

## CAPÍTULO PRIMERO

### ACERCAMIENTOS CONCEPTUALES

En este capítulo propongo un andamiaje conceptual en torno a los conceptos de *laicidad* y *derechos humanos*. Una de las ideas centrales reside en que es posible desglosar la laicidad en su vertiente orgánica, que enfatiza la cuestión de las relaciones institucionales entre el Estado y las iglesias, y en su enfoque material, que hace hincapié en los derechos que protege, en particular el derecho a la libertad de conciencia y de religión, de igualdad y no discriminación. Esta perspectiva permite descartar algunos modelos de separación que no corresponden al ideal laico, además de avanzar hacia un paradigma orientado a la defensa robusta de los derechos humanos, en particular de los derechos sexuales y reproductivos.

#### I. LA LAICIDAD

La laicidad puede conceptualizarse desde diferentes enfoques y disciplinas, lo cual representa a la vez una riqueza y un desafío. Una riqueza, porque al nutrirse de diferentes tradiciones de pensamiento y abordajes metodológicos, permite ser examinada a partir de una pluralidad de miradas especializadas, dando cuenta de sus diferentes aristas y problemáticas. Representa un desafío también, ya que se corre el riesgo de extraviarse en los meandros de la reflexión.

La propuesta metodológica que sigo es la de la interdisciplinariedad, tal como la conceptualiza François Ost (1999). Para el jurista y filósofo belga, el enfoque interdisciplinario opera a partir del campo teórico de una de las disciplinas presentes en una problemática, buscando establecer un diálogo y unas reorganizaciones parciales con otros campos movilizados. En otras palabras, la interdisciplinariedad supone identificar y privilegiar un abordaje principal para tratar un problema, para posteriormente establecer puentes con otras disciplinas. Se distingue por lo tanto de la *pluridisciplinariedad* (o multidis-

ciplinariedad), la cual consiste en una simple yuxtaposición de saberes y de lenguajes diferentes, y de la *transdisciplinariedad*, que busca abandonar los puntos de vista particulares de cada disciplina para producir un saber autónomo, de donde resulten nuevos objetos y conocimientos. Para Ost (1999: 143, 144), solamente la interdisciplinariedad permite una investigación “centrada”, al contrario de las pluri y transdisciplinariedad, consideradas “utopías científicas”<sup>1</sup>.

La propuesta interdisciplinaria puede servir de brújula para centrar el examen de la laicidad a partir de un enfoque jurídico, el cual se alimenta de las aportaciones de otras disciplinas, en particular la historia, la sociología o la filosofía política. El enfoque histórico permite reconstruir una genealogía de la idea y de la institución laica, mientras que el acercamiento sociológico contribuye a entender la laicidad desde las construcciones sociales, especialmente a partir de la movilización de tipos ideales que permiten conceptualizar diferentes modelos. La filosofía política, por otro lado, es útil para proceder a una reconstrucción analítica y axiológica del ideario, además de brindar una reflexión de corte valorativa y normativa en torno a la laicidad, introduciendo de esta manera algunas problemáticas relativas a la laicidad como espacio de convivencia.

## A. ELEMENTOS GENEALÓGICOS

*Laicidad* surge de la palabra griega *laikós*, que designaba a las personas que pertenecían al pueblo (*laós*), en contraposición con los *klerikos*, los miembros del clero. Retomado por el latín *laicus*, siguió señalando, en los primeros tiempos del cristianismo y hasta nuestros días, a los fieles de la Iglesia que no eran revestidos de una carga sacerdotal, con base en la distinción entre Iglesia docente y pueblo discente (Bovero, 2013:

---

1. Para Ost (1999: 241, 242), la pluri o multidisciplinariedad fracasa en constituir un campo teórico original, mientras que la transdisciplinariedad desborda permanentemente los campos científicos conocidos.

3). Sin embargo, más relevante para este trabajo aparece la otra vertiente del desarrollo lingüístico de *laico* y sus derivados *laicidad* y *laicismo*. Este sentido ya no se basa en la contraposición laico-clérigo, sino en las dicotomías laico-religioso y/o laico-confesional. Siguiendo a Roberto Blancarte (2008: 142), el término *laico* comienza a designar, en el siglo XIX, el espacio que sale del control eclesiástico, en el marco de un proceso de consolidación de un espacio temporal independiente de la influencia religiosa. La utilización del sustantivo *laïcité* es registrado por primera vez en Francia en 1871, en los debates relativos a la enseñanza laica y no confesional en la región parisina. Hace su entrada, dos años después, en la *Enciclopedia Larousse*, como “calidad de lo que es laico, de una persona laica: la laicidad de la enseñanza”. A partir de ahí, lo laico pasa a consolidarse desde el ámbito institucional, refiriéndose a los conceptos de *neutralidad* y *exterioridad* respecto al ámbito religioso. (Fiala, 1991: 49).

Como ocurre con frecuencia en la historia del pensamiento político, es posible encontrar rastros de una idea antes de la consagración del vocablo. Para mayor claridad analítica, es posible identificar dos caminos distintos en la reflexión respecto a la laicidad: por un lado, una idea o cultura laica, entendida como un ambiente intelectual en el que se rechaza la imposición de verdades absolutas con base en el reconocimiento de la capacidad del ser humano de pensar por cuenta propia; por otro lado, una reflexión en torno a su expresión institucional, el Estado laico (Zanone, 2015; Salazar Ugarte, 2007b; Bovero, 2013).

Respecto al primero, y de acuerdo con el *Diccionario de Política* de Norberto Bobbio (2015), pueden encontrarse los primeros elementos de un espíritu laico en la cultura del Renacimiento, con la revaloración de las reflexiones y actividades terrenales por encima de la especulación teológica (Zanone, 2015: 856). A partir de ahí, el pensamiento laico se consolida en Europa mediante la expansión de sectas que rechazaban la autoridad de las jerarquías religiosas (Bovero, 2013: 5-6), y con mayor intensidad a partir de los siglos XVII y XVIII bajo el impulso de la filosofía racionalista

e inmanentista. En el pensamiento ilustrado, la idea de laicidad se refuerza mediante la vindicación del uso libre de la razón humana frente a las verdades impuestas, la reflexión crítica, la investigación científica y la duda metodológica (Salazar Ugarte, 2007b: 15). Desde este punto de vista, el ideal de la Ilustración es el de un hombre emancipado de las supersticiones y del fanatismo, capaz de pensar por cuenta propia, especialmente fuera de la imposición dogmática de la religión (Bovero, 2013). En esta vertiente, la mentalidad laica se consolida a partir de dos ideas que se refuerzan recíprocamente: la exaltación de la autonomía moral del ser humano, y el antidogmatismo como rechazo de verdades absolutas.

En su faceta institucional, la reflexión que desemboca en nuestro Estado laico contemporáneo encuentra sus raíces en la teoría *Utrumque Gladium* introducida por el papa Gelasio I en el siglo V, a partir de la imagen de dos espadas —el poder político y el poder espiritual—, que no pueden ser empuñadas por una sola mano (Bobbio, 1997). Esta doctrina, surgida en el marco de la disputa entre el papado y el Sacro Imperio Romano Germánico, pretendía subordinar el poder de los reyes al magisterio de la Iglesia. Sin embargo, a partir del siglo XIII, algunos intelectuales, como Guillermo de Ockham y Marsilio de Padova, van a retomarla en aras del robustecimiento del poder político, argumentando a favor de su autonomía respecto a la autoridad eclesiástica (Bovero, 2013: 4; Salazar Ugarte, 2007b: 13).

Posteriormente, los conflictos religiosos que sacuden a Europa en los siglos XVI y XVII impulsan una nueva reflexión en torno a la tolerancia religiosa y el papel del Estado en un contexto de incipiente diversidad religiosa. Ante la fragmentación de la adhesión confesional de los súbditos, empieza a agrietarse la tradicional fundamentación religiosa del Estado, por lo cual algunos filósofos y juristas empiezan a buscar nuevas fuentes de legitimación del poder político. A finales del siglo XVI, Jean Bodin, en *Los seis libros de la República*, desarrolla el concepto de *soberanía* para dotar a la Monarquía absoluta de bases indiscutibles, sin referencias religiosas. El *Leviatán*

de Hobbes, publicado a mediados del siglo XVII, perfecciona esta empresa de secularización de los fundamentos del Estado, resolviendo la cuestión de la obediencia absoluta al poder político con base en la idea de pacto, en el que se transfiere todas las libertades naturales del ser humano a cambio de la seguridad otorgada por un Estado fuerte. En Francia y en Alemania la tolerancia de las minorías religiosas aparece, paulatinamente, como la condición de una paz social genuina y duradera, y como la progresiva disociación entre el creyente y súbdito. Lo anterior es fundamental, puesto que el eje de la discusión se traslada, hasta cierto punto, de la cuestión de la relación orgánica entre el poder civil y el poder eclesiástico, hacia el vínculo entre el Estado y el individuo. Asimismo, y siguiendo a Roberto Blancarte, la laicidad “supone una transición de un régimen con una autoridad basada en el poder sagrado hacia otra cuya autoridad ya no proviene de lo religioso, sino que sostiene, esencialmente, en la soberanía o voluntad popular” (Blancarte, 2008b: 8).

Con Locke (2010), la tolerancia religiosa y la separación entre el Estado y la Iglesia se vuelven estrechamente relacionadas en su *Epístola de la Tolerancia* de 1689. En este texto, el filósofo inglés aporta diferentes argumentos a favor de la tolerancia, que considera un deber religioso y moral, aunque limitado a los creyentes, es decir, a aquellas personas que reconocen en última instancia una autoridad superior a la ley de los hombres. Argumenta a favor de la necesaria distinción y autonomía entre esferas civil y religiosa, al constatar que el Estado no tiene jurisdicción sobre las conciencias, al ser una fuerza “altamente inoperante” en materia de fe, y que la Iglesia ha de limitarse a cuestiones eclesiásticas, con las solas armas de la persuasión y el exhorto (Locke, 2010: 14). Para el gobernante civil, la religión ha de entenderse como un asunto exclusivamente individual, que nace y se despliega en el fuero interno de las personas. En este esquema, las iglesias se presentan como asociaciones voluntarias, de las cuales los sujetos son libres de entrar y salir en búsqueda del culto que les parece más adecuado para la salvación de sus almas (Locke, 2010: 15). Locke identifica

dos problemas analíticos distintos, aunque vinculados. Por un lado, la cuestión de la relación entre el Estado y la Iglesia, que será resuelta, en algunos países como Francia y México, con la separación formal de los asuntos civiles y eclesiásticos. La segunda problemática es la cuestión de la defensa de una esfera de soberanía de los individuos respecto sus creencias religiosas y morales. La primera es vinculada con la dimensión *orgánica* de la laicidad, esto es, las relaciones institucionales entre ambas potestades; la segunda se presenta como el enfoque *material*, es decir, los derechos y libertades asociados con el Estado laico.

## B. LAICIDAD Y SEPARACIÓN

Con base en la distinción entre vertiente *orgánica* y vertiente *material* de la laicidad, es posible separar conceptual y empíricamente la laicidad de la separación entre el Estado y las iglesias. No pretendo negar la existencia de lazos estrechos entre ambos conceptos; la reconstrucción histórica de la laicidad ha mostrado la simultaneidad de la reflexión en torno a la autonomía moral del individuo respecto a la religión, y la cuestión de la organización institucional del Estado respecto a la potestad religiosa. Es más: es precisamente la *autonomía* institucional entre el Estado y las iglesias la que permite el despliegue de la *autonomía* moral del ser humano respecto a los dogmas, ya sean de índole religiosa, filosófica o ética (Salazar Ugarte, 2007b; Capdevielle y Arlettaz, 2018). Sin embargo, dichos conceptos se superponen de manera solamente parcial. Lo anterior puede expresarse de la manera siguiente: *no todos los Estados laicos se basan en un principio de separación, y no todos los Estados separados de la religión son laicos*.

La primera parte de la afirmación encuentra sustento en la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI (Baubérot, Milot y Blancarte, 2005), la cual se ostenta como un documento de referencia para pensar la laicidad más allá de los contextos nacionales y de los corsés disciplinarios. En su artículo 4º, la Declaración define la laicidad como

la armonización, en diversas coyunturas sociohistóricas y geopolíticas, de los tres principios [...]: respeto a la libertad de conciencia y a su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y particulares; no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos. (Baubérot, Milot y Blancarte, 2005)

Esta definición convencional, que privilegia la noción de autonomía sobre la de separación, permite abrir la laicidad a otras tradiciones, en las cuales prevalece una real y efectiva independencia entre Estado e iglesias, a pesar de la presencia de iglesias oficiales. Los ejemplos por antonomasia son el Reino Unido y los países escandinavos, en los cuales el poder político y la institución religiosa gozan de esferas de competencias autónomas, garantizando, de esta manera, una amplia libertad de conciencia y condiciones de igualdad sustantivas en la práctica de las diferentes confesiones religiosas presentes en el territorio. (Blancarte, 2012a: 235). De esta manera, esta definición de laicidad enfatiza no tanto la parte orgánica de la laicidad, sino sus contenidos materiales, es decir, los derechos y libertades fundamentales de los cuales gozan los individuos.

Ahora bien: he adelantado que no todos los Estados que ostentan un principio de separación pueden entenderse como laicos en el sentido de la Declaración. Al respecto, es posible identificar dos tipos de Estados que no responden a una superposición entre una laicidad entendida desde lo *orgánico* y desde lo *material*. Los primeros pecan por debilidad; encontramos ejemplos a profusión en América Latina. Son Estados que, no obstante haber plasmado formalmente en sus constituciones principios de separación, secularidad, laicidad y/o de independencia, se caracterizan, en los hechos, por una fuerte porosidad entre esferas política y religiosa, debido a la constante injerencia de las instituciones religiosas en la esfera política, al recurso sistemático de los dirigentes a narrativas y símbolos religiosos, o bien a la convergencia de ambos fenómenos. En este modelo, los Estados presentan un déficit de laicidad *material*, que se hace patente en las normativas

en materia educativa, familiar, y, como se verá más adelante, respecto a la regulación de la sexualidad y la reproducción. El segundo tipo de Estados, en contraste, presentaría un excedente en cuanto a separación Estado-iglesias, incompatible con la preservación de los derechos básicos de las personas. Es el caso histórico de los Estados ateos, surgidos en la línea del marxismo-leninismo, que lejos de entender la laicidad como un dispositivo a favor de las libertades, han impuesto una visión secular del mundo, incompatible con una visión pluralista de las relaciones políticas y sociales<sup>2</sup>.

## C. MODELOS DE LAICIDAD

En el Cuaderno “Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad”, titulado *Laicidad y liberalismo*, Faviola Rivera Castro (2013) ofrece una reflexión estimulante en torno a diferentes modelos de laicidad, que vincula a distintas tradiciones de pensamiento y experiencias históricas. Siguiendo esta metodología, propongo aquí examinar cuatro modelos: el republicano, el liberal, el multicultural y, finalmente, el colaborativo.

(1) Laicidad de tipo republicano: Siguiendo a Rivera Castro, esta forma de laicidad (típica del modelo francés) se basa en dos elementos centrales: un principio formal y rígido de separación entre el Estado y las iglesias, y un régimen de educación laica. Respecto al primero, la separación se entiende como la prohibición para el Estado de involucrarse en los aspectos meramente eclesiásticos de las instituciones religiosas –dog-

---

2. Esta postura no es objeto de un consenso en la doctrina, algunas y algunos autores hacen hincapié en el principio de separación entre el Estado y las iglesias como elemento de identificación del Estado laico. Por ejemplo, Faviola Rivera Castro (2010) sostiene que la laicidad ha de entenderse desde la separación y el proyecto de secularización de las instituciones del Estado. Argumenta al respecto que asimilar la laicidad a la diversidad y al goce de las libertades fundamentales no permite distinguirla cabalmente del proyecto liberal.

máticos y disciplinarios—, y para las iglesias, de franquear el espacio privado de las relaciones entre los ministros del culto y los fieles. La versión republicana de laicidad implica, además, la evacuación de todos los contenidos y símbolos religiosos de las instituciones y discursos públicos. En el ámbito educativo, se promueve un modelo basado en el desarrollo del espíritu crítico del alumnado, que se entiende en buena medida como libertad y autonomía ante los dogmas de las religiones. La igualdad tiene un lugar preponderante en la narrativa laica-republicana, al rebasar el aspecto meramente formal y entenderse como igualdad de oportunidades (Rivera Castro, 2013). En estas versiones de la laicidad, autonomía e igualdad se combinan para reforzar un deber moral de participación en los asuntos políticos de tipo rousseauano, que exige a la ciudadanía hacer a un lado sus convicciones particulares en la búsqueda del “interés general”. Rivera Castro concluye que este modelo republicano es *anticlerical*, entendido este término en oposición al clericalismo, esto es, la doctrina que justifica y defiende la intervención de las instituciones religiosas en la vida pública (Rivera Castro, 2013: 12).

(2) Laicidad liberal: Se vincula con la experiencia mexicana de la segunda parte del siglo XIX. Dicho modelo comparte con el anterior el régimen de separación y la exclusión de referencias y símbolos religiosos en las instituciones y discursos del Estado y de sus representantes. Sin embargo, a diferencia del modelo republicano, el modelo liberal favorece un concepto negativo de libertad, la cual no se entiende como emancipación humana respecto de los dogmas, sino como la posibilidad, para las personas, de sostener las convicciones morales de su elección, ya sean de índole religiosa, ética o filosófica. Históricamente, en materia educativa, el modelo liberal apostó por la libertad de enseñanza para resquebrar el monopolio católico en la materia, renunciando, en cierta medida, a la crítica ilustrada a la religión. A nivel propiamente político, este tipo de laicidad se articula con base en los valores del liberalismo, en particular la igualdad formal, el compromiso hacia las libertades individuales, la idea de un Estado mínimo, la fe en

el progreso material, en el mercado y el constitucionalismo, siendo más ambivalente respecto a la soberanía popular y la participación política masiva (Rivera Castro, 2013: 14).

(3) Laicidad multicultural: Llamada también laicidad de reconocimiento o liberal-pluralista, surge como alternativa de los dos modelos precedentes, en particular a la tradición republicana y, de manera general, a los que sostienen una “concepción filosófica secular englobante” (MacLure y Taylor, 2010: 23). Esta propuesta ha sido ampliamente desarrollada en el libro *Laïcité et liberté de conscience* (2010) de los filósofos canadienses Jocelyne MacLure y Charles Taylor. Encuentra su base en el pluralismo moral, entendido como el reconocimiento de la diversidad existente en cuanto a concepciones del mundo y sistemas de valores diferentes y a veces incompatibles. A partir de ahí se opera una distinción entre los principios morales defendidos por la laicidad –igualdad moral y libertad de conciencia– y sus modos operativos –la separación entre el Estado y las iglesias y la neutralidad–. Al contrario de ciertos tipos de laicidad que privilegian los medios por encima de las finalidades y que derivan en un “fetichismo institucional” (MacLure y Taylor, 2010), la propuesta multicultural busca hacer énfasis en una defensa robusta de la igualdad y de la libertad, alentando la expresión de las convicciones y los compromisos fundamentales de las personas (MacLure y Taylor, 2010: 18). Más que poner a distancia lo religioso, este modelo busca gestionar la diversidad de las sociedades multiculturales, con base en la búsqueda del reconocimiento de las diferentes identidades y a partir de un esfuerzo dialógico. Al respecto, es emblemático de este modelo la figura jurídica de los acomodos razonables, que autoriza la flexibilidad de aplicación de una norma aparentemente neutra cuando genera situaciones de discriminación para algunas personas o colectivos, con base en el sexo, edad, discapacidad, o convicciones morales o religiosas.

(4) La laicidad de colaboración: Conocida también como “laicidad positiva”, este modelo toma acta de la autonomía

recíproca entre Estado e instituciones confesionales, a la vez que considera la actividad religiosa positiva y benéfica para la sociedad (Llamazares Fernández, 1989; Ruiz Miguel, 2009). Además, suele asentarse sobre el reconocimiento de la importancia histórico-social de la religión, así como en el argumento de la protección de las creencias religiosas mayoritarias de la población (Marciani Burgos, 2015). Sobre esta base, el Estado solicita la colaboración de las iglesias en algunos ámbitos determinados (Baubérot y Milot, 2011) a la vez que entiende su compromiso hacia la libertad religiosa de manera promocional (Marciani Burgos, 2015). En este modelo, y a diferencia de los tres anteriores, la libertad religiosa se entiende no solo como una libertad individual, sino también desde una perspectiva colectiva e institucional, permitiendo y alentando a las iglesias a expresarse sin trabas en el espacio público-político (Baubérot y Milot, 2011). Cabe mencionar también que dicho modelo no es incompatible, para sus promotores, con la firma de concordatos y demás convenios entre el Estado y grupos confesionales, por cuanto su propósito es organizar las condiciones materiales de ejercicio de la libertad religiosa. De tal manera, no es extraño encontrar la permanencia, en este tipo de modelos, de una oferta optativa de cursos de religión en las escuelas oficiales. Una variante de este modelo se encuentra en diferentes experiencias nacionales en América Latina, en particular en algunos países que adoptaron recientemente constituciones de corte secular, pero que no han renunciado a su tradición confesional. Al respecto, Huaco Palomino ha propuesto el concepto de *Estado pluriconfesional* para remarcar la tendencia, en América Latina, de Estados parcialmente secularizados, que conciben la laicidad como un régimen de igualdad religiosa, y de ahí han ido adoptando disposiciones favorables para las instituciones religiosas minoritarias en materia educativa, fiscal, cultural, de acceso a medios de comunicación, servicio militar alternativo o reconocimiento civil de matrimonios religiosos (Huaco Palomino, 2009).

## D. LA CUESTIÓN DE LA NEUTRALIDAD

La neutralidad suele ser asociada conceptualmente con el Estado laico, el cual tiene la prohibición de identificarse o de favorecer algunas creencias religiosas o posturas morales particulares sobre otras (Díaz Rendón, 2017: 35). De esta manera, la neutralidad se asocia, en su sentido inmediato, con la aconfesionalidad del Estado, que supone que ninguna religión ostenta un carácter oficial o público. Asimismo, el principio de neutralidad prohíbe al Estado favorecer o discriminar confesión alguna, y de manera general, determinada visión del mundo, ya sea religiosa, atea o agnóstica. La Corte Constitucional colombiana ha examinado el tema de la neutralidad en diferentes sentencias. En un primer pronunciamiento (T-403/92) afirmó que el Constituyente de 1991 consagró el “tránsito de un Estado confesional a un Estado laico y pluralista en materia de confesiones religiosas” (CCC, 1992a), afirmación retomada en la sentencia T-421-92, que deriva en una obligación de neutralidad del Estado colombiano respecto a la enseñanza de la religión en las escuelas públicas (CCC, 1992b)<sup>3</sup>. Igualmente, y con base en los conceptos de *neutralidad* y *laicidad*, la Corte Constitucional desestimó, en la sentencia C-350/94, que la consagración del Estado colombiano al sagrado corazón de Jesús pudiera ser compatible con el texto constitucional, al considerar que el carácter más extendido de una religión no justifica que reciba una situación de privilegio. Notó, asimismo, que la estricta neutralidad del Estado respecto a la diversidad de confesiones es la única forma de asegurar el pluralismo, la coexistencia igualitaria y la autonomía de las diferentes religiones (CCC,

---

3. El caso se refería a la negativa de una pareja sin religión de que su hijo recibiera enseñanza confesional en una escuela pública colombiana. El juez constitucional resolvió que, en el marco de un Estado laico, neutro y pluralista, no puede existir una regla general que obligue a los alumnos a cursar una materia de religión, al incurrir la autoridad en una violación a la libertad de conciencia.

1994). Finalmente, en 2003, la Corte Constitucional tuvo que examinar la constitucionalidad de la denominada “Ley María”, que abre un derecho de los padres a gozar de una licencia de paternidad de ocho días, al tener un nombre alusivo a la tradición católica, y al haber sido nombrada para rendir homenaje a las madres colombianas, a la “madre eterna”, y a una recién nacida llamada María (CCC, 2003). Para resolver el caso, la Corte elaboró un estándar de constitucionalidad para determinar si alguna norma del ordenamiento es susceptible de entrar en colisión con el carácter laico y neutral del Estado colombiano. Asimismo, ha determinado que el Estado no puede: (1) establecer una religión o iglesia oficial; (2) identificarse explícitamente con determinada religión; (3) llevar a cabo actos de adhesión a determinadas religiones, aunque dichos actos sean simbólicos; (4) tomar decisiones que persigan un objetivo religioso o que expresen una preferencia por determinada confesión, y (5) adoptar una política o una acción cuya manifestación práctica sea promover, beneficiar o perjudicar alguna religión o iglesia determinada. Respecto al caso concreto, consideró que el nombre de la ley no implicaba una ventaja ni promocionaba la fe católica, ni resultaba en una identificación del Estado con una determinada religión, sino que era compatible con distintas cosmovisiones y con la finalidad de dar amplia difusión a la ley (García Jaramillo, 2013: 441).

Ahora bien: si resulta claro que el principio de neutralidad se presenta, en un primer momento, como un deber de abstención del Estado, surge la pregunta de si puede derivar también en un actuar positivo de las autoridades públicas. Al respecto, es interesante retomar las grandes líneas de la discusión entre Alfonso Ruiz Miguel y Rodolfo Vázquez. En el texto titulado “Laicidad, ¿neutralidad? y deliberación pública”, Vázquez (2021) empieza su argumentación haciendo énfasis en diferentes puntos que comparte con el catedrático español respecto a la laicidad: el deber de abstención del Estado respecto a posibles verdades ya sean o no de índole religiosa, el espacio natural de las convicciones religiosas y morales particulares

en el ámbito privado (aunque —resalta Vázquez— con posibles expresiones en la esfera pública informal), la distinción entre las normas del Estado y las de las instituciones religiosas, así como el criterio de la deliberación democrática por encima de los dogmas religiosos (Vázquez, 2021). Sin embargo, Vázquez prosigue cuestionando el concepto de *neutralidad* utilizado por Ruiz Miguel, que se presenta en términos esencialmente negativos como no injerencia del Estado respecto al fenómeno religioso. Considera que debe distinguirse cabalmente entre neutralidad e imparcialidad, siendo la primera una abstención y una negativa a involucrarse en el conflicto, mientras que la imparcialidad supone una acción, la cual puede tener como objetivo la corrección de asimetrías en el ejercicio de derechos y libertades, algo que se relaciona con la vertiente igualitaria del liberalismo (Vázquez, 2021: 418). Asimismo, una “laicidad activa” no puede simplemente entenderse desde una neutralidad entendida como indiferencia o pasividad, sino que ha de estar comprometida con una igualdad sustantiva, especialmente cuando son vulnerados los derechos y libertades de las personas. El Estado laico no puede confundirse con la indiferencia del Estado respecto a las manifestaciones sociales de la religión, al constituir una postura insostenible moralmente (especialmente desde el reconocimiento de identidades basadas en la religión y las creencias) así como empíricamente (la existencia de conflictos que se polarizan sobre esta cuestión).

Es que, insiste Vázquez (2021), la laicidad no puede entenderse desde la neutralidad de valores, al caer en el relativismo, definido como la convicción y postura filosófica que sostiene que no existen verdades universales, sino simplemente diversos códigos culturales que deben ser plenamente respetados (Rachels, 2017: 40). Este tema es fundamental, puesto que constituye uno de los principales focos de las críticas, especialmente desde la tradición católica. Es bien conocida la postura de Ratzinger y su denuncia de la “dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el yo propio y sus antojos”, la cual etiqueta el sostenimiento de una fe clara en una actitud fundamenta-

lista (Ratzinger, 2005). Asimismo, para sus detractores, el proceso de laicización y de secularización que conocieron las sociedades modernas en los dos últimos siglos derivó en un debilitamiento de las certezas morales, dejando el ser humano a una suerte utilitarista basada en estadísticas (Osés Gorraiz, 2013: 134). Desde esta perspectiva, el Estado laico, se entiende no sin cierta paradoja, a la vez como una imposición que negaría la existencia de valores trascendentes y discriminaría a los creyentes, y como vacuidad de valores, que generaría la aceptación de cualquier tipo de posturas y comportamientos, sin límites algunos.

Es cierto que la visión laica, al basarse en el antidogmatismo y en la igual consideración de la autonomía moral de las personas, puede entrar en conflicto con doctrinas que defienden la existencia de una realidad objetiva trascendente. Sin embargo, sería un error entender el concepto de *neutralidad* como un “todo se vale”, siendo la laicidad el vehículo de una serie de valores y principios, tanto morales como políticos, que buscan reconocer la libertad y la igualdad, la ciudadanía, la universalidad de derechos y el pluralismo (Salazar Ugarte, 2007a). A nivel político, busca promover, mediante el diálogo y la deliberación pública, las bases de una convivencia pacífica en la que puedan caber diferentes visiones del mundo. Lo anterior corresponde a la propuesta de John Rawls (1993) en su *Liberalismo político*, esto es, un consenso traslapado limitado al aspecto meramente político de las relaciones sociales, que deja una amplia posibilidad de expresión de las *doctrinas comprehensivas* en los otros aspectos de la vida. En definitiva, y parafraseando a Norberto Bobbio, una cultura que posibilita la convivencia de todas las culturas en igualdad de consideración.

## E. ¿PUEDEN LAS IGLESIAS PARTICIPAR EN EL DEBATE PÚBLICO?

Más allá de la diversidad de modelos de laicidad y de las diferentes terminologías lingüísticas, se ha planteado, en años

recientes, un debate de índole moral y político respecto a la posibilidad de la ciudadanía con convicciones religiosas y de las agrupaciones confesionales de participar en el debate público, en el marco de sociedades democráticas y pluralistas. No se trata de un tema menor, puesto que cuestiona de manera profunda las bases seculares de nuestras sociedades democráticas, abiertas y tolerantes, además de presentarse como una problemática que rebasa el estricto marco teórico-conceptual de la laicidad para desplegarse en otras tradiciones de relaciones Estado-iglesias.

La tradición liberal es sin duda la que aportó elementos de reflexión más sofisticados para pensar la problemática de la participación de las confesiones religiosas en el debate público. De acuerdo con una visión clásica del liberalismo, el Estado no centra su atención en los cuerpos intermedios que pueden existir en la sociedad –tal como las iglesias–, sino que privilegia su relación con los individuos y sus libertades, siendo reacio a reconocer derechos institucionales. Asimismo, para el Estado democrático-liberal la cuestión del lugar de la religión en la deliberación pública se plantea menos en términos institucionales que individuales, a partir del reconocimiento del derecho de las personas a sostener determinadas convicciones religiosas y a participar en la deliberación democrática con base en ellas. En otros términos, la cuestión no se plantea en torno a la participación de las iglesias como actores de la deliberación pública, sino en la calidad de los argumentos que pueden aportar los ciudadanos a la esfera pública en la determinación de los principios de convivencia.

John Rawls ha abordado la cuestión a partir del desarrollo del concepto de *razón pública* en sus diferentes obras, en particular *La justicia como equidad* publicada en 1971, *Liberalismo político* de 1993 y finalmente *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón* de 2001. Rawls define el concepto de *razón pública* de la siguiente manera: “[E]n una sociedad democrática, la razón pública es la razón de ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando

su constitución” (Rawls, 1993). La idea de razón pública busca responder a la pregunta de cuáles características deben tener los argumentos susceptibles de ser recibidos en la deliberación pública, tomando en cuenta el hecho del pluralismo, no como condición histórica transitoria, sino como marca constitutiva de nuestras sociedades. Una de las principales preguntas que genera el planteamiento de Rawls es si las personas tienen el derecho moral a esgrimir argumentos religiosos, es decir, particulares, en el proceso de deliberación y creación de las reglas básicas de convivencia. Para el autor, las ciudadanas y los ciudadanos pueden ofrecer razones procedentes de *doctrinas comprensivas*, religiosas o metafísicas, siempre que sean susceptibles de ser traducidas en un lenguaje político, es decir, accesibles a todos los individuos, más allá de sus adscripciones religiosas, y que ofrezcan una articulación plausible con los valores democráticos y liberales. Al contrario, si no pueden apoyarse en un lenguaje secular, deberán ser excluidos de la deliberación (Vázquez, 2021).

En el libro titulado *El poder de la religión en la esfera pública* (Habermas *et al.*, 2011), que reúne a algunos de los intelectuales contemporáneos más destacados, Jürgen Habermas critica la postura de Rawls, al hacer hincapié en que la ciudadanía religiosa no puede ni debe estar obligada a llevar a cabo dicho esfuerzo de traducción, al constituir una carga asimétrica respecto de las personas no creyentes. Para Habermas, la religión, en el mundo contemporáneo, se presenta como una fuerza que puede potenciar la acción comunicativa de la ciudadanía, así como generar lazos de solidaridad entre las personas. Para él, y al contrario de lo que sostienen otros autores, como Richard Rorty, la religión no es necesariamente un *conversation stopper*, sino, al contrario, una oportunidad para alentar la participación democrática. Para garantizar la necesaria neutralidad del Estado respecto al pluralismo moral de la sociedad, Habermas propone una distinción entre dos niveles de discursos. En la esfera pública informal, los ciudadanos pueden aportar argumentos de corte religioso, siempre que estén dispuestos al diálogo y a la reciprocidad. En contraste,

en la esfera pública institucional, propia del poder legislativo y judicial y de la administración, sólo pueden ser recibidas y aspirar a ser coercitivas las razones expresadas en claves seculares (Vázquez, 2021), es decir, en un idioma accesible a todas las personas, sin importar su adscripción religiosa o filosófica. Al respecto, Itzel Mayans ha propuesto un “triple estándar de razón pública” que permite ir más allá del criterio de la simple traducción a un lenguaje secular, haciendo hincapié en que los argumentos no deben depender de doctrinas comprensivas y prejuicios sociales ni ser altamente improbables o indemostrables, además de lograr una articulación suficientemente posible de los valores políticos de una sociedad democrática y plural (Mayans, 2019).

Esta discusión es importante por dos razones. En primer lugar, porque muestra que la problemática rebasa los particulares modelos institucionales de relación entre el Estado y las iglesias, al ser una preocupación compartida por diferentes tradiciones políticas y jurídicas, en un mundo caracterizado por un creciente pluralismo y por la permanencia de identidades expresadas en términos religiosos. En segundo lugar, porque a pesar de la diversidad de los enfoques teóricos movilizados, existe la percepción, cada vez más consolidada, de que no pueden excluirse las voces religiosas en los regímenes democráticos, tolerantes y abiertos.

## II. LA LAICIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS

En las páginas precedentes he empezado a esbozar algunos puentes analíticos entre la laicidad y los derechos humanos, en particular a partir del concepto de *autonomía moral* como fundamento filosófico al reconocimiento de derechos de la persona humana. También he mostrado que la exigencia de separación o de autonomía entre el Estado y las instituciones religiosas obedece a una lógica orientada a la protección de una esfera de soberanía de las personas, en la que son libres para desarrollar creencias y posturas morales, planes de vida y estándares de excelencia humana. En este apartado me inte-

resa examinar tres preguntas relacionadas con la laicidad y los derechos humanos. La primera es relativa a la disputa histórica en torno al origen religioso o secular de los derechos humanos, la cual, considero, es importante para entender las diferentes maneras de vincular la laicidad con la libertad de conciencia y de religión. En segundo lugar, presento un concepto de *derechos humanos* orientado a mostrar su carácter unitario y sistemático, incompatible con la movilización fragmentada y aislada de uno o varios derechos para defender determinada visión del mundo. Finalmente, en un tercer apartado me detengo a examinar desde un enfoque teórico-conceptual los acercamientos y tensiones entre laicidad y derechos sexuales y reproductivos.

## A. LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN EL ORIGEN DE LOS DERECHOS HUMANOS

La cuestión de la religión —en particular, la tradición cristiana— ha sido un elemento central de los trabajos que buscaron reconstruir los orígenes de los derechos humanos, llegando a ser un punto de discordia jurídico e incluso político. Hago referencia a una de las primeras y más famosas controversias académicas transnacionales: el debate Jellinek-Boutmy que se llevó a cabo a finales del siglo XIX e inicios del XX. Volver a los puntos álgidos de dicha discusión no tiene un interés meramente histórico: nos permite entender, en buena medida, las tensiones que siguen persistiendo, hoy en día, en torno a los conceptos de *libertad religiosa* y *laicidad*.

En 1895, el profesor alemán Georg Jellinek publicó un trabajo en el que buscaba perfilar el origen histórico-jurídico de las constituciones modernas. En este trabajo, preludio a su *Teoría General del Derecho*, desmentía la tesis según la cual *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau había sido la influencia decisiva de la Declaración del Derecho del Hombre y del Ciudadano de 1789. Argumentaba que la subordinación de todos los miembros de la comunidad política a la *volonté générale* era incompatible con la idea de derechos subjetivos,

exigibles ante el Estado (Jellinek, 2003). En cambio, consideraba que las ideas plasmadas en la Declaración francesa eran una transcripción del contenido del *Bill of Rights* estadounidense, expresadas desde una visión filosófica o de metafísica política. Profundizando en la genealogía de los derechos, sostenía que el concepto moderno de derechos humanos no surgía de una visión política sino religiosa, especialmente a partir del concepto de *libertad religiosa*, la cual, a su vez, podía rastrearse en la tradición germánica de la Reforma protestante del siglo XVI. Así las cosas, el derecho a la libertad religiosa, defendido por el pastor Roger Williams de Massachusetts, y retomada en el *Bill of Rights* de 1776, debía entenderse como el derecho originario del constitucionalismo moderno (Jellinek, 2003: 120) a partir del cual los derechos se hubieran especializado, determinándose cada uno en concreto a partir de las diferentes presiones que ejercen los poderes dominantes sobre los movimientos de los individuos (Borowski, 2018: 2).

En Francia, las tesis de Jellinek suscitaron rechazo, en el contexto de fuertes rivalidades y tensiones políticas entre la República y el Imperio, y en víspera de la Primera Guerra Mundial. El profesor Émile Boutmy, fundador y profesor de Derecho público e historia comparada de las civilizaciones en el Instituto de Estudios Políticos de París, respondió a su homólogo alemán en un texto titulado “La Declaración de derechos del hombre y del ciudadano y M. Jellinek” (Jellinek, 2003: 143). Además de contestar la metodología utilizada por Jellinek y sugerir que su demostración obedecía “al deseo, natural, de remontar hasta una fuente alemana la más impresionante manifestación del espíritu latino a finales del siglo XVIII” (Jellinek, 2003: 144), Boutmy empezaba su argumentación considerando que la tradición francesa de los derechos humanos era perfectamente compatible con *El contrato social*, construcción teórica basada en los derechos naturales a la igualdad y libertad. Rechazaba también la influencia decisiva de la revolución de independencia estadounidense, al considerar que la verdadera “causa invisible” de las diferentes declaraciones debían encontrarse en el “gran movimiento de

espíritus del siglo xviii”, es decir, en la Ilustración. De esta manera, para Boutmy, los derechos humanos surgían y se desplegaban a partir de las ideas de libertad e igualdad propias del pensamiento iusnaturalista de cuna racionalista, del cual Rousseau había sido uno de los máximos exponentes. Insistía que había sido el pensamiento de los ilustrados –Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Locke, entre otros– el terreno intelectual de las declaraciones de derechos (Jellinek, 2003: 151). Respecto a la tesis religiosa del origen de los derechos sostenida por Jellinek, señalaba:

La reforma ha engendrado, no la libertad de conciencia, sino todo lo contrario, una fe más profunda, más tenaz, más ligada a sus raíces que la fe que aspiraba a reemplazar. La inmensa mayoría de los refugiados que llegaba a la Nueva Inglaterra formaron una comunidad de fieles, más que una comunidad ciudadana [...] (Jellinek, 2003: 166).

Además, mencionaba:

[...] no se puede olvidar, que, insisto, la libertad de conciencia fue la gran conquista de la etapa que precedió a la Revolución.

El cristianismo introdujo en el mundo la idea de concebir aisladamente a cada individuo, de considerar cada alma de un valor infinito y de hacer de la salvación personal de cada cristiano el motivo principal de su vida. La reforma se limitó a reafirmar estas tesis, que virtualmente contienen la libertad de conciencia [...]. Fue el siglo xviii quien, liberado de todo fervor religioso, encontró la verdadera base de la tolerancia; la fundamentó, no sobre el escepticismo, aunque este la ayudó, sino sobre una suerte de duda metódica que precedía a todo conocimiento y a toda creencia (Jellinek, 2003: 167-168).

Asimismo, Boutmy consideraba que la libertad religiosa había sido una cuestión meramente instrumental en el marco de las condiciones históricas y sociales de las colonias ameri-

canas, y que la idea de tolerancia había sido desarrollada, en su sentido más amplio, en el marco del iluminismo europeo, no como una profundización de la fe, sino desde la crítica ilustrada de la religión.

A partir de la reconstrucción esquemática de los términos de la controversia Jellinek-Boutmy, es posible identificar dos maneras de entender la influencia religiosa en el origen de los derechos humanos. Al respecto, es importante resaltar que ni el francés ni el alemán negaban la importancia del factor religioso en la construcción intelectual de las Declaraciones de derechos. Pero el contraste es notable. Para Jellinek, la Reforma protestante marcó un hito en las formas de pensar las relaciones entre Estado e individuos, a partir de la reflexión en torno a la posibilidad para los seres humanos de interpretar libremente los textos revelados ante el poder tanto eclesiástico como político. Desde esta perspectiva, los derechos humanos serían la desembocadura de la reivindicación de una libertad *de* religión. Para la tradición francesa, en cambio, los derechos humanos surgen en el marco de la Ilustración, entendido como un ambiente intelectual libre de dogmas religiosos y a partir de la idea de la capacidad y libertad de los seres humanos para progresar moralmente. Desde este punto de vista, los derechos humanos serían la expresión de una reflexión que surge y se nutre de una libertad *ante* la religión. Cabe notar que, en la declaración francesa, la cuestión religiosa es considerada desde el ángulo general de la libertad de opinión, siendo el aspecto confesional una de las posibilidades que existe en el universo intelectual de las personas (Scubla, 2004).

En definitiva, remontarnos a los orígenes de los derechos humanos es útil para empezar a vislumbrar el vínculo entre derechos humanos y laicidad, así como los diferentes enfoques en torno a su interpretación. Por un lado, hay quienes privilegian la idea de la libertad religiosa como derecho originario, pasando, sin mayor formalismo, de una prioridad analítica a una axiológica. Desde esta perspectiva, la libertad religiosa tendría un *status* particular dentro de los catálogos de derechos humanos, justificado, además, por la transcendencia del

vínculo entre los seres humanos con lo sagrado (Borowski, 2018: 2). En contraste, los partidarios de una laicidad entendida en sentido fuerte privilegian la genealogía de los derechos humanos como proyecto ilustrado, haciendo hincapié en la libertad *ante* la religión, dando prioridad al rubro “libertad de conciencia”, que amplía la gama de posibilidades, y permite a las personas desarrollar sus proyectos de vida no solamente en el marco de visiones religiosas del mundo, sino también frente a ellas.

## B. LOS DERECHOS HUMANOS COMO SISTEMA

Los derechos humanos se presentan como un fenómeno complejo, que puede conceptualizarse desde diferentes vertientes, ya sea desde un aspecto meramente jurídico o bien desde la sociología, la filosofía o la historia. Tomo aquí como punto de partida para la reflexión la propuesta de Sandra Serrano y Daniel Vázquez, que los definen como “exigencias éticas justificadas en especial importantes, por lo que deben ser protegidas por medio del aparato jurídico” (Serrano y Vázquez, 2013: 20-21).

Esta definición hace hincapié en dos ejes principales. En primer lugar, visibiliza el carácter moral de los derechos humanos como exigencias éticas, lo cual permite a su vez distanciarlos de su naturaleza jurídica: los derechos humanos adquieren juridicidad debido a su justificación ética, y no lo contrario. La idea filosófica de los derechos humanos nace en el siglo XVII, a partir de la idea de que todos los seres humanos tienen derechos naturales anteriores y superiores al Estado, el cual debe garantizarlos. Hoy en día se ha abandonado en buena medida la idea de una naturaleza esencial de los seres humanos, y los derechos suelen justificarse con base en un proceso deliberativo que identifica como *fundamentales* algunos bienes primarios, es decir, las libertades básicas y oportunidades equitativas de las personas en sociedad. Rawls desarrolló esta propuesta en su *Teoría de la Justicia* a partir de la situación hipotética del “velo de la ignorancia”, en la que las personas no saben acerca

de su posición económica, raza, religión, género, etcétera, y, con base en un cálculo racional, determinan unos principios básicos de justicia, que se traducen en un abanico amplio de libertades para cada persona y una acción del Estado para equilibrar las oportunidades. En cambio, otros autores, como Norberto Bobbio, han optado por abandonar la búsqueda de una fundamentación última de los derechos, con base en una lectura genealógica y en la “lección de los clásicos”, haciendo hincapié en el consenso alcanzado hoy en día a escala global, el cual se traduce en la elaboración y adopción de un gran número de declaraciones, resoluciones y tratados, ya sean de índole general o especializada (Bobbio, 1991).

Más que insistir en la cuestión de la fundamentación de los derechos –que no es el propósito de mi trabajo–, es importante entender los derechos humanos desde su vocación contramayoritaria, idea expresada en Luigi Ferrajoli como la “ley de los más débiles” (Ferrajoli, 2002), en Ronald Dworkin (1984) como “carta de triunfo ante las mayorías” o bien en la obra de Ernesto Garzón Valdés (1993) en la expresión “coto vetado”. A pesar de las diferencias entre estos autores, la lógica es la misma: los derechos humanos se presentan como bienes indisponibles para el legislador ordinario y para las mayorías políticas fluctuantes. Desde esta perspectiva –de veta esencialmente liberal– los derechos se entienden como límites al poder, esto es, como frontera infranqueable para la voluntad del legislador (Salazar Ugarte, 2006: 86). Lo anterior es fundamental, puesto que permite evacuar la problemática mayoría/minoría que no logra ser resuelta del todo desde las teorías democráticas, y fortalecer un ámbito de inmunidad de los seres humanos respecto a los poderes imperantes, así como fijar la existencia de bienes y necesidades básicas de las personas, que han de ser garantizadas por los Estados.

Este último aspecto conecta con la segunda vertiente de la propuesta de Serrano y Vázquez, que insiste en la naturaleza jurídica de los derechos humanos entendiéndolos, de acuerdo con Ferrajoli, como derechos subjetivos, esto es, como un conjunto de expectativas positivas (de prestaciones) o negativas

(de no sufrir lesiones) adscritas a un sujeto por una norma jurídica (Ferrajoli, 2002). Desde este punto de vista, los derechos humanos no son simples plegarias, sino que adquieren operatividad ante los tribunales, al dar lugar a sentencias, sanciones y reparaciones en caso de violación. Lo anterior se vincula con un cambio de paradigma en el cual se transitó del imperio de la ley a la centralidad de la Constitución a nivel nacional y el auge de la legislación internacional y regional en materia de derechos humanos.

Dicho lo anterior, es importante llamar la atención sobre una dificultad que surge en los procesos de interpretación de los derechos humanos en el marco de la labor de los tribunales constitucionales y convencionales respecto a la resolución de los conflictos. Los derechos humanos no están exentos de tensiones y contradicciones entre sí. Lo anterior es así por diferentes razones. En primer lugar, no han sido construidos sobre una única base doctrinal o ideológica, sino que se presentan como la yuxtaposición de diferentes tradiciones de pensamiento. Si los derechos civiles y políticos se inscriben en la tradición liberal (y democrática), los derechos económicos y sociales, en contraste, surgen del pensamiento socialista, el cual hace hincapié en la igualdad material y no simplemente formal, y en la necesidad de garantizar a las personas condiciones de vida digna mediante el acceso a bienes básicos, tales como la vivienda, la educación, la salud, entre otros (Gutiérrez Rivas y Salazar Ugarte, 2011: 14) En la actualidad, el repertorio de los derechos humanos ha sido enriquecido por las nuevas demandas sociales, en particular las exigencias de diversos países por el derecho al desarrollo, al progreso, a la autodeterminación, a la paz y justicia internacional. Los movimientos ambientales lograron posicionar el concepto del derecho a un medio ambiente sano y al agua, vindicaciones que se inscriben en el marco de nuevas problemáticas a nivel global, cuya urgencia es cada vez más patente. Por otro lado, la consolidación de los derechos sexuales y reproductivos se presenta en buena medida como una respuesta a las reivindicaciones de los grupos feministas y de diversidad sexual, que llamaron la atención, en las últimas

décadas sobre algunas problemáticas relativas a la persistencia de estereotipos y discriminaciones enraizadas en las estructuras políticas, sociales y culturales. Este fenómeno de inflación de derechos ha podido derivar en tensiones no resueltas entre diferentes tradiciones o generación de derechos; por ejemplo, la problemática entre derechos individuales y colectivos o entre expectativas que exigen una simple abstención del Estado y las que necesitan un actuar positivo de este.

La segunda razón que explica que los derechos humanos pueden presentar conflictos entre sí es que ostentan un alto grado de indeterminación, al ser expresados en términos “esencialmente controvertidos” (Gallie, 1956). Ejemplos de conceptos ambiguos son los de *libertad, igualdad, vida, dignidad*, etcétera, ya que no pueden entenderse en abstracto, sino a partir de las diferentes propuestas y corrientes ideológicas y doctrinales imperantes. De esta manera, un mismo derecho o conjunto de derechos pueden ser activados para sostener demandas diferentes e incluso incompatibles entre sí. Es el caso del derecho a la vida, que ha podido ser utilizado por sectores conservadores para argumentar a favor de la protección jurídica del producto de la concepción, así como por corrientes feministas para defender la posibilidad para las mujeres de terminar con un embarazo no deseado en condiciones seguras. El derecho a la libertad de conciencia y de religión es utilizado por los creyentes para tener acceso a una enseñanza religiosa en las escuelas públicas, y a la vez por familias sin adscripción confesional para exigir una educación libre de contenidos religiosos para sus hijos. Así las cosas, ¿cómo reducir la incertidumbre y encontrar soluciones plausibles a los conflictos que nacen de la activación del discurso de los derechos humanos?

La teoría de los derechos humanos puede aportar algunos elementos de respuesta, con base en los principios que responden a la vez a qué son y cómo interpretarlos (Serrano y Vázquez, 2013: 17). La primera de estas características es la universalidad; constituye la esencia de los derechos, al sustentar la idea de que todas las personas, sin importar su raza, origen étnico, género, orientación sexual, religión, condición

económica, etcétera, son poseedoras de una dignidad propia, y titulares de derechos humanos. Asimismo, la universalidad se presenta como la expresión de la dignidad de todas las personas, más allá de sus circunstancias personales, culturales y políticas. Ello se vincula con la inalienabilidad de dichos derechos, que postula que las personas no pueden renunciar a ellos. Por otro lado, los principios de indivisibilidad e interdependencia insisten en el carácter integral de los derechos humanos, los cuales no pueden entenderse de manera jerarquizada, aislada o fragmentada, sino como un sistema en que la violación a uno o varios derechos impacta en el resto de ellos. Lo anterior es fundamental, puesto que permite acercarnos a soluciones plausibles en cuanto a la labor de interpretación de los derechos humanos, ya sea en contexto de justiciabilidad o de elaboración de políticas públicas.

Históricamente, la discusión en torno a los principios de indivisibilidad e interdependencia surge en el marco de la articulación entre los derechos de tradición liberal –los derechos civiles y políticos– y los que se anclan en el pensamiento socialista –los derechos económicos, sociales y culturales– en el contexto polarizado de la Guerra Fría. Por un lado, los países occidentales eran reacios en poner en una misma jerarquía algunos derechos que surgían como crítica al pensamiento liberal, y cuya garantía implicaba una actuación positiva del Estado y no un simple deber de abstención. En contraste, los países socialistas argüían la primacía de los segundos, al considerar que la garantía de mínimos vitales era la condición *sine qua non* del goce de los primeros. En la Conferencia de Teherán de 1978 (NU, 1968) y con más énfasis en la de Viena en 1993 (NU, 1993) se avanzó en la conceptualización de los derechos humanos como unidad sistémica, en la que el valor de un derecho se incrementa con la presencia de los otros (Serrano, Vázquez, 2013). Se buscaba, de esta manera, evitar cualquier sistema de jerarquización entre derechos, por ser todos igualmente necesarios para garantizar las condiciones de dignidad humana. Retomando una vez más a Serrano y Vázquez, puede establecerse una distinción entre interdependencia e indivisibilidad

de los derechos humanos. El primer principio hace hincapié en las relaciones de reciprocidad directa entre los diferentes derechos. Por ejemplo, el derecho a decidir libremente el número y espaciamiento de los hijos implica necesariamente el acceso al derecho a la información en materia de salud sexual y reproductiva y el derecho a la privacidad e intimidad. Por su lado, el principio de indivisibilidad invita a ver a los derechos humanos como un sistema holístico, una construcción única, que lejos de fragmentarse en diferentes tipos o generaciones de derechos, presenta un conjunto coherente.

Mi argumento es que los principios de interdependencia e indivisibilidad son útiles para rechazar algunas pretensiones de “derechos a la carta”, esto es, construcciones argumentativas que pretenden dividir entre verdaderos y falsos derechos humanos, especialmente en lo relacionado con la sexualidad y la reproducción. Entiendo la expresión de “derechos a la carta” como la activación de uno o varios derechos desvinculados de los demás para servir determinados propósitos, haciendo abstracción de todos los demás derechos y principios interpretativos. Por ejemplo, se ha esgrimido en diferentes países el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo con sus convicciones éticas y religiosas, para sustraerlos a la información y a los contenidos sobre sexualidad y reproducción impartidos en las escuelas públicas. Esta veta argumentativa aparece a todas luces incompatible con una visión integral de los derechos humanos, al no tomar en consideración los derechos de las niñas, niños y adolescentes a la educación, a la salud, a la libertad de conciencia y al desarrollo de la personalidad.

La estrategia de los derechos a la carta tiende a escoger en el vasto catálogo uno o varios derechos que se presentan como absolutos, o con una aparente mayor jerarquía respecto a los demás, ignorando los posibles impactos en el sistema. Se trata de una interpretación sesgada, incompatible con una visión holística y coherente de los derechos humanos. Asimismo, me parece que la problemática va más allá de un enfoque técnico de ponderación de derechos e intereses jurídicos, al inscribirse

en la construcción y consolidación de una narrativa legible de los derechos humanos, donde se tejen puentes sólidos y plausibles entre los diferentes derechos reconocidos. Al contrario de esta movilización fragmentaria, una lectura sistémica de los derechos debe privilegiar un aspecto dialógico entre ellos, que logre optimizar la fuerza de todos en lugar de cancelar algunos.

En la misma línea argumentativa, el principio de indivisibilidad excluye la posibilidad de rechazar en bloque algunas categorías de derechos, tal como lo hace la Iglesia católica respecto a los derechos sexuales y reproductivos. La relación de la Iglesia respecto a los derechos humanos ha sido y sigue siendo ambivalente. Si bien la Iglesia manifestó, en un primer momento, un fuerte repudio hacia los derechos de la persona humana –recuérdese el tristemente famoso *Syllabus* (Pío IX, 1864) con su *Índice de los principales errores de nuestro siglo*–, su postura evolucionó a partir de *Rerum Novarum*, que ratificaba los derechos económicos y sociales y se solidarizaba con la condición obrera. Tras la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia empezó a expresar su adhesión a los ideales de la Declaración Universal de 1948, en especial mediante la Encíclica *Pacem in Terris* del papa Juan XXIII (1963). En este texto afirmaba:

En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana. De aquí que la misión principal de los hombres de gobierno deba tender a dos cosas: de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes. *Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes debe ser oficio esencial de todo ser público* [sic].

Igualmente, durante el Concilio Vaticano II la Iglesia hizo un reconocimiento explícito a los derechos de las personas, en particular a la libertad de asociación, reunión y expresión, y el derecho a la libertad religiosa. A partir de este momento empe-

zaron a articular algunas de sus demandas en claves de derechos humanos, en particular respecto a la libertad de sostener convicciones religiosas y en materia educativa, argumentando a favor de su derecho histórico a tener establecimientos confesionales en los cuales transmite su doctrina, valores y posturas morales. En los últimos años la Iglesia ha defendido posiciones convergentes hacia los derechos humanos, en materia de combate a la pobreza, en defensa de las personas migrantes o respecto a la protección del medio ambiente<sup>4</sup>. En cambio, los principales puntos disruptivos son las cuestiones relacionadas con la vida prenatal y el final de la vida, la conformación de la familia, la naturaleza y el alcance del derecho a la libertad de conciencia y de religión, la educación y el género.

La Iglesia católica no puede ser excluida de la génesis y de la historia de los derechos humanos, ni conceptualizarse necesariamente en términos de confrontación. Me parece más razonable reconocer que tiene su propia visión de los derechos de la persona humana, la cual se sustenta en su Magisterio y se expone en su doctrina social a partir de una visión revelada de la esencia humana. De tal manera que la visión católica de los derechos humanos se superpone solamente de manera parcial con una visión laica de los derechos humanos, la cual, considero, es la única compatible con el pluralismo de las sociedades democráticas y con la garantía genuina de los derechos y libertades fundamentales de todas las personas, desde una visión integral y sistémica de los derechos humanos. Como he buscado mostrar en las páginas precedentes, la laicidad no se despliega en contra de los sentimientos religiosos de los creyentes, sino que se presenta

---

4. Sin embargo, como lo apunta el jesuita español José Ma. Castillo (2007), sobre los 103 pactos y protocolos suscritos en el marco del sistema de la Organización de las Naciones Unidas, en 1995 solamente diez habían sido firmados por la Santa Sede, ninguno de ellos referentes a la protección de pueblos indígenas, derechos de los trabajadores, de las mujeres, defensa de la familia, ni en materia de supresión de la esclavitud, tortura o pena de muerte.

como la condición para la expresión de la diversidad tanto religiosa como moral, al impedir la imposición de creencias y posturas morales al conjunto de la sociedad.

Asimismo, la vinculación entre laicidad y derechos humanos puede realizarse desde dos perspectivas:

(1) Por un lado, el principio de laicidad se presenta como un mecanismo de índole político-jurídico que pretende proteger, mediante la regulación de las relaciones entre Estado-iglesias, una esfera de soberanía individual en cuanto al sostenimiento y expresión de creencias, posturas morales y estilos de vida. Este aspecto es particularmente importante respecto a las personas que pertenecen a grupos minoritarios y/o históricamente discriminados, tales como las confesiones religiosas y grupos filosóficos minoritarios, los pueblos indígenas, las personas LGBTI y, de manera general, todas las personas que mantienen estilos de vida o que toman decisiones que se alejan de las posturas religiosas y morales mayoritarias de la sociedad. Asimismo, y si bien la laicidad ha sido construida históricamente para responder a problemáticas relacionadas con la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, debe entenderse también hoy en día como una exigencia para la protección de otros derechos humanos, tales como el derecho a la privacidad y a la intimidad, al libre desarrollo de la personalidad, a la salud y autonomía sexual y reproductiva, entre otros.

(2) En segundo lugar, los derechos humanos deben ser objeto de una lectura laica para cumplir con su propósito de salvaguardia de los derechos genéricos a la libertad y a la igualdad, y su vocación de protección a las minorías y grupos en situación de desventaja. Desde esta perspectiva, el principio de universalidad debe entenderse no solamente desde la titularidad de los derechos, sino también como la posibilidad de amparar a todas las personas, más allá de sus convicciones morales y religiosas, lo cual supone un distanciamiento con concepciones e interpretaciones particulares.

## C. LAICIDAD Y DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS: ACERCAMIENTOS Y TENSIONES

Existe cierto consenso, en los círculos académicos latinoamericanos, en considerar al Estado laico como un ingrediente necesario para la consolidación de los derechos sexuales y reproductivos en la región. Al respecto, Juan Cruz Parceros es enfático al señalar que la transición de un Estado confesional a uno laico ha sido la condición de posibilidad del surgimiento y afianzamiento de los derechos sexuales y reproductivos (Cruz Parceros, 2017: 189). Coincide Pedro Salazar (2015), quien señala que el Estado laico, al defender la autonomía moral de las personas, potencializa y permite a cada persona tomar las decisiones libres e informadas sobre su sexualidad y reproducción. Recuerda, asimismo, que la laicidad es un principio que rechaza cualquier intento de imponer una moral determinada, especialmente en materia sexual (Salazar *et al.*, 2015: 136). Para Roberto Blancarte (2012b) también, el reconocimiento de los derechos sexuales y de salud reproductiva ha sido posible, en México y en otros países latinos, en la medida en que se ha consolidado la laicidad, al impedir que grupos religiosos impongan al conjunto de la sociedad sus preceptos religiosos y normas morales. El Estado laico, desde esta perspectiva, se presenta como un dique a las pretensiones de algunos de imponer su verdad al resto de la sociedad, y en el garante de las libertades de todas y todos, en el respeto a la pluralidad de convicciones morales y religiosas (Blancarte, 2012b). El protagonismo del Estado laico en defensa de la autonomía sexual y reproductiva ha sido también señalado por la feminista mexicana Martha Lamas (2012), quien afirma que el avance de los derechos sexuales y reproductivos solamente puede lograrse en el marco de una sociedad democrática e incluyente, que reivindica y defiende la condición laica del Estado como posibilidad de todas las personas de autodeterminarse.

Los derechos sexuales y los derechos reproductivos se presentan como una agenda en construcción, por lo cual existen algunas discusiones en torno a su naturaleza y sobre todo

respecto a sus contenidos. Sin embargo, no hay duda de que la cuestión de la sexualidad se ha consolidado, en las últimas décadas, como un tema de derechos humanos, pasando progresivamente de un enfoque punitivo a una esfera de protección básica de las libertades y los derechos de las personas; piénsese, por ejemplo, en la penalización de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. Respecto a la reproducción, la temática transitó de ser examinada a partir de una óptica poblacional y de planificación familiar a una lectura basada en el reconocimiento de la autonomía y salud reproductiva (Capdevielle y Arlettaz, 2018). Asimismo, en el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo se establece “el derecho inalienable de las mujeres y de los hombres al libre ejercicio de la sexualidad y reproducción como ámbitos de autonomía y autodeterminación, donde la violencia y la discriminación no tienen cabida” (NU, 2014b). Por su lado, en la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing (NU, 2014a), se puede leer que

Los derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad, incluida su salud sexual y reproductiva y decidir libremente respecto a estas cuestiones, sin verse sujeta a la coerción, la discriminación y la violencia. Las relaciones igualitarias entre la mujer y el hombre respecto de las relaciones sexuales y la reproducción incluido el pleno respeto de la integridad de la persona, exigen el respeto y el consentimiento recíproco y la voluntad de asumir conjuntamente la responsabilidad de las consecuencias del comportamiento sexual.

Ahora, si bien suele utilizarse la rúbrica “derechos sexuales y reproductivos” como si fuese un conjunto unitario, es importante separarlos analíticamente por dos razones. En primer lugar, la distinción entre derechos sexuales y derechos reproductivos permite distinguir entre sexualidad y reproducción, haciendo hincapié en que la sexualidad no tiene un fin solamente procreativo, y que la reproducción tampoco exige

necesariamente de la sexualidad, piénsese en las técnicas de reproducción asistida. En particular, la idea de poder gozar de una sexualidad sin consecuencias procreativas es fundamental, y corresponde a una reivindicación histórica de los movimientos feministas. En segundo lugar, siguiendo a Alice Miller (2000), la expresión “derechos sexuales y reproductivos” tiende a relacionar la titularidad de estos derechos con las mujeres heterosexuales en edad reproductiva, invisibilizando a la comunidad LGBTI y de manera general, a las personas sin capacidad reproductiva. De esta manera, uno de los principales desafíos de estos derechos en la actualidad es lograr amparar los cambios profundos que se han dado en el orden sexual, deconstruyendo hegemonías y subordinaciones, y protegiendo nuevas diversidades sexuales y de género y la variedad de maternidades y paternidades (Fernández, 2013).

Desde un análisis jurídico tradicional, los derechos sexuales se refieren al ejercicio de una sexualidad sin violencia ni coacción, al goce del nivel más elevado posible de salud en relación con la sexualidad, al derecho a buscar, recibir e impartir información en la materia, a la integridad física, a elegir pareja y a tener o no una sexualidad activa, a contraer o no matrimonio, y de manera general, a llevar una vida sexual satisfactoria, segura y placentera (Ávalos Capín, 2013). Los derechos reproductivos, por su lado, incluyen el derecho de todas las parejas y de todas las personas a optar o no por la maternidad, a decidir de forma libre y responsable el número y espaciamiento de sus hijos, a disponer de la información y de los medios para ello, a disfrutar el mayor nivel posible de salud reproductiva en las diferentes etapas de la vida reproductiva, así como la posibilidad de adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación (NU, 2014b: 82).

Una de las principales discusiones respecto a los derechos sexuales y a los derechos reproductivos es si dichos derechos existen de manera autónoma en el catálogo de derechos clásicos. No se trata de una cuestión menor, puesto que su reconocimiento no es explícito en ninguna herramienta internacional vinculante, situación que ha podido ser aprovechada

para negar su existencia o para evadir la responsabilidad de garantizarlos y protegerlos. Respecto a esta problemática, Alda Facio (2008) señala que una de las características esenciales de los derechos humanos es su dinamismo y carácter expansivo, y su permanente recomposición, ampliación, profundización y reagrupación en interacción entre “viejos derechos” y nuevas demandas sociales. Los derechos sexuales y reproductivos se presentarían, asimismo, como una reformulación de algunos derechos clásicos desde una perspectiva de género (Facio, 2008: 18) y a partir de un concepto sustantivo de igualdad. Asimismo, entre los derechos “fundantes” se encuentran el derecho a la vida, a la salud, a la libertad, seguridad e integridad personales, el derecho a la privacidad y a la intimidad, a la no discriminación, a disfrutar del progreso científico, a la información. Sin embargo, este acercamiento no está exento de dificultades. Como recalca Juana María González Moreno (2017) en un artículo de reflexión, si bien existe una “codificación” cada vez mayor de los derechos sexuales y reproductivos a nivel internacional a partir de las conferencias de El Cairo y Beijing, la estrategia que consiste en sostener dicha categoría de análisis en los derechos clásicos arroja una serie de problemáticas, entre las que destaca una conceptualización neutra y universal de dichos derechos, incompatible con una robusta e interseccional perspectiva de género (González Moreno, 2017). Por lo tanto, aboga a favor de un robustecimiento de los derechos sexuales y reproductivos como categoría autónoma, basada en el pleno reconocimiento de la autonomía de las personas, en el marco de condiciones socioculturales adversas.

Ahora bien, y dejando de lado las cuestiones relativas a la naturaleza y contenidos de los derechos sexuales y reproductivos, me interesa volver a hacer hincapié en las resistencias que se han generado contra dicha categoría, especialmente en algunas instituciones religiosas y países confesionales, los cuales han realizado un intenso trabajo de negociación y cabildeo a nivel internacional y regional (Kissling, 2015: 78). A título de ejemplo, transcribo un fragmento de las reservas emitidas

por la Santa Sede al documento final de la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo (1994):

Con respecto a los términos «salud sexual» y «derechos sexuales», «salud reproductiva», y «derechos reproductivos», la Santa Sede los considera partes de un concepto integral de salud, en cuanto que —cada uno según su propio modo— abarcan a la persona en la totalidad de su personalidad, su mente y su cuerpo, y que favorecen el logro de la madurez personal en la sexualidad, en el amor mutuo y en la capacidad de tomar decisiones, que caracterizan el vínculo conyugal, según las normas morales. La Santa Sede no considera el aborto, o el acceso a él, una dimensión de esos términos.

Con respecto a los términos «anticoncepción», «planificación familiar», «salud sexual y reproductiva», «derechos sexuales y reproductivos», «posibilidad de las mujeres de controlar su propia fertilidad», «más amplia gama de servicios de planificación familiar» y otros términos que en el documento atañen a los servicios de planificación familiar y a conceptos de regulación de la fertilidad, el consenso de la Santa Sede no puede interpretarse de ningún modo como un cambio de su conocida posición sobre los métodos de planificación familiar que la Iglesia católica considera moralmente inaceptables, o sobre los servicios de planificación familiar que no respetan la libertad de los esposos, la dignidad humana y los derechos humanos de las personas interesadas.

[...]

Con respecto a los términos «parejas e individuos», la Santa Sede se reserva su posición, considerando que dichos términos se refieren a parejas casadas, y a los hombres y mujeres que constituyen esas parejas. El documento, especialmente cuando usa dichos términos, está marcado por una interpretación individualista de la sexualidad, que no presta la debida atención al amor recíproco y a la capacidad de tomar decisiones, que caracterizan el vínculo

conyugal. (Reservas de la Santa Sede al documento final de la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo, 1994)

Como he adelantado al inicio de este apartado, el posicionamiento adverso de algunas entidades religiosas al avance de los derechos sexuales y reproductivos ha generado la consolidación de una postura laica respecto a la problemática en los ambientes académicos progresistas. Desde esta perspectiva, el Estado laico se concibe como un mecanismo capaz de frenar las pretensiones de ciertos sectores que buscan imponer su propia moralidad en el ámbito de los derechos humanos y especialmente en las temáticas relacionadas con la sexualidad y la reproducción. Sin embargo, recurrir a la laicidad del Estado plantea una serie de desafíos analíticos. En un trabajo titulado “Laicidad y principio de autonomía. Una mirada desde los derechos sexuales y reproductivos” he mostrado, con Fernando Arlettaz, que el principio de autonomía, que constituye el núcleo duro del pensamiento laico liberal, presenta ambigüedades conceptuales y epistemológicas que fueron visibilizadas por la crítica feminista (Capdevielle y Arlettaz, 2019). Desde esta perspectiva, dicho principio, que se despliega en la esfera sexual y reproductiva, parece sospechoso por dos razones principales. En primer lugar, porque surge de una visión androcéntrica y abstracta de razón, como característica de una naturaleza humana pensada a partir un modelo fuertemente masculino. En segundo lugar, porque la sede natural de esta autonomía es la esfera privada de los individuos, siendo la distinción entre público y privado fuertemente criticada por diferentes corrientes del feminismo<sup>5</sup>.

---

5. “Lo personal es político” ha sido uno de los lemas principales de la segunda ola del feminismo que surge en Estados Unidos a finales de los años sesenta, y que busca hacer hincapié en las condiciones de opresión y subordinación que viven las mujeres en la esfera doméstica. En buena medida, el cuestionamiento de la dicotomía público-privado se inscribió en la crítica hacia el feminismo liberal realizada por la corriente radical, a partir de las obras influyentes de Kate Millett, *Política sexual*, publicado en 1970

Respecto al concepto de *autonomía*, Marcela Lagarde (1997) ha llamado la atención sobre la necesidad de reformular el concepto a partir de “claves feministas”, para abandonar la concepción liberal de la autonomía, incapaz de percibir las situaciones concretas en las que se encuentran las mujeres. Desde una perspectiva de género, la autonomía debe repensarse desde dos vertientes: por un lado, a nivel individual a partir de una biografización de la vida de las mujeres y de sus experiencias concretas; por el otro lado, a nivel político mediante una recomposición profunda de las relaciones de poder y del lenguaje (Lagarde, 1997: 13). Así entendido, el concepto de *autonomía* rebasa la cuestión de la posibilidad para las personas de elaborar libremente sus convicciones morales; se entiende como un proceso de empoderamiento en los diferentes aspectos de la vida, para llegar a constituirse plenamente desde la individualidad y la ciudadanía (Capdevielle y Arlettaz, 2019). Por su lado, Patricia González del Prado (2018) traza las vicisitudes del concepto de *autonomía* y de sus críticas, desde las ilustradas hasta los feminismos contemporáneos. Insiste en su construcción como una ficción jurídica que respalda los intereses de cierto sujeto del derecho, y muestra cómo, a pesar de sus intentos de reformulación para amparar las necesidades de las mujeres, sigue amparando únicamente a las mujeres que tienen las condiciones materiales para tomar decisiones sin injerencias del Estado (González del Prado, 2018).

---

y de Shulamith Firestone, *La dialéctica de sexo* del mismo año. Asimismo, es importante señalar la importancia de los grupos de autoconciencia que se desarrollan en esta época y que retan la dicotomía tradicional mediante la socialización y reflexión en torno a las experiencias personales de las mujeres, tales como la familia, la maternidad, la sexualidad y los sentimientos, buscando dotarlas de trascendencia política (Beltrán, Maquieira, Álvarez y Sánchez, 2008: 81). Posteriormente, Carol Pateman ahonda en el análisis en su *Contrato sexual* (1988) al enfatizar el carácter ideológico de la dicotomía que oculta la exclusión de las mujeres del propio proyecto de la modernidad. Sobre este tema, véase Beltrán Pedreira (1998).

Ahora bien: ahondando en la dicotomía público-privado, la laicidad, en su versión clásica, se construye a partir de la idea de que las creencias religiosas de las personas pertenecen a la esfera de la intimidad y de la familia, espacio natural del ejercicio de la libertad de conciencia y de religión. En su versión republicana ortodoxa, la contraposición es aún más marcada, al exigir de la ciudadanía el abandono de sus convicciones particulares a la esfera privada, y la búsqueda de universalidad en lo público. Además de los problemas que genera dicha visión respecto a la dimensión pública y colectiva de la religión, puede considerarse que no hace sino reforzar una visión binaria y estereotipada del mundo, en la cual los varones han sido históricamente asociados a la razón, la política y los intercambios económicos, mientras que las mujeres han sido asignadas a la emoción, la religión, los cuidados y la domesticidad, siendo este último ámbito objeto de relaciones de dominación, opresión y asimetría de poder. Asimismo, al ahondar en la distinción entre público y privado, la laicidad no haría sino reafirmar este paradigma excluyente (Felitti y Prieto, 2018: 409). Es una de las tesis que sostiene Joan Wallach Scott (2020) en su libro *Sexo y secularismo*. En esta obra, ambientada en los debates contemporáneos en Francia en torno a la laicidad, la historiadora estadounidense muestra que la laicidad (traducida desde el inglés *secularism* como secularismo) no ha sido históricamente defensora de los derechos de las mujeres, sino que ha sostenido, con base en los discursos políticos y científicos, un modelo que excluyó a las mujeres de la esfera pública. Sería hasta una época relativamente reciente, y en particular en el marco de su confrontación con el islam, que el modelo laico acogería el discurso de la defensa de la causa femenina, fungiendo éste como nuevo criterio de distinción entre las sociedades ilustradas y fundamentalistas. Así las cosas, Scott considera falsa la idea de que la igualdad entre los sexos es inherente al secularismo, aunque reconoce el necesario distanciamiento entre Iglesia y Estado como una condición necesaria a una vida democrática incluyente y tolerante.

Es posible vincular el pensamiento de Joan Scott con el auge de los *Critical Secular Studies*, estudios que surgen en Estados Unidos a finales de los años noventa, buscando hacer hincapié en el carácter ideológico y falsamente neutral del secularismo. A partir de dos textos pioneros, *Why I Am Not a Secularist* (2000) de William E. Connolly y *Formations of the Secular: Christianny, Islam and Modernity* (2003) de Talal Asad, este enfoque crítico enfatiza la idea de laicidad o de secularismo como dispositivo estatal de poder que reforma las creencias religiosas, define el alcance de lo público y lo privado e impone subjetividades (Mahmood, 2013), determina cuáles religiones son aceptables y cuáles no (Asad, 2005) y justifica lógicas imperialistas y discriminatorias, en particular en contra de los musulmanes (Said, 2016).

Desde este marco analítico, la obra colectiva *Religion, the Secular and the Politics of Sexual Difference* (2013) coordinado por Linell Cady y Tracy Fessende cuestiona la relación entre los procesos de secularización y los avances en materia de políticas sexuales y de género, buscando complejizar dicha relación al hacer hincapié en las ambigüedades de las identidades seculares y religiosas. Uno de los argumentos más interesantes del libro refiere a lo que las autoras advierten como las consecuencias contraproducentes de la separación entre lo político y lo religioso. En primer lugar, al enmarcarse como polos opuestos y antagónicos, los actores religiosos y seculares se empoderan recíprocamente, polarizando el debate e impidiendo avances concretos en estas materias. Igualmente, la exclusión de lo religioso de la esfera política habría compelido a las instituciones religiosas a radicalizar sus posturas en temas tradicionalmente considerados privados, tales como la familia, la sexualidad y la reproducción (Cady y Fessende, 2013: 8). En un mismo sentido, la defensa de una separación estricta puede contribuir a oscurecer vastos espacios de convergencia entre lo secular y lo religioso. Por esta razón, la custodia de lo confesional sobre lo sexual no sería una característica inherente de la religión sino un rasgo del Estado laico, empeñado en expulsarla de lo público.

Otro eje de análisis desarrollado en la obra es el examen de la oposición entre lo secular y lo religioso. Al respecto, Scott (2013) insiste en que en muchos casos los laicos históricamente han quitado la idea de Dios para reemplazarla con la de Naturaleza, en la que la biología toma el relevo de la ley divina. Por su lado, la religión –la católica en particular– ha centrado sus esfuerzos discursivos en la ley natural y la universalidad de sus postulados, en particular mediante el concepto de *moral*. De esta manera, lo natural se presenta como un campo de disputa entre lo secular y lo religioso (Burns, 2013). Más que antagónicos, secularismo y cristiandad se reforzarían mutuamente y serían las dos caras de una misma moneda –el proyecto de la Modernidad– impuesto al resto del mundo a partir de la narrativa de la emancipación humana, el progreso y el trato igualitario a las mujeres (Karam, 2013: 65). En este sentido, la obra llama a multiplicar las genealogías de lo secular para lograr capturar las diferentes imaginaciones laicas y religiosas y poder imaginar nuevas intersecciones. Más que asumir una relación mecánica entre lo secular y lo sexual, invita a historizar y contextualizar dicha relación, cuestionando las dicotomías tradicionales y las narrativas dominantes (Cady y Fessende, 2013: 22).

El feminismo decolonial –que busca visibilizar las experiencias de las mujeres en contextos de imposición colonial mediante la intersección del género, raza y poder– también ha hecho aportaciones interesantes a una teoría crítica del secularismo y su relación con los derechos de las mujeres. En un sugerente artículo titulado “Do Muslim Women Need Freedom? Traditionalist Feminisms and Transnational Politics” (2016), Serene Khader se propone cuestionar la idea de acuerdo con la cual la opresión de las mujeres se inscribe necesariamente en la cultura y la tradición. Este tópico, argumenta, se inscribe en la narrativa de la Ilustración, y en particular en determinado concepto de *libertad* que se entiende como emancipación respecto a las prácticas tradicionales y dentro de la visión teológica occidental de progreso humano. Considera, en cambio, que lo tradicional no es necesariamente patriarcal y que las

cosmovisiones seculares no son las únicas hospitalarias para el feminismo, entendido de manera amplia como oposición a la opresión sexista. Aboga a favor de una postura sobre los efectos normativamente aceptables de las prácticas, en lugar de sus orígenes percibidos, lo anterior como paso previo a la elaboración de un feminismo compatible con la preocupación antiimperialista y alternativo al feminismo ilustrado, cuyos postulados de liberación de la mujer pueden justificar la destrucción de formas tradicionales de vida.

Para terminar este breve panorama crítico es importante mencionar la postura *queer*, en particular la que cuestiona un *queer secularity* que ahondaría en la idea de que las sociedades que separan cabalmente lo religioso de lo político son más amigables con las personas LGBTI+. Asimismo, algunas voces *queer* han empezado a examinar críticamente la existencia del *Western Sexual Exceptionalism* (Puar, 2007), es decir, el tópico de acuerdo con el cual Occidente sería tolerante respecto a las expresiones de la diversidad sexual mientras el resto del mundo estuviese atrapado en la represión sexual y la homofobia como consecuencia de sus creencias y prácticas religiosas. Asimismo, para el *Queer of colour critique*, la narrativa de la liberación sexual y de los derechos en Occidente serviría de pantalla para opacar la idea de la modernidad como proceso colonial y racista (Khan, 2020). Al contrario, es urgente cuestionar la idea según la cual la única liberación posible pasa por la transgresión de las normas religiosas, y preguntar cómo debe lidiar lo *queer* con la instrumentalización de sus subjetividades en pro de un proyecto colonial.

Sin lugar a duda, estos acercamientos ponen el dedo en algunos aspectos controversiales e incluso incómodos del secularismo, y nos invita a entender, pensar y utilizar el discurso de la laicidad de manera crítica, identificando sus fortalezas, pero también sus limitaciones y ambigüedades. Naturalmente, el contexto europeo y sus relaciones con el islam difiere en buena medida del escenario latinoamericano, en el cual las representaciones religiosas siguen permeando las estructuras políticas, sociales y culturales. En nuestra región, la narrativa

de la laicidad, lejos de ser hegemónica, se presenta en contraste como un discurso que puede ser útil para las minorías, ya sean numéricas o políticas, especialmente en lo que refiere a las mujeres y personas LGBTI. Sin embargo, estas críticas nos invitan también en seguir reflexionando desde los ejes de raza, colonialidad y poder, en una región marcada por la persistencia de formas estructurales de desigualdad, discriminación y dominación.

Así las cosas, las aportaciones críticas permiten problematizar las múltiples y complejas dimensiones entre laicidad, género, sexo y religión, evitando caer en la trampa de una equiparación automática, simplista y, por lo tanto, poco útil, entre laicidad, sexualidad y reproducción. Nos invita a trabajar en torno a los conceptos de manera crítica, en particular a partir de una visión histórica y sociológica que hace hincapié no simplemente en los obstáculos conceptuales y teóricos, sino en un ángulo de análisis que visibiliza las relaciones de poder, protagonistas, discursos y contra-discursos del escenario latinoamericano en materia de religión y sexualidad. Es precisamente la propuesta del siguiente capítulo.