

INTRODUCCIÓN

Hace apenas unos años la laicidad era considerada, en los círculos académicos, un tema decimonónico, superado por el avance de constituciones aconfesionales, que reconocen la libertad de conciencia y de religión y el principio de no discriminación. Este discurso se inscribía en otro más amplio, el de la secularización, que presentaba a la religión como un fenómeno en vías de extinción, o por lo menos de privatización, en el marco de sociedades cada vez más modernas y racionales. Sin embargo, en el mundo en general, y en América Latina en particular, la religión goza de buena salud, y lejos de haberse resignado a pervivir en la esfera íntima de los individuos, ha mostrado una sorprendente capacidad de resiliencia y adaptación, reconquistando algunos espacios de los cuales había sido expulsada por los discursos de la modernidad.

La renovada presencia del factor religioso en la arena política y social ha sido acompañada de una revitalización académica sobre el tema, que se manifiesta en el incremento de artículos, obras colectivas, seminarios, laboratorios y observatorios especializados, que buscan captar y examinar las nuevas perspectivas y cruces entre religión, política y sociedad. Esta obra se inscribe en el marco de estas nuevas discusiones, que tienen como propósito problematizar y complejizar algunos conceptos y paradigmas tradicionales, que son objeto de un cuestionamiento crítico tanto teórico como práctico, en el marco de nuestra modernidad tardía. El concepto de *laicidad* es uno de ellos. Ciertamente, constituye, hoy en día, un parámetro de referencia y un deber ser de nuestras sociedades democráticas y constitucionales, al posibilitar la convivencia pacífica entre visiones encontradas del mundo. Sin embargo, el Estado laico se encuentra bajo presión ante la reconfiguración de las dinámicas entre política, religión y ciudadanía, lo cual justifica una reflexión enfocada a su reformulación, desde una mirada más anclada en la realidad social.

Respecto al cruce entre religión y sexualidad, nos encontramos actualmente en un momento clave y paradójico, que ilus-

tra bien la complejidad del fenómeno y aleja definitivamente la idea de un progreso lineal sobre estas temáticas. En Europa, si bien la problemática respecto a la laicidad se ha planteado principalmente en términos de la gestión de la diversidad en el marco del desafío migratorio, también es notable el regreso de crispaciones sobre las políticas sexuales y reproductivas. Por ejemplo, el derecho al aborto, que solía entenderse como una conquista histórica irrenunciable de las mujeres, es objeto de fuertes embestidas e incluso retrocesos en algunos países¹. La cuestión del matrimonio entre personas del mismo sexo ha dado lugar a fuertes movilizaciones de repudio, en Francia, por ejemplo, país tradicionalmente presentado como secularizado y laico por antonomasia².

En América Latina la problemática de las relaciones entre Estado e iglesias se expresa principalmente en cuestiones morales, cristalizadas en las disputas en torno a la sexualidad, a la reproducción y a la familia, en particular respecto al aborto legal, el matrimonio homosexual, los contenidos de los programas escolares, la reproducción asistida, entre otros. Las problemáticas relacionadas con la diversidad, aunque suelen expresarse en claves cristianas, empiezan también a generar nuevas discusiones, en el espacio educativo o respecto a cultos históricamente denigrados, como es el caso de la religión afrobrasileña. A pesar de lo anterior, sostengo en este trabajo que, en la actualidad, la problemática más apremiante en América Latina no es tanto la cuestión de la libertad *de* religión, sino *ante* la religión y sus pautas morales, en un contexto de pugna

1. Durante los últimos años, diferentes países europeos han re-abierto la discusión en torno al derecho a la interrupción del embarazo. Por ejemplo, en 2013 el gobierno español propuso un proyecto de ley que prohibía el aborto a petición de las mujeres. Otros países han tomado disposiciones para preservar la vida del feto, por ejemplo: Hungría, Macedonia, Lituania y Polonia (Puppink, 2015: 174).

2. Sobre este tema, véase la obra de Florence Rochefort (2018) “Género, laicidad y secularización. Lo que está en juego en la polémica sobre la teoría del género y el matrimonio entre personas de mismo sexo en Francia”.

entre una visión trascendente del orden político y social y una perspectiva laica, basada en un reconocimiento robusto del pluralismo y de la autonomía de las personas para definir sus convicciones fundamentales y planes de vida. En el momento en que se escriben estas páginas, América Latina parece encontrarse en un momento favorable para el avance de los derechos sexuales y los derechos reproductivos, en particular respecto a la emblemática cuestión del aborto legal. Bajo el impulso de movimientos sociales feministas, diferentes países han logrado dar el paso de la despenalización, como Argentina, México y Colombia. Lo anterior contrasta con la revocación, en Estados Unidos, de la histórica sentencia *Roe vs. Wade* de 1973 el 24 de junio del 2022, mediante la resolución del caso *Dobbs, State Health Officer of the Mississippi Department of Health et al. v. Jackson Women's Health Organization et al.* (2022). Este vuelco jurisprudencial nos recuerda, amargamente, que los derechos de las mujeres, lejos de ser una conquista definitiva, se encuentran siempre en el filo de las regresiones conservadoras.

En este panorama tan complejo, los argumentos del libro pueden resumirse de la manera siguiente. Primero, la discusión en torno a la laicidad entendida como el principio de separación ha perdido buena parte de su interés desde una visión realista de las relaciones entre Estado, iglesias y sociedad civil. Más allá de los modelos de relación entre lo secular y lo religioso, los Estados de la región garantizan estándares mínimos de laicidad, al reconocer y garantizar la libertad de conciencia y de religión, y el principio de no discriminación respecto de las creencias religiosas. Igualmente, la plasmación constitucional de un principio de laicidad o de secularidad, en sí misma, no aísla la legislación, las políticas públicas y las prácticas políticas de las influencias religiosas. Además, la presión de los grupos religiosos conservadores para posicionar su agenda ha dejado de expresarse solamente desde la cúpula del poder, para articularse también desde la ciudadanía.

Segundo, si bien el discurso de la laicidad ha sido activado en América Latina por sectores progresistas, no existe una

vinculación mecánica entre laicidad y garantía de los derechos sexuales y reproductivos, ni a nivel de la legislación, ni de la implementación. En otras palabras, no necesariamente se verifica la relación según la cual, a mayor laicidad, mayor protección de estos derechos. Si bien el discurso del Estado laico es útil y necesario ante el protagonismo conservador de algunas agrupaciones religiosas, su relación con lo sexual no está exenta de tensiones y dificultades, tanto en la teoría como en la práctica.

Tercero, el discurso de los derechos humanos se ha vuelto central en la región, y es movilizado tanto para la defensa de las libertades sexuales y reproductivas como en su contra. Mi argumento al respecto es que la laicidad, además de robustecer determinados derechos y libertades, sirve también de criterio de interpretación de los mismos y puede resultar útil para restarles indeterminación. Asimismo, una lectura laica de los derechos es la única plausible para garantizar su indivisibilidad, interdependencia y progresividad, así como su vocación contramayoritaria e incluyente. La labor interpretativa y garantista del Sistema Interamericano de Derechos Humanos parece ir en esta dirección.

Cuarto, el texto propone una reformulación del principio de laicidad, para rebasar una visión meramente orgánica, basada en el principio de separación, la cual, sostengo, ya no es capaz de responder a las nuevas problemáticas concretas que se gestan en la región. El caso *Pavez Pavez vs. Chile*, examinado a modo de epílogo, es buen ejemplo de lo anterior. Refiere a una profesora de religión católica de una escuela pública chilena, apartada de su labor docente debido a su orientación sexual. Ante la Corte, tanto la Iglesia católica como el Estado chileno se escudaron en la libertad religiosa y en el principio de separación como prohibición del Estado de inmiscuirse en asuntos religiosos. Ante las ambigüedades de la separación, el argumento que desarrollo es la necesidad, desde el derecho, de consolidar una visión sustantiva y garantista de laicidad, orientada a la defensa de los derechos humanos de las personas.

Derecho, sociedad y religión

Este libro tiene como objetivo general proponer un concepto de *laicidad* que sea útil para la defensa de los derechos humanos de las personas, en particular de los derechos sexuales y derechos reproductivos, desde una visión jurídica situada en el contexto latinoamericano y desde el trabajo del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. En particular, busca hacer hincapié en los límites, insuficiencias y paradojas de la laicidad en la promoción y garantía de los derechos sexuales y derechos reproductivos tanto a nivel analítico como práctico, para poder proponer una reformulación jurídica y garantista de dicho principio, más acorde con los desafíos regionales contemporáneos. Al respecto, y si bien utilizo un análisis de corte conceptual y otro propiamente jurídico basado en la dogmática de los derechos humanos, me he preocupado por no desvincular la reflexión del contexto regional, buscando encontrar un concepto útil de *laicidad* para resolver los conflictos que surgen en la *praxis*.

Mi acercamiento busca rebasar la visión del derecho como una disciplina autorreferente, que opera simplemente con base en sus reglas y estructuras internas de funcionamiento. En contraste, parto de la convicción, siguiendo a Vincenzo Ferrari (2015: 145), de que las ciencias jurídicas no se agotan en normas generales y abstractas, ni en un modelo jurídico-deductivo, sino que debe estar atento a la realidad social, fuente y destinatario final de las reglas jurídicas. Desde este mirador, el derecho no se resume a un sistema normativo de permisiones y prohibiciones, sino que se presenta como una modalidad de acción social, de tipo comunicativo, que permite expresar y legitimar necesidades y demandas sociales, resolver conflictos, y organizar una coexistencia pacífica en la sociedad (Fix-Fierro, 2015: XIV).

Ana Laura Magaloni (2014), en un pequeño texto claro y asertivo, establece una distinción entre el paradigma normativista y el modelo pragmatismo-instrumental. El primero, explica, se basa en el estudio de la norma a partir de su generalidad y abstracción, y en su lugar en la pirámide normativa.

La realidad y sus casos concretos han de adecuarse a este armazón dogmático. El derecho es analizado como un ente abstracto y deductivo, sin recurrir a elementos extrajurídicos, ya sea de culturales, sociales, económicos, etcétera (Magaloni Kerpel, 2014: 5). En contraste, el paradigma pragmatismo-instrumental insiste en la brecha que existe entre el derecho formal y la práctica jurídica o, en otras palabras –retomando la expresión de un pionero de este tipo de análisis–, entre “el derecho en los libros y el derecho en acción” (Pound, 1910). En este enfoque, se descarta la posibilidad de una realidad inmanente del derecho, para concentrarse en sus manifestaciones y en sus efectos. Más que la validez formal del derecho, lo que interesa es su eficacia (Magaloni Kerpel, 2014: 8). Los factores sociales, éticos, políticos y culturales no se quedan fuera del derecho, sino que lo informan, lo nutren y lo retroalimentan. Así, la ciencia jurídica se entiende de manera dinámica, al constituir una interacción entre normas y realidades sociales que pretende regular e impactar (Magaloni Kerpel, 2014: 13).

Mi propuesta se ubica por lo tanto dentro de una visión dinámica del derecho, desde la propuesta metodológica del “Derecho y sociedad”, espacio de reflexión que surge a partir de la tradición europea de la sociología jurídica³ y de los tra-

3. Desde la tradición europea, y de acuerdo con Jean Carbonnier, la sociología del derecho surge a finales del siglo xx a partir de la adaptación y aplicación de métodos de la sociología general al campo jurídico. Se fundamenta en las teorías y los conceptos generales de la descripción de la realidad social, con base en las aportaciones de Emile Durkheim y Max Weber. El primero, en particular, permitió empezar a entender el derecho como fenómeno social con base en la regla de objetividad, es decir, *desde fuera*. Por otro lado, una de las aportaciones más relevantes de Max Weber respecto a la disciplina es la doctrina del dualismo, que distingue cabalmente entre: (1) el método dogmático-jurídico como el análisis objetivo y lógicamente correcto de los principios jurídicos en vista de ordenarlos en un sistema coherente carente de contradicciones, y (2) el método sociológico-empírico, que se enfoca en la existencia fáctica de un orden jurídico y que examina sus condicionantes causales y sus efectos en tanto máximas jurídicas que impactan en el pensamiento y el actuar social de los individuos (Noguera Fernández, 2006). Por su lado, la tradición *Law*

bajos estadounidenses *Law and Society*. Su objetivo consiste, con la ayuda de la mirada propia de las ciencias sociales, en entender el derecho más allá de las normas positivas, tomar en cuenta los factores políticos, culturales, sociales y religiosos, y entender el papel de los actores, ideas, símbolos y relaciones de poder en la creación, utilización, implementación y recepción de las normas jurídicas (Fix-Fierro *et al.*, 2018). El derecho, sus prácticas, su recepción o su rechazo, solo pueden ser entendidos cabalmente en relación con la sociedad, desde dos vertientes principales: por un lado, *la sociedad en el derecho*, es decir, los condicionamientos políticos, culturales o religiosos que alimentan la creación e interpretación de las normas jurídicas; por el otro, *el derecho en la sociedad*, entendido como la recepción del derecho por la sociedad, ya sea como un recurso o como un límite a su actuar (Voutat, 2009).

Al respecto, dos ejes parecen imprescindibles para pensar la problemática de este trabajo: la institucionalización de los derechos humanos y su vivencia (Ansolabehere, 2014: 29). El primero se concentra en examinar cómo las demandas sociales se convierten en derechos y cómo las instituciones los hacen efectivos, además de analizar las oportunidades y límites de estos procesos (Ansolabehere, 2014: 32). Por otro lado, la perspectiva de su vivencia examina cómo el derecho es recibido, apropiado, y movilizado por diferentes actores de la sociedad civil en sus procesos de reclamos ante las autoridades, así como la construcción de identidades en torno a los derechos humanos (Ansolabehere, 2014: 34, 35). En los últimos años, diferentes estudios ahondaron en este enfoque, mostrando las complejidades de la utilización del discurso legal por los

and society se presenta como heredera del realismo jurídico, que surge en Estados Unidos en los años veinte. Dicha corriente se elaboró como una crítica hacia la tradición clásica del derecho, en particular la supuesta neutralidad de los operadores jurídicos en las tareas interpretativas. A partir de los años cincuenta y sesenta se consolida la idea de que el derecho puede ser estudiado desde las ciencias sociales, en particular como una institución social, resultado de las interacciones entre sociedad y Estado (Pezzeta, 2015).

movimientos sociales, sus áreas de oportunidad y potencial de éxito, pero también limitantes y posibles *backlash*⁴.

La sociología jurídica es indispensable para entender la complejidad del derecho —de los derechos— bajo la experiencia de la realidad social. Pero, además, permite a los juristas de formación entender que las normas jurídicas no constituyen el núcleo de la vida social, sino simplemente una vertiente de ella; posiblemente ni siquiera la más relevante para los actores sociales. Como nota Jean Carbonnier en su *Sociología jurídica* publicado en 1982, el jurista tiende a meterse espontáneamente dentro del derecho (Carbonnier, 1982: 67). El enfoque sociológico permite descentrar la mirada y ofrece una visión panorámica para el estudio de determinada problemática.

Así las cosas, las cuestiones relacionadas con la laicidad y la religión, los derechos humanos y la sexualidad, no deben ni pueden obviar un acercamiento de índole sociológica, o por lo menos abierto a la sociedad. Más que seguir un método riguroso de ciencias sociales, mi apuesta consiste en no perder de vista el contexto, los actores, las ideas y cosmovisiones sino, en contraste, enfatizar lo que está en juego, quién gana y quién pierde al examinar las relaciones entre actores religiosos, Estado y sociedad a partir del lenguaje de los derechos humanos. En cierto modo, y retomando el título de una obra de Jean Carbonnier, se busca acercarse a un derecho *flexible*, desde una “sociología no rigurosa del derecho”, lo cual constituye sin duda el enfoque más lúcido y factible para la abogacía.

La cuestión de la laicidad por sí sola justifica ampliamente este enfoque. El concepto, su desarrollo histórico y sus condiciones de aplicación no pueden desvincularse de la religión como fenómeno social. Lo anterior es así porque el Estado

4. Véase, por ejemplo, McCann, Michael (2006), “Law and Social Movement: Contemporary Perspectives”. En este ensayo, el autor muestra el carácter ambiguo de la activación del mecanismo legal, que varía en función del contexto y de la naturaleza de las demandas sociales. Considera que si bien el derecho suele ser un factor de *status quo*, puede, a veces, ser exitoso en desafiar y reconstruir los términos de la convivencia política.

laico surge precisamente como respuesta a lo religioso en el marco de relaciones de poder entre Estado e Iglesia. La paradoja del principio de laicidad consiste precisamente en reconocer la influencia de la religión a nivel político y social, al mismo tiempo que busca contenerla.

Unidad y contrastes de América Latina

En las primeras páginas de esta introducción he hablado de América Latina como si fuese un área geográfica, política y cultural fácilmente delimitable a partir de rasgos compartidos. Sin duda, puede objetarse que, lejos de ser una realidad coherente, la región se caracteriza por ser un espacio geográfico fragmentado por dos docenas de Estados independientes, de tamaño y poblaciones profundamente disímiles, marcados por contrastes políticos, económicos y culturales. La pregunta es: ¿Es América Latina una ficción o una realidad?

El concepto de *América Latina* parece surgir en el marco del programa francés de expansión política y cultural de mediados del siglo XIX, sustituyéndose paulatinamente el de “Hispanoamérica”, que presentaba fuertes reminiscencias del antiguo imperio español (Tünnermann Bernheim, 2007). Pero antes de la aparición de la expresión, la *idea latinoamericana* había estado presente en los movimientos de independencia de los Estados de la región, con la conciencia de un destino emancipador común, encarnado por el ideario de Simón Bolívar, “La Patria es América”. Esta idea habría de sobrevivir hasta nuestros días, al pensarse Latinoamérica, en palabras del Darcy Ribeiro, como vocación o promesa, es decir, no como una entidad socio-política y cultural congruente, sino como un proyecto en construcción, basado en el pasado y orientado hacia el futuro (Ansaldi, 2013). En esta línea analítica, América Latina se puede entender como una fuerza vital y una realidad persistente, basada en un conjunto de experiencias, instituciones e influencias convergentes, las cuales, a su vez, se concretan en una esfera de acciones que tiende hacia la integración política, económica (Herrera, 1973) y, agrego,

jurídica, mediante la consolidación del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. De tal manera que si bien América Latina puede entenderse como una “comunidad imaginaria” (Ansaldi, 2013), este cuadro, en cuanto compartido, no deja de generar una realidad que es susceptible de ser pensada y trabajada.

Sin embargo, también es posible insistir más en los contrastes que en las similitudes que presenta la región, esto es, en la heterogeneidad de las situaciones nacionales que impide la posibilidad de entenderla como una totalidad o una unidad de análisis. Desde esta perspectiva, aun concediendo la existencia de América Latina, se considera que los particularismos de cada Estado invalidan la posibilidad de una suerte de *teoría general*. No obstante, siguiendo a Ansaldi (2013), tal vez sea posible encontrar una tercera vía, en la idea de América Latina como una entidad marcada a la vez por la unidad y la diversidad, pero en la que dicha unidad no debe entenderse *a priori* y la diversidad causar desconcierto. El latinoamericanista argentino llama a tomar en cuenta las especificidades históricas y estructurales de América Latina para poder entender sus problemáticas, y a tener cuidado en la aplicación de conceptos y teorías que han sido aplicados de manera acrítica en los estudios sobre la región.

Sin duda alguna, estas advertencias son valiosas para examinar la problemática de la religión y de la laicidad. Siguiendo a Ernesto Bohoslavsky (2013), durante mucho tiempo América Latina ha sido determinada desde su posición periférica respecto al viejo continente, en particular con base en la teoría de la modernización. Hasta una época reciente, el paradigma utilizado se basaba en el atraso económico, el cual se explicaba por la persistencia de rasgos hostiles al desarrollo, en particular una cultura política machista y autoritaria que respondía a la indolencia de la población. Desde esta perspectiva, la catolicidad histórica del continente era leída como un obstáculo para la modernización, tanto económica como política, que frenaba la consolidación de un marco democrático abierto, tolerante y plural. En realidad, la historia comparada en la materia muestra una gran diversidad de experiencias históricas

que dieron lugar, en la actualidad, a un abanico muy variado de fórmulas de relaciones entre el Estado y las iglesias en los diferentes Estados de la región, y en torno a las cuales siguen existiendo disputas.

El concepto de *laicidad*, asimismo, debe ser utilizado con prudencia: si bien es cierto que es parte de la identidad nacional en algunos Estados –pocos– de la región, se presenta, en otros contextos estatales, como un concepto con poca resonancia. Sin embargo, una de las tesis centrales de este libro es que el principio de laicidad constituye un parámetro compartido por los Estados de la región, más allá de sus particulares modelos de convivencia entre las esferas política y religiosa, especialmente en su dimensión *material*, esto es, los derechos y libertades fundamentales asociados con la conciencia, el libre desarrollo de la personalidad, y la determinación de valores morales y/o religiosos. Finalmente, la labor de integración que está realizando el Sistema Interamericano⁵ va en esta dirección: más que pronunciarse respecto a un particular modelo orgánico entre Estado e iglesias, ha empezado a insistir en un necesario distanciamiento entre ambas potestades, poniendo la cuestión de los derechos y libertades en el centro de la problemática.

Precisiones terminológicas

Otra mención que es importante hacer en esta introducción es relativa al uso de algunas expresiones como “conservadu-

5. Al respecto, es importante mencionar que el Sistema Interamericano de Derechos Humanos tiene un alcance que rebasa América Latina, al surgir como un mecanismo dentro de la Organización de los Estados Americanos, la cual incluye a Estados Unidos, Canadá y los Estados caribeños. Sin embargo, si nos enfocamos en los Estados que reconocieron la competencia jurisdiccional de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el mapa corresponde al área latinoamericana (y en menor medida del Caribe). Dichos países son: Argentina, Barbados, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam y Uruguay. Trinidad y Tobago se ha retirado en 1999, Venezuela en el 2012 y la República Dominicana en el 2014.

rismo”, “progreso”, “progresismo” y sus adjetivos, los cuales pueden plantear ciertas dificultades analíticas debido a su carga semántica y su utilización trivial en el lenguaje cotidiano. Aunado a lo anterior, se advierte rápidamente que palabras como “progreso”, “avance” o, a la inversa, “retroceso” no tienen un sentido autónomo, sino que implican necesariamente una valoración por el sujeto. Por ejemplo, la despenalización del aborto es considerada un avance o un progreso por sus partidarios, pero un retroceso inaceptable por algunos sectores de la sociedad, calificados con frecuencia de *conservadores*.

Siguiendo a Bonazzi (2015), las categorías “conservadurismo” y “progresismo” solo pueden entenderse a cabalidad si se remonta a su origen y desarrollo histórico, es decir, a través de la genealogía de sus significados a lo largo del tiempo. En la misma línea argumentativa, no pueden entenderse el uno sin el otro, aunque el conservadurismo aparece como un conjunto más coherente en cuanto a valores, principios y creencias colectivas, esto es, como una ideología más definida. De manera general, puede afirmarse que conservadurismo y progresismo se presentan como “símbolos de complejas tendencias de la historia occidental”, siendo ambos términos “inseparables del proceso de laicización del pensamiento político europeo que, haciendo de la sociedad el lugar de la completa autorrealización del hombre, hizo de la acción política un instrumento liberador de la humanidad” (Bonazzi, 2015: 319). En otras palabras, la contraposición entre conservadurismo y progresismo es eminentemente moderna, al inscribirse en el marco de una visión renovada de la historia que rompe con el carácter estático de la sociedad cristiana.

En particular, el conservadurismo surge en reacción a las ideas de la Ilustración, que identifican en el ser humano la potencialidad de ser el artífice de su propia existencia y alcanzar la felicidad terrenal mediante la utilización de la razón. Desde esta perspectiva, el ser humano se vuelve el principal protagonista de un proceso histórico ascendente y encaminado hacia el progreso, en su dimensión tanto moral como material. La Revolución francesa, en particular, es un momento bisagra al

materializar una visión progresista de la historia humana, a la vez que sirve de desencadenante a las ideas conservadoras, como ocurre con la publicación, en 1830, de *Reflections on the Revolution in France* de Edmund Burke. En este libro, el filósofo y político irlandés critica de manera virulenta el proceso revolucionario y la consagración de derechos humanos que, explica, pretenden borrar de un plumazo la tradición y el papel de las instituciones tradicionales –familia patriarcal, Iglesia, gremios, etcétera–, necesarias para la conservación del orden político y social (Nisbet, 1986). En el pensamiento conservador, y en contraste con la visión mecanicista del ius-naturalismo moderno, la sociedad se presenta como orgánica, es decir, como una totalidad jerarquizada que se sustenta sobre una desigualdad natural y con base en las instituciones históricas. Al contrario de la visión revolucionaria, los pensadores conservadores consideran que los seres humanos no son libres de repensar el orden político y social según los dictados de la imaginación, al ser aquello producto de la tradición y de la experiencia (Nisbet, 1986: 46). La libertad no se confunde con la agencia moral de los individuos, sino se entiende como la autonomía de los cuerpos intermedios, en el marco de una cadena jerarquizada que va de la familia, entendida como núcleo fundamental de la sociedad, hasta la Iglesia y la idea de Dios. En esta perspectiva, la religión no se presenta como un ámbito de privacidad de las personas, sino como un pilar de la sociedad y del Estado, puesto que se caracteriza por ser eminentemente pública y por constituir la fuente última de autoridad (Nisbet, 1986: 100). En definitiva, el pensamiento conservador repudia el individualismo, el secularismo y la idea de progreso, al enfatizar la idea de un orden político, jurídico y social estable y objetivo, producto de una visión religiosa y tradicional.

En la actualidad, suelen ser caracterizados como conservadores aquellos movimientos que se oponen al avance de los derechos sexuales y reproductivos en América Latina, para hacer hincapié en la defensa de un orden político y social que se antoja como objetivo e inamovible y en su rechazo visceral

a los planteamientos que pretenden deconstruir y transformar la realidad política y social. Al referirse al conservadurismo, se logra explicar el lugar que estos sectores atribuyen a la familia, presentada como el fundamento real e histórico de la sociedad, y su independencia frente al Estado, el cual no debe inmiscuirse en la relación entre los padres y sus hijos, especialmente en la transmisión de los valores. Las campañas como “Con Mis Hijos No Te Metas” o aquellas relativas al “Pin Parental” se inscriben en esta veta argumentativa, que tachan como ideológicas las iniciativas de los gobiernos para implementar programas y contenidos orientados hacia la igualdad sustantiva entre varones y mujeres, y a la visión incluyente de los derechos humanos. La referencia al conservadurismo como conjunto coherente de ideas y valores permite explicar también la relación entre estos grupos y la religión, al ser entendida no desde la experiencia personal, sino a partir de su institucionalidad, esto es, como una guía moral de la sociedad y del actuar del Estado.

Lo anterior es importante, puesto que existe en la actualidad una discusión en torno a cómo llamar a los sectores que rechazan las políticas sexuales y reproductivas orientadas hacia el empoderamiento de las niñas, adolescentes y mujeres, así como de la comunidad LGBTI. En particular, algunas posturas cuestionan el sustrato religioso de esta resistencia, haciendo notar, no sin razón, que los grupos religiosos no tienen el monopolio de las posturas conservadoras y que el secularismo, de la mano con la ciencia, ha podido sostener históricamente argumentos de índole patriarcal y de reafirmación binaria entre hombres y mujeres. A la inversa, se insiste en el fenómeno de diversificación de las posturas asociadas con la sexualidad y la reproducción dentro de las grandes tradiciones de pensamiento, haciendo hincapié en el surgimiento de una “disidencia religiosa”. Asimismo, se han propuesto los conceptos de “activismo heteropatriarcal” para evacuar la dimensión religiosa del problema (Morán Faúndes, 2018) o de “activismo (religioso) conservador” (Vaggione y Mujica, 2013) para poner entre dichos la vinculación de estos sectores con una visión religiosa identificable.

En sentido contrario, se ha utilizado el concepto de “grupos fundamentalistas” (Ruibal, 2014; Maher, 2019; entre otros), el cual busca insistir en la dimensión religiosa de la problemática y enfatizar el protagonismo del activismo confesional en las cuestiones relacionadas con la sexualidad. Desde esta perspectiva, el término “fundamentalismo” se refiere al sostenimiento de posturas particulares —esencialmente religiosas— que pretenden volverse coercitivas en el marco de los Estados democráticos. Si bien el término logra captar la virulencia y las pretensiones hegemónicas de determinados sectores, no lo utilizo en este trabajo, al considerar que sus contornos son vagos y ambiguos, puesto que ha designado, a lo largo del tiempo, fenómenos muy distintos entre sí, además de presentarse como una categoría acusatoria, que puede desalentar la reflexión en torno a las vinculaciones complejas entre el Estado, la sociedad y las instituciones religiosas. La categoría “grupos antiderechos”, aunque goza de una amplia aceptación en la literatura progresista, siendo incluso utilizada en el marco del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, presenta también algunos inconvenientes, ya que como explico detalladamente en este libro, los movimientos conservadores han activado un discurso basado en los derechos humanos aunque, considero, éste no constituye una argumentación plausible en el marco de una teoría de los derechos fundamentales, especialmente en su dimensión internacional y regional. Es por estas razones que utilizo mayormente en mi argumentación la expresión de grupos o discursos conservadores, al referirme a su construcción histórica, y en especial, a su vínculo estructural respecto a la religión, la cual no se entiende (solamente) en la dimensión de las creencias de las personas, sino como un componente necesario del orden político y social.

Por otro lado, la semántica de las relaciones Estado-iglesias es amplia y en muchos casos poco precisa; conviven en la discusión una serie de términos más o menos relacionados entre sí, tales como laicidad, laicismo, laicización, secularización, secularidad, secularismo, etcétera. Esta diversidad se explica por diferentes razones. En primer lugar, los términos son

indisociables de la construcción his-tórica en la que nacieron y se desarrollaron; responden a situaciones y problemáticas concretas, las cuales varían considerablemente en los diferentes escenarios nacionales y regionales. Por ejemplo, el concepto de *laicidad* ha florecido en el marco de sociedades católicas, en las que el Estado ha tenido que luchar contra una iglesia todopoderosa, tanto a nivel moral, como político y económico. A la existencia de tradiciones diferentes corresponde una problemática idiomática. Mientras que, en los idiomas latinos, la *laïcité* francesa se ha declinado en español, en italiano o en portugués, no existe bajo la misma raíz en las lenguas anglosajonas o germánicas, donde se suele hablar de secularismo (*secularism*) como doctrina que busca la separación efectiva entre los poderes político y religioso. Si bien utilizo a lo largo del libro el concepto de *laicidad* —el cual, me parece, tiene mayor resonancia en la región— he escogido conservar la palabra secularismo tal como se ha traducido al español de las recientes aportaciones al campo que surgen desde la tradición estadounidense, en particular desde los *Critical Secular Studies*. Lo anterior tiene la virtud, me parece, de situar analíticamente estas nuevas aportaciones dentro de nuestro campo de estudio, resaltando a la vez su carácter crítico y su genealogía anglosajona.

Derechos humanos y feminismos jurídicos

Los derechos humanos parecen, en la actualidad, tener el monopolio de los discursos de emancipación humana, a tal grado que parece imposible expresar demandas ciudadanías sin traducirlas en “derechos a”. Sin embargo, desde finales de los años setenta, los derechos humanos han sido objeto de duros cuestionamientos, especialmente por los *Critical Legal Studies* que mostró el carácter altamente indeterminado de los derechos. Asimismo, Duncan Kennedy (2006) denuncia cómo el lenguaje de los derechos permite sostener cualquier postura, alejándose, de esta manera, de la pretensión de objetividad que ostenta el derecho y resumiendo la activación de

un derecho a un juicio de valor disfrazado de argumentación jurídica. Otro argumento de dicha corriente ha sido la idea del derecho en general y de los derechos en particular como factores de *statu quo*, cuya función estable a lo largo del tiempo ha sido la de favorecer los intereses de los más aventajados. Desde esta perspectiva, los derechos, lejos de presentarse como atributos naturales y universales de las personas, no serían sino constructos ideológicos que soportan los arreglos sociales existentes al sostener la ilusión de un orden social inevitable y sumamente justo. (Crenshaw, 2006). De esta manera, los derechos humanos no contendrían un potencial emancipador, sino que, al contrario, oscurecerían la necesidad de cambios sociales.

La universalidad de los derechos humanos también ha sido duramente puesta en tela de juicio desde las epistemologías del sur y la decolonización de las ciencias sociales. Boaventura de Sousa Santos en su obra *Si Dios fuese un activista de derechos humanos* realiza una crítica a la hegemonía global de los derechos humanos como gramática de la dignidad humana, y cuestiona su pretendida universalidad, la cual no sería sino un localismo globalizado. Su trabajo ostenta también una crítica de la laicidad (o secularismo), la cual, sostiene, se presenta como un proyecto eminentemente occidental, que tiene como consecuencia excluir de la esfera pública otros discursos y narrativas de la emancipación humana, en particular los de índole religioso. Evidencia algunas tensiones que parecen insolubles en la modernidad —y especialmente en América Latina—, tal como las tensiones entre teoría y la práctica de los derechos humanos, lo público y lo privado, lo profano y lo sagrado, lo secular y lo religioso, que traducen, de acuerdo con el autor, la existencia de injusticias cognitivas, epistémicas, históricas y religiosas. De ahí la necesidad de evaluar críticamente las limitaciones e incluso la carga desmovilizadora de los derechos humanos, los cuales descontextualizan e invisibilizan ciertas formas de sufrimiento humano. Solo mediante este trabajo de deconstrucción podrá volverse a formular derechos humanos con base en una “ecología de saberes” y como herramienta de resistencia.

El pensamiento feminista no ha sido ajeno a la reflexión sobre el potencial emancipador o al contrario opresivo del derecho en general y de los derechos humanos en particular. Más allá de la diversidad de posturas y corrientes que se agrupa bajo esta denominación, su relación con el derecho, lo quiera o no, aparece como indisoluble. Llamamos feminismos jurídicos a este “cúmulo heterogéneo de ideas y debates entre distintas posturas feministas en relación con el campo jurídico” que comparten sin embargo algunos postulados centrales como: (1) la convicción de que el derecho ha ignorado por siglos a las mujeres, sus experiencias, aportaciones e intereses; (2) el vínculo intrínseco entre teoría y práctica, en el sentido de que la práctica alimenta la teoría y *viceversa*; (3) la existencia de un sesgo androcéntrico en la construcción y práctica del derecho, pero también clasista, racista y heterosexista (Costa, 2015).

La reflexión crítica y el debate aparecen como rasgos característicos del feminismo; por lo mismo, existen posturas encontradas en torno a la institución jurídica. Sin lugar a duda, los años setenta marcaron un hito en la materia, con el surgimiento en Estados Unidos de una *feminist jurisprudence*, es decir, un conjunto de estudios que pusieron de relieve la falacia de la neutralidad del derecho y la familia —lo privado— como espacio de subordinación y opresión, redefiniendo, de esta manera, los alcances de lo político y del derecho. Si bien en un primer momento las abogadas feministas focalizaron su interés en el litigio estratégico, la producción de una dogmática feminista y la búsqueda de mecanismos para aplicar de manera justa el derecho, pronto la discusión va a orientarse hacia la necesidad de respuestas jurídicas específicas para las mujeres debido a sus propias singularidades y la imposibilidad intrínseca del derecho de constituir un campo neutral. Se trata de determinar, asimismo, si los derechos de las mujeres han de conceptualizarse desde la igualdad a pesar de los límites de dicho enfoque o como derechos específicos con el riesgo de la guettoización (Charlesworth, 1997). En los años ochenta, la crítica se radicaliza, al advertirse que el hombre sigue el punto de referencias de las discusiones (Costa, 2015). Se empieza a

entender la relación entre derecho y género desde un enfoque estructural, examinando el derecho como un mecanismo que mantiene a las mujeres en una situación de subordinación (Mackinnon, 1995). A partir de los años noventa, las voces se vuelven cada vez más plurales con la irrupción de las teorías *queer*, el feminismo negro, decolonial, el lesbofeminismo o el anarcofeminismo, que ponen cada vez más en tela de juicio la posibilidad de resumir la opresión a una sola experiencia femenina, la cual, advierten, suele ser la de mujeres blancas, educadas, urbanas y de clase media. A partir de aportaciones como las de Crenshaw (2016), el concepto de *interseccionalidad* se vuelve una referencia ineludible para pensar las diferentes formas de la opresión femenina, cruzando las categorías de raza, clase, género, sexualidad e identidades, entre otras. Lo anterior es particularmente importante en América Latina, región en la que la colonialidad ha moldeado el conocimiento y sociedades profundamente desiguales.

El feminismo jurídico latinoamericano ha incorporado muchos conceptos, ideas y teorías elaborados por autoras estadounidenses, en particular la categoría de género, la crítica a la escisión público-privado o el patriarcado entendido como un orden social genérico de poder, basado en un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre y que asegura la supremacía de los varones y de lo masculino sobre las mujeres y lo femenino (Lagarde, 2022: 59). Sin embargo, una de sus especificidades es la de ostentar una fuerte tradición de derechos humanos (Costa, 2007) heredada de las luchas a favor de la democratización del continente. Por ello son particularmente relevantes en la región las discusiones feministas acerca de la falsa universalidad de los derechos humanos, su indeterminación y su carácter netamente androcéntrico, su construcción jerárquica y su lógica competitiva y contestataria, que se soluciona con base en principios abstractos, generales y objetivos, alejados de una cultura de las mujeres (Charlesworth, 1997). En este orden de ideas, también se ha argumentado que los derechos difícilmente traducen los problemas y experiencias de las mujeres y que, articulados desde la igualdad formal y no discriminación, no son suficientes para

responder a una problemática estructural, que las someten y las dejan sin poder real. La pregunta, por lo tanto, es saber si los derechos humanos siguen siendo estratégicamente útiles para avanzar hacia una agenda transformadora de las relaciones de género en la región.

Desde las ciencias jurídicas, diferentes voces consideran que los derechos son necesarios para la emancipación de las mujeres, al hacerlas sujetas de derechos y traducir en una *lingua franca* diferentes exigencias de justicia. Es la postura que defiende Catherine Mackinnon (1995) en su obra en *Hacia una teoría feminista del Estado*, publicado originalmente en 1989. Desde esta postura, el derecho internacional de los derechos humanos puede resultar un enfoque útil para consolidar la existencia de derechos para las mujeres, entre ellos los derechos sexuales y reproductivos, derecho a la remuneración del trabajo doméstico, el acceso a la alfabetización y educación. En materia reproductiva y sexual, el derecho de los derechos humanos ha permitido concretar algunos avances en la región, mediante reformas legislativas y litigios ante cortes constitucionales, las cuales no han sido impermeables a las consolidaciones de los diversos espacios y voces feministas en la región. Para Alda Facio, los derechos humanos no pueden ser abandonados. Desde luego, es imprescindible reconocer y visibilizar su contenido y lógica androcéntricos, no para desvalorizarlos, sino para subsanarlos a partir de las necesidades concretas que viven las mujeres (Facio, 2000). Asimismo, los derechos humanos deben considerarse un material maleable, que debe ser redefinido de manera constante a partir de las experiencias cotidianas y diversas de las mujeres y desde la dialéctica misma del derecho: un mecanismo que puede a la vez oprimir y liberar a las mujeres. Así, más que desechar la idea de derechos humanos, se trata de utilizarla como una narrativa y un campo de argumentación que ha de adaptarse a la acción política, tomando acta de las fuerzas hegemónicas y de los momentos históricos en los que se reinventan constantemente. Finalmente, siguiendo a Charlesworth (1997: 64), es indispensable guardar lucidez sobre los alcances y limitaciones

de los derechos, especialmente respecto a las categorías de igualdad y no discriminación, que no logran captar la dimensión estructural y política de la dominación de las mujeres. El reto es repensar los derechos humanos de las mujeres desde una necesidad de transformación del mundo masculino del derecho, y reformularlos de manera que amparen todas las formas de discriminación basada en el género.

Organización del libro

Este libro se presenta desde tres abordajes diferentes, que se vinculan y se refuerzan entre sí. El capítulo primero se presenta como una perspectiva analítica que incursiona en el concepto de *laicidad*, y que busca trazar puentes entre su desarrollo histórico y su posible reformulación contemporánea. Ahí muestro que, a diferencia de las interpretaciones que presentan la laicidad y los derechos humanos como el fruto de una reflexión y profundización de la libertad religiosa, se ha de entender también como un mecanismo orientado a la protección de las personas ante las pretensiones hegemónicas de algunos sectores de la sociedad, en materia sexual y reproductiva particularmente. Al respecto, argumento que una visión confesional de los derechos humanos que excluye los derechos sexuales y los derechos reproductivos es incompatible con los principios de indivisibilidad e interdependencia del derecho internacional de los derechos humanos, posicionando de esta manera la laicidad como un criterio de interpretación que permite de limitar la indeterminación de los derechos humanos.

En el segundo capítulo busco indagar en qué condiciones concretas operan los discursos de la laicidad y de los derechos humanos en América Latina (y el Caribe), haciendo énfasis en sus actores y estrategias. Me apoyo en una gran cantidad de trabajos académicos que surgieron recientemente en la región y que muestran la complejidad del panorama, especialmente desde el mirador de los derechos sexuales y reproductivos. Al respecto, me interesa particularmente mostrar cómo las narrativas de los derechos humanos y de la bioética se han vuelto

claves en la presentación de los reclamos de los diferentes actores, ya sea por el activismo feminista y LGBTI⁶ como por sectores religiosos conservadores. El propio concepto de *laicidad* no escapa de estas disputas en un contexto en que se diluyen las fronteras de lo secular y lo religioso, por lo que concluyo este capítulo preguntándome acerca de las oportunidades y los límites de dicho principio para pensar las nuevas configuraciones del Estado, las iglesias y la ciudadanía en materias relacionadas con lo sexual.

Finalmente, el capítulo tercero propone aterrizar estas reflexiones a la labor garantista e interpretativa del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Si bien se examinaron inicialmente casos relacionados con situaciones de discriminación hacia grupos religiosos minoritarios, en la actualidad tanto la Comisión como la Corte Interamericana de Derechos Humanos se han enfocado en la protección de grupos cuyos derechos pueden ser vulnerados debido a posturas religiosas y morales prevalecientes en la sociedad. Así las cosas, la Corte ha señalado que si bien las creencias religiosas son fundamentales para las personas que las sostienen, no pueden constituir un parámetro de convencionalidad y que una esfera diferenciada entre política y religión es necesaria para proteger los derechos y libertades de todas las personas. Este argumento, que consagra una lectura laica de los derechos humanos, me parece crucial para la consolidación de un nuevo paradigma jurídico de laicidad.

6. Sobre la utilización en este trabajo de la sigla LGBTI (lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales), conviene mencionar que se trata de una expresión que se transforma de manera constante para tomar en cuenta nuevas identidades y expresiones en torno al sexo y el género. Asimismo, se puede agregar la Q para referirse a las personas *queers*, otra T para distinguir entre transgénero y travestis, A de asexuales, etcétera. Me he decantado por el uso de la expresión LGBTI, la cual corresponde a la nomenclatura del SIDA.

Agradecimientos

Este libro es el resultado de mi proyecto de investigación titulado “La recepción del principio de laicidad en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos en materia de protección de los derechos sexuales, reproductivos y de la diversidad sexual”, con el que inicié mis trabajos como investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México a finales de 2018. La elaboración de la obra ha sido mayoritariamente pandémica, en un momento de fuerte incertidumbre que, sin duda tuvo efectos significativos en nuestro equilibrio emocional. Posiblemente el libro tenga señales de este momento, pero seguramente sirvió también de terapia ocupacional para conservar la cordura en medio de un caos familiar. Sea como sea, esta propuesta surge tras haber estudiado la laicidad y sus bondades durante varios años, buscando complejizar y problematizar el tema en el ámbito latinoamericano en un escenario sumamente diverso y complejo y en constante transformación, algo que sin duda ha constituido el principal desafío del proyecto.

No puedo cerrar esta larga introducción sin agradecer a las personas que me acompañaron a lo largo del proyecto. En primer lugar, a Danariel Curiel, mi asistente de investigación, cuyo apoyo ha sido extremadamente valioso para recopilar y ordenar la información. Mi sincero agradecimiento a Laura Saldivia, quien ha aceptado generosamente escribir la presentación de esta obra, y cuyos comentarios han sido particularmente útiles para robustecer diferentes posturas. Estoy también particularmente agradecida con Sergio Fernández Parra, cuyas palabras introductorias enriquecen la obra y cuyas gestiones permitieron la coedición de este libro con la Universidad Externado de Colombia. Valoro altamente esta colaboración y agradezco las autoridades de dicha institución. Mi sincera gratitud al Instituto de Investigaciones Jurídicas: a su directora, la Dra. Mónica González Contró, a su secretario académico, el Dr. Mauricio Padrón, a Wendy Rocha, su jefa de Publicación y a Javier Galicia por el apoyo en la firma del

convenio de colaboración. A mis colegas y amigas, las doctoras María de Jesús Medina Arellano, Guadalupe Salmarán, Ana Georgina Alba Betancourt y Erika Bárcenas. Para terminar, una mención a mi esposo Lázaro y mis hijas Inés y Lila por el cariño y el acompañamiento.