógicas y razonamientos aplicables a multiplicidad de situaciones en la vida.

Las entrevistadas apoyan con más contundencia la despenalización y legalización del aborto después de transitarlo, y enfatizan en que es un tema delicado que debe ser tratado con respeto y sin prejuicios. Destacan el papel de las redes feministas por considerarlas preparadas para guiar y acompañar a través de las distintas partes del proceso, lo cual las hace actores clave que marcan la diferencia en las historias de cada PCG.

El tema de las motivaciones espirituales para abortar se revela como un punto de confluencia de muchas dimensiones, experiencias, nociones, valores, deseos, carencias, desigualdades e insatisfacciones presentes en la vida de las PCG. Por lo tanto, encontramos que las entrevistadas poseen motivaciones de índole espiritual que se superponen a las de otros tipos.

Las motivaciones espirituales para abortar requieren un tratamiento amplio que no las reduzca a su posible causa principal como única, sino que deben ser abordadas desde metodologías y estrategias más sensibles y adecuadas que capten la riqueza de sus datos. El abordaje cualitativo brinda una opción viable, pues gracias a estrategias como las entrevistas en profundidad es posible recolectar información que, por su tipo y cantidad, sería menos aprehensible y manejable desde otros abordajes.

Capítulo II: Espiritualidad

“No creo que la gente esté buscando el significado de la vida tanto como la experiencia de estar vivos.” Joseph Campbell

Después de repasar en profundidad las motivaciones para abortar de las entrevistadas e identificar en ellas elaboraciones de tipo espiritual, analizaremos sus nociones explícitas sobre este tema, fundamentales para entender mejor sus percepciones e idiosincrasia ética, así como su concepción de lo sagrado y/o trascendente. Al ser la espiritualidad una temática sumamente cercana a la religión, es esencial revisar también las concepciones relativas a esta, con el objetivo de distinguir los cruces y diferencias entre ambas dimensiones.

En el marco de la TL y la TFL la religiosidad es entendida como una posible expresión espiritual, lo cual supera la aparente disyuntiva entre ser una persona espiritual, y por lo tanto religiosa, por un lado; o un ser humano ajeno a estos temas, por el otro.

Recabar las motivaciones espirituales para hacerse un aborto contenidas en los testimonios complejiza la construcción teórica de la concepción de espiritualidad, debido a que tales motivaciones no siempre se enuncian como expresamente espirituales. La perspectiva hermenéutica de liberación posibilita este análisis a partir de insumos éticos que se presentan como percepciones energéticas, o bien, como acciones tenidas por coherentes con los principios de amor al prójimo, bondad (por uno mismo o los demás), o lucha por la justicia social. El objetivo es evidenciar la multiplicidad que la espiritualidad supone en cuanto a filosofías, religiones y prácticas espirituales que son a la vez su fundamento y expresión, incluidas las corrientes disidentes a lo tradicionalmente entendido como religioso/espiritual.

La primera sección corresponde a aspectos preliminares sobre la forma en que el tema de la espiritualidad/religiosidad aparece en las entrevistas. Entre estos, destacan los estereotipos en torno de la concepción de espiritualidad, los cuales interesan de manera particular por sobre los de la religión debido al enfoque propio de este trabajo. Todos estos aspectos son preámbulo del análisis posterior, que presenta los resultados de la cuarta

esfera –“Espiritualidad y Religiosidad”– desgranados en espiritualidad y religión, además de la intersección entre ambas.

Finalmente, la tercera parte presenta las respuestas obtenidas para la categoría denominada “credos”, que son las confesiones espirituales de cada entrevistada. Esta categoría explora lo que desde la religión tradicionalmente se conceptualiza como el o los entes en los que las personas creen: lo que consideran más sagrado y que le otorga sentido a su vida. Particularmente, interesan los credos que van más allá de una respuesta teísta prototípica; o bien, los que remiten al bagaje consagrado de una tradición religiosa, pero que aportan una relectura propia y novedosa.

II.1 Aspectos preliminares sobre las concepciones de espiritualidad de las entrevistadas

Esta sección contiene las formas preliminares en que se habla de espiritualidad en las conversaciones, a partir de preguntas pertenecientes a las esferas del guion que no preguntan explícitamente por esta concepción. Es necesario añadir a la caracterización presentada de la muestra que, en términos generales, todas las entrevistadas poseen nociones y prácticas de libertad individual y colectiva, un importante grado de agnosticismo y eclecticismo, numerosos cuestionamientos y búsqueda constante de respuestas. Son personas interesadas en temas de espiritualidad, religión y/o ética, o que al menos no los rechazan.

Al comienzo la entrevista, al ser consultadas sobre aspectos espirituales, una de las respuestas más comunes por parte de las entrevistadas es la interrogante, a su vez, sobre qué significa este concepto, cuál es la noción que tiene la entrevistadora, o cómo deberían entenderlo. Ante estas preguntas, se les explica que se espera que respondan con base en su propia definición de espiritualidad, lo cual las lleva a comentar aspectos relativos a religión, prácticas y ritos.

La primera consigna es de tipo abierto y requiere que las personas narren su experiencia, así que, por lo general, hablan de sus circunstancias de manera cronológica, en un discurso

que cuele elementos íntimos e integrales: emocionales, psíquicos, energéticos y espirituales. De acuerdo con nuestra visión, todos estos elementos son parte fundamental de la dimensión humana espiritual: los cuales, dada su complejidad, muchas veces resultan no solo en profundizaciones, sino también contradicciones muy interesantes de explorar.

Las entrevistadas identifican sus motivaciones con los aspectos transversales, integrales, complejos y difíciles de definir que abarca gestar, parir y criar a otro ser humano. Para ellas, reducir las motivaciones para continuar o interrumpir un embarazo a las clasificaciones primarias –físicas, económicas, laborales– es insuficiente e inadecuado para aludir a la magnitud y diversidad de implicaciones en la vida de una PCG. Así, las categorías “espiritual” y “motivación espiritual” se vuelven la opción más adecuada para referirse a esta complejidad del vivir y sentir humano, por más que la palabra “espiritual” sea un concepto en continuo debate tanto para las entrevistadas como para investigaciones como la presente.

A ver, entiendo que hay casos donde se aborta porque por ejemplo sabe que económicamente no lo puede sostener. Pero creo que el motivo final por el cual interrumpís un embarazo es espiritual, tiene que ver con la espiritualidad de la persona gestante, sí o sí. [Sg., #5]

Como que en ese tironeo interno, yo quería tener cuidado de no sentir que estaba haciendo algo por la presión de quien era mi pareja en ese momento, y arrepentirme toda la vida, ese era mi mayor miedo. Y al mismo tiempo, me daba como cierta tranquilidad que yo sentía que no me latía que esto (...) estuviera bien. Como que la cosa no se estaba dando como tenía que ser, pero no por un argumento tan racional que yo te pueda decir “no, no se estaba dando porque la plata”, no. Como... viste, “esto, uhm... no”. Bueno ahí es donde creo que hay una intervención de algo más espiritual, más abstracto, más sensorial. Pero bueno, me cuesta definir qué es para mí la espiritualidad (...) [L., #10]

C.P., Sg. y L. son personas que se acercan a la convocatoria conscientes de que el concepto de “espiritualidad” entraña un debate en cuanto a su definición, pues hay personas que lo relacionan con prácticas *new age*, mientras que otras refieren parámetros netamente filosóficos o éticos. Las entrevistadas comprenden que, por lo general, hay 1) una asociación de lo espiritual con lo religioso; y 2) que lo que se concibe actualmente como espiritualidad apela a referencias novedosas y de orígenes ajenos a la matriz cultural moderna y occidental. Sea como fuere, lo principal es que ninguna entrevistada reduce lo

espiritual a lo religioso o a la vivencia de ritos y creencias normadas, sino más bien a lo inefable de la complejidad humana.

En su caso, D. argumenta por qué considera que todas sus motivaciones para abortar son espirituales con un testimonio mayormente influido por la ética. Mediante palabras relativamente escasas, ella alude a situaciones muy diversas que considera concomitantes con el aspecto espiritual humano.

Yo creo que todos han sido espirituales. (...) Porque es que yo priorizo mi estilo de vida, yo priorizo lo que yo quiero, entonces el hecho de pensar que no le puedo brindar como todo eso a otra persona, o sea no... Digamos que es importante también si en dado caso quisiera tener un hijo, tengo que ser totalmente consciente de que tengo que ser una persona madura, con cierta estabilidad económica. (...) Y brindarle una educación adecuada a esa persona. Que sea realmente un ejemplo, ¿sabes? Una persona ejemplo. Que viva con una calidad de vida alta. Alta bien, sabes, la necesaria (...) [D., #2]

A través de la conversación, las preguntas y los testimonios, las entrevistadas reconocen la necesidad de hablar de espiritualidad en términos que se alejen del significado tradicional ligado a la religión, para así construir una noción abarcadora e integral que refleje la relación de la espiritualidad con los aspectos cotidianos de la vida humana. Son relevantes los replanteamientos de las entrevistadas respecto de rasgos de sí mismas, sobre la idea de que una PCG que decide sobre la interrupción de su embarazo “juega con varios destinos”; o bien, acerca del sentido del sufrimiento relacionado con los eventos que ocurren en el cuerpo de una PCG.

[Sentía que tenía que mantenerse fiel a la decisión de abortar que había tomado junto con su esposo] No tanto por él, sino más bien por nosotros, y por la pequeña criatura que tal vez iba a tener una vida horrenda si yo cometía una mala decisión. Estaba así jugando con el destino de todas las personas, entonces, por eso traté de apegarme más a lo científico y no tanto a lo espiritual. Pero cuando llegó el momento, sí, hice las paces con ese dolor. [L.L., #3]

Y yo la noche que me enteré que estaba embarazada... la pasé sola. (...) Eso no se cura [risas]. Eso duele mucho más que un aborto, duele mucho más que un montón de contracciones con misoprostol. Así que cuando la gente está tan preocupada por el cuerpo de la mujer y el sufrimiento... como [que] creo que va por otro lado el cambio más que por prohibir el aborto [risas]. Ese falso discurso. [L., #10]

A pesar de su apertura e interés, las entrevistadas son reticentes a hablar sobre espiritualidad o considerarse a sí mismas espirituales debido a los significados asociados

al término “espiritualidad” con los que no se sienten cómodas. Ellas saben que, si bien el concepto al que apunta “espiritualidad” es distinto de “religiosidad”, son términos con campos semánticos ligados, lo cual puede ser problemático para quienes se identifican desde la laicidad, el agnosticismo o el ateísmo. La disposición a incursionar en la espiritualidad se ve estorbada por ciertos estereotipos, los cuales inciden en que en algunos círculos militantes feministas sea una temática poco explorada, evitada, o de la que directamente se reniega (Felliti, 2019, p. 141).

Uno de estos estereotipos se origina en el monopolio de la espiritualidad que ciertas autoridades religiosas ejercen, el cual pretende restringir la vivencia libre de las espiritualidades cuando pregona que estas no existen fuera de la religión: o, dicho de otra manera, que la religión es necesaria para tener espiritualidad. Esta visión se opone a lo postulado por autores de la TL, quienes consideran que la espiritualidad es base para la religión, pero no viceversa. Junto a esta pretensión de monopolio, las entrevistadas también consideran que hay “manoseo” del término por parte de mayorías creyentes conservadoras y corrientes específicas, lo cual incide para que en nuestro contexto la palabra se relacione de primera entrada con religión, ritos y dogmas.

El segundo estereotipo surge de los significados de “espiritualidad” relacionados con prácticas y ritos *new age*, pero que la restringen y encajonan en ellos. Empero, hay una tercera acepción relacionada con ética, filosofía y fuentes de sabiduría milenaria que destaca por ser más aceptada por la muestra, lo cual se expresa en menor reticencia de incursionar en estas temáticas. Es posible que esto esté motivado por el hecho de que, si bien la filosofía se relaciona con la teología, también con la ciencia, el pensamiento crítico y el quehacer académico.

[“Espiritualidad”] es una palabra que está tomada (...) Te lo dividen como si fuera la mente y el espíritu (...) El espíritu es como la parte inmaterial de las personas, y yo lo primero que te dije es que para mí eso es una escisión de la corporalidad y que el mundo... Para mí ahí hay algo, hay como una trampa. (...) Abortar es espiritual porque todo lo que nos atravesase por el cuerpo, y nuestros sentimientos [lo es] (...) Porque lo político es espiritual, porque no existe... para mí lo espiritual, ¿qué es lo espiritual? Para mí, a ver, y al mismo tiempo creo profundamente en lo no racional, creo profundamente en la intuición, en el sentir, en la capacidad empática. Creo que no podemos vivir sin todo eso, pero que la palabra en sí misma, yo la tengo relacionada con sentidos... que me cuesta comulgar con ellos.

Entonces ¿alguien puede tomar la decisión por algo espiritual? No sé. Contame qué decisión creemos que espiritual y yo te digo si me parece que pudo haberla tomado por eso o no. [L., #10]

El señalamiento de L. sobre el dualismo platónico es una crítica a un tipo de filosofía que desde el feminismo se identifica como particularmente perjudicial para la validación de la experiencia de las mujeres, debido a su sesgo e implicaciones patriarcales y sexistas (Rodríguez, 2007). Así, se aprecia que no por académica o alineada con la ciencia la filosofía sea aceptada sin más, sino que en muchos casos hay una revisión de las distintas corrientes y un contraste con la experiencia personal o la filiación política.

La reticencia generalizada entre las entrevistadas a referirse con soltura a “aspectos espirituales” surge cuando previamente no hay exploración en torno de motivaciones o experiencias de este tipo, a través de las cuales puedan exponer su propio significado. Asimismo, esta reticencia tiene una cuota adicional entre personas agnósticas o ateas, e incluso entre quienes se consideran creyentes mas no religiosas, en relación con identificar sus emociones y pensamientos con aspectos espirituales.

II.2 Espiritualidad y Religiosidad

II.2.1. Elementos de la religiosidad

En este apartado, propongo un esquema de elementos constitutivos de la religiosidad basado en los aportes teóricos de varios autores de sociología y fenomenología de la religión (Cano, 1975, p. 214; Irarrázaval, 2020, p. 17; Velasco, 2005, p. 780; Velasco, 2006, p. 467, 480) que incluye: mayor absoluto, ética, ritos, doctrina y organización. A modo de continuo, los coloco en orden descendente de acuerdo con su cercanía a la institucionalidad humana.

Cuadro 6 Elementos constitutivos de las religiones

Mayor Absoluto
Ética
Ritos
Doctrina
Organización

Fuente: Elaboración propia a partir de: Cano, 1975; Irarrázaval, 2020; Velasco, 2005; Velasco, 2006.

El primer elemento recibe muchos nombres distintos a lo largo de la historia: Misterio, Presencia, Realidad Última, divinidad, mayor absoluto, dios/diosa, Padre/Madre, realidad trascendente, Universo; tanto con mayúsculas como con minúsculas, de acuerdo con cada tradición y lengua (Velasco, 2006, p. 397). A pesar de todas estas posibilidades, es probable que lo más claro sobre tal entidad/dimensión sea su profunda y absoluta inefabilidad, que es una coincidencia en medio de todo el disenso presente en este tipo de estudios.

Por ética entiendo las prácticas y teorías relacionadas con valores, deberes y también con la moral, aunque no necesariamente (Cortés, 2019, p. 9-10), pues este capítulo enfatiza en la necesidad de distinguir entre ética y moral, y los alcances que esto tiene. Para el caso de las religiones, concibo la moral de cada una como incluida en su sistema ético, pero al presentar mi propuesta a modo de continuo, no omito que pueda identificarse en cualquiera de los demás elementos.

Los ritos corresponden a las prácticas y performances: acciones encaminadas a re-vivir lo tenido por sagrado, tanto de individuos como de colectividades (Lardellier, 2015, p. 20-23). Los tres primeros conceptos del continuo son los que más debate suscitan entre especialistas debido sus dinámicas socio-simbólicas altamente complejas. Sobre estos temas existe una extensa bibliografía, pero dado que excede a los objetivos de este estudio, no seremos exhaustivos al respecto.

Por doctrina entiendo las enseñanzas y lineamientos explícitos y ortodoxos de una tradición religiosa, que por lo común están contenidas en fuentes escritas (libros sagrados). En el caso de la organización, me refiero a las autoridades humanas que administran las

creencias, ritos y prácticas, quiénes son y cuáles son sus características, así como la manera en que se estructuran, con sus respectivas jerarquías y referentes.

Este esquema de los cinco elementos constitutivos de las religiones permite distribuir la caracterización de la religión que brindan las entrevistadas al ser interrogadas por su percepción respecto de este concepto. El cuadro 7 presenta los resultados de los elementos constitutivos de las religiones según las entrevistadas.

Cuadro 7 Caracterización de los elementos constitutivos de las religiones según las entrevistadas

Mayor Absoluto
imagen de dios/dioses
Ética
conservadurismo, culpa, bueno vs. malo, vida vs. muerte
Ritos
pasos a seguir, rezos, rituales
Doctrina
reglas, adoctrinamiento, dogma, fanatismo, extremismo, todo tiene un propósito, premio escatológico
Organización
institucionalización, sistemas patriarcales, colectividad, corrupción

Fuente: Entrevistas

La mayor cantidad de caracterizaciones corresponden a aspectos institucionales relacionados con las categorías de “doctrina” y “organización”. Este hecho señala, en primer lugar, que las entrevistadas relacionan su concepción global de religión de manera preponderante con rasgos del ordenamiento humano en torno de un determinado culto. Además, se evidencia la denotación negativa dada tanto a la doctrina como a la organización, pues se indica que la doctrina es prescriptiva, polarizada y homogeneizadora; mientras que la organización se considera patriarcal y corrupta.

Yo considero que la religión, las religiones, en general, son organizaciones que estructuran a la sociedad en base a ciertas reglas que se ha ido estableciendo por diferentes razones a lo largo de la historia (...) [Sg., #5]

En todos los casos, las personas coinciden en que las características distintivas de las religiones son la institucionalidad y la tendencia conservadora, las cuales consideran que les dan un carácter estricto, normado y potencialmente intransigente. La actitud mayoritaria hacia las religiones es de renuencia, mientras que se percibe la doctrina como una narrativa que contiene las respuestas necesarias para resolver y acallar las grandes preguntas de la vida, lo cual resulta en un apaciguamiento de las subjetividades. Así, la religión es vista como un mecanismo de control y una especie de autoridad reguladora de valores y antivalores sociales.

Por ahí [lo relaciona más con] lo dogmático, la religión lo que hace es como poner reglas, como que lo de la religión que está mal es la institucionalidad (...) [P. , #7]

Te voy a confesar algo, yo a las personas religiosas las envidio profundamente (...) Porque me parece maravilloso el tener esa inmensa fe de que todo tiene un propósito divino, de que todo sucede por algo, de que si... sos una buena persona vas a tener una recompensa divina, mágica, la verdad que me parece un cuento de hadas y me encantaría creérmelo (...) [Sg., #5]

La muestra en general considera que las personas creyentes y religiosas manifiestan una fuerte certeza sobre lo que asumen como su mayor absoluto, es decir, el dios o los dioses que adoran y confiesan. Para estas, la imagen –literalmente una representación gráfica, o bien, un concepto– de su deidad o deidades estaría clara y alineada con las representaciones hegemónicas y las narraciones fundantes, de acuerdo con cada tradición.

Cuando hablamos de religión (...) es también tener una imagen acerca de un dios. [D., #2]

Para el nivel ético, las entrevistadas identifican la moral religiosa con reglas preexistentes que no se espera que sean ajustadas a cada caso, pues las describen como conservadoras, dualistas y dicotómicas, así como tendientes a la coacción por medio de la culpa.

Porque hay un montón de costumbres que la gente religiosa tiene, que están asociadas a prácticas que tienen que ver con cosas de antaño, que hoy no son para nada necesarias, pero se siguen haciendo. Entonces, entiendo que ha sido un sistema para organizar a la población, para controlarla, muchísimo, el tema de la culpa en la religión, y del castigo, me parece aberrante. [Sg., #5]

Los ritos se ven como despojados de su significado primario o “verdadero”; como prácticas asociadas a una cultura determinada que se hacen por costumbre más que por convicción personal o individual. Por ejemplo, una persona criada en una familia de tradición católica, quien probablemente tome los sacramentos por ser pasos a seguir, muchas veces sin relación con su propia decisión consciente. Ahora bien, esto no siempre es visto con recelo o como algo contrapuesto a la libertad de la persona, sino que también se valora como un marco de sentido comunitario y familiar, como indica el testimonio de L.L.

Sí, me criaron [católica], crecí en un colegio católico, estoy bautizada, primera comunión, confirmación, todo (...) [A.G., #4]

Ahí es cuando el catolicismo y el judaísmo tienen algo muy en común, y es que siempre la familia es algo... importantísimo. En la familia nace todo, en la familia nace la religión, nacen las costumbres. En la familia es cuando vos vas a tener la mesa de domingo y vas a decir, “hay algo que es diferente”. No sé, vas a ver a tu abuela encendiendo velas, y le vas a preguntar, “¿por qué estás encendiendo velas?” (...) [L.L., #3]

Si bien no se pregunta exhaustivamente a las entrevistadas si recibieron educación religiosa, algunas de ellas lo mencionan en la conversación. Una parte fue criada en sus hogares con formación católica, lo cual a veces se complementa con la asistencia a colegios católicos. Otras indican una formación cristiana protestante, seguida de un peregrinaje por “varios tipos de iglesias”. También, hay experiencias de haber sido criada en el catolicismo y luego apostatar con la intención de practicar otra religión, como es el caso de L.L. Algunas entrevistadas refieren convivencia de su formación cristiana con la apertura de sus familias para conocer otras espiritualidades o prácticas. Entre ellas, A.G., quien habla de que “desde muy chica va a escuelas de espiritualidad”, además de haber tomado los sacramentos “por decisión propia”: bautismo, comunión y confirmación. Al preguntarle sobre estas escuelas, las describe como “un espacio donde se le daba lugar a charlas de distintas creencias espirituales, mas no religiosas”. A pesar de ello, recuerda que no podía hablar de lo que ahí veía o escuchaba en su colegio católico. Según A.G., sus padres se conocieron en la iglesia católica pero después su madre se distanció y empezó a interesarse por otras prácticas y creencias, mientras que su padre “era más cerrado”. Respecto de otros familiares, cuenta que tenía una prima que “decía que era Wiccan”, la cual le obsequió un libro sobre el tema cuando A.G. tenía doce o trece años.

Sv. refiere que “del lado de su mamá y sus primas siempre se creyó mucho en la religión o lo espiritual”, lo cual enlaza con su comentario que veremos más adelante sobre que, en su opinión, “todo es espiritual”, y que “no entiende bien cuál sería la diferencia entre religión y espiritualidad”, si bien describe rasgos para cada una al ser consultada. Su testimonio añade que su familia “quebró con la iglesia por causa de un tío desaparecido al que mantuvieron cautivo en una iglesia en Santa Cruz”, y que antes de eso su familia era muy religiosa. Refiere que tiene “familiares en España que son obispos”, y que hizo la comunión “a causa de su mamá y el qué dirán”, pero que después convenció a la madre para no ir más a la iglesia. En el caso de su padre, lo describe como “más bien ateo”.

También se computan experiencias diferentes a la formación cristiana en la infancia. Sg. refiere que su padre “era rosacruz: una orden metafísica que se considera mítica, con mucho tiempo de existir y que clama que los grandes genios de la humanidad pertenecieron a ella”. Relata que fue criada con “un montón de ideas espiritualidad bastante particulares”, por lo que siempre creyó en la reencarnación. Sg. narra que su adhesión a estas creencias terminó cuando su padre falleció, a los catorce años de ella, porque él siempre “le prometió que iba a mantenerse en contacto aunque fuera a través de un sueño”, y al ver que eso no se cumplía, ella “dejó de ser una persona espiritual”. No obstante, Sg. considera que, a diferencia de su papá cuya espiritualidad estaba compuesta por estos elementos, ella más bien lo acompañaba.

En cuanto a la relación de la religión con el aborto, la literatura muestra que la religión no es un motivo suficiente para no abortar: es decir que, si bien las motivaciones religiosas o espirituales son las más mencionadas entre quienes aseguran que nunca abortarían, los estudios muestran que si una persona o pareja siente que no puede o no desea continuar con un embarazo, los argumentos religiosos para no hacerlo pierden fuerza frente a otras motivaciones (Petracci *et al.*, 2012, p. 27).

Ahora bien, a pesar de que en mi muestra no hay entrevistadas que aduzcan motivaciones religiosas para haber abortado, como se vio en el capítulo anterior, es pertinente añadir los datos que aporta la literatura al respecto. Las motivaciones de tipo religioso resultan tanto por negación como por afirmación de preceptos relacionados con la religión. Entre las de negación, por ejemplo, podemos citar el desconocimiento de la doctrina o de la postura

específica de una religión respecto del aborto. Otra motivación de este tipo corresponde a cuando las personas explican que han atravesado un período de desmoralización o debilidad espiritual, pues saben que dejaron de cumplir los mandatos, pero consideran que el vínculo entre ellas y su religión estaba debilitado. Por otra parte, las motivaciones constituidas por la afirmación de los preceptos son las que nos interesan particularmente, pues se relacionan con la manera en que las personas interpretan la enseñanza dada por agentes religiosos tradicionales y no tradicionales, y cómo la incorporan a sus vidas en forma de valores y principios. Me refiero a quienes deducen de su acervo religioso teórico y práctico la libertad para decidir sobre sus cuerpos y vidas, así como la legitimidad de su derecho a promover la elección propia y ajena de lo que las personas consideren mejor para sí mismas. Así, este capital axiológico juega un papel clave de orientación al momento de enfrentar situaciones y circunstancias desafiantes, tanto individuales como colectivas.

Bosio *et al.* (2018) señalan que, en ocasiones, la decisión de abortar no es vivida por las PCG como un dilema de tipo legal o religioso. Esto es así incluso para aquellas que se consideran creyentes o religiosas, porque tal decisión se comprende en la vida cotidiana misma, que provee a las personas de otras maneras de reflexividad diferentes de las rígidas y teóricas. Estas últimas son las que están presentes en el discurso y las acciones de personas sin capacidad de gestar y de autoridades que elaboran leyes desde una considerable distancia de la experiencia en cuestión (Figueroa y Sánchez, 2000, p. 63-64). Las formas diferentes de reflexividad a las que apuntan las autoras tienen que ver con el contexto particular y las necesidades del momento para cada PCG (Bosio *et al.*, 2018, p. 102).

A pesar de lo anterior, la literatura señala que también existen PCG que transitan un aborto para quienes el evento sí constituye un pecado o una falta que les genera culpa, pero que a la hora de decidir transgreden la norma moral o religiosa por encontrarse en –según sus palabras– “un momento de debilidad”, una especie de “desmoralización” (Petracci *et al.*, 2012, p. 177). La noción de culpa es clave al revisarse como una construcción política y cultural: no existe en abstracto, sino que se moldea de acuerdo con cada época y contexto, y se manifiesta en las dimensiones espirituales/religiosas de la persona, pero también

desde una postura social y secular (Bosio *et al.*, 2018, p. 103). La literatura se refiere a personas que aducen un desconocimiento de la norma religiosa sobre no abortar, así como la de quienes consideran que esta experiencia es parte o inicio de un proceso de resignificación de su identidad religiosa/espiritual, dentro de la que cobra cada vez más importancia el discurso de derechos como nuevo marco de sentido.

Petchesky (1986) denomina “moralidad de la praxis” a la situación en que una persona considera que, moralmente, el aborto es malo, pero que en su caso es lo correcto y decide hacerlo. Para entender estos casos es necesario localizar cada embarazo no viable o no intencional en el momento específico de vida de esa PCG: o, como lo llaman Ramos y Fernández (2020), en sus propias “coordenadas biográficas” (p. 9). Este momento específico –en realidad, un conjunto grande y variado de circunstancias, un hecho integral– es el que permite trascender la moralidad estática y aislada con que se califica el aborto cuando se lo considera teóricamente, para comprender que sucede siempre en un complejo entramado histórico personal, o como diría Rostagnol (2005), “el resultado de negociaciones entre ideología, realidad social y deseo” (p. 4). Para las personas en estas situaciones no intencionales o no viables, es una decisión complicada que muchas veces fluctúa, y en los casos donde no lo hace es porque hay una fuerte convicción de seguir con el embarazo a pesar de que se reconozcan dificultades en el camino: surge negación a abortar debido a creencias religiosas o filosóficas muy fuertes. En esos casos, comenta la autora, no se toma una decisión, sino que se sigue un precepto.

Las fuentes señalan que, si bien la religión o la moral no necesariamente inciden en que la PCG cambie su decisión de abortar, son fundamentales para transitar la experiencia (Ramos y Fernández, 2020, p. 6). Es clave centrarse en esto para quienes estudiamos las relaciones entre religión/espiritualidad y los distintos eventos de la vida humana. Si la religión criminaliza el aborto, las personas tienden a sentir más culpa, angustia y arrepentimiento posterior. Aun así, ciertos estudios muestran que personas católicas que transitan un aborto no experimentan estos sentimientos sino alivio frente a un problema que se resuelve, parecido al caso de quienes no profesan religión alguna (Ramos y Fernández, 2020, p. 6). Dados los estudios y propuestas de CDD y otras autoras sobre esto, sería importante profundizar en si esos datos se relacionan con personas que se identifican

como católicas pero que deconstruyen sus prácticas, ritos y creencias como parte de su identidad religiosa (Felliti, 2019, p. 145).

II.2.II. Elementos de la espiritualidad

Propongo visualizar los resultados de los elementos de la espiritualidad a partir de un esquema similar al presentado para los elementos de la religión, que permite identificar algunas diferencias entre ambas concepciones. A diferencia del cuadro anterior, aquí se modifican las categorías “ritos” y “doctrina” por “prácticas” y “creencias”. Estos términos poseen semánticas más abiertas, aplicables a hechos menos formales, oficiales, instituidos o fijos, que en el caso de la espiritualidad se corresponden mejor con su carácter abierto y fundamentado en la experiencia subjetiva.

Cuadro 8 Caracterización de los elementos constitutivos de las espiritualidades según las entrevistadas

Mayor Absoluto
sentido, deseo, dios es cada uno
Ética
afectación universal, autoconocimiento, reflexión, gratitud, sabiduría, empatía, paz con uno mismo, sentido de la justicia, bondad, antidualismo, ejercicio racional, balance, aprendizaje, valores, consciencia espiritual, intuición, búsqueda, despertar
Prácticas
cábala, yoga, ouija, numerología, peyote/ayahuasca, meditación, caridad, oración, las artes, alimentación, interacción con otros seres, sanación, constelaciones familiares, peregrinaciones a lugares tenidos por sagrados
Creencias
karma, astrología, reencarnación, energías, alma, todo está escrito, conexión con antepasados, libros sagrados, la espiritualidad como libre, la espiritualidad como profunda, fenómenos naturales con significado, aborto como proceso energético

Organización
la manera en que cada quien se relaciona con su fe, no necesita un templo, no necesita intermediarios, el mundo y el cuerpo como templos
Religión
hay religiones "más espirituales", chamanismo, personas con facultades

Fuente: Entrevistas

Según el cuadro, las categorías más mencionadas son “ética”, “prácticas” y “creencias”, lo que sugiere un continuo semántico y performativo entre estos tres aspectos de la espiritualidad. Los enunciados que las contienen son complejos, versátiles y heterogéneos, pues en ellos identificamos desde tradiciones y escuelas de pensamiento, hasta nociones filosóficas o arquetipos. Algunos de los enunciados de este continuo funcionan como valores racionales y comunes denominadores entre religiones mayoritarias, pero son también aceptados desde desarrollos científicos en salud (medicina general, psicología, nutrición, neurología, terapia física), ciencias sociales, filosofía, artes e incluso enfoques metafísicos de la espiritualidad.

En la muestra, encontramos caracterizaciones del “mayor absoluto” ligadas tanto a nociones impersonales como de individualidad (en un sentido panteísta/monista). Estas caracterizaciones, a pesar de sus diferencias, no son las prototípicas, y se alejan de cómo se visualiza a la divinidad en las religiones, generalmente con imágenes o referencias teístas (mono o politeístas).

Dios está en todos lados, dios eres tú, dios es el otro. Quizás no haya mayor iglesia que el mismo mundo, porque sales a la calle y en la misma interacción con el otro ser humano, que es tan complicada, y de ahí es donde se aprende. Ahí está, sabes, ahí está tu conexión con dios, con el otro. La naturaleza, los animales, con la alimentación que llevas, el respeto que tienes por tu cuerpo que es tu casa (...)
[A.G., #4]

La categoría “ética” está integrada por enunciados numerosos y variados, lo cual denota la riqueza de posibilidades de expresión y manifestación que tiene para las entrevistadas. Dicha riqueza, así como la anuencia a señalarla demuestra que las personas consideran la ética como un importante punto de confluencia entre convicciones más allá de la filiación religiosa, lo cual es un fenómeno al que autores como Cortés (2019) llaman “éticas de

mínimos” (p. 13). Los derechos humanos son también una de ellas (Cortina, 2010 como se citó en Cortés, 2019, p. 15), y gozan de amplia aceptación entre las entrevistadas según sus razonamientos sobre los derechos de las mujeres y los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos, y de todos estos en relación con la experiencia específica del aborto.

[su opinión afín a la despenalización y legalización del aborto] Se reafirmó. O sea, estoy más convencida todavía de la necesidad de regularlo, de ampliar los derechos, de ampliar el acceso (...) de que sea una problemática de salud pública, de que... el Estado pueda garantizar las condiciones para hacerlo, para elegir libremente, para tener los recursos sanitarios, el acompañamiento (...) [L., #10]

Los comunes denominadores éticos que analizamos son de varios tipos: enseñanzas, valores, máximas relacionadas con la conexión de las personas consigo mismas y con otros seres, y exploraciones filosóficas sobre lo inefable de la existencia. La mayoría de ellos remite a tradiciones religiosas y espirituales que incluyen a la matriz cristiana occidental, pero también hay perspectivas antagónicas a esta como el antidualismo – presente en tradiciones orientales (por ejemplo, semíticas)– el cual se opone a la herencia grecolatina de la teología cristiana clásica. El antidualismo que señalan las entrevistadas enfatiza en la conexión entre las distintas dimensiones del individuo, lo cual se puede deber a que son personas con acercamientos al feminismo. Desde sus vivencias y conocimientos, ellas se cuestionan el mandato de escindir las esferas intrapersonales, además de la importancia negada a las relaciones interpersonales, con otros seres no humanos y con el mundo/creación.

(...) no profeso ninguna religión ni creo en ningún culto religioso, pero sí creo que hay un montón de cuestiones no racionales o no posibles de explicar con el lenguaje que operan permanentemente en nuestra vida (...) sensaciones físicas que en general se separan de los pensamientos y que son indivisibles, me parece que hay algo como del sentir del cuerpo y de la cabeza que muchas veces nos lo separan y que no funciona así. Los sentimientos y los pensamientos creo que están asociados, y que en eso se ponen en juego un montón de cosas difíciles, de racionalizar, de nombrar, y me parece que lo espiritual yo lo tengo asociado a ese universo de cosas difíciles de nombrar, que muchas veces puede tener que ver con lo afectivo, con los deseos, con pulsiones, con desear mucho algo, con que algo te dé mala sensación, entrar a un lugar y decir “me voy”, y saber que te tenés que ir pero no hay nada científico que te lo explique. Esa es una sensación espiritual (...) [L., #10]

La relevancia para las entrevistadas de lo que llamo *new age* se manifiesta en términos como “intuición”, “energías” o “gratitud”, que por lo general no remiten a la vivencia cristiana tradicional. Algunos podrían aplicar al imaginario cristiano, pero con un referente establecido: por ejemplo, la gratitud debe ser siempre hacia Dios. El giro notable es la versatilidad dada a estos términos, pues al ser posibilidades inherentemente humanas, se aplican a vivencias espirituales tanto teístas como ateas.

La intuición de... cuando sabés que algo puede ser de una manera u otra, y que el cuerpo te habla en seguida (...) como que creo muchísimo en las energías y... Quizás también fue porque (...) mamá era un poco así (...) o sea de ese lado materno siempre se creyó en la religión o lo espiritual (...) [Sv., #9]

Emocionalmente, espiritualmente, yo soy una persona generalmente muy agradecida. Y yo la verdad que estoy muy agradecida con este planeta, y me parece que lo estamos haciendo re contra concha, perdón la expresión (...) [Sg., #5]

Entre las prácticas que se mencionan, algunas de ellas remontan sus orígenes a tradiciones orientales, cuyas áreas de influencia corresponden a civilizaciones antiguas de India, China, Mesopotamia o Cercano Oriente, con posterior difusión en Grecia, Roma o el mundo árabe: numerología (Wilson, 2021); o la cábala, que es una disciplina y escuela judaica de pensamiento esotérico (Kauffmann y Ginzberg, s.f.). También, hay tradiciones de origen moderno, occidental (norteamericano) y ocultista como la ouija (Rodríguez, 2013); o bien, de espiritualidades amerindias que emplean sustancias sagradas y alucinógenas como el peyote (norte) o la ayahuasca (sur). Las constelaciones familiares, por su parte, son más bien un acopio de psicoanálisis, modelos sistemáticos y terapias socio-grupales que se amalgaman de manera sincrética, lo cual las hace parte de una matriz occidental europea (Cárdenas, 2012). Resalta la importancia que se da al arte como manifestación de dimensiones humanas profundas, si bien no necesariamente se asimila completamente con religión o con espiritualidad. El entrecruzamiento está bastante reconocido desde lo coloquial o lo literario: por ejemplo, cuando se utilizan metáforas o imágenes religiosas para hablar de la sublimidad de las artes.

(...) creo que puedo ligar lo espiritual a cuestiones más historicistas épicas, algo de los relatos, desde la posibilidad de construir cierta... magia alrededor de la existencia y que no se reduzca a pedazos de carne con patas que se trasladan (...) A la posibilidad de dotar de sentido, ¿no? Hay algo de eso. A la posibilidad de construir sentidos, tengo yo muy ligada la espiritualidad, o lo que yo creo que es espiritual, de hecho que por eso me gusta el diseño porque creo que es como la

disciplina... cualquiera de los diseños que subvierte el orden del mundo para dotarlo de más sentidos posibles (...) [L., #10]

Si bien no todas las entrevistadas refieren llevar a cabo actualmente alguna de las prácticas mencionadas, coinciden en al menos una de las siguientes opciones: 1) las practicaron en el pasado, 2) las relacionan con la noción de espiritualidad; o 3) están al tanto de que otras personas lo hacen.

Como te comenté yo crecí en una familia muy espiritual, no cerrada, o sea, hubo apertura en todo lo que yo quisiera conocer en cualquier mundo, en cualquier camino espiritual, desde... espiritismo, wicca, metafísica, astrología, tarot, cualquier cosa que yo hubiese querido experimentar, reconocer o vivenciar hubo apertura (...) [A.G., #4]

Dentro de las creencias, algunas son comúnmente asociadas con el *new age*, mientras que otras coinciden también con religiones tradicionales e incluso movimientos a-teístas de introspección. Por ejemplo, las ideas asociadas con la predestinación o el destino, la conexión con los antepasados –incluya o no su culto–, así como dar significado trascendental a los fenómenos climáticos o biológicos, entre ellos el aborto. Al transitar el aborto con la mediación de este bagaje, las entrevistadas lo ubican en unas coordenadas biográficas (Ramos y Fernández, 2020, p. 9) aún más complejizadas por los elementos espirituales, que pueden alcanzar matices metafísicos o parapsicológicos.

Ahí empiezo como a pactar con la energía. A decirle que entienda que yo realmente no puedo ahora (...) Y durante todo el tiempo, esa media hora que habrá durado eso, esas contracciones que yo estuve hasta que me quedo dormida, yo le decía “Aarón” (...) entonces, cuando yo cerraba los ojos sentía como, un bebé, una forma pero de color azul que yo visualizaba en mi mente y sentía como que yo acompañaba ese dolor. Y le pedía que no me haga sufrir, y que no me duela como ya me había imaginado con todo eso [de] que iba a tener mucho dolor, lo que me decía mi amiga (...) [C.P., #1]

En el apartado de “organización” coloco las apreciaciones sobre espiritualidad que se oponen a la institucionalidad establecida por las religiones, según las entrevistadas (ver Cuadro 7). Las entrevistadas consideran que la administración de la creencia o fe particular en la espiritualidad depende de cada persona, lo cual deja de lado la idea de que haya personas investidas para tal fin por una iglesia o autoridad, a modo de intermediarias entre lo trascendente y lo humano. Opinan también que la espiritualidad no necesita de un

templo, es decir, un lugar físico específico, pues tanto el mundo mismo como el cuerpo de cada persona cumplen esa función.

(...) la espiritualidad no amerita de una institución. Espiritualidad puede ser yo en este cuarto orando. Cualquier oración o cualquier palabra que yo considere una oración, comunicándome con esa energía de la madre, dadora, que puede ser llamada “dios”, que puede ser llamada de cualquier forma. No necesito estar en una iglesia, no necesito que un sacerdote venga y me dé el perdón para acceder a una hostia. Si existe una comunicación interna con esa otra cosa, esa energía... que al final no tiene que perdonarte por nada, por ejemplo. Porque si es amor, todo lo perdona, entiendes. Es dicotómico (...) Cada quien vive la espiritualidad a su forma. A mí me conecta mucho con lo sagrado estar por ejemplo en la playa, en un lugar super natural. Y quizá hay gente que le conecta de otra forma, ¿no? Quizás en su cuarto, meditando. Allí es donde yo veo la espiritualidad ubicada, por eso lo siento totalmente distinto de la religión. [A.G., #4]

En la categoría de “religión” agrupo las caracterizaciones que, si bien son dadas para la espiritualidad, remiten a nociones de jerarquía que recuerdan la dinámica religiosa tradicional. Algunas de las entrevistadas mencionan que para ellas existen “religiones más espirituales” y “personas con facultades”, lo cual hace eco de la validación que otorga la tradición. El chamanismo –citado como una de esas “religiones más espirituales”– aparece en la misma categoría por ser para muchos pueblos originarios parte fundamental de sus espiritualidades; las cuales, si bien no sería correcto calificar de “religiones”, pueden tener un papel equivalente al concepto occidental de esta palabra (Irrarázaval, 2020, p. 16-21; Tamayo-Acosta, 2017, p. 215).

Estas afirmaciones de las entrevistadas podrían tener su origen en un estereotipo occidental sobre las religiones o espiritualidades de matriz oriental, surgido a raíz del desconocimiento que rodea las tradiciones ajenas a la cristiana, y/o en la manera en que el *new age* presenta esas espiritualidades originalmente foráneas (técnicas de márketing de acuerdo con los segmentos poblacionales a las están dirigidas). Específicamente, las personas entrevistadas consideran que algunas tradiciones como el budismo, el hinduismo o las religiones ancestrales de los pueblos originarios latinoamericanos son “más espirituales”.

Cuando volví de [Tailandia] me di cuenta [de que] como que no había entendido muy bien el tema de los templos, o sea la manera de vivir, la cultura de ellos, no había entendido. Y fui conociendo toda gente que practica budismo y cosas espirituales, y todas las personas que aparecieron en mi vida tenían que ver con

eso (...) Con espiritualidad en general, como budista, este chico que te digo. Aunque no parezca, tiene, cree en esas cosas (...) [C.P. , #1]

A pesar de lo anterior, el sentido de estas afirmaciones podría apuntar también a una jerarquía con base en la idea de la existencia de un camino iniciático: es decir que, si bien las entrevistadas piensan que la espiritualidad es una vivencia abierta, no todos los seres humanos poseen el mismo nivel de comprensión. Este nivel de compromiso o experiencia, además, no estaría relacionado con la moralidad tradicional ni sería cuantificable a partir de un conocimiento teórico y/o práctico de esta, sino desde la particularidad personal de cada individuo.

(...) ella era una persona de una conciencia más elevada que tenía como una, como un despertar, considero que era una persona como más elevada. Y ahí yo leo sobre la meditación, que dice que pacta con la divinidad, con el dios creador de todo, y con la energía que iba a encarnar a través de ella, que ella en este momento no podía tener ese hijo (...) Sí, era una persona muy espiritual. Ella ya había tenido un proceso como de conciencia mucho más avanzado (...) Yo... estoy empezando en este camino de la espiritualidad, no tengo ese nivel (...) [C.P. , #1]

II.2.III. Intersección entre religiosidad y espiritualidad

Una vez examinadas las caracterizaciones de la religiosidad y de la espiritualidad, nos adentraremos en los puntos de encuentro que las entrevistadas ven entre ellas. De la misma manera que el resto de categorizaciones, este cruce y sus características surgen tanto de señalamientos explícitos de las personas a raíz de las preguntas de la cuarta esfera, así como de aquellos extraídos de la totalidad de los testimonios.

(...) en realidad creo que hay como una conexión, como por debajo con respecto a la religión (...) o sea que es una concepción medio diferente, pero en algunos puntos tiene su parecido (...) [P. , #7]

En algunos casos, las personas manifiestan con claridad los puntos en común que ven entre espiritualidad y religión; pero, en otros, la entrevista es el primer momento de reflexión sobre el tema. Destaca el señalamiento de ellas durante los contactos iniciales, cuando comentan que les interesa la convocatoria porque no es tan fácil encontrar personas dispuestas a conversar sobre estos temas con apertura. En su experiencia, quienes lo están es porque hacen proselitismo religioso; o bien, porque buscan que el interlocutor

comience una nueva práctica de tipo *new age*, sea que medie contratación de servicios o no.

A continuación, el diagrama que recoge los aspectos principales del cruce.

Figura 2 Intersección entre lo religioso y lo espiritual



Fuente: Entrevistas

Como vimos líneas arriba, las entrevistadas consideran la “espiritualidad” como una palabra “manoseada”, y de ahí que se vuelva motivo de reticencia, pero eso no la despoja, para ellas, de cierta centralidad. El término aparece en las conversaciones en un sentido polisémico, y es utilizado con connotaciones tanto afines como adversas, incluso por la misma persona (Sg., #5). También, como vimos en la cita anterior (P. , #7) y la que está después de la siguiente (Sv., #9), la espiritualidad constituye un punto de encuentro entre las concepciones de religión y espiritualidad cuyas diferencias no siempre son fáciles de

apreciar en la conversación cotidiana, sino hasta que se les pide a las personas que describan lo que entienden por cada uno de ellos.

(...) si me preguntás qué es lo que identifico como espiritualidad hoy, es un ejercicio racional de un balance entre si siento que soy una buena persona, o que actué conforme a mis valores y a mis sentimientos. No tiene nada que ver con el concepto de espiritualidad que tenía en su momento (...) actualmente si vos me decís “¿A nivel espiritual cómo te sentís?”, yo ya no lo asocio con el concepto de alma ni nada de eso. Lo acepto, lo asocio con un balance mental y emocional mío entre mis valores, mis emociones con la realidad. [Sg., #5]

No tengo la diferencia [entre lo religioso y lo espiritual] muy clara porque para mí es todo espiritual. [Sv., #9]

La palabra “fe” se asocia durante las entrevistas por lo general con términos como “creencia” o “deseo”, y la exploro más detenidamente en el apartado del Sagrado Sentido. Baste por ahora decir que se encuentra muy cercana tanto a la religión como a la espiritualidad, y que, si bien ha sido especialmente reclamada por la teología cristiana mediante documentos oficiales de varias denominaciones, se resiste a ser monopolizada por ella al aparecer también en boca de personas no creyentes.

Siento como que hay gente que es religiosa y... capaz no cree en la iglesia o en la institución (...) pero sí tiene como una fe en algo que yo lo veo como espiritual (...) [P., #7]

La mención de los valores se entiende como una alusión a la ética, reafirmando lo dicho sobre que esta no necesariamente se manifiesta como moral, en tanto que la moral tiene su base en la ética. Es por esta razón que los valores se consideran parte de las éticas de mínimos y de cualquier sistema axiológico (Cortés, 2019, p. 21), y no deberían entenderse como restringidos a aquellos acordes con la moral hegemónica de una sociedad. Ahora bien, en el caso de las entrevistadas es plausible determinar que los valores a los que ellas se refieren pueden ser los originados en la matriz occidental cristiana y promovidos por ella, pero no por esto los consideran de su competencia única.

Ella [la madre] sigue rezando... ella sigue yendo a la iglesia, no todos los meses, no todos los domingos, o sea, tampoco es tan practicante, pero digamos que con (...) los valores que tenemos nosotros cuatro, como que también nos permite respetar eso. [D., #2]

Algunas entrevistadas hablan de prácticas placebo tanto en la religión como en la espiritualidad. En el caso de la religión, lo ilustran con la conocida cita marxista sobre que

“la religión es el opio del pueblo”, pero también reconocen que las espiritualidades pueden propiciar acciones con efecto placebo: las que, independientemente de su efectividad verosímil o “real”, conlleven alivio y mejoría para quien las practique. Esto no necesariamente es visto como desventajoso, sino que se concede su carácter conveniente –y, por tanto, positivo– de acuerdo con la vivencia de cada persona.

Creo que son prácticas que lo que buscamos es que nos hagan bien, y justamente con todo este tema que teníamos antes hablando de la religión, hay cosas que son placebos. Independientemente de si haya meditado bien o no haya meditado bien, cuando vos sentís que eso te va a ayudar, te ayuda. [Sg., #5]

La conexión con el linaje aparece como una intersección entre espiritualidad y religión a partir de las distintas facetas que una misma persona atraviesa. Este rasgo es integrador de otros presentes en esquemas anteriores –como el autoconocimiento, la gratitud o la paz con uno mismo–, pues remite a la idea de que, para progresar en comprensión espiritual o sabiduría, es necesario reconciliarse con los orígenes, agradecer las herencias útiles y emplearlas de la mejor manera. Más allá de lo particular y estático de cada práctica religiosa o creencia doctrinal, todas las personas tienen a su disposición coordinadas biográficas únicas que le proveen de un bagaje del cual echar mano. De esta manera, la conexión con los antepasados adquiere sentido en tanto se piensa no solamente como su divinización o culto, sino también en cuanto a la importancia y significado de que esas existencias se prolonguen en quien se reconoce como descendiente.

Espiritualidad también yo creo que es la capacidad de conectarte con tu linaje y con tus antepasados y decir, “yo soy el conjunto de muchísimas personas que estuvieron atrás mío, y que ellos literalmente dejaron la vida en la cancha para darme[la] a mí”. Entonces eso es un compromiso con lo espiritual, de decir, “uno vive para honrar a aquellos que te están honrando con su muerte”. Es re flashero, ya sé, pero... Para mí la espiritualidad es eso, y la manera en la que eso converge con la religión, es cuando yo tengo la capacidad de estar en paz con esos dos polos [su herencia católica y su fe judía]. Por más de que todos mis antepasados sean católicos, y me deben de estar cagando a puteadas, no me importa, yo trato de mantener mis pilares de amor y de sabiduría, trato de aplicar toda la sabiduría y de conservar los buenos valores. [L.L., #3]

La convicción de que existe “algo más grande” es vista por algunas entrevistadas como la intersección más importante entre espiritualidad y religión, pero siempre desde una perspectiva integral y nunca reduccionista. Es decir, que no solamente se trata de la convicción (o duda) de que exista una realidad trascendental o mayor absoluto, sino

también de la conciencia de que eso implica complejas e importantes relaciones en el mundo humano, así como en la relación de estos con todo lo visible. Es por ello que, para las entrevistadas, las deidades de las diferentes tradiciones podrían cumplir esta función iluminadora, pero no necesariamente lo hacen solo por ser confesadas.

Sí. Creo que hay un algo superior, una energía, una manera de entender, el universo, o la manera de manejarse (...) [C.P. , #1]

(...) como que hay algo más grande, como que hay algo que vos venís a aprender, como que hay algo más que vos no podés manejar y que viniste a transitar (...) por eso creo que soy espiritual (...) [Sv., #9]

II.2.IV. Éticas alternativas

Nos centraremos ahora en la consonancia entre la religiosidad/espiritualidad de las entrevistadas, con ideas y prácticas que subvierten las moralidades hegemónicas. Este es un proceso que origina éticas alternativas personales y colectivas, las cuales son codificaciones axiológicas distintas de la(s) mayoritaria(s). Para estas éticas alternativas, realidades humanas como el aborto o el no deseo de maternar no son invisibilizadas ni estigmatizadas, sino que se incorporan a la lista de avatares de la vida, siempre y cuando estén en función de la voluntad de la persona (lo que se percibe como una situación alineada con la moral) y no sean fruto de imposiciones y maltratos (dentro de esta lógica, las verdaderas inmoralidades). Empero, en el caso de que sí las haya, el rechazo/estigma se dirige a las personas maltratadoras, y no a la víctima.

Podemos señalar como una postura que parte desde esta ética alternativa la que está en contra de que se estigmatice al aborto sin dudar antes de la supuesta imparcialidad del marco legal vigente en una sociedad. Este marco puede contener prohibiciones y sanciones específicas para la práctica o, por el contrario, no referirse a ella de ninguna manera, lo cual genera ambigüedades y vacíos legales. La ética alternativa que mueve a los feminismos considera esto como la prueba de que el análisis de los marcos legales es urgente, para así poder determinar cómo afectan a las PCG en cada caso y tomar acciones al respecto. En relación con este tema, varios organismos internacionales de derechos humanos publican estudios durante las últimas décadas acerca de lo inadecuado e

ineficiente de las legislaciones punitivas (OMS, 2017; OPS, 2019; Amnistía Internacional, s.f.). Estas legislaciones no contribuyen a la reducción real de las tasas de aborto, sino que solamente dividen esos números en abortos legales e ilegales (dependiendo del país), con una marcada tendencia del aumento de los últimos, si bien no se pueden medir rigurosamente debido a la clandestinidad en que se llevan a cabo. Estos organismos de derechos puntualizan que la falta de números precisos no significa reducción o inexistencia, sino una situación que no permite observar ni incidir sobre el fenómeno de manera efectiva.

Para el caso de la muestra, lo anterior se refleja en algunos testimonios:

(...) sí tuve como de esas pocas personas que yo les conté, como que querían que lo hiciera de este otro lado, viste, más escondido, como que yo iba a tener problemas si lo hacía así (...) Pero yo, no. Yo seguí (...) Yo al primer día que fui al ILE y me atendió ese doctor yo ya sentí como que me iban a ayudar y la confianza y demás (...) [Esas personas que menciona antes] No lo podían entender, porque se basan en la experiencia de ellos, de amigas de ellos (...) [C.P. , #1]

El oxaprost (...) para el cuerpo no da lo mismo, ni en pedo da lo mismo. Mucho tiempo después yo acompañé telefónicamente a una amiga mía que abortó en París [risas] y ella pudo acceder a misoprostol legal y a una atención en un consultorio legalmente, y a la droga correcta y fue mucho más suave, y ella se había practicado un aborto acá, y siempre hablamos de esa diferencia de tener que usar la pastilla medio mentirosa que no está hecha para eso. [L., #10]

En los extractos anteriores, las entrevistadas se refieren a la experiencia de abortar en un marco de legalidad respecto de implicaciones como poder ser acompañada por profesionales de la salud, con insumos apropiados y en centros de salud equipados, utilizando medicamentos diseñados para las necesidades específicas. Debido a las particularidades de la legislación en que se enmarca este estudio, estos dos o tres puntos varían de acuerdo con lo vivido por cada entrevistada, pero son señalados por todas ellas en algún momento de sus testimonios como factores que marcan sus trayectorias. Así, es necesario evidenciar cómo dichos factores, que en primera instancia atienden más a un aspecto formal de cómo se transita el aborto, repercuten en cuestiones de fondo: la atención, disponibilidad y enfoque brindados por los sistemas de salud y su recurso humano contribuyen a desestigmatizar el proceso y a que las usuarias no tengan que ocultarse para pedir ayuda y asesoría. Esto disminuye las posibilidades de maltrato al interior de sus hogares, por parte de familiares, amigos/as, parejas, o en sus trabajos.

Circunstancias como las anteriores recorren a las personas desde lo colectivo hacia lo personal y viceversa, pasando por todas las dimensiones posibles. Esa multidimensionalidad la podemos atestiguar en extractos como los siguientes:

Cuando tomo la primera toma, me tomo eso y le hablo [a la hermana], le digo que estaba en el hospital. Ella no me cree, me dice que dónde estoy, que me va a ir a buscar, que seguramente me fui a una clínica o una cosa así a hacerme “algo”. Le digo “no, estoy en el hospital” y es que de verdad a nadie le conté. Las pocas personas que yo les conté nunca creen que te van a asistir [en] un hospital para hacerte eso. [C.P. , #1]

(...) entiendo perfectamente que algunas personas somos más susceptibles, o más sensibles con respecto a esos procesos [como el aborto], pero digamos que esa seguridad que tengo me permite también estar tranquila. Porque también el contexto religioso, o sea yo no tengo cierta afinidad por alguna religión o dios, entonces... Como que también te quitas un peso de encima. Porque es innegable el peso que tiene, al tomar la decisión o al hablarlo, frente a la sociedad y frente a todo (...) [D., #2]

Vistas estas circunstancias, sus implicaciones e incidencia es cuando resulta oportuno recuperar el tema de los debates en torno de la pertinencia de un análisis en clave moral sobre el aborto. Si bien algunas activistas, autoras y organismos prefieren enfocarlo desde el punto de vista sanitario, sin este análisis no se comprenderían las motivaciones religiosas/espirituales que expongo aquí. Esta reflexión incluye releer las prácticas y doctrinas establecidas a la luz de una moral diferente que se reconoce cambiante y situada, pero en consonancia con enseñanzas éticas y espirituales fundamentales. Tal relectura consiste en preguntarse si lo que se considera moral de manera mayoritaria toma en cuenta o no 1) las desigualdades entre las personas, 2) el lugar desde el que se emiten esos dictámenes, y 3) los beneficios que las prohibiciones aportan a determinados sectores. Asimismo, examina las consecuencias prácticas y cotidianas de la moralidad teórica, para poner de manifiesto que las consecuencias cotidianas de esta se traducen en realidades decisivas para muchas PCG.

Cada quien con su moralidad, sabes. A mí alguien me viene a comentar, “ah, mira, yo aborté”, cada quien tiene su motivo. Que a mí me parezca más grave o menos grave es sólo una opinión (...) Pero ya el tema de salud es otra cosa (...) porque cómo se complica todo. Cuando alguien decide hacer algo distinto, no puede esperar a pasar cuatro meses para una solución. Hay más riesgos de salud, físicos, emocionales, mentales. Hay cosas que puedes solucionar pronto, y es mejor para todos, ¿no? Entonces, ese tema, la [i]legalidad [del aborto], es como el tema de la

droga, la verdad es que sacan dinero con esto. Unas pastillas que luego me regalaron las tuve que pagar a un precio súper inflado, para poder acceder. Hay gente que se aprovecha de que las cosas sean ilegales. Ahí sí no soy tan neutral [A.G., #4]

A.G. da cuenta de que el aspecto moral individual se puede respetar en caso de que no sea favorable hacia el aborto, siempre que se restrinja a la esfera propia. No obstante, para ella la cuestión cambia en el momento en que la opinión trasciende y se traduce en la falta de políticas públicas de atención sanitaria, lo cual vuelve la situación inadmisibles porque contraviene los derechos de las personas. De la misma manera, otras entrevistadas se refieren a las repercusiones emocionales de las trabas que supone la búsqueda de un aborto mediante ILE, las cuales generan malestares que consiguen sortear, a fin de cuentas, pero que podría no ser el caso para otras PCG. Para ellas, tener que atravesar la experiencia rodeadas de circunstancias tan adversas en distintas esferas vuelve esas trabas inmorales, lo cual establece una nueva codificación ética y un cambio de paradigma deontológico que incluye también a la legislación como un actor moral. Las PCG que recurren a un aborto, catalogadas por la moralidad hegemónica como victimarias, criminales o pecadoras, son vistas por esta ética enmarcada en los derechos sexuales y (no) reproductivos como (potenciales) víctimas de un sistema que no garantiza servicios de calidad, sean estos anticonceptivos o de interrupción del embarazo.

Al concentrar la atención en la vivencia individual de cada aborto, evitamos olvidar que números y estadísticas son la suma de experiencias individuales con nombre, rostro e historia. Además, nos encontramos nuevamente con las posibilidades de complicaciones, fallos y dificultades en la búsqueda y consecución de un aborto en el marco de una legislación que no lo garantiza: todo lo cual puede alargar todavía más un proceso que ninguna de las entrevistadas califica como grato, agradable o feliz. Una de estas dificultades es cuando la PCG ignora que el ciclo de medicación no hizo efecto a pesar del sangrado, pues no cuenta con el acompañamiento profesional que le confirme el éxito del tratamiento. En estos casos, la PCG se ve expuesta a dificultades adicionales que van desde volver a gestionar ecografías y compras de medicamento, hasta experimentar cambios en su cuerpo y psique de acuerdo con el avance de la gestación, los cuales pueden agravar significativamente las dolencias y síntomas enumerados.

Porque [de haber tenido acceso antes] quizá yo no lo hubiera hecho a los cuatro meses. Porque si hubiese vivido este proceso a los dos meses, hubiese sido muy distinto a lo que yo viví, porque yo después del aborto hasta botaba leche (...) Y es muy distinto hacerlo hacia los dos meses. Ya yo tenía panza, muy chiquita, y me la podía tapar con una franela, pero ya tenía así como una panza, tenía super endurecidos los senos, me habían crecido. O sea, los cambios eran evidentes (...) Y después de esto, el tema de que de hecho el que se da cuenta es mi novio, dice qué es esto, se da cuenta de que ahí estaba, entonces siempre pensé, “si hubiese podido resolver esto antes, si hubiese tenido acceso a la información”. [A.G., #4]

Por último, si bien ninguna de las entrevistadas se identifica como miembro activo dentro de una comunidad religiosa a la vez que militante por la legalización del aborto, varias de ellas tienen posturas que se ubican en una zona de transición. Esto quiere decir que no solamente encuentran motivos para recurrir a una interrupción tras considerar que atraviesan un período decisivo que excede los lineamientos dados por su religión, sino que también sus espiritualidades son para ellas fuente de sentido que legitima sus acciones, e incluso la defensa del derecho que tiene cualquier PCG para hacerlo. Lo importante para ellas es desligar la experiencia de estereotipos reduccionistas sobre quiénes recurren a la interrupción, por qué motivos lo hacen, qué precauciones tuvieron o no, o cualquier otra variable que en vez de usarse para ampliar el debate y promover asertividad, acabe condenando las subjetividades en nombre de una idealización.

Imaginate que si no fuera algo ilegal... No solo modifica el comportamiento en un hospital o la posibilidad de acceso en términos económicos, sino que yo me imagino a una piba de dieciséis años que hoy día sería una vergüenza decirle a la madre y... poder pedirle a alguien que te acompañe y te dé la mano mientras estás en una aspiración, porque simplemente las cosas... no están siendo como querés que sean en ese momento y no podés enfrentarte a esa situación. Solo para pedir ayuda ya me parece que tiene que legalizarse, problematizarse, darse educación sexual (...) [Su aborto] Reafirmó todo lo que pensaba, y ahora pienso más cosas todavía en favor de lo que ya pensaba [risas] [L., #10]

Las éticas alternativas implican cierto grado de deconstrucción y cuestionamiento de las identidades religiosas tradicionales, lo que puede derivar en que algunas personas se queden en sus comunidades religiosas de origen a pesar del cambio en la axiología personal, pero para otras no es posible y deciden separarse. Esto nos lleva a ponderar las divisiones y disidencias generadas a raíz de las discusiones sobre el aborto y otros temas tabúes en la región latinoamericana, y que resultan en nuevas identidades espirituales/religiosas (Vassallo, 2005, p. 73). Dichas identidades se caracterizan por

incorporar el marco de sentido de los derechos de libertad reproductiva, de autonomía del cuerpo de PCG y la maternidad elegida (Bosio *et al.*, 2018, p. 104). A su vez, las identidades disidentes influyen en los debates, pues es un fenómeno complejo y en constante evolución (Vaggione, 2005, p. 161-163).

Para algunas personas, el camino de disidencia inicia con cuestionamientos distintos al del aborto (que después posiblemente incorporan, pues este tema evidencia las distancias con lo hegemónico y conservador); pero, en otros casos, el aborto es el hito que marca la decisión de apartarse del marco de sentido tradicional (Bosio *et al.*, 2018, p. 103-105). El proceso es tanto personal como comunitario, pues hay comunidades que se apartan de las normas tradicionales de una denominación religiosa específica, y se movilizan como actores sociales en las diferentes luchas. Ejemplos de esto son Católicas por el Derecho a Decidir (Latinoamérica) y Ecuménicas por el Derecho a Decidir (Honduras); o bien, todas aquellas feligresías de diferentes iglesias que son activas dentro de sus comunidades, a la vez que activistas y aliadas en temas de equidad social y socioambiental. Estas dinámicas sustentan la afirmación de que las identidades religiosas o espirituales no son patrimonio de las instituciones que dicen representarlas y encarnarlas, sino de los seres humanos que se identifican con ellas y les dan forma a través de la historia.

Ahora bien, es preciso no perder de vista que las alianzas a favor de la justicia socioambiental entre sectores progresistas de distintas tradiciones religiosas no son las únicas; sino que, a modo de respuesta, también las facciones conservadoras se acercan y generan una especie de “patriarcalismo ecuménico”, según lo define Vaggione (2005) siguiendo a Elina Vuola (s.f.). Este patriarcalismo incorpora estrategias del laicismo para no presentarse a los debates actuales con una postura tradicionalmente religiosa o moral, aunque en esencia lo sigue siendo.

II.2.V. Ritos éticos

En este apartado, abordaremos las prácticas religiosas y/o espirituales que las entrevistadas reportan en relación con su aborto: las que acontecen o se acentúan durante

o después de transitar la experiencia. En primer lugar, hay prácticas relacionadas con ritos prototípicos, ya sea de tipo religioso tradicional o *new age*: oraciones, uso de velas, consulta con autoridades y meditaciones (monologadas o dialécticas, en conexión con la energía que decidieron dejar de albergar).

(...) como que fui por ese lado viste, como más... espiritual, como (...) psicológico. Hice como un ritualcito con mi psicóloga esta de Flores de Bach para despedir esa alma que quería reencarnar y que bueno, que vuelva en otra vida, como que hice todo un trabajo desde ese lado. [Sv., #9]

En segundo lugar, emergen una serie de prácticas y convicciones de tipo ético, concebidas como espirituales, a las que denomino “ritos éticos”. Hago esta analogía para enfatizar en que, al igual que los ritos prototípicos implican creencias y acciones que están fundamentadas por los valores morales de la tradición religiosa en cuestión, estas prácticas y convicciones que las entrevistadas señalan se fundamentan en su sistema axiológico personal, y sonpreciadas y significativas para ellas (Velasco, 2006, p. 568-572). Para una mejor visualización, distribuyo estos ritos éticos según los valores a los apuntan. Estos valores sintetizan las espiritualidades exploradas y coinciden en gran medida con los promovidos por muchas tradiciones religiosas y espirituales. La colocación de cada rito se hace con base en el valor predominante al que remite, pero esto no implica que las correspondencias sean estáticas, pues varias de estas prácticas pueden ser ubicadas en más de un segmento.

Cuadro 9 Ritos éticos de las entrevistadas surgidos o potenciados luego de su aborto

Justicia
Militancia política; no hablar de libertades individuales sin perder de vista lo social; tomar partido de acuerdo con lo que se piensa sin extremar posturas; molestia ante indiferencia de “los antis” y sus discursos
Prójimo
hacer caridad; preocupación por el planeta; preocupación por cómo la ilegalidad del aborto afecta a otras PCG; ceder recursos en relación con el aborto para PCG con más necesidad; amistades como recurso fundamental para el balance; hablar con otras personas sobre su/el aborto; la existencia de personas más espirituales que otras con las que uno se cruza

Cuestionamiento
cuestionar concepto de maternidad; cuestionar el mandato de no maternidad de algunas feministas; derecho a resignificar concepciones y vivencias; pensar mundos alternativos
Autoconocimiento
le pedí perdón a mi cuerpo/útero por el aborto; realización personal como prioridad ante decisiones trascendentales; tratar de darle significado a lo que se siente; conciencia de clase; las situaciones no favorables como lecciones de vida; creencia en un camino y un despertar espirituales

Fuente: Entrevistas

Según la TL, la justicia es un valor indispensable y esencial en el cristianismo (Caram, 2017). Esta corriente entiende la lucha por la justicia social como la manera más concreta de seguimiento de la palabra y ejemplo de Jesús de Nazaret (Casaldáliga y Vigil, 1992), y, a su vez, como el modo de ser una persona que trabaja desde y en la espiritualidad humana (Corbí, 1999). Las entrevistadas hacen reiterada mención de la justicia cuando hablan de sus ritos éticos, pues consideran que el aborto les abre los ojos y les cambia el criterio en cuanto a las implicaciones de la ausencia de la justicia en la sociedad. A lo largo de las entrevistas, ellas reflexionan en torno de la injusticia que implica para las PCG la condición clandestina del aborto. Debido a ello, sus ritos éticos se acrecientan en ese sentido tras la interrupción del embarazo, llevándolas a descubrir y/o a poner en práctica maneras de paliar dicha injusticia, entre las cuales están la militancia política, los cambios en el propio discurso mediante la autocrítica, así como también la aplicación del pensamiento crítico a la hora de evaluar palabras y actos ajenos. La militancia política puede ser desarrollada de distintas maneras: partidaria o no, o bien, activista en primera persona o a través de acciones que apoyen el trabajo de otras/os.

[El aborto] Es también como un tabú, porque cuando es algo prohibido es un tabú, y digamos que una de las cosas (...) que me llamó la atención de [esta] entrevista es que yo dije, “bueno, es que tenemos que hacer estadísticas (...)”. Es hermoso el proyecto, pues, la investigación que estás haciendo porque da visibilidad, va a visibilizar a la cantidad de personas que le tenga que llegar esta información (...) [D., #2]

Identifico también el valor que denomino como “prójimo”, en el cual clasifico las prácticas, acciones y reflexiones asociadas con la empatía hacia otras personas por su

situación y condiciones particulares: en relación con la vivencia del aborto, pero también respecto de las desigualdades sociales. Las prácticas incluyen mandamientos clásicos de algunas religiones como la caridad, pero también la superación de esta según el discurso latinoamericano de liberación. La TL considera que no es suficiente hacer caridad si no se lucha por dismantelar las condiciones estructurales de opresión que producen pobreza: una consigna de acuerdo con la cual, entre los exponentes más recordados, hablan y actúan los arzobispos católicos latinoamericanos Hélder Câmara (Brasil) y monseñor Romero (El Salvador) (Enríquez, 1969; Morozzo, 2010; Berryman, 1987, p. 30). Asimismo, dentro de los ritos éticos agrupados para este valor integro los que incluyen la preocupación y el accionar por el bienestar, la dignidad y la calidad de vida de la Tierra y de todos los seres que la habitan, expresadas para el caso de la TL en las propuestas de la ecoteología y la teología ecofeminista. Estas corrientes entienden al planeta como un/a otro/a, en interrelación con la humanidad que es dependiente de ella y, por ende, su prójimo (Kerber, 2011; Zapata y Martínez, 2018).

(...) me imaginaba a una persona que no puede acceder a la información, lo difícil que resulta, lo feo (...) y no está bueno pasar por este proceso en estas circunstancias, en estas condiciones. Tendríamos que poder acceder de otra manera, nos tendrían que poder informar y acompañarnos de otra manera, para quien lo desea hacer. Para mí fue como reafirmar mi idea de que esto tiene que hacerse de manera segura y acompañada, no juzgándonos. [P. , #7]

El cuestionamiento es posiblemente uno de los valores más revolucionarios de cualquier sistema axiológico, lo que explica que sea de los menos promovidos desde las religiosidades tradicionales, en tanto ven en su cultivo un potencial dismantelamiento de sus privilegios e institucionalidades (Acosta, 2018). Es por esta razón que comúnmente se lo asocia con ideologías políticas reaccionarias y corrientes teóricas/filosóficas subversivas, pero lo cierto es que, en el caso de la TL, el cuestionamiento es uno de los valores más apreciados (Mejía, 2016, p. 25-47), conceptualizado sobre todo en la aplicación del pensamiento crítico (Hinkelammert, 2007, p. 406-409) y la hermenéutica de la sospecha (Gadamer, 1997), las cuales engendran claves como la feminista (Conti, 1998).

Este valor es identificable en los testimonios de las entrevistadas como rito ético cuando expresan que, como un legado del aborto, reconocen la necesidad y pertinencia de cuestionar el mandato de maternidad que la sociedad les impone a las PCG; pero también, aquel sobre no maternar que puede surgir en algunos círculos feministas. El valor está en cuestionar cualquier consigna que se vuelva mandato, y no solamente las promovidas por la tradición. Lo mismo sucede con las restricciones para imaginar mundos alternativos y la potestad de resignificar las concepciones, más allá de toda adscripción política partidaria, cultural o ideológica. Son posibilidades que se reclaman como derechos, para vivir de manera más coherente con las aspiraciones, horizontes de sentido y utopías tenidas por deseables.

Políticamente, el progresismo termina estando sin querer, se cree una cosa como muy (...) rígida de la no maternidad, el no mandato (...) y termina diciendo: "¿qué, tenés hijos para que te cambien los pañales cuando seas viejo?". Y viste es un pensamiento re corto ese también. Si no podemos resignificar los símbolos, apropiados por la derecha (...) si ese va a ser el único sentido de la maternidad, somos unos pelotudos también, ¿entendés? Para mí hay un montón de maneras políticas de resignificar ciertas cuestiones. Quiero una sociedad en la que la gente pueda no querer ser madre, como cualquier persona pueda no quererlo, pero que también en el deseo aparezcan otros sentidos, y no como un único sentido cristalizado en eso, en lo conservador, en la derecha, en la procreación, y la perdurabilidad de la especie y la reproducción de la madre obra para el capital. [L., #10]

Finalmente, el autoconocimiento es un valor que, en un primer momento, ilustra la influencia de las corrientes *new age* en las espiritualidades en estudio y en la modernidad occidental en general (Sarrazín, 2017), debido a que muchas de estas corrientes se fundamentan en longevas tradiciones de origen oriental. Sin embargo, cabe considerar además el componente orientalista del cristianismo (fundamentalmente gnóstico), manifiesto desde los primeros siglos en algunas de las llamadas herejías (López, 2017, p. 199-203; Rivero, 2019, p. 8-22). La Iglesia Católica pretendió acabar con ellas mediante sus diferentes cruzadas y documentos, pero tal herencia pervive no solamente en algunas comunidades consolidadas, sino que también está presente en las tradiciones autorales de los textos sagrados, tanto canónicos como apócrifos (López, 2017, p. 214-215; Rivero, 2019, p. 70-80). Asimismo, este legado se encuentra en la filosofía griega, a través de la

influencia de antiguas corrientes orientalistas que privilegian el conocimiento/autoconocimiento espiritual (Lizaola, 2004).

Si bien en un primer momento el autoconocimiento podría parecer un valor ajeno a la matriz occidental y moderna cristiana, en realidad hace parte fundamental de ella. También resulta cierto que no ha sido privilegiado por las instituciones de poder a lo largo de su historia, sospechamos que por la misma razón que margina al cuestionamiento: es un valor que, puesto en práctica con coherencia y disciplina, atenta contra la posición de poder de las instituciones, en especial las religiosas. Dichas instituciones intervienen en la autopercepción de las personas sobre sí mismas y respecto de las autoridades, mediante paradigmas y dinámicas que muestran una epistemología de oposición basada en la dicotomía clerical vs. seglar, y perpetuada en dualismos como sagrado/profano, espiritual/mundano, elegido/rechazado y gobernante/gobernado, entre otros.

El autoconocimiento ocupa, entonces, un lugar fundamental como valor de resistencia y rebelión, promovido por corrientes como la TL y manifiesto en movimientos como el feminista. Las entrevistadas –a la luz de la experiencia de aborto–arriban a la conclusión de que el autoconocimiento profundo es fundamental para el desarrollo de la espiritualidad, sea por la influencia de las corrientes *new age* o por sus conocimientos de filosofía, esoterismo, mitología, ciencias sociales o religiones comparadas. Este autoconocimiento se refiere a todas las dimensiones de la vida y la existencia, y no solo a las cognitivas o de carácter intelectual, con lo cual se asesta un golpe definitivo al dualismo mente/cuerpo.

(...) estar, intentar conectarme con mi emoción, con mi mente, sobre todo para poder sanar esto. Porque en un principio me tuvo en una sensibilidad tremenda que lloraba en el trabajo, lloraba en la calle, lloraba en mi casa, lloraba con mi novio, lloraba porque no me escuchaba, porque él lo vivió de otra forma. Y yo pretendía que él lo viviera de la forma en que lo viví... ¡Jamás! Si él no estuvo en mi cuerpo [A.G., #4]

Dentro del autoconocimiento también se ubican algunos de los “rituales” que las entrevistadas llevan a cabo para despedir “la energía que se iba a encarnar en ellas”, pues estos se refieren a la conexión con el propio cuerpo: lo sentido a niveles tanto psíquicos como somáticos, interpretado con las claves éticas y existenciales de cada persona.

Y tuve mi momento de conectarme y como también pedirle perdón de alguna manera a mi cuerpo, a mi útero, sobre todo porque como que era un proceso que obviamente no está bueno... o como que yo lo viví así entonces también tuve mi momento así medio espiritual de pedirle a mi útero que por favor dejara que se vaya (...) y fue así tal cual [P. , #7]

Por último, las entrevistadas reportan que, tras abortar, algunas de sus prácticas espirituales se acentúan o bien son retomadas después de un período de alejamiento. En otros casos, mencionan distanciamiento de las comunidades religiosas y/o espirituales con las que tenían contacto, además de sumar a sus cotidianidades la militancia feminista y a favor del aborto legal; o bien, la donación económica con el fin de cargar crédito a las líneas de atención socorrista. Lo anterior indica que los cambios no necesariamente atienden a una acentuación de las prácticas personales/individuales en detrimento de las colectivas, sino que se relacionan con las perspectivas de esas prácticas, indistintamente de si se llevan a cabo en soledad o compañía.

II.3 El Sagrado Sentido

Como hemos visto a lo largo de todo este capítulo, las entrevistadas se refieren a la vivencia del aborto y a la decisión de practicárselo con un lenguaje ligado a sus nociones de espiritualidad, conocimientos y subjetividad. Dicho lenguaje se caracteriza porque 1) emplea términos cotidianos con una connotación distinta, ligada más bien a aspectos metafísicos, energéticos y espirituales de la vida (alma, universo, agradecimiento, alimentación); y/o 2) utiliza términos históricamente relacionados con las esferas religiosa o teológica, pero cuyo significado ellas actualizan de acuerdo con su discurso (dios, oración, caridad, perdón, reencarnación).

El hecho de que las entrevistadas se muestren cómodas expresándose de esas maneras en la entrevista contextualiza lo descrito. Tal comodidad puede deberse a que, de antemano, la convocatoria explicita que la entrevista es sobre la espiritualidad en relación con el aborto. Ahora bien, entre los motivos para acceder a participar del estudio está el agradecimiento profundo que estas PCG sienten con las redes feministas, la inclinación

personal hacia el tema espiritual, y/o porque lo consideran como uno de los pocos espacios propicios para conversar de ambos temas con otra persona afín.

En este último apartado analizaremos la categoría del mayor absoluto según las entrevistadas, con el objetivo de finalizar las disertaciones sobre el lenguaje, los significados, la resignificación y el alcance semántico de los términos religiosos y espirituales empleados por ellas. Partir de las elecciones de palabras ayuda a mantener claridad sobre que el lenguaje y las lenguas específicas –en este caso, el castellano– condicionan y limitan, al tiempo que ofrecen posibilidades (Ricoeur, 1988) de escapar del estatismo léxico que algunas tradiciones religiosas privilegian. No obstante, debido a que el objetivo no es hacer un análisis lingüístico, no ahondo en este tipo de teoría, sino que presento los resultados y analizo sus referentes en relación con el armazón teórico expuesto. Mediante este proceso explícito mi propuesta sobre que ese mayor absoluto es el sentido que las personas se otorgan a sí mismas y a todo lo que las constituye, a sus acciones y al desenvolvimiento de su vida en general: es decir, el Sentido omnipresente que acompaña todas las realidades y engendra deseo, motivando con ella la persistencia de la vida humana.

II.3.1. Credos más allá del teísmo

En esta sección desarrollamos los resultados de dos preguntas de la cuarta esfera del guion (“Espiritualidad y religiosidad”). La primera de ellas inquiriere sobre si las entrevistadas se consideran religiosas o espirituales, para lo cual la opinión sobre no ser religiosas es casi unánime, mientras que la categoría “persona espiritual” cuenta con la totalidad de coincidencias. La segunda pregunta es sobre si se declaran creyentes, y los resultados son que la mitad se considera como tal, y la otra mitad, por ende, como no creyente. Es decir, que identificarse como “persona espiritual” no necesariamente implica declararse creyente.

Ahora bien, es frecuente que la segunda pregunta genere en ellas la duda acerca de a qué tipo de creencia se refiere, y respondan con otra interrogante: “¿creyente en qué?”. Cuando este es el caso, se deja abierta la posibilidad de interpretación y se indaga sobre si habría

algo o alguien en que consideren que creen, así como la caracterización de ese(os) ente(s). Esta complejización de la pregunta inicial permite que surjan credos⁷ adicionales, que van desde la creencia en sí mismo/a, hasta en postulados teóricos, las energías o el destino.

Presentamos a continuación los resultados obtenidos para esta pregunta, que despliega posibilidades de creencia más allá del concepto teísta de deidad/es.

Cuadro 10 Credos de las entrevistadas

A) Vinculados a tradiciones religiosas
Dios
En lo que su religión tradicionalmente dicta
Hay algo más grande
Reencarnación
Todo está escrito
B) Relativo al propio ser y en relación con otras personas
En mí misma, mis pensamientos y reflexiones
Que dios somos nosotros
En nuestra capacidad creadora
La energía que emana de nosotros/as
Voz interior que es uno mismo
Afectos
Personas
Capacidad de construcción colectiva
Memoria

⁷ Utilizo este término que pertenece al ámbito semántico de la religión y la teología para diferenciar esta categoría de la de “creencia”, debido a que esta última palabra puede designar una generalidad de algo que “se piensa, se cree”. Además, porque para el contexto de la entrevista y sus objetivos, esas respuestas resultan profesiones de fe, y como lo señala el diccionario de la RAE en su segunda acepción, credo es el “conjunto de ideas, principios o convicciones de una persona o de un grupo” (Real Academia Española, 2014, definición 2).

Construcción identitaria
Placeres de la vida
El cuerpo
C) Consideraciones racionales
Mente abierta a otras posibilidades
Manejarse con certezas sin convertirse en fanático
El deseo como motor vital
En un postulado hasta que se demuestre lo contrario
En que el desgano es consecuencia de perder la fe
En la duda

Fuente: Entrevistas

En este continuo, la franja A se relaciona con los credos vinculados a tradiciones religiosas: es decir, con las respuestas más prototípicas ante la pregunta de “en quién” o “en qué” se cree, en el sentido de creencia religiosa y/o espiritual. Aparece la mención a “Dios” y a algo o alguien “más grande”. También, hay respuestas asociadas a creer lo que su tradición indica (doctrina, ritos, ética), y dentro de ella, a postulados específicos como la predestinación o la reencarnación.

L.L. relaciona su credo con la afinidad que siente por su religión elegida, situación que explica a partir de la desconexión con su religión de crianza. Al renunciar a esta en favor de otra, renuncia también a algunas doctrinas y ritos, como se ha visto según su propio testimonio. A nivel de la categoría de mayor absoluto, no obstante, es probable que este cambio no sea significativo dado que ambas religiones –la católica y la judía– profesan creencia en una deidad muy parecida.

Realmente creo que fue una de las decisiones más importantes que tuve en mi vida, y de las más conscientes. Viste cuando uno dice, “esto no está pasando porque alguien me lo dijo, alguien me llegó”, no, no. Yo, L.L., digo, “sí, loco, me quiero salir de la fe católica”. ¿Y por qué? Y “porque me re cabe la fe judía”, o sea, y es como, “y nadie me lo metió en la cabeza”. [L.L., #3]

La franja B contiene credos relativos al propio ser y en relación con otras personas: engloba tanto comportamientos y capacidades humanas, como aspectos que se describen como propiedades de la tangibilidad de los individuos. En relación con este segmento, el siguiente testimonio de A.G. se presenta como un complejo credo y una verdadera profesión de fe, el cual abarca todos los segmentos del espectro: sea porque los menciona para aclararlos según su creencia, o bien, para negarlos. Este ejercicio ilustra el papel de las vías positiva y negativa en materia religiosa/espiritual: explicitar en lo que no se cree a la hora de hablar de lo que se cree.

Creyente en dios. Sí, creo en dios. Pero creo que dios somos nosotros. Como te lo describen, “una persona capaz de...” Bueno, como dice la Biblia, exactamente igual que el otro, “lo hizo a su imagen y semejanza”. Nosotros somos dios. Tenemos la capacidad de crear, que no la vemos porque lo hacemos de otra forma distinta. Lo veo así, como que dios somos nosotros. Y si él en teoría nos creó, somos parte de él, entonces dios somos nosotros, y él es cada una de las personas que existimos. Y creo en esa energía, somos capaces de mucho. Cuando un montón de gente se une. Por ejemplo, en Venezuela existe “La Divina Pastora”, que es una advocación de la Virgen. La cantidad de gente que se reúne con fe, a caminar, a hacer una caminata todos los años, es increíble. Y es la misma energía de toda esa gente que se une, que genera todos los milagros que la gente ve. Porque es fe, y es la energía que nosotros damos. Así lo veo, por eso sí me considero creyente, desde esta particularidad. No como un dios, allá, sentado, o lejano, o distante. No lo veo así. En ese dios no creo. [A.G., #4]

El credo relacionado con comportamientos y capacidades humanas destaca también en testimonios sin resignificación explícita de concepciones religiosas, y, por ende, con menor cantidad de términos semánticamente relacionados con la esfera espiritual/religiosa. Podría decirse que estos son testimonios “menos religiosos” pero no por ello menos espirituales, pues existen temáticas recurrentes y lugares comunes que aparecen tanto en unos como en otros. Un ejemplo de ellos se identifica en el siguiente extracto.

Siento que creo en muchas cosas. Creo, sobre todo, en los afectos, creo en las personas, creo en la capacidad de construcción colectiva, creo... en la memoria, creo en la construcción identitaria, creo en... los placeres de la vida, creo en el cuerpo, creo en un montón de cosas, un montonazo de cosas [risas]. [L., #10]

L. habla de la construcción colectiva e identitaria que los seres humanos hacen, tanto a nivel conceptual como material. La construcción es una forma de creación; es decir, que el arquetipo religioso del ser creador se manifiesta en ambas propuestas, aunque en una se trate de un ser superior y en otra, del ser humano. A.G. lo explica en su testimonio cuando

menciona que “tenemos la capacidad de crear, que no la vemos porque lo hacemos de otra forma distinta”. Asimismo, cuando L. expresa que “cree en las personas”, la polisemia de la afirmación hace eco del “nosotros somos dios” de A.G.: para poder creer en Dios, sería totalmente indispensable creer en sí mismo y creer en las demás personas. Finalmente, en relación con el credo que habla de la memoria, la afirmación se puede asociar a espiritualidades de la antigüedad como la griega o la romana, las cuales designaban deidades para este tipo de conceptos (Mnemósine).

La franja final, C, refiere a los credos relacionados con consideraciones racionales: que se centran en las implicaciones del ejercicio de la lógica humana. Por ejemplo, la capacidad de mantener la mente abierta a otras posibilidades, la cual funciona como contrapeso para los comportamientos fanáticos y extremistas. Las entrevistadas exhiben una importante cuota de escepticismo, el cual les permite cederle lugar a la creencia en la duda como una práctica saludable. De entre estas consideraciones racionales, el deseo surge una vez más como la más importante de ellas.

No me parece imposible que en el mundo que vivimos, que es tan cruel, [un] montón de personas un día digan “no puedo más, no creo más”. O sea, “no quiero, no creo, esto no va a cambiar, esto no va a ser posible, pará, no va a haber lugar”. “Mis hijos no van a ser felices, yo nunca me voy a encontrar feliz. No aguanto, no aguanto, no aguanto”. ¡No sé nada, eh! Como... no soy socióloga, ni psiquiatra, tampoco. Pero sí tengo como asociada lo que para mí en mi imaginario o en mi miedo es la depresión, a el día que no crea más en nada, que no crea que... que nada sirve para nada, el día que crea que nada es para nada, y... no sé, qué me queda. Entonces tengo asociado el creer en cosas con el deseo, con pensar que las cosas pueden pasar (...) [L., #10]

Calificado entre otros apelativos como como “motor vital y “fuego deseante”, el deseo ocupa el lugar predominante no solamente entre los motivos de las entrevistadas para practicarse un aborto, sino también entre los que entienden como fundamentales para, por el contrario, querer gestar, parir y criar, o cualquier otro proyecto en la vida. Una vez puesto todo esto en contexto y tras evidenciar que los análisis nos conducen continuamente a la mención y consideración del papel del deseo, notamos que este está intrínsecamente ligado al significado que las acciones y proyectos tienen en la vida de las personas. Los significados varían para cada quien, y es por eso que no se puede ni se debe generalizar un proyecto para todas ellas o a razón de características compartidas, como lo

sería pensar que todas las (personas leídas como) mujeres quieren o, peor aún, necesitan casarse y reproducirse. Los feminismos son contundentes sobre la urgencia de deconstruir estas generalizaciones, por considerarlas como uno de los orígenes de las violencias hacia mujeres y personas no heterocis que desafían el paradigma patriarcal cuando se rehúsan a llevar a cabo lo que se espera de ellas. No obstante, de la misma manera que defienden la posibilidad de negarse a recorrer el camino establecido y en su lugar tomar una senda distinta, los feminismos abogan ante todo por el respeto a la decisión de las personas como criterio fundamental. La decisión, como hemos visto, es la expresión de la íntima autonomía, lo cual implica también que sea sentencia dictada por los deseos, búsqueda de alineación con la voluntad y (una) materialización (posible) del significado: se desea y se busca realizar aquello que tiene sentido. De acuerdo con esto, la relevancia del significado es tan grande que, según los testimonios, el desgano, la falta de fe, la depresión y hasta la autoeliminación se originan en la falta de un deseo que responda a un significado.

Asimilo ese “significado” con su sinónimo “sentido”, en una apuesta consciente por responder al desafío planteado por Joseph Campbell (en el epígrafe que abre este capítulo) sobre que el ser humano no solamente anhela una significación intelectual, sino realmente la experiencia que surge y se desarrolla de manera dialéctica con el cuerpo que le permite ubicarla en el tiempo y el espacio. A este respecto, recordamos la concesión de A.G. en el apartado II.2.V. sobre ritos éticos, en la que ella reconoce que, por mucho que se esforzara su novio, no podía comprenderla como ella hubiera querido, debido a que él no habitó su cuerpo durante la gestación y el aborto. Ese testimonio remite a la conjunción entre creencia en el deseo y creencia en el cuerpo, los cuerpos, como fuentes de significado-sentido: es decir, significado vivenciado desde las diferentes dimensiones humanas, con omnipresencia de la dimensión material.

II.3.2. La *hybris* del aborto

Ahondaremos ahora en la consideración de las entrevistadas sobre la enorme responsabilidad que sienten las PCG a la hora de tomar la decisión de abortar o no, pues, en sus palabras, “se juega con los destinos de todas las personas”. Específicamente, ellas

se refieren a sus propios futuros, los de sus parejas coautoras del embarazo que las acompañan en todo momento, y el del potencial bebé, el cual ellas temían que hubiese sido afectado por la medicación suministrada.

En los testimonios, hay debate en torno de las formulaciones antiaborto que culpabilizan a las PCG y las responsabilizan por la “vida” del potencial bebé. El giro clave está en que las entrevistadas consideran que vida, en el sentido de no interrumpir la gestación, no necesariamente significa vida de calidad, vida digna de ser vivida, tanto para el potencial bebé como para sus progenitores/cuidadores. El acento se pone en que, con alteraciones en su desarrollo o sin ellas, el potencial bebé sufriría un futuro de carencias y privaciones fruto de “una mala decisión”, dado el contexto de las personas que le engendraron.

Las ideas que estas formulaciones contrarias al aborto legal tienen sobre la vida se basan en nociones teológicas muy arraigadas, como explica Rostagnol (2005) en diálogo con los aportes de Mejía (2001)

(...) la teología católica tradicional afirma que Dios es el único que puede dar y quitar la vida; al decidir sobre una vida, las mujeres se están igualando a Dios. Dado el lugar de subordinación que la sociedad les ha conferido, este dilema dificulta la toma de decisiones (p. 8).

Esto se puede interpretar a la luz de lo que para las entrevistadas significa la divinidad de los seres humanos creadores y dadores de vida, recogido en el apartado anterior. La cita de Rostagnol (2005) remite al concepto de *hybris* en la mitología griega, el cual se relaciona con el ego, la soberbia, la arrogancia y el deseo de los humanos de ser como dioses (Gargantilla *et al.*, 2019). Esta noción de *hybris*, a pesar de las distancias cronológicas y culturales, persiste en los imaginarios pues se usa modernamente al hablar de la prepotencia en la práctica de ciertas profesiones, y funciona como una idea arquetípica nacida de la percepción de finitud del ser humano (frente a posibles seres superiores). Se puede detectar en espiritualidades teístas con correlatos como el mito de la expulsión del Edén o la Torre de Babel, que, para el imaginario cristiano, continúan advirtiéndolo a la humanidad sobre la necesidad de abandonar sus deseos de ser como Dios (Ortiz-Osés, 2010, p. 70).

En el caso específico de los embarazos no intencionales y el debate en torno de la despenalización y legalización de las interrupciones, es una acusación frecuente en el

repertorio de los sectores antiaborto. Más allá de lo interpeladas por estos discursos que puedan sentirse o no las PCG en su posicionamiento político o religioso oficial y público, el escrúpulo ante la *hybris* puede llegar a jugar un papel importante cuando se aborta en un contexto cultural como el latinoamericano, por su matriz profundamente configurada tanto por el catolicismo/cristianismo como por el patriarcado. Para muchas PCG, creyentes o no, el súbito lugar de “juez de vida” que les confiere un embarazo no intencional puede tornarse apabullante y abrumador: una lucha cognitiva que, de manera paradójica, no necesariamente se acaba tras la decisión de interrumpir o continuar.

El dilema patriarcal no solamente tiene que ver con el escándalo que implica que un sujeto subordinado (como lo son mujeres y PCG) decida interrumpir un embarazo y con ello “se esté igualando a Dios”, sino que, además, sea esa la situación transformadora que en muchos casos inaugure su autonomía (Rostagnol, 2005, p. 8). Este aspecto se corrobora en el presente estudio, con un efecto doble en el plano espiritual de las PCG (específicamente, en cuanto al Sentido como lo Sagrado). Por un lado, se mantiene el escrúpulo piadoso que las impele a actuar con precaución y sabiduría y que, en cierta forma, las predispone a lamentar tener que entrar en ese terreno. Pero, por el otro, al comprobar una potestad tan grande y significativa –que lleva aparejada una responsabilidad directamente proporcional–, refuerzan sus ideas panteístas sobre que los seres humanos también tienen divinidad, que son divinos a su manera.

Creo que me hubiese dado más culpa haber parado con el proceso ya luego de la primera toma, y no saber qué iba a pasar. (...) Si un niño con deficiencias de algún tipo, física, psicológica, o... No sé, [un] niño con alguna alteración de un cromosoma, o un niño con algún tipo de parálisis, o no sabes qué va a nacer. Y que hubiese sido peor porque es algo que cargas encima, ibas a tener que lidiar con eso todo el tiempo (...) [A.G., #4]

II.3.3. Espiritualidad, sentido y liberación

En este apartado final, complemento el análisis con algunas conclusiones respecto de la conjunción entre la espiritualidad de la TL –específicamente en sus ejes de sentido y liberación– y la espiritualidad de las personas entrevistadas. En primer lugar, vemos que la comprensión de las relaciones entre poder y responsabilidad a escala personal en una

situación de aborto les permite a las PCG proyectar esta relación y sus implicaciones a nivel comunitario y colectivo, lo cual sucede principalmente a través de la empatía. Su capacidad de ponerse en el lugar de otras, que se acrecienta con el conocimiento de que el aborto es una situación que ocurre en todos los lugares, les permite arribar a la conclusión de que el estado actual de las cosas no es deseable ni conveniente por el alto grado de injusticia que implica: es decir, por lo que *significa*. Una vez ahí, el deseo de cambiar el *statu quo* se convierte en motor de acción y lucha para estas personas, justo de la misma manera en que saber que la desigualdad socioambiental es justificada desde el discurso religioso oficial es motivo de reacción para la TL. Tanto los feminismos —que aglutinan a personas conscientes y disconformes—, como quienes se identifican con las ideas de la TL, conciben la liberación como un sentido tan medular que, de acuerdo con lo que hemos visto, entraña una caracterización sagrada. En su coincidencia, ambas corrientes caen en cuenta no solamente de que persiguen objetivos similares y de la profundidad de estos, sino también de que sus vías para lograrlo son muy parecidas. Al igual que los feminismos, la TL busca el quiebre de las dicotomías del cristianismo oficial que no permiten apreciar la complejidad del mundo y de los seres humanos que lo habitan (bien/mal, pero también, hombre/mujer), y que encasillan las creencias, prácticas y ritos en la rigidez y artificialidad de una ortodoxia que frecuentemente conduce a la injusticia.

Dada la importancia innegable, estructural y omnipresente del cristianismo para la matriz cultural occidental, la TL y sus exponentes más novedosos y laicos abogan por una espiritualidad de liberación que se entienda a sí misma como fluida, y que emplee nuevas imágenes y metáforas para hablar de la divinidad. Imágenes y metáforas que den cuenta de esa dimensión desde una perspectiva abarcadora e inclusiva, superadora de las dicotomías clásicas. La integración de la espiritualidad y la política, así como los estudios sobre la interacción entre ambas y sus matices, son muy necesarios para desentrañar las dinámicas cotidianas de las personas y su percepción de la necesidad de cambios sociales. Como ejemplo de esta intersección entre teología y feminismo, Felliti (2019) señala que

Verónica Gago (...) visibilizó la disputa por una “espiritualidad política”: “es política justamente porque no separa el cuerpo del espíritu, ni la carne de las fantasías, ni la piel de las ideas. El feminismo (como movimiento múltiple) tiene una mística. Trabaja desde los afectos y las pasiones. Abre ese campo espinoso del deseo, de las relaciones amorosas, de los enjambres eróticos, del ritual y la fiesta,

y de los anhelos más allá de sus bordes permitidos (...) El feminismo no cree que haya un opio de los pueblos: cree, por el contrario, que la espiritualidad es una fuerza de sublevación (p. 142).

Asimismo, estas corrientes teológicas y los feminismos con posturas cercanas a ellas también terminan cuestionando la propia laicidad en su sentido tradicional, pues ese concepto obedece a un esquema mental de compartimientos estancos que escinden la experiencia espiritual de la vivencia diaria, como si las personas “activaran” su dimensión espiritual en algunas situaciones y no en otras. Al proponer que todo es espiritual también se desmitifica la laicidad afirmando que tal cosa no es posible, y que por laicidad tal vez deberíamos entender la vivencia espiritual consciente que se sabe alerta y participante en todo momento. Una vivencia que, al reconocerse subjetiva, no pretende imponerse a las demás personas, sino que favorece las libertades religiosas y de culto en un ambiente de mutua comprensión y aceptación; que cultiva valores como el diálogo interespiritual y la posibilidad de recurrir a metáforas de todo tipo para hablar de la divinidad.

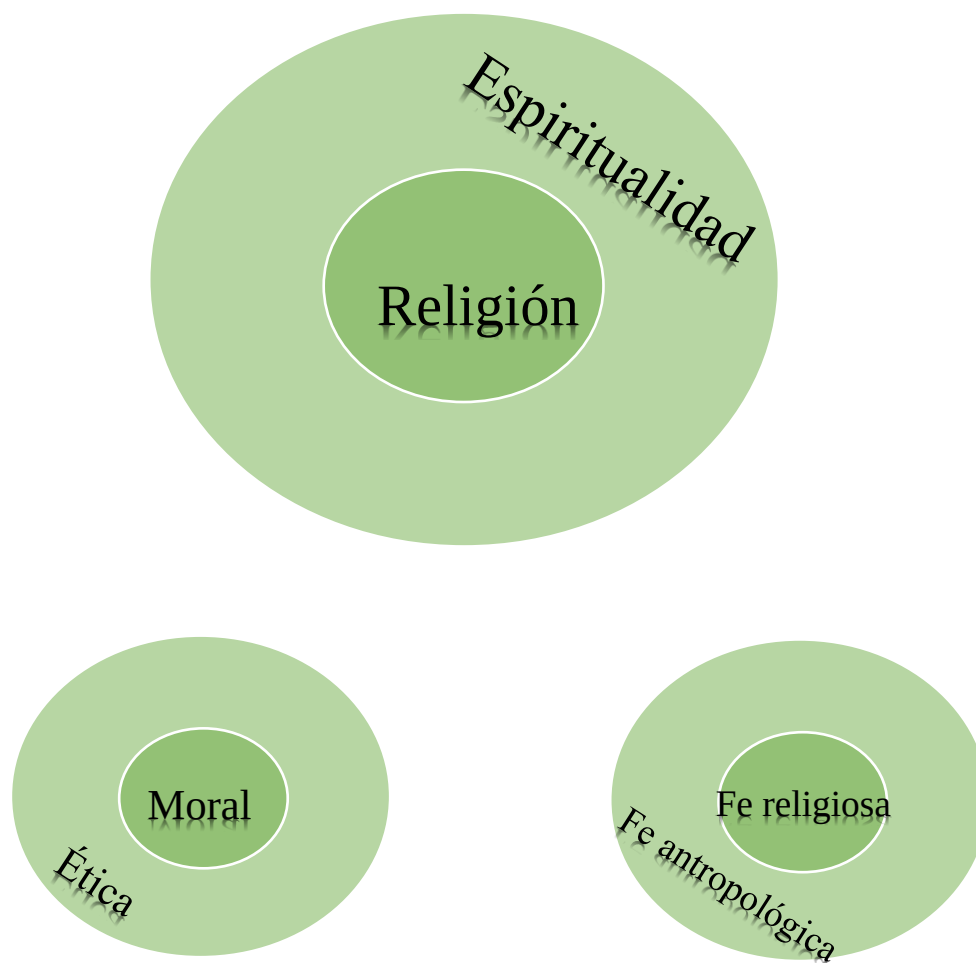
Es por estas razones que mi propuesta habla de la divinidad como Sentido: postula que en sí mismo el sentido es una deidad, aunque a priori parezca algo tradicionalmente laico o mundano. Los testimonios y su análisis me llevan a reflexionar sobre cómo la pérdida de sentido es evitable, y a relacionar ese sentido con la imagen de una llama que los seres humanos mantienen viva en su interior. Si esta llama decrece o se apaga, no significa que dios se aleja de la humanidad, sino que la humanidad descuida su contemplación. Desde este enfoque, vivencias como la tristeza, el dolor y aquellas tenidas como negativas se comprenden como estados temporales que entrañan un sentido: por ejemplo, aprender de ellas a valorar los momentos más luminosos, es decir, considerarlas lecciones encaminadas a evitar o superar males mayores. Como estados temporales, permiten transitar una vida de altibajos que no pierde el sentido. De igual manera, esta perspectiva permite inspeccionar cuidadosamente las vivencias tenidas por positivas para otorgarles un significado sincero de acuerdo con cada persona –en vez de atender a mandatos y convencionales sociales–, pues por más “positivas” que se las crea, si están desprovistas de sentido no contribuirán a evitar que la llama se apague. Debido a que en esta dinámica propuesta el sentido es medular y todo gira a su alrededor –pues todo lo que hacemos o dejamos de hacer va en pos del sentido–, es posible afirmar que al cuidarlo y vivir de

acuerdo con él se le da culto, como refleja la imagen del fuego de Vesta en la antigua Roma.

A este respecto, propongo considerar algunas analogías. En materia espiritual y desde las perspectivas aquí tratadas, una de estas analogías es la que plantea Irarrázaval (2020) sobre que la espiritualidad se asemeja a la bebida –agua o vino– que se vierte en el vaso de la religión (p. 17). El autor entiende la espiritualidad como legítimo contenido y esencia, que puede ser sostenido y dado forma por la religión, pero no agotado en ella y no necesariamente bebido desde dicho recipiente: otros tantos pueden cumplir la función, y hasta las manos solas, ahuecadas, sirven perfectamente como cuenco.

Siguiendo esta lógica, podemos visualizar en un diagrama de círculos concéntricos la relación que, según las entrevistadas, existe entre religión y espiritualidad, en donde la religión corresponde al círculo interno, al estar basada en la espiritualidad (círculo mayor). Esta misma figura sirve para ordenar los pares integrados por moral/ética y fe religiosa/fe antropológica, debido a que espiritualidad, ética y fe antropológica son las condiciones necesarias para que surjan religión, moral y fe religiosa, respectivamente. Las tres primeras son dimensiones que dan sentido a la espiritualidad de la liberación como una espiritualidad propia de la TL y de los movimientos e individualidades que se adscriben a esta corriente, pero que no son los únicos capaces de poseer dicha espiritualidad. Al ser dimensiones humanas, la fe antropológica, la ética y la espiritualidad no son monopolizables por parte de determinadas ideologías, sino que integran el acervo axiológico y espiritual colectivo. De acuerdo con ello, los feminismos (aunque no se identifiquen explícitamente con la TL) también se remiten a este acervo para fundamentar sus sensibilidades y espiritualidades.

Figura 3 Religiosidad/espiritualidad y pares derivados



Fuente: Elaboración propia

Comprender las relaciones entre estas dimensiones nos faculta para analizar los movimientos internos de las personas, relacionados con las vivencias espirituales y religiosas a lo largo de sus vidas, como un proceso continuo y que puede devenir en cambios pronunciados. Tanto desde la literatura como desde los testimonios, se advierte que las reflexiones internas originadas a partir de experiencias álgidas como el aborto modifican las posturas religiosas o espirituales, lo cual es un objeto de investigación dinámico para las ciencias humanas. Mediante una examinación cuidadosa y herramientas adecuadas, se puede trazar el proceso de modificación en las nociones axiológicas de lo

que una persona o un colectivo consideran sacro, íntimo e inviolable respecto de lo que les fue enseñado como tal. Para el caso de la muestra, vemos que las reflexiones e interpretaciones de la realidad son dirigidas por valores filosóficos y éticos como la coherencia, la transparencia y la empatía, los cuales actúan como premisas lógicas en la elaboración y redefinición de los principios de vida.

La reflexión sobre estos procesos y relaciones, así como acerca del quiebre de las dicotomías propuesto por una nueva espiritualidad de liberación, nos permiten entender que las teólogas feministas, específicamente ante el aborto, postulen que lo más acertado es ubicarse siempre en igualdad respecto de la PCG que aborta. Es ella quien en su autoridad moral revela su sagrada libertad, voluntad, convencimiento y capacidad para tomar una decisión valiosa, pues nadie puede asegurar que no haya amor en sus decisiones, o que estas no sean tomadas a conciencia (Cruz, s.f., p. 25 y Pérez, 1998, p. 34). Este enfoque supera el esquema de pureza o impureza, instaurando una relación basada en el respeto y el reconocimiento de la autonomía y la vulnerabilidad ajena ante el sufrimiento. Esto permite el reconocimiento de que el poder y la presencia divina no es algo que esté sobre las personas, sino en ellas y en sus vidas, en sus dificultades y en las batallas interiores que desencadenan los grandes dilemas.

Finalmente, invito a actualizar desde las ciencias sociales la idea de que la sabiduría representa el conocimiento espiritual alcanzado por una persona o comunidad, en términos posibles de describir también desde las ciencias de la religión. Actualmente, existen instrumentos médicos y psicológicos novedosos de escalas que trabajan este tema, como la Escala de Sabiduría de San Diego SD-WISE-7 (Thomas *et al.*, 2021) y la Escala de sabiduría tridimensional 3D-WS (Urrutia *et al.*, 2016), entre otras. Desde un enfoque teológico y de la sociología, filosofía y psicología de la religión, entendería este concepto como la capacidad de las personas de comprender y dimensionar sus coordenadas específicas, así como la habilidad de hacer el mejor uso posible de los recursos a su disposición para vivir con equilibrio, al tiempo que experimentan felicidad y satisfacción.

Las miradas transdisciplinarias son necesarias para aumentar y diversificar las investigaciones sobre temáticas integrales y complejas, con el objetivo de promover

cambios sociales y políticos que conduzcan a una mayor equidad en las sociedades latinoamericanas modernas.

II.4 Conclusiones

En este segundo capítulo de resultados profundizamos en las espiritualidades de las entrevistadas mediante el análisis de sus creencias y prácticas, más allá de los límites religiosos tradicionales. Para enmarcar este análisis sobre espiritualidades alternativas, es fundamental remitirse a la TL y a la teología laica/atea, las cuales enfocan el surgimiento de estas espiritualidades como desafíos del mundo globalizado actual en materia teológica. El más importante de esos desafíos es, probablemente, la interrogante sobre el papel de la religiosidad y la espiritualidad en un escenario post secularizante.

La muestra de este estudio se compone de personas con importante grado de agnosticismo y perspectivas eclécticas en materia religiosa y espiritual. Dicha caracterización es necesaria para comprender por qué para ellas las motivaciones espirituales para abortar se definen con base en los aspectos transversales, integrales y complejos que abarca gestar, parir y criar a otro ser humano. Asimismo, ese perfil es clave para que la palabra “espiritual” sea un concepto en continuo debate, tanto para las entrevistadas como para esta investigación.

En los testimonios analizados, identificamos tres concepciones de espiritualidad. Una de ellos se origina en el monopolio que algunas autoridades religiosas creen tener, razón por la cual pregonan que es necesaria la religión para tener espiritualidad. En relación con esto, las entrevistadas consideran que hay “manoseo” del término, tanto por parte de autoridades religiosas como de mayorías creyentes conservadoras o corrientes específicas. La segunda concepción surge de las ideas que enlazan “espiritualidad” con prácticas *new age*, pero que la encajona en ellas. Finalmente, hay una tercera acepción relacionada con ética, filosofía y otras fuentes de sabiduría milenaria, la cual es más aceptada por las personas de la muestra. La asociación que las entrevistadas hacen de la espiritualidad con

las dos primeras concepciones origina en varias de ellas reticencia a la hora de referirse a aspectos de este tipo durante la entrevista y en sus vidas.

En materia religiosa, las entrevistadas relacionan su concepción de religión con el ordenamiento humano en torno de un determinado culto. Se evidencia una denotación negativa al considerar tal ordenamiento y culto como prescriptivos, polarizados, homogeneizadores, patriarcales y/o corruptos. Para el caso de la espiritualidad, proponen caracterizaciones relacionadas con la ética, las prácticas y las creencias, y evidenciamos un continuo semántico y performativo entre estos tres últimos elementos. Las personas consideran la ética como un importante punto de confluencia entre convicciones que pertenecen a distintas espiritualidades, más allá de la filiación religiosa.

De manera antagónica al mandato de la maternidad, identificamos la percepción sobre un mandato de no maternar en algunos círculos feministas. Las entrevistadas cuestionan esta idea de la misma manera en que lo hacen con tener que maternar, atendiendo a la lógica de que cualquier consigna puede volverse mandato, y no solamente las promovidas por la tradición. Esto es una reivindicación del derecho a imaginar mundos alternativos y resignificar concepciones, independientemente de adscripciones partidarias, culturales o ideológicas.

Las espiritualidades de las entrevistadas se caracterizan por un antidualismo que enfatiza en la conexión entre las distintas dimensiones del individuo, y que es un punto de confluencia clave entre las propuestas feministas y las de la TL. Este antidualismo cuestiona la escisión a varios niveles: intrapersonales, con otras personas (interpersonales) u otros seres no humanos, y con el mundo/creación, heredada en gran medida de la tradición cultural grecolatina.

Con la propuesta de “éticas alternativas” nos referimos a las codificaciones axiológicas, distintas de la mayoritaria, que surgen cuando las personas afirman activa y conscientemente la coherencia entre su religiosidad/espiritualidad y las prácticas que subvierten moralidades hegemónicas. Éticas de este tipo son las que consideran el aborto o el no deseo de maternar como uno más de los avatares de la vida, lo cual los desestigmatiza. La inmoralidad, por otra parte, son las imposiciones, maltratos y negación de los derechos humanos sexuales y (no) reproductivos. Bajo esta luz, las PCG que abortan

se consideran (potenciales) víctimas de un sistema que no garantiza servicios anticonceptivos o de interrupción del embarazo de calidad, lo cual contrasta visiblemente con la idea hegemónica que las califica de victimarias, criminales o pecadoras.

Asimismo, por “ritos éticos” nos referimos a las prácticas y convicciones de tipo ético que también son concebidas como espirituales a pesar de que no se consideren así de forma mayoritaria, pues emergen de las experiencias y travesías particulares de las personas. Estos ritos se relacionan con valores reafirmados por el feminismo y la TL: justicia, prójimo, cuestionamiento y autoconocimiento.

Encontramos que el deseo es el motivo predominante que las entrevistadas identifican para llevar a cabo una gestación, parto y crianza, o cualquier otro proyecto en la vida; y su ausencia, motivada por las razones que fuere, la razón suficiente para practicarse un aborto. Esta relevancia del deseo —en particular en el aborto, y en general en la vida— es tal para ellas, que el desgano, la falta de fe, la depresión y hasta la consideración o comisión del suicidio se originan en la ausencia de un deseo que provea significado. Es decir, que se desea lo que se considera que tiene sentido.

Según los testimonios, la relación que existe entre religión y espiritualidad es análoga a aquella que hay entre moral y ética, por un lado, y fe religiosa y fe antropológica, por el otro. Espiritualidad, ética y fe antropológica son condiciones necesarias para que surjan religión, moral y fe religiosa, respectivamente. Además, espiritualidad, ética y fe antropológica son dimensiones que fundamentan un tipo de espiritualidad identificado con aquella propia de la TL, pero que también puede ser la de movimientos e individualidades que compartan los mismos principios.

Consideramos que el concepto al que apunta la *hybris* griega se encuentra como una acusación frecuente en el repertorio de los sectores antiaborto, si bien no se le nombra de esa manera. Este concepto se relaciona con el ego, la soberbia, la arrogancia y el deseo de los humanos de ser como dioses. Tal estigma puede provocar un escrúpulo en las PCG que cursan un embarazo no intencional, independientemente de su posicionamiento político o religioso oficial y público, pues el repentino lugar de “juez de vida” puede tornarse apabullante y abrumador. Esta situación genera una lucha cognitiva que no necesariamente se acaba tras la decisión de interrumpir o continuar.

Mi propuesta respecto de lo que la divinidad implica para los seres humanos habla de ella como Sentido: que el sentido es en sí mismo una deidad, visualizable como una llama que las personas mantienen viva en su interior. Esta llama las acompaña durante una vida de altibajos temporales, y mientras esté encendida, impide que la existencia humana pierda el significado. Todo lo que hacemos o dejamos de hacer va en pos del sentido, por eso afirmo que al cuidarlo y vivir de acuerdo con él se le otorga estatus de objeto de culto.

Conclusiones finales

De acuerdo con lo analizado en este trabajo, atestiguamos la importancia y necesidad de continuar desarrollando estudios en torno del aborto en América Latina desde perspectivas feministas multi e interdisciplinarias, interseccionales y transversales, en las que haya integración de variables espirituales y religiosas.

La escasa bibliografía disponible con estas características nos anima a seguir explorando y profundizando cruces no solamente entre las ciencias de la religión y las ciencias sociales, sino entre las primeras y el resto de las áreas del conocimiento. Esto es particularmente importante por las características de la región, pero la propuesta resulta pertinente más allá de Latinoamérica o el sur global, según las fuentes consultadas.

El cruce específico entre la perspectiva teológica de la TL y la TFL, los feminismos y la sociología pone a disposición teorías, metodologías, abordajes, epistemologías, claves, herramientas y estrategias fundamentadas y novedosas para el estudio de las implicaciones espirituales y religiosas de fenómenos sociales como el aborto, en el ámbito latinoamericano.

Destacamos los legados teóricos de la TL y la TFL por ser corrientes tanto académicas como comunitarias, con varias décadas de observación, análisis y vivencia interdisciplinaria y dinámica en relación con la espiritualidad de pueblos y colectividades desfavorecidas, en sus respectivas circunstancias de opresión. Asimismo, por su énfasis

en que cualquier lectura parcial es deficiente, como la que circunscribe las motivaciones para abortar únicamente a los ámbitos económico, jurídico o político de la vida humana.

Para el caso del aborto, la profunda imbricación y la influencia mutua de las distintas dimensiones de la vida destacan a la hora de tomar una decisión como continuar o interrumpir una gestación. A causa de ello, las motivaciones para interrumpir el embarazo que citan y explican las personas entrevistadas se muestran como complejas, y no resulta adecuado simplificarlas si se desea comprender el fenómeno. A partir de lo analizado, se concluye que la toma de decisión sobre si continuar o interrumpir un embarazo constituye una inspección personal profunda y concienzuda, pero que no por ello se restringe a lo meramente individual.

En el ámbito de la política pública, la investigación identifica la necesidad de disminuir y eliminar la mayoría de circunstancias que llevan a las personas a recurrir a un aborto. Estas circunstancias son: anticonceptivos ineficaces o difíciles de conseguir, pobreza femenina (específicamente de mujeres solteras y con hijos/as), y una cultura machista que lleva a los varones a afirmar su masculinidad a través de la conquista sexual.

El análisis de la muestra indica que las PCG poseen un bagaje epistemológico y axiológico compuesto por concepciones, experiencias y deseos, que son expresión de las espiritualidades individuales. Las personas tienen valores relacionados con la equidad de derechos necesaria para alcanzar la justicia social, como autoconocimiento, autonomía, capacidad de (auto)crítica y empatía. Estos hallazgos coinciden ampliamente con los postulados de la TL y la TFL sobre espiritualidades y religiones inclusivas, saludables, humanizantes, en constante debate y alineadas con el proyecto divino (Reino de Dios).

Debido a lo anterior, en esta investigación insistimos en que el debate sobre el aborto desde una perspectiva moral no debería ser desaconsejado o desatendido por pensadoras y militantes. De acuerdo con nuestra postura integral, los hechos trascendentales, delicados y complejos de la vida humana como la (no) reproducción y la sexualidad deben encararse desde el análisis de diversas dimensiones, entre ellas la moral. Hablar de aborto y moralidad en el entendido tradicional implica la visibilización de muchas opresiones, y esto brinda la oportunidad de cuestionar y cambiar concepciones que resultan obsoletas para los tiempos que corren.

Las personas que componen la muestra piensan que es imperativo deconstruir el mandato/ideal de la maternidad hegemónica, que retrata esta realidad como una experiencia siempre feliz y libre de complejidades. Lo anterior debido a que en las diferentes circunstancias de las vidas de las personas –especialmente las PCG– ese mandato/ideal resulta nocivo y violento cuando va en contra de sus deseos y su autonomía, o bien, cuando no se “cumple a cabalidad” de acuerdo con lo socialmente esperado.

Las personas consultadas reafirman la empatía hacia quienes desean maternar y lo llevan a cabo, y también hacia quienes exploran nuevas formas de conceptualizar y vivir los vínculos y la crianza.

Mediante las entrevistas, detectamos que varias personas conciben los credos en algo diferente a una deidad como una parte fundamental de su espiritualidad. Esos credos pueden referir a sí mismas o a dimensiones suyas –pensamientos, valores, convicciones, reflexiones, conciencia–; así como a otras personas, ideales, postulados teóricos, arte o fuerzas sobrenaturales.

Las personas consultadas avalan las actitudes y acciones a favor de sociedades menos desiguales como prácticas espirituales, lo cual también concuerda con lo postulado desde la TL respecto de la redefinición de categorías teológicas como fe y espiritualidad para el caso latinoamericano.

Para finalizar, consignamos que, si bien los sectores conservadores suelen caracterizar a quienes abortan como “egoístas” y desde los feminismos no es habitual el abordaje de dilemas éticos/morales presentes en las prácticas abortivas, esta tesis busca poner en entredicho y enriquecer estos enfoques. Las PCG entrevistadas expresan distintos valores relacionados con la decisión de abortar, que, acorde a sus propias concepciones, emanan de una espiritualidad entendida en sentido amplio, integral y colectivo. De esta manera, abortar, lejos de ser una decisión impulsiva, egoísta o meramente racional, responde a una inspección personal profunda, relacionada con ideales de justicia, derechos, (auto)crítica, salud y empatía.

Anexos

#1 Guion de las entrevistas

Datos de la entrevista

Nombre de la persona entrevistada:

Nombre de la persona que entrevista:

Fecha de la entrevista:

Hora de comienzo:

Hora de finalización:

Duración:

Lugar de la entrevista:

Observaciones:

Datos personales

Edad:

Lugar de origen:

Lugar de residencia:

Ocupación:

Género:

Orientación sexual:

Sobre tu aborto

Primera vez ____ No es primera vez ____

¿Tenés hijos/as? Sí ____ No ____

Método con el cual abortaste:

Calificación global de la experiencia:

Preguntas guía (para quien entrevista)

Introducción/Momento de su vida

1. ¿Me podrías contar cómo fue tu experiencia en relación con el aborto?
2. ¿Cómo fue ese momento de tu vida?
¿Por cuáles situaciones estabas atravesando?
3. Cuando recibiste la noticia/confirmación, ¿buscaste ayuda o asesoría? ¿Alguien más te ayudó a hacerlo? Finalmente, ¿quién te asesoró?
¿Cómo fue tu experiencia respecto de esto?

Toma de decisión

4. ¿Cuáles fueron tus motivos para interrumpir el embarazo?
¿Hubo motivos económicos/laborales/de no deseo de ser madre o no todavía/presiones externas (motivos sociales)/problemas de pareja?
5. ¿Dirías que alguno de ellos es espiritual?
6. ¿Te parece que puede existir algún motivo de tipo espiritual para que una persona se practique un aborto?

Percepción sobre el aborto

7. ¿Cómo te sentiste después de hacerlo y confirmar que el procedimiento resultó?
8. ¿Creés que tu opinión sobre el aborto se modificó a partir de tu experiencia?
¿Cuál es tu opinión ahora?
9. ¿Sentís que la experiencia te dejó algo?

Espiritualidad y religiosidad

10. ¿Te considerás una persona religiosa o espiritual?
¿Qué diferencia ves en esos términos?
11. ¿Vas a alguna iglesia o formás parte de una comunidad religiosa?
Si sí, ¿qué posición tienen respecto del aborto?
12. ¿Te considerás creyente?
13. Si describe prácticas religiosas o espirituales: ¿Cambiaron tus prácticas religiosas luego de atravesar esta experiencia?

#2 Consentimiento informado

HOJA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO copia para LA PERSONA entrevistada

Propósito del Estudio

Este estudio tiene el objetivo de indagar en las motivaciones que existen para abortar en una situación de embarazo no planificado; particularmente, se propone profundizar acerca de las motivaciones de tipo espiritual.

Procedimiento del Estudio

Se ha informado que la persona será entrevistada por espacio aproximado de cuarenta y cinco minutos y que la entrevista será grabada para facilitar el registro de las respuestas.

Beneficios y riesgos

Este estudio no está diseñado para el beneficio directo del entrevistado/a, ni incluye consejería o tratamiento.

La entrevista puede interrumpirse en cualquier momento y el entrevistado/a puede no responder a alguna pregunta en caso de sentir incomodidad.

Los datos de la persona entrevistada serán confidenciales y anónimos, así como la información que brinde durante la entrevista. Ninguno de los nombres que mencione figurará en nuestros registros.

Estándares de Investigación y Derechos de los/las Participantes

En caso de tener preguntas sobre la investigación, puede comunicarse por mail con la estudiante de maestría Mariana Zúñiga (dermografismoblanc@gmail.com)

Declaración de consentimiento informado

Me han informado que la participación en el estudio es voluntaria y que puedo decidir no hacerlo, abstenerme de responder alguna pregunta en particular, o interrumpir la entrevista en cualquier momento.

Me han preguntado si estaba de acuerdo en participar del estudio y, habiendo brindado una respuesta positiva, me han entregado una copia de este consentimiento firmada por la entrevistadora.

Hemos discutido el contenido de esta hoja con la persona entrevistada. Le hemos explicado los riesgos y beneficios potenciales del estudio.

Firma y aclaración del entrevistado/a

Fecha

Índice de cuadros y figuras

Cuadro 1 Las personas entrevistadas.....	59
Cuadro 2 Motivaciones generales para el aborto según las entrevistadas.....	65
Cuadro 3 Percepciones sobre motivaciones espirituales para abortar según las entrevistadas	78
Figura 1 No deseo de maternar como resultado y origen de motivaciones para abortar.....	86
Cuadro 4 Sentimientos post procedimiento (primera parte).....	97
Cuadro 4 Sentimientos post procedimiento (segunda parte).....	99
Cuadro 4 Sentimientos post procedimiento (tercera parte).....	101
Cuadro 5 Opiniones sobre el aborto posteriores a la experiencia (primera parte).....	105
Cuadro 5 Opiniones sobre el aborto posteriores a la experiencia (segunda parte).....	108
Cuadro 6 Elementos constitutivos de las religiones.....	120
Cuadro 7 Caracterización de los elementos constitutivos de las religiones según las entrevistadas.....	122
Cuadro 8 Caracterización de los elementos constitutivos de las espiritualidades según las entrevistadas	128
Figura 2 Intersección entre lo religioso y lo espiritual	135
Cuadro 9 Ritos éticos de las entrevistadas surgidos o potenciados luego de su aborto.....	144
Cuadro 10 Credos de las entrevistadas.....	151
Figura 3 Religiosidad/espiritualidad y pares derivados.....	161

Tabla de contenido

Nómina de abreviaturas.....	3
Primera Parte: Introducción	3
Marco Teórico	11
Teología de la Liberación	11
Teología feminista de la liberación y hermenéutica feminista	21
Pluralismo religioso y teología laica/atea de la liberación	25
Espiritualidad de la liberación	28
Exploraciones feministas en torno de las motivaciones espirituales para abortar	34
Espiritualidad feminista de liberación en la actualidad	39
Estado de la cuestión	41
Metodología.....	49
Tipo de estudio.....	49
Metodología hermenéutica	50
Guía de entrevista	54
Esferas y categorías	55
Estrategia de análisis.....	57
Segunda Parte: Resultados y discusión	59
Las personas entrevistadas	59
Capítulo I: Motivaciones espirituales.....	60
I.1. Contexto general del embarazo	61
I.2. Motivaciones para abortar según las personas entrevistadas	64
I.2.I. Motivaciones generales	65
I.2.I.1. Franja A: Circunstancias materiales.....	66
I.2.I.2. Franja B: Momento	71
I.2.I.3. Franja C: Deseo.....	73
I.2.II. Motivaciones espirituales	78
I.2.II.1. Franja A: Argumentos <i>new age</i>	79
I.2.II.2. Franja B: Cuestionamientos al statu quo	82
I.2.II.3. Franja C: Insatisfacción	85
I.3. Mirada retrospectiva del proceso vivido	96

I.3.I. Sentimientos posteriores al procedimiento	97
I.3.I.1. Franja A: Aspectos físicos	98
I.3.I.2. Franja B: Relaciones interpersonales	99
I.3.I.3. Franja C: Aspectos anímicos.....	102
I.3.II. Opiniones sobre el aborto posteriores a la experiencia.....	105
I.3.II.1. Franja A: Legalidad y entorno mediático	106
I.3.II.2. Franja B: Cuestionamientos filosóficos.....	109
I.3.II.3. Franja C: Interacciones con personas sin capacidad de gestar	111
I.4 Conclusiones	112
Capítulo II: Espiritualidad.....	115
II.1 Aspectos preliminares sobre las concepciones de espiritualidad de las entrevistadas	116
II.2 Espiritualidad y Religiosidad.....	120
II.2.I. Elementos de la religiosidad.....	120
II.2.II. Elementos de la espiritualidad.....	128
II.2.III. Intersección entre religiosidad y espiritualidad.....	134
II.2.IV. Éticas alternativas	138
II.2.V. Ritos éticos	143
II.3 El Sagrado Sentido	149
II.3.1. Credos más allá del teísmo.....	150
II.3.2. La <i>hybris</i> del aborto	155
II.3.3. Espiritualidad, sentido y liberación.....	157
II.4 Conclusiones.....	163
Conclusiones finales.....	166
Anexos	169
Índice de cuadros y figuras	172
Tabla de contenido	173
Referencias Bibliográficas	175

Referencias Bibliográficas

- Acosta, M. (2018). El pensamiento crítico y las creencias religiosas. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 24(1), 209-237.
- Alvarenga, P. (2018). Identidades y política en la era de los fundamentalismos. *Praxis, Revista de Filosofía*. N° 78, julio-diciembre.
- Alves, R. (1982). *La teología como juego*. Asociación Ediciones la Aurora.
- Amnistía Internacional. (s.f.) *Datos clave sobre el aborto*.
<https://www.amnesty.org/es/what-we-do/sexual-and-reproductive-rights/abortion-facts/>
- Arce, R. (2017). Hacia una aproximación decolonial en la Teología Latinoamericana: un nuevo giro epistemológico decolonial. *Re-encantos y Re-encuentros: Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*. Centro de Estudios – Consejo de Iglesias de Cuba.
- Báez, J. y González del Cerro, C. (2015). Políticas de Educación Sexual: tendencias y desafíos en el contexto latinoamericano. *Revista del IICE*, 38, 7-24.
- Barros, M. (2013). Hacia una Teología Bolivariana de la Liberación. *Liberation Theology – 40 years old*. EATWOT.
- Bergallo, P. y González, A. (2012). Interrupción legal del embarazo por la causal violación: enfoques de salud y jurídico. *La Mesa por la Vida y la Salud de las Mujeres*.
- Berryman, P. (1987). *Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. Libros Tauro
- Biel, K., Braam, A., y Wojtkowiak, J. (2022). Ritualizing Abortion: A Qualitative Study on Ritual and Its Meanings in The Netherlands. *Religions*, 13(7), 592.
- Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*. Vol. 26, N° 76, enero-abril, 139-164.
- Bosio, M., Johnson, M. y Frecia, M. (2018). Disidencia religiosa y libertad de conciencia. Católicas que deciden abortar. Hacia un buen vivir feminista. *Revista de Ciencias Sociales y Humanas del Instituto de Investigaciones Socio-Económicas*, pp.99-107

- Brown, J., Pecheny, M., Gattoni, M. y Tamburrino, M. (2013). Cuerpo, sexo y reproducción. La noción de autonomía de las mujeres puesta en cuestión: el aborto y otras situaciones sensibles. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELACES*. N°12, año 5, agosto-noviembre.
- Busdygan, D. (2013). *Sobre la despenalización del aborto*. Biblioteca Crítica de Feminismos y Género. Editorial de la Universidad de la Plata.
- Cáceres, H. (2014) Feminismo y Teología de la Liberación. Teología de Liberación y Nuevos Paradigmas. *Voices of South, Theological Journal of EATWOT*
- Cano, J. (1975). La sociología de la religión y el concepto de religión. *Revista de estudios políticos*, 204, 207-218.
- Carbonelli, M., Mosqueira, M. y Felitti, K. (2011). Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario. *Revista del Centro de Investigación. Universidad la Salle*, vol. 9, num. 36. P. 25-43.
- Cárdenas, L. (2012). Constelaciones familiares, la controversial terapia de Bert Hellinger. Asociación Escéptica de Chile. <https://aech.cl/2012/08/constelaciones-familiares-la-controversial-terapia-de-bert-hellinger/>
- Caram, M. (2017). El amor en un mundo de opresión: Aportes de la Teología de la Liberación a la reflexión sobre las relaciones entre justicia y misericordia. *Anuario Iberoamericano de Derecho Internacional Penal*, Vol. 5, 122-132.
- Caram, M. y Leguizamón, M. (2019). *La justicia y la cuestión del otro vulnerable. Acercamientos multidisciplinares en diálogo con la Teología*. tirant lo blanch.
- Cardona, A. (2018). Teología de la Liberación: ¿aporte epistemológico ausente en la enseñanza de las ciencias sociales hoy? *Revista Humanismo y Sociedad*, Vol.6, N°1
- Casaldáliga, P. y Vigil, J. M. (1992). *Espiritualidad de la Liberación*. Verbo Divino.
- Católicas por el Derecho a Decidir. (1996). Carta de Principios. *Viejos temas, nuevas miradas*. Católicas por el Derecho a Decidir, Buenos Aires.
- Católicas por el Derecho a Decidir. (2006). *Aborto no es una mala palabra. ¿Cómo hablar de aborto en Argentina? Guía para una comunicación exitosa*. CDD Buenos Aires.

- Católicas por el Derecho a Decidir Colombia (s.f.). La despenalización del aborto: un asunto de justicia social. *Viejos temas, nuevas miradas*. Católicas por el Derecho a Decidir, Buenos Aires.
- Católicas por el Derecho a Decidir Argentina. (s.f.). *Nosotros*. Recuperado el 3 de noviembre de 2021 de <https://catolicas.org.ar/nosotros/#intro>
- Cazau, P. (2006). *Introducción a la Investigación en Ciencias Sociales*.
- Cholakian, L. y Perelló, C. (2018). *La votación en Argentina por el aborto legal y su impacto en América Latina*. Nodal. <https://www.nodal.am/2018/08/la-votacion-en-argentina-por-el-aborto-legal-y-su-impacto-en-america-latina/>
- Collado, R. (2009). Aborto por razones no médicas: una perspectiva cristiano-protestante. Ensayo de crítica. *Revista Medicina y Humanidades*, Vol. I, N°3, setiembre-diciembre, 193-204.
- Conti, C. (1998). Hermenéutica feminista. *Alternativas*, 5/11-12; p. 93-112. Editorial Lascasiana.
- Corbí, M. (1996). *Religión sin religión*. PPC.
- Corbí, M. (1999). *El camino interior más allá de las formas religiosas*. Ediciones del Bronce.
- Corbí, M. (2014). Una espiritualidad no religiosa desde la tradición cristiana. *Horizonte*, v. 12, n. 35, p. 688-715
- Cortés, A. (2019). *Ética, educación y valores*. Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Costadoat, J. (2007). Los “signos de los tiempos” en la Teología de la liberación. *Teología y Vida*, Vol. XLVIII, 399-412.
- Costadoat, J. (2018). Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación. *Franciscanum* 168, Vol. LX: 171-202.
- Costadoat, J. (2018). Los pobres como lugar teológico. Dificultades con la conceptualización. Estudios Eclesiásticos. *Revista de investigación e información teológica y canónica* 93, no. 364 (enero 26):231-241.
- Cruz, G. (2009). Algunas reflexiones desde el evangelio sobre el aborto. *Viejos Temas, Nuevas miradas*. Católicas por el Derecho a Decidir, Buenos Aires.
- De Santiago Guervós, L. (2012). La hermenéutica metódica de Friedrich Schleiermacher. *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*. Universidad Nacional del Comahue.

- Domingos, S., Merighi, M., Jesus, M. y Oliveira, D. (2013). Experiencia de mujeres con el aborto provocado en la adolescencia por imposición de la madre. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 21 (4), 899-905
- Dornelas, N. (2006). A identidade das CEBs. *Vida Pastoral (Paulus)* 47(248): 3-5. Consultado el 15 de septiembre de 2020.
- Duryea, S., Cox, A. y Ureta, M. (2006) La mujer en el mercado de trabajo. Los extraordinarios años noventa en América Latina. *Mujeres y Trabajo en América Latina*. Banco Interamericano de Desarrollo.
- Dussel, E. (1973). Décima segunda conferencia: la teología de la liberación (estatuto epistemológico). *Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética*. Latinoamérica Libros.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta.
- Elizalde, S. y Mateo, N. (2018). Las jóvenes: entre la “marea verde” y la decisión de abortar. *Salud Colectiva*. 2018;14(3):433-446.
- Ellacuría, I. (1981). Los pobres, lugar teológico en América Latina. *Escritos Teológicos, Tomo I*. UCA Editores.
- Enríquez, R. (1969). Dom Hélder Câmara. Principios básicos de su revolución radical. *Proyección: Teología y mundo actual*, N°66, 147-153.
- Felliti, K. (2019). Religiones, espiritualidades y derecho al aborto en la Argentina de la marea verde. *Tempos de Transicao*. Editora Fi.
- Figueroa, J. y Sánchez, V. (2000) La presencia de los varones en el discurso y en la práctica del aborto. *Papeles de Población*, CIEAP/UAEM, N°25.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Ediciones Abya-Yala.

- Gadamer, H.G. y López Castellón, E. (trad.). (1997). La hermenéutica de la sospecha. *Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Cuaderno Gris. Época III, 2, 127-135.
- Gallardo, H. (2000). El Fundamento Social de la Esperanza. *Abisa a los compañeros pronto*. Ediciones Perro Azul.
- Gallardo, H. (2008). La cuestión de Dios en América Latina. *Revista de Teología Siwö*. Universidad Nacional, Costa Rica.
- Gallardo, H. (2009). *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Facultad de Filosofía y Letras, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión. Universidad Nacional.
- García, D. (21 de enero de 2021). *La controversia en Venezuela por la detención de una mujer que ayudó a abortar a una niña de 13 años violada*. BBC News Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-55653426>
- Ganatra, B. et al. (2017). Global, regional, and subregional classification of abortions by safety, 2010-14: estimates from a Bayesian hierarchical model. *The Lancet*, Vol. 390, N° 10110
- García, E. (2003). Neuropsicología y género. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*. Vol 23, N° 86.
- García, J. (2010). La epistemología de la teología de la liberación y su hermenéutica desde la praxis. *Telos*, Vol. 12, N°3, septiembre-diciembre, p.287-297. Universidad Rafael Belloso Chacín.
- García-Bachmann, M. (2018). Reflexión sobre el aborto en la Biblia. *Dossier de Católicas por el Derecho a Decidir para la Honorable Cámara de Senadores de la Nación. Una defensa del aborto legal, seguro y gratuito desde la teología y las enseñanzas de Jesucristo*.
- Gargantilla, P., González, J., Belda, L. y Cuenca, A.B. (2019). ¿Nos sobra *hybris* y nos falta *areté*? *Medicina de Familia. Andalucía*. N° 2, Vol. 20, mayo-diciembre.
- Gómez, J. (2005). Aportes a la problemática ciencia-espiritualidad desde el budismo zen. *Hallazgos*, N°4, 70-84.
- Graef, C. (2006). La New Age propuesta de una espiritualidad global. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, N°7. <https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51395>

- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's tomorrow. *Development*. 54 (4): 441–447
- Guillén, A. y Mejía, C. (2020). Identidades en movimiento: mujeres sindicalistas/católicas frente al aborto. *Mujeres, aborto y religiones en Latinoamérica. Debates sobre política sexual, subjetividades y campo religioso*, 335-364.
- Gullco, H. (2019). *Matrimonio Igualitario: 9 años de una sociedad de libres e iguales*. Télam. <https://www.telam.com.ar/notas/201907/374961-opinion.html>
- Hernández-Aguilera, R.D. y Marván-Garduño, M.L. (2015). La vasectomía desde una perspectiva psicosocial. *Perinatología y Reproducción Humana*, 29(1):30-35
- Herrera, D. (2020). *Los signos de los tiempos en Lc 12, 54-56. Una lectura semántica*. [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.
- Hinkelammert, F. (2007). Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. *Theologica Xaveriana*, Vol. 57, N° 163, 399-412.
- Hurst, J. (2004). *La Historia de las Ideas sobre el Aborto en la Iglesia Católica. Lo que no fue contado*. Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir.
- Irarrázaval, D. (2020). *Espiritualidad en pueblos originarios y mestizos*. Libro inédito.
- Irrazábal, M. (2015). La religión en las decisiones sobre aborto no punible en la Argentina. *Revista Estudios Feministas*, 23(3), 735-759.
- Kaufmann, K. y Ginzberg, L. (s.f.). *Cabala*. Jewish Encyclopedia. <https://jewishencyclopedia.com/articles/3878-cabala#anchor3>
- Kerber, G. (2011). Ecoteología y cambio climático: perspectivas ecuménicas. *Cuadernos de Teología ISEDET*, Vol. XXX, 185-194.
- Lamas, M. (2008). El aborto en la agenda de desarrollo en América Latina. *Perfiles latinoamericanos*, 16(31), 65-93.
- Lara, N. (2012). La propuesta de la hermenéutica feminista como método en los estudios de comunicación. Derecho a Comunicar. *Revista Científica de la Asociación Mexicana de Derecho a la Información*. P. 33-45
- Lardellier, P. (2015). ¿Ritualidad versus modernidad...? Ritos, identidad cultural y globalización. *Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad*, N°33, 18-28.

- Lemos, V. (21 de agosto de 2020). “*Son niñas, no madres*”: el país donde cada día seis menores tienen un aborto. BBC News Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53853082>
- Lizaola, J. (2004). Pitagorismo y filosofía platónica. *La Palabra y el Hombre*, N°130, 7-16.
- López, J. (2017). Notas básicas para el estudio del contexto político-social y cultural del nacimiento y expansión del cristianismo y su influencia posterior. *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Calatayud*. N°23, 199-225.
- Luparello, V. (2017). Aborto y capitalismo: un análisis de las políticas de control poblacional y de desarrollo económico en América Latina desde la mirada de la Teoría de la Reproducción Social. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, 18(2): 104-121.
- Madrigal, S. (2011). La recepción del Concilio Vaticano II. *Revista Iberoamericana de Teología*, Vol. 7, N° 13, julio-diciembre, 57-90.
- Maffeo, F., Santarelli, N., Satta, P. y Zurbriggen, R. (2015). Parteras de nuevos feminismos. Socorristas en red – Feministas que abortamos: una forma de activismo corporizado y sororo. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Enero-junio, Vol. 20/N°44, 217-227.
- Mejía, A. (2016). *Manual de contra teología o teología corregida. Homenaje a Juan Luis Segundo*. Ediciones USTA.
- Mejía, M. (2000). El aborto en la Iglesia Católica: entre la infalibilidad y el probabilismo. *Viejos temas, nuevas miradas*. Católicas por el Derecho a Decidir, Buenos Aires.
- Mena, M. (2017). Raíces afro-asiáticas y la descolonización de la Biblia. Desafíos para la educación teológica latinoamericana. *Re-encantos y Re-encuentros: Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*. Centro de Estudios – Consejo de Iglesias de Cuba.
- Métodos Cuantitativos Aplicados 2, Antología. (2008). Centro de Investigación y Docencia, Maestría en Educación. Secretaría de Educación y Cultura, Chihuahua, México.
- McFague, S. (1994). *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Sal Terrae.
- Moliner, A. (2006). *Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano. La contribución de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso*. Editorial Abya Yala.
- Mombrú, A. y Margetic, A. (2013). *El Hacedor de tesis*. LJC Ediciones.

- Monge, V. (2015). La codificación en el método de investigación de la Grounded Theory o Teoría Fundamentada. *Innovaciones Educativas*, 17(22), 77-84. <https://doi.org/10.22458/ie.v17i22.1100>
- Morán, J. y Peñas, M. (2012). *Los fundamentalismos religiosos en movimiento. Manual de capacitación para activistas latinoamericanas/as*. Católicas por el Derecho a Decidir Argentina y México.
- Morozzo, R. (2010). *Monseñor Romero. Vida, pasión y muerte en El Salvador*. Ediciones Sígueme.
- Organización Mundial de la Salud. (28 de setiembre de 2017). *En todo el mundo se producen aproximadamente 25 millones de abortos peligrosos al año*. <https://www.who.int/es/news/item/28-09-2017-worldwide-an-estimated-25-million-unsafe-abortions-occur-each-year>
- Organización Panamericana de la Salud. (25 de enero de 2019). *La gran disparidad en el acceso a métodos anticonceptivos refleja inequidades sociales en los países de América Latina y el Caribe*. <https://www.paho.org/es/noticias/25-1-2019-gran-disparidad-acceso-metodos-anticonceptivos-refleja-inequidades-sociales>
- Ortiz-Osés, A. (2010). El mal y Dios: la felicidad y la melancolía. *Revista Arbitrada de la Facultad Experimental de Arte de la Universidad de Zulia*. Año 5, N° 8, julio-diciembre. 67-76.
- Paganelli, P. (2016). Gramsci y el factor religioso: su relación con la Teología de la Liberación Latinoamericana. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais E Religião*, 18(25), 72-84.
- Palomar, C. (2005). Maternidad: historia y cultura. *La Ventana Revista de estudios de género*, 3(22), 35-67.
- Peláez, J. (2008). Aborto en la adolescencia: Consideraciones bioéticas en torno a la decisión de abortar. *Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología*, 34(3). http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0138-600X2008000300005&lng=es&tlng=es.
- Pellegrino, L. (2017). Las historias de vida en el método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar. *Veritas* N°36, 113-133
- Pérez, K. (2014). *Duelo desautorizado en el aborto clandestino* [Tesis de maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo]. Repositorio UMSNH.

- Pérez, L. (1998). Aspectos religiosos del aborto inducido. *Ponencias relacionadas con la condición de la mujer*. Cámara de Representantes. República Oriental del Uruguay
- Petracci, M., Pecheny, M., Mattioli, M. y Capriati, A. (2012). El aborto en las trayectorias de mujeres y varones de la ciudad de Buenos Aires. Sexualidad, *Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana*. N°12, 164-197. Dossier N°1.
- Piñeros, M. (2000). El aborto en la Iglesia Católica. *Viejos temas, nuevas miradas*. Católicas por el Derecho a Decidir, Buenos Aires.
- Presman, C. (2019). *Argentina a la vanguardia en el reconocimiento de la identidad de género autopercebida*. Télam. <https://www.telam.com.ar/notas/201905/360273-argentina-a-la-vanguardia-en-el-reconocimiento-de-la-identidad-de-genero-autopercebida.html>
- Ramos, S. (2016). Investigación sobre aborto en América Latina y el Caribe. Una agenda renovada para informar políticas públicas e incidencia (resumen ejecutivo). *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 31, N° 3(93), 833-860.
- Ramos, S. y Fernández, S. (2020). ¿Por qué abortan las mujeres? Contexto y biografía en las experiencias de aborto. *Serie Documentos REDAAS*, N°12.
- Real Academia Española. (2014). Credo. En *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado en 15 de julio de 2020, de <https://dle.rae.es/credo>
- Ricoeur, P. (1988). Creatividad en el lenguaje. (Trad. M. Restrepo de Guzmán. Trabajo original publicado en 1973). *Signo y pensamiento*, N° 12.
- Rivero, C. (2019). *El gnosticismo cristiano: ofitas y naasenos* [Tesis de maestría no publicada] Universidad de Cantabria.
- Rice, W. R. (2018). The high abortion cost of human reproduction. *bioRxiv*. Cold Spring Harbor Laboratory.
- Rodríguez, M. (2007). La formación de la identidad de género: una mirada desde la filosofía. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 12, N°28, junio.

- Rodriguez, L. (2013). *The strange and mysterious history of the ouija board*. Smithsonian Magazine. <https://www.smithsonianmag.com/history/the-strange-and-mysterious-history-of-the-ouija-board-5860627/?no-ist>
- Rostagnol, S. (2005). Autonomía y subordinación en el tránsito de las mujeres por el aborto clandestino. *Revista Otras Miradas*, Vol. 5, N°2
- Saletti, L. (2008). Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad. *Revista Clepsydra*, 7; 169-183.
- Salgado, A. (2007). Investigación cualitativa: Diseños, evaluación del rigor metodológico y retos. *LIBERABIT*, 13; 71-8.
- Sánchez, E. (2020). La hermenéutica simbólica de Ricoeur: de camino hacia la ética. *Hermenéutica Intercultural*. N° 33, enero-junio.
- Sarrazín, J. (2012). New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 48(2), julio-diciembre, 139-162.
- Sarrazín, J. (2017). Budismo universal, budismo individual. Análisis del interés por la espiritualidad oriental en occidente. *Escritos*, Vol. 25, N°54, 59-81.
- Scarone, D. (1991). *Credos contemporáneos*. UNAC, Litografía Icolven.
- Segundo, J. L. (1994). Revelación, fe, signos de los tiempos. *Revista Pasos* N°56 noviembre-diciembre, DEI.
- Semán, P. y Viotti, N. (2015). “El paraíso está dentro de nosotros”. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, N°260, noviembre-diciembre.
- Stålhandske, M. (2009). Necessary and impossible: On spiritual questions in relation to early induced abortion. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 21, 110-129.

- Szwarc, L. (2018). El aborto, de susurro a grito colectivo. *Revista Bordes*, Universidad Nacional de José C. Paz. <https://revistabordes.unpaz.edu.ar/el-aborto-de-susurro-a-grito-colectivo/>
- Tamayo-Acosta, J. (2005). Razones para el diálogo interreligioso. *Encuentros multidisciplinares*. N° 19, enero-abril,
- Tamayo-Acosta, J. (2017). *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Editorial Trotta.
- Tarducci, M. (2018). Escenas claves de la lucha por el derecho al aborto en Argentina. *Salud Colectiva*. 2018;14(3):425-432.
- Teixeira, F. (2005). *Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. Iser Assessoria: Religiao, Cidadania e Democracia. Consultado el 15 de septiembre de 2020. <https://iserassessoria.org.br/comunidades-ecclesiais-de-base-no-brasil-2005/>
- Thomas, M., Palmer, B., Lee, E., Liu, J., Daly, R., Tu, X., y Jeste, D. (2021). Abbreviated San Diego Wisdom Scale (SD-WISE-7) and Jeste-Thomas Wisdom Index (JTWI). *International Psychogeriatrics*, 1-10.
- Torradeñot Freixes, F. (2014). Espiritualidad laica y espiritualidad atea. *Horizonte*, v. 12, n. 35, p. 716-745
- Trejo, M. (2014). Teología y política. Desafíos a la teología de la liberación. Pensamientos en voz alta. *Teología de la Liberación y Nuevos Paradigmas*. EATWOT, Voces del Sur. Vol. XXXVII, N° 4, octubre-diciembre.
- Urrutia, A., Moisset de Espanés, G., Ferrari, C., Borgna, G., Alderete, A. y Villar, F. (2016). Desarrollo y validación de la Escala breve de autoevaluación de la sabiduría (EBAS) en adultos mayores argentinos. *Universitas Psychologica*, 15(2), 205-216.
- Vaggione, J. M. (2005). Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo. *En nombre de la vida*. Católicas por el Derecho a Decidir, Argentina.
- Varea, S. (2019). Feminismos entrecruzados: luchas por la despenalización del aborto y el medioambiente en el Ecuador. *Ciencia Política*, Vol. 14, N°27, ene-jun, 207-226.
- Vassallo, M. (2005a). Diversificación de cultos y disidencias internas. *En nombre de la vida*. Católicas por el Derecho a Decidir, Argentina.
- Vassallo, M. (2005b). El regreso de las religiones. *En nombre de la vida*. Católicas por el Derecho a Decidir, Argentina.

- Vassallo, M. (2005c). En nombre de la vida. *En nombre de la vida*. Católicas por el Derecho a Decidir, Argentina.
- Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Editorial Trotta.
- Velasco, J. (2005). Religión (Fenomenología y Ciencias de las Religiones). *Nuevo Diccionario de Teología*. Editorial Trotta, 777-789.
- Vélez, C. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theologica Xaveriana*, 140, 545-564
- Vigil, J. (2012). *Escritos sobre pluralismo. Cruzando la teología latinoamericana de la liberación con la teología del pluralismo religioso, en camino hacia nuevos paradigmas*. Libros Digitales Koinonía.
- Vigil, J. M. (2015). Recentrando el papel futuro de la religión: humanizar la Humanidad. El papel de la religión en la sociedad futura va a ser netamente espiritual. *Horizonte*, v. 13, n. 37, p. 319-359
- Wilson, T. (2021). *How numerology works. How stuff works*. <https://science.howstuffworks.com/science-vs-myth/extrasensory-perceptions/numerology.htm#pt3>
- Ynoub, R. (2014). *Cuestión de método. Aportes para una metodología crítica*. Cengage Learning
- Zapata, F. y Martínez, M. (2018). Ecoteología: aportes de la teología y de la religión en torno al problema ecológico que vive el mundo actual. *Revista Producción + Limpia*, Vol. 13, N° I, 92-105.