

CAPÍTULO SEGUNDO

LAICIDAD, RELIGIÓN Y SEXUALIDAD: UN ESCENARIO EN TENSIÓN

En este capítulo me propongo estudiar los discursos de la laicidad y de los derechos sexuales y reproductivos en contexto, esto es, visibilizar sus actores, estrategias y tensiones, en el marco de un escenario político y social sumamente polarizado. Para hacerlo, examino en primer lugar la cuestión de la secularización y de la laicidad en la región, para plantear algunas claves de comprensión tanto analíticas como empíricas. En segundo lugar, exploro propiamente el fenómeno de irrupción de lo sexual y sus resistencias, buscando entender cuáles son las áreas de oportunidad y limitantes de la activación del principio de laicidad en el marco de las discusiones en torno a la sexualidad y la reproducción, en un contexto de fuertes tensiones entre visiones seculares y religiosas del orden político y social.

I. SECULARIZACIÓN Y LAICIDAD EN AMÉRICA LATINA

A. LA MODERNIDAD RELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA

Durante mucho tiempo se vislumbró América Latina como una región entre tradición y modernidad; como una variante de Occidente, solo que menos desarrollada, democratizada y secularizada que Europa, horizonte del proceso de modernización. Desde este paradigma, en boga en los años cincuenta, sesenta y setenta, se consideraba que la región padecía un déficit de secularización, obstáculo a su plena modernidad. En este cuadro, la persistencia de la religiosidad latinoamericana se entendía como un residuo folclórico de sociedades en vías de desarrollo, llamada a desaparecer o, en el mejor de los casos, a privatizarse y volverse práctica-

mente invisible ante el avance del proyector modernizador. El concepto de *secularización* se entendía desde una visión evolucionista, como la desembocadura natural de las sociedades en vías de desarrollo.

Ante las certidumbres asociadas a este paradigma hegemónico (Martínez, 2011), la discusión, a finales de los años setenta, parecía haber llegado a su punto final al haberse consolidado una teoría general¹ que anunciaba el declive inexorable de las creencias religiosas en el mundo moderno como consecuencia del proceso de racionalización y desencantamiento del mundo. Asimismo, en *El dosel sagrado*, Peter Berger (2006: 155) definía la secularización como “el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos sagrados”. Señalaba que dicho proceso afectaba la totalidad de la vida cultural y en especial la ciencia, que se volvía perfectamente autónoma de la religión (Berger, 2006: 156). Desde un enfoque subjetivo, se generaba una “secularización de las creencias”, entendida como surgimiento de masas que ven el mundo y sus propias vidas sin mediaciones religiosas. La secularización se consideraba un fenómeno global e irresistible, traído por el capitalismo industrial. En la modernidad, las religiones perdían su plausibilidad entre ciertos grupos sociales, mientras que se mercantilizaban las creencias, las cuales se volvían un objeto de consumo para los creyentes. Por su lado, Luckmann (1973) sostenía que, más que desaparecer, la religión, en contextos de modernidad, transitaba de modelos colectivos y comunitarios hacia un proceso de privatización, debilitando las estructuras tradicionales e impulsando a los seres humanos a sostener sus propios sistemas de significados últimos. En los contextos de

1. Por ejemplo, David Martin propuso en 1978 una *Teoría general de la secularización*, que buscaba examinar de manera causal las características de las sociedades industriales con el declive de las creencias religiosas, buscando patrones universales e identificando acontecimientos claves que pudieran comprender los diferentes modelos (Martin, 1978).

industrialización, explicaba, se desvanecían progresivamente los modelos sociales obligatorios, dando paso a formas de religión individualizadas, en las que cada persona construye su propio “cosmos sagrado”. La religión no desaparecía, pero se volvía invisible.

Sin embargo, a finales de los años setenta e inicios de los ochenta empezó a resquebrajarse el consenso en torno a la secularización, al multiplicarse las anomalías teóricas y empíricas, en un mundo donde lo religioso vuelve a recobrar protagonismo, no solamente en los países en vías de industrialización, sino también en el propio modelo europeo. En el mundo musulmán, la Revolución iraní anuncia el surgimiento de un islam más politizado, que se volverá paulatinamente el antagonista del modelo secular occidental en las narrativas políticas. Europa se vuelve el teatro de un despertar religioso, con un mayor protagonismo de las iglesias históricas en los acontecimientos políticos (Blancarte, 2012c: 60), así como la aparición de nuevos cultos y prácticas religiosas, en muchos casos inspirados en la espiritualidad oriental. En América Latina, la Teología de la Liberación sostiene y legitima movimientos políticos, a la par que surgen y se consolidan nuevas denominaciones cristianas que logran rápidamente implantarse en el paisaje religioso.

Ante esta nueva realidad, que contradice con fuerza las predicciones en torno a la desaparición o la privatización de lo religioso, empezaron a surgir una serie de estudios críticos² relativos al concepto de *secularización*. Uno de los precursores fue Jeffrey Hadden (1989), quien presentó un análisis demolidor de la teoría de la secularización, al considerarla analíticamente débil, sin soporte empírico y a contracorriente del resurgir identitario de la religión a escala mundial. El sociólogo estadounidense denunciaba una sacralización de la categoría,

2. Para reconstruir algunas de estas posturas críticas, me he guiado en buena medida en el excelente artículo de Roberto Blancarte (2012c) titulado “Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de *secularización*”, publicado en 2012 en un número extraordinario de la revista *Estudios Sociológicos*.

puesto que la secularización, más que basarse en evidencias científicas, se presentaba como un sistema de creencias basadas en la fe: en suma, constituía más una doctrina que una teoría. Sin abandonar el concepto, Karel Dobbelaere (1981) propuso, por su lado, una reconfiguración conceptual del mismo con base en tres ejes, los cuales, consideraba, solían ser confundidos analíticamente. Esta reformulación de la secularización se basaba en tres aristas: (1) declive de las creencias y de las prácticas religiosas; (2) laicización de las instituciones públicas y (3) proceso de cambio religioso, transformación y adaptación de las instituciones religiosas en la modernidad.

Este último enfoque ha sido objeto de preocupación especial para la socióloga francesa Danièle Hervieu Léger (1987), quien entiende la secularización como un reacomodo de las creencias religiosas en el marco del vacío espiritual que generaron la modernidad y la ciencia. Explica que el éxito de las nuevas agrupaciones religiosas se debe a que crean nuevos sentidos frente a la racionalidad técnico-científica dominante. La secularización, de esta manera, se presenta como “un proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita superar para existir como tal”. Tschannen (1991), por otro lado, hace una recapitulación de los elementos que subyacen al concepto de *secularización*, insistiendo en la importancia del proceso de diferenciación: en la modernidad, la religión se vuelve progresivamente diferente de las demás esferas de la vida social. Este enfoque es retomado por Casanova (1994), quien en su libro *Public Religions in the Modern World* sostiene que la secularización sigue siendo un concepto viable y útil, en cuanto esté centrado en el proceso de diferenciación de las esferas sociales, y resulta más criticable respecto a las vertientes del declive del sentimiento religioso y de la privatización. Al contrario, sostiene que la religión, en nuestra modernidad, está transitando por un fenómeno de des-privatización, como reacción a los esfuerzos filosóficos de la modernidad para acotarla a la esfera doméstica de los individuos.

Ahora bien: como he adelantado, la persistencia de una cultura religiosa en América Latina ha sido leída tradicionalmente como la consecuencia de una modernización incipiente, incompleta, fragmentada, y como ausencia o fracaso del proyecto secular. Desde esta perspectiva, la reflexión crítica respecto al paradigma de la secularización ha permitido dejar de entender el binomio modernidad-secularización en términos evolucionistas. Diferentes propuestas han buscado recentrar el debate en los países periféricos, especialmente a partir del concepto de *modernidad*. Schmuel Eisenstadt (2013) ha propuesto reflexionar a partir del concepto de *modernidades múltiples*, al enfatizar la gestación, en diversos momentos históricos y contextos geográficos, de procesos modernizadores, bajo múltiples interacciones entre culturas y actores sociales. En contraste con las visiones que hacían de Europa la vanguardia de procesos lineales en materia de modernización, propone leer la historia de la modernidad como construcciones, desconstrucciones y reconstrucciones de múltiples programas culturales, alimentados por contextos propios en interacción con el proyecto occidental original. Desde esta perspectiva, lo religioso debe entenderse en el marco de lo cultural, como una tensión entre religioso y secular, sin perder de vista la dimensión ideológica de la modernidad, esto es, la igualdad, la participación democrática y la confianza en la tecnología.

Esta visión es útil para entender el proceso de secularización en América Latina a partir de sus propias características culturales, pero en diálogo con el proyecto original occidental (Gil Gimeno, 2017). De esta manera, no es posible hablar de secularización en abstracto, sino que es necesario ponerla en perspectiva histórica a partir de sus encuentros y desencuentros con Europa (Martínez, 2011: 76). Al respecto, y de acuerdo con Ana Teresa Martínez (2011: 76), más que razonar en términos de modernidad, es preferible hablar, en América Latina, de *modernización*, entendida como la introducción acelerada y voluntarista por una élite de los cambios económicos, sociales y políticos. De esta manera, la modernidad y la secularización latinoamericanas se caracterizarían menos por el proceso de

diferenciación entre esferas sociales y de valor que por los efectos de estas facturas impuestas desde fuera mediante las diferentes olas de modernización. Los procesos de industrialización, urbanización y tecnificación no generaron un declive de las creencias religiosas, sino que alteraron artificialmente los antiguos sentidos comunitarios, modificando en profundidad los lazos de identidad y la convivencia y pertenencia a las instituciones religiosas, así como la participación en fenómenos de religiosidad popular. Lo anterior generó nuevas maneras de vivir la religión en el marco de procesos de migración y de asentamiento en los centros urbanos (Gaytán, 2018: 602).

Otra perspectiva que tuvo mucha influencia en América Latina ha sido entender la región como dependiente o periférica, en el marco del capitalismo mundial. De acuerdo con Felipe Gaytán (2018), la perspectiva marxista y de la teoría de la dependencia, así como la explotación de América Latina mediante la extracción de materia prima, ha generado un fenómeno de “dualismo estructural”, con la modernización de sus procesos de producción, pero con la permanencia de un sistema de relaciones políticas, sociales y culturales (entre ellas lo religioso) que seguía anclado en lo tradicional. También es importante mencionar el peso de la Teología de la Liberación en la región, que entendió el concepto de *secularización* desde lo religioso, como un proceso de liberación que reclama la historización de las condiciones de explotación para generar las condiciones de justicia. Finalmente, otra manera de entender la secularización hoy en día en América Latina es examinarla desde el pluralismo religioso e independientemente de la modernidad. En otras palabras, ya no es la cuestión política y económica lo que determina el proceso de secularización, sino lo religioso, lo cual invierte, de esta manera, la idea de modernización como locomotora de la secularización (Gaytán, 2018: 605).

Lo que es seguro es que la región pasa por un profundo movimiento de recomposición de la religión y su proyección en lo secular, con un importante proceso de diversificación religiosa, nuevas maneras de relacionarse con lo sagrado,

intensificación de dinámicas de competencia entre denominaciones religiosas, pero también de alianzas estratégicas puntuales, y una nueva proyección de las iglesias hacia el espacio público, que se manifiesta en particular en las cuestiones relacionadas con la sexualidad y la igualdad de género (De la Torre y Semán, 2021: 11). A partir de los años setenta, el continente conoció una penetración acelerada de nuevos movimientos religiosos protestantes y en particular neopentecostales que atraen en la actualidad entre el 20% y el 30% de los latinoamericanos. Con frecuencia de origen estadounidense, estos nuevos cultos lograron enraizarse en la región y desarrollar propuestas propias, con base en la reformulación de prácticas religiosas populares no exentas de sincretismo, la centralidad de una teoría de la prosperidad que promete abundancia, y la difusión de prácticas asociadas con el milagro. Estas nuevas denominaciones resquebrajaron la hegemonía católica que había prevalecido desde hace quinientos años en la región, abriendo una nueva reflexión en torno al Estado laico, garante de los derechos de las minorías religiosas. Bastian (2019) subraya una paradoja al respecto: al contrario de lo esperado, no es posible trazar continuidades entre pluralización, fragmentación, individualización y privatización de la religión. En otras palabras, la diversificación religiosa no ha generado un repliegue de la religión a la esfera privada, sino al contrario, una irrupción de los movimientos religiosos en la esfera política (Bastian, 2019: 68), cuestionando fuertemente las endebles políticas de laicidad en la región, no simplemente a partir de la idea del Estado como garante del pluralismo, sino también rediseñando las fronteras de lo público-privado y la cuestión de la legitimidad de las iglesias en el espacio público.

B. CLAROSCUROS DE LA LAICIDAD LATINOAMERICANA

La secularización, como hemos visto, se presenta como un concepto complejo y dinámico, que se despliega en los diferentes niveles de la sociedad y en el marco de condiciones históricas particulares. Ahora bien: cuando se refiere a la se-

cularización del ámbito político, se habla de *laicización* para hacer hincapié en la diferenciación y autonomización de las esferas política y religiosa. En esta perspectiva, el Estado laico constituye el resultado de dicho proceso, a la vez que funge como el principio jurídico y político que establece el lugar de lo religioso en la esfera política. Asimismo, mientras que la secularización se entiende fundamentalmente desde lo cultural y lo social, la laicidad, por su lado, se desenvuelve desde lo político y lo institucional (Martínez, 2011).

En la actualidad, América Latina se caracteriza por un proceso de laicización de sus constituciones nacionales, en el marco de la consolidación de un consenso político en torno a la necesaria autonomía entre el Estado y la religión y el reconocimiento de la libertad para sostener creencias y participar en actos de culto, sin discriminaciones³. Cabe destacar que todas las constituciones de la región establecen un derecho a la libertad de conciencia y de religión en sus dimensiones pública-privada e individual-colectiva, algunas de ellas reconociendo un derecho a la objeción de conciencia y prohibiendo la educación religiosa obligatoria⁴. Incluso Costa Rica, que se presenta como el último Estado formalmente confesional de la región al definir el catolicismo como religión oficial, protege también constitucionalmente el ejercicio de to-

3. Nos enfocamos principalmente en las líneas que siguen en América Latina, dejando de lado la región del Caribe, más influenciada por la tradición anglosajona.

4. Por ejemplo, la Constitución brasileña establece, en su artículo 210, un derecho a la objeción de conciencia en materia de servicio militar obligatorio derivado de creencias religiosas. En su artículo 37, la Constitución paraguaya reconoce un derecho general a la objeción de conciencia por razones éticas o religiosas. Las referencias completas pueden encontrarse en la tabla de las relaciones Estado-iglesias en “Anexo 1”. Respecto a la prohibición de recibir enseñanza religiosa sin consentimiento, se trata de una disposición que se encuentra en muchos estados caribeños y de influencia anglosajona, en particular en Antigua Barbuda, Barbados, Belice, Dominica, Granada, Jamaica, Panamá, San Cristóbal y Nieves, San Vicente y las Granadinas, Santa Lucía, así como en Brasil y Colombia.

dos los cultos, además de prohibir la propaganda política que invoca motivos religiosos⁵.

Respecto a las relaciones Estado-iglesias, la mayoría de las constituciones de la región guarda silencio, lo cual puede leerse en términos de una aconfesionalidad blanda o como un umbral mínimo de laicidad. Por lo demás, una decena de cartas políticas establecen un principio de laicidad, secularidad o independencia entre Estado e iglesias. Es el caso de Bolivia, que se declara “independiente de la religión” (artículos 4 y 21 de la Constitución) y de Paraguay, que señala, en su artículo 24, que “ninguna confesión tendrá carácter oficial” y que las relaciones con la Iglesia católica se basan en los principios de independencia, cooperación y autonomía”⁶. Venezuela, en su Constitución bolivariana de 1999, establece la autonomía de las iglesias y confesiones religiosas respecto al Estado (artículo 59). Cuba, en el marco de su tradición socialista, señala explícitamente el carácter laico del Estado, que implica la separación de éste con las instituciones religiosas y asociaciones fraternales, sin menoscabo de la libertad religiosa o de la no discriminación por motivo religioso (artículo 42).

México, por su lado, se presenta como un referente regional en materia de laicidad, al ostentar un marco constitucional robusto, fundamentado en el “principio histórico de separación entre el Estado y las iglesias” (artículo 130) y en el artículo 40, que define la República mexicana como representativa, democrática, laica y federal; a su vez, el país norteamericano garantiza la educación laica en su artículo 3º y la aconfesionalidad del Estado en su artículo 24. Uruguay es considerado el otro gran país de trayectoria laica en América Latina, aunque, sorprendentemente, su marco constitucional es escueto en la

5. La Constitución de Panamá no establece expresamente una religión de Estado, sino que reconoce en su artículo 35 el catolicismo como la religión de la mayoría de los panameños.

6. En el mismo artículo se menciona igualmente que “Se garantizan la independencia y la autonomía de las iglesias y confesiones religiosas, sin más limitaciones que las impuestas en esta Constitución y las leyes”.

materia. El artículo 5º de su Constitución señala simplemente que “El Estado no sostiene religión alguna”⁷, postura que es respaldada en los hechos por una firme cultura laica.

Un fenómeno que llama la atención es la convivencia, en los textos constitucionales de la región, de fórmulas de separación con menciones teístas en los preámbulos y/o el reconocimiento especial a la iglesia histórica y mayoritaria. Ecuador, por ejemplo, se define constitucionalmente como un “Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico (artículo 1º), además de garantizar una ética laica como sustento del quehacer político y el ordenamiento jurídico (artículo 4); y que, al mismo tiempo, invoca a Dios y a la Pacha Mama en su preámbulo. Una situación similar se encuentra en la carta política de Guyana y en Nicaragua, cuya Constitución afirma que el Estado no tiene religión oficial a la vez que hace mención en su preámbulo a “los cristianos que desde su fe en DIOS [*sic*] se han comprometido e insertado en la lucha por la liberación de los oprimidos”. Perú, por su lado, garantiza la independencia y autonomía entre el Estado y la Iglesia católica, a la vez que la reconoce como un elemento en la formación histórica, cultural y moral del país. En la misma línea argumentativa, también llama la atención, en diferentes países de la región, la existencia de concordatos entre el Estado y el Vaticano, tal como en República Dominicana, Bolivia, Paraguay, Argentina, El Salvador, Perú, Haití, Brasil y Venezuela⁸. Lo anterior, si bien puede considerarse una modalidad

7. El artículo 5º señala lo siguiente: “Todos los cultos religiosos son libres en Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce la Iglesia católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construido con fondos del Erario Nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones”.

8. Para mayor información respecto de estos documentos, véase el anexo I.

de organización de la libertad religiosa de los creyentes, genera tensiones respecto al principio de igualdad entre confesiones y personas que ha de resguardar el Estado laico.

Quiero detenerme –aunque rápidamente– en los casos de Argentina, Colombia, Chile y Brasil. La Constitución argentina conserva en el preámbulo de su Constitución la invocación a “Dios, fuente de toda razón y justicia”, y establece, en su artículo 2º, que “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano” (HCNA, 1995). La doctrina argentina está dividida en cuanto a la naturaleza exacta de las relaciones entre el Estado y la(s) iglesia(s). Fernando Arlettaz considera que la redacción del artículo 2º, introducida a mediados del siglo XIX, marca un primer paso hacia una fórmula de separación, puesto que a partir de ahí la Iglesia católica dejó de ser expresamente la religión oficial del Estado⁹. Subraya igualmente que la reforma constitucional de 1994 eliminó buena parte de las reminiscencias del carácter oficial del catolicismo, en particular el requisito de que el presidente y el vicepresidente fueran católicos (Arlettaz, 2017: 60, 61, 65), por lo cual es posible considerar a Argentina un Estado en vía de laicización¹⁰. Otras voces son más críticas al respecto. Laura Saldivia Menajovsky recuerda que la reforma de 1994 no derogó el artículo 2º y que la Iglesia católica sigue gozando de una personalidad de derecho público en Argentina. La situación de privilegio y excepcionalidad concedida la Iglesia católica ha sido reafirmada de manera constante por la justicia (Saldivia Menajovsky, 2019), recientemente, en el caso “Castillo y otros c. la Provincia de salta” relativo a

9. La existencia de una separación entre el Estado y la Iglesia en Argentina es la formulación del Concordato de 1966, que reconoce a la Iglesia “el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia para la realización de sus fines específicos” (CV, 1966: art. 1).

10. Una postura similar es sostenida por Marcelo Alegre, quien considera que no existe una distancia significativa entre la filosofía de la Constitución argentina y un liberalismo laico y respetuoso de la igualdad (Alegre, 2016).

educación religiosa en escuelas públicas y el caso “R. A. D. S. s/hábeas data” en el que una mujer transgénero pedía la rectificación de su acta de bautizo y confirmación de acuerdo con su identidad de género autopercebida¹¹.

Colombia, por su parte, no tiene en su Carta magna referencia alguna a las relaciones entre Estado e iglesias, limitándose a establecer la libertad de conciencia, de cultos, la no discriminación por motivos religiosos y la estricta igualdad de todas las iglesias ante la ley y la vocación pluralista del Estado. Sin embargo, la Corte Constitucional ha elaborado una amplia y sofisticada jurisprudencia en la materia, determinando que el Estado colombiano es laico, con base en el estudio sistemático y genealógico de la Constitución de 1991¹². Sobre esta base, el alto tribunal ha accionado el principio de laicidad en la resolución de numerosos casos, entre ellos trato a religiones minoritarias, consagración del Estado a una devoción católica, exoneraciones fiscales a entidades religiosas, educación religiosa en escuelas públicas y, más recientemente, eutanasia y derecho legal al aborto. Sin lugar a duda, la labor de la Corte constitucional colombiana en materia de laicidad, libertad de

11. Sobre estos dos casos, véanse los artículos de Laura Saldivia Menajovsky: “El problemático reconocimiento de la Corte Suprema Argentina de la Escuela Pública como espacio religioso” (2019) y “El concordato, un permiso para desobedecer las leyes de la Nación” (2020).

12. El tribunal constitucional ha examinado la problemática del carácter laico del Estado colombiano en diferentes sentencias, entre las cuales sobresalen las siguientes: En una primera sentencia, T-421 de 1992, el tribunal afirmó la neutralidad del Estado colombiano respecto a las diferentes iglesias (CCC, 1992b); en la sentencia C-350 de 1994 declaró inconstitucional la consagración de la República al sagrado corazón de Jesús (CCC, 1994); en 2003, en la sentencia C-152, estableció un estándar de constitucionalidad para determinar si una norma vulnera el principio de laicidad (CCC, 2003); finalmente, en la sentencia C-570 de 2016 afirmó que el carácter laico deriva de un estudio sistemático y genealógico de la Constitución de 1991 y que la mención a Dios en el preámbulo no es incompatible con lo anterior (CCC, 2016a).

conciencia y pluralismo se ubica entre los esfuerzos interpretativos más destacados de la región¹³.

Por su lado, Chile, pese a haber formalizado la separación entre el Estado y la Iglesia católica en 1925, nunca fue regido por una efectiva laicidad, ni en los textos, ni en la práctica. La Constitución de 1980 se limita a garantizar la libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias y el ejercicio de todos los cultos. Cabe mencionar que, mediante el plebiscito celebrado en octubre de 2020, los chilenos acordaron la necesidad de elaborar y adaptar una nueva Constitución, en la cual es probable que se ahonde en la problemática entre el Estado y las iglesias, en un contexto de profunda crisis moral y social en materia religiosa, generada por los escándalos de pederastia en la Iglesia católica chilena en los últimos años.

Respecto a Brasil, la Constitución no menciona explícitamente un principio de separación o de laicidad, pero garantiza las libertades básicas de las personas, además de prohibir a la Unión, los estados, municipios y el Distrito Federal establecer cultos religiosos o iglesias, así como subvencionarlos o intervenir en su funcionamiento (artículo 19). Sobre esta base, se ha considerado que el Estado es laico, aunque el texto constitucional prevé la enseñanza religiosa en las horas habituales de educación básica. Ahí como en otros escenarios nacionales, la presencia pública de la religión es muy importante, siendo las creencias y la pertenencia confesional un importante activo en el quehacer cotidiano de la política.

Como ya se indicó, Marco Huaco ha propuesto el concepto de *Estado pluriconfesional* —distinguiéndolo de los Estados laicos tradicionales— para hacer hincapié en una tendencia regional que se presenta como una reconfiguración de las relaciones Estado-iglesias en el marco del nuevo pluralismo religioso que cuestiona la hegemonía católica, y que surge del protagonismo de las iglesias evangélicas en las vidas na-

13. Sobre laicidad en Colombia, véase la obra de Sergio Fernández Parra (2019) titulada *Laicidad y libertad de conciencia en Colombia*.

cionales. Este movimiento, explica, se está gestando en países como Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador y Perú, mediante la presión de ciertos sectores confesionales a partir de una estrategia neoconcordataria que busca negociar una relación privilegiada con el Estado, o nivelar el alcance de sus derechos con los acordados históricamente a la Iglesia católica (Huaco Palomino, 2011).

Ahora bien: lo cierto es que a pesar de la tendencia a la laicización constitucional del continente, en no pocos casos el fenómeno ha ido de la mano con una importante injerencia de las instituciones religiosas en los asuntos públicos, a la par de un proceso de reconfesionalización de la esfera pública por los mismos actores políticos. En otras palabras, es posible identificar dos movimientos convergentes: por un lado, la incursión decidida de las iglesias en política, y, por el otro, la movilización del activo religioso por los gobernantes. Respecto al primero, la democratización de América Latina ha generado un incremento de la presencia de las iglesias en el terreno de la deliberación nacional, que se hace patente con el surgimiento de partidos políticos evangélicos y de bancadas religiosas, cuya estrategia consiste en colocar adherentes en puestos de representación popular en diferentes fuerzas partidistas, para lograr alianzas y bloquear iniciativas que atentan en contra de ciertos valores religiosos y morales (De la Torre, 2020). Por su lado, la Iglesia católica, ya desinstitucionalizada, ha utilizado diversas estrategias para no perder terreno político y moral, mediante el cabildeo a niveles local y nacional, la movilización de la sociedad civil y la secularización de sus discursos, en materia familiar, educativa, sexual y reproductiva. Las estrategias y los discursos de esta nueva “ciudadanía religiosa” (Vaggione, 2017) son objetos de un estudio profundizado en las siguientes páginas.

La otra cara de la reconfesionalización del espacio político ha operado mediante la utilización sistemática, por los líderes políticos y por encima de las adscripciones partidistas e ideológicas, de la narrativa religiosa, en un contexto de desgaste de la representación democrática y del Estado de derecho

en la región, y de la persistencia del populismo, entendido como elemento estructural de la construcción de la ciudadanía en América Latina (Eisenstadt, 2013). La paradoja es la siguiente: mientras los actores políticos no tienen tapujos en utilizar discursos y símbolos abiertamente confesionales, las instituciones religiosas activan, por su lado, un lenguaje cada vez más secularizado, descartando, en mayor o menor medida, las referencias a los dogmas y a los textos revelados, generando una dilución de lo secular y de lo religioso en la esfera pública. Así las cosas, el carácter laico o secular de las constituciones termina por agotarse en un simple formalismo desconectado de lo real, en el marco de culturas de la (i)legalidad que dejan espacio a prácticas inscritas en el margen de la ley o incluso en contradicción con el propio texto constitucional¹⁴. Felipe Gaytán ha propuesto ahondar en la cultura política como concepto bisagra entre laicidad y secularización para explicar las brechas que existen en América Latina entre la teoría constitucional y las prácticas políticas cotidianas de los gobernantes (Gaytán Alcalá, s. a.), que no dudan en movilizar el registro de la fe para capitalizar sus aspiraciones políticas, en una curiosa mezcla de moral privada y construcción política colectiva (Pecheny y De la Dehesa, 2011: 44).

De esta manera, la endeble laicidad latinoamericana —entre secularización de las constituciones y reconfesionalización de la política— debe entenderse a partir de las especificidades regionales e incluso nacionales. Una suerte de laicidad criolla, que Jean-Pierre Bastian (2007) describe como corporativista para subrayar las relaciones entre el Estado y los viejos y nuevos grupos religiosos, en el marco de relaciones clientelares donde se negocia el voto de fieles a cambio de una relación privilegiada con el Estado. Asimismo, tal vez la cautela de los gobiernos respecto a las temáticas que pueden entrar en conflicto con los

14. Sobre este tema, véase la obra de Mauricio García Villegas (2010) *Normas de papel: La cultura del incumplimiento de las reglas*.

sentimientos religiosos de la población se explica menos en términos propiamente religiosos que en cálculos electorales.

En definitiva, y buscando mostrar las continuidades de una laicidad latinoamericana, puede hacerse hincapié en los siguientes puntos: (1) la aconfesionalidad de los Estados como umbral mínimo de laicidad, que coexiste en no pocos casos con referencias a una trascendencia o con la firma de acuerdos de tipo concordatorios; (2) la tendencia hacia una pluriconfesionalidad de matriz cristiana, receptáculo de los sentimientos religiosos y posturas morales de la población, que privilegia una visión religiosa del mundo y de las relaciones sociales por encima de otras agnósticas o ateas; (3) una amplia tolerancia respecto a discursos y símbolos religiosos en la arena política e institucional, que suelen justificarse como parte de la cultura política nacional; (4) el reconocimiento de la libertad de conciencia y de religión y el derecho a la no discriminación, los cuales conviven en algunos casos con los privilegios concedidos a la(s) iglesia(s) dominantes. Una laicidad diluida, “light”, que muestra una brecha importante entre una teoría pura y la práctica, pero cuya invocación como horizonte democrático y emancipador pueda resultar útil, especialmente en políticas sexuales y reproductivas.

II. EL DISCURSO DE LA LAICIDAD Y LAS POLÍTICAS SEXUALES Y REPRODUCTIVAS

Me interesa, en este apartado, dejar de lado las cuestiones relativas a la laicidad entendida como mecanismo político-jurídico orientado a la regulación de la relación entre Estado e iglesias, para enfocarme en su uso discursivo respecto a las cuestiones sexuales y reproductivas. En América Latina la irrupción de demandas en torno a sexualidad y reproducción por actores emergentes ha reconfigurado, en las últimas décadas, las discusiones sobre los vínculos y las dinámicas entre religión y política, siendo identificadas las iglesias y sus grupos satélites como uno de los principales obstáculos para la consolidación de políticas más plurales e incluyentes. Los tópicos

relacionados con el género, la sexualidad, la reproducción y la familia se han vuelto catalizadores de nuevas tensiones entre el Estado, las agrupaciones religiosas y la ciudadanía, volviéndose una de las dimensiones más retadoras de una región parcial y desigualmente secularizada (Vaggione, 2005: 233). Asimismo, la cuestión sexual se presenta hoy en día como el principal núcleo de disputas en el campo de relaciones Estado-iglesias en América Latina (Corrales, 2015), pasando a ser el nuevo punto de quiebre en torno a los consensos políticos alcanzados, especialmente en lo que se refiere al Estado laico, su significado, alcance y límites (Amuchástegui, Aldaz y Mejía, 2010: 996).

No obstante, enfocarse en lo religioso para pensar los fenómenos de resistencia a las políticas sexuales y reproductivas no está exento de ciertas dificultades de orden analítico y teórico en el contexto de una modernidad tardía, en la cual tienden a diluirse las dicotomías clásicas entre laico y religioso, progresismo y conservadurismo, izquierda y derecha, etcétera. Si bien suele problematizarse lo religioso y lo sexual en términos de confrontación, lo cierto es que religión y conservadurismo se superponen de manera solamente parcial, dejando fuera una gran complejidad y variedad de situaciones. En otras palabras, y aunque el factor confesional es ineludible para entender la resistencia a las políticas sexuales y reproductivas en América Latina, debe tomarse en cuenta que el activismo religioso no es necesariamente un vector de conservadurismo, especialmente ante el surgimiento de voces disidentes dentro de las instituciones confesionales. Por otro lado, la resistencia a los derechos sexuales y reproductivos no se basa exclusivamente en motivos religiosos, sino que se inscribe, en buena medida, en el marco de una cultura machista, basada en representaciones y estereotipos que buscan controlar las conciencias y los cuerpos de las mujeres, así como de las personas cuya identidad y expresión de género no corresponde a una visión binaria del sexo.

Ante este escenario complejo, la disyuntiva es la siguiente. Por un lado, no puede dejarse de lado el factor religioso

para entender y pensar las tensiones en torno a lo sexual y lo reproductivo; de lo contrario, se deja de captar una pieza fundamental de comprensión de los movimientos opositores a los derechos sexuales y reproductivos en la región. Por otro lado, la problemática no puede resumirse en un choque entre visiones seculares y religiosas del mundo, pues esto implicaría caer en una visión simplista y reductora del campo político y social. Con base en lo anterior, presentaré, en las siguientes páginas, algunas coordenadas de reflexión en torno a las configuraciones entre laicidad y derechos sexuales y reproductivos, en busca de problematizar sus tensiones y aspectos más desafiantes, a partir de una mirada enfocada en sus actores y discursos.

A. SEXUALIDAD Y RESISTENCIA

América Latina vive desde los años noventa un fenómeno de desprivatización y politización de lo sexual (Vaggione, 2005: 235), impulsado por grupos feministas y de la diversidad sexual que produjeron nuevas expresiones y demandas desancladas de los mandatos tradicionales de género (Morán Faundes, 2018: 100). En la actualidad, el feminismo latinoamericano es uno de los movimientos políticos más consolidados y propositivos de la región y con mayor impacto en la conciencia social y en las legislaciones nacionales (Guzmán y Mendiá, 2009). Sin lugar a duda, se inscribe en la continuación de las reivindicaciones históricas de un feminismo global, el cual ha cuestionado, desde finales de los años sesenta, la dicotomía entre público y privado bajo la consigna “Lo personal es político” así como el binomio sexualidad-reproducción, reivindicando la posibilidad de una sexualidad sin maternidad (e incluso de una maternidad sin sexualidad). Entre sus reclamos destacan el divorcio, el acceso a anticonceptivos y el aborto legal, siendo éste una demanda emblemática de las mujeres latinoamericanas para decidir libremente sobre sus cuerpos y sus vidas (Lamas, 2008), en una región caracterizada por la persistencia de una legislación penal entre las más severas del mundo. De manera paralela a la consolidación de una agenda

en materia sexual y reproductiva, una nueva generación de mujeres ha denunciado también los apremiantes problemas relacionados con la violencia de género, en particular los feminicidios, siendo América Latina una de las regiones más afectadas por el fenómeno.

De igual manera, los movimientos de la diversidad sexual interpelaron a las sociedades latinoamericanas respecto a una cultura machista que subordina no solamente a las mujeres, sino también a las personas que se alejan de la heteronormatividad imperante, reivindicando su derecho a la ciudadanía (Morán Faúndes, 2018: 100). Bajo el impulso de la teoría *queer*, las cuestiones relacionadas con el género y la sexualidad se han emancipado de una visión binaria de las relaciones entre sexos, para centrarse en las identidades y sexualidades periféricas como aquellas que se alejan de lo “normal” y que ejercen su derecho a proclamar su existencia (Fonseca y Quintero, 2009). Ciertamente, las agendas feministas y LGBTI no son ni pueden ser las mismas (Pecheny y De la Dehesa, 2011), y algunas brechas se hacen cada vez más evidentes¹⁵. Sin embargo, tienen en común haber agrietado la idea de una sexualidad y reproducción entendida en los términos de un orden natural y objetivo, y haber consolidado su examen como un tema de poder, que jerarquiza y excluye (Morán Faúndes, 2018: 100).

Con base en una movilización tanto teórica como política, los activismos feministas y LGBTI lograron resultados concretos en América Latina, en los ámbitos legislativo, judicial y de políticas públicas. Asimismo, Uruguay despenalizó el aborto en las primeras semanas de gestación en 2012. En 2020 Ar-

15. Muestra de ello es la intensificación del debate en torno a la cuestión trans en el feminismo. Por un lado, un sector feminista radical denuncia que la teoría de género evita nombrar a los hombres y al sistema de dominación patriarcal masculino; por otro lado, el movimiento trans acusa al feminismo radical de exclusión y odio hacia las identidades trans, bajo la apelación de *Trans-Exclusionary Radical Feminist*. Sobre este tema, y desde la perspectiva del feminismo radical, véase “Discurso prohibido: el silenciamiento de la crítica feminista por el ‘género’” (2013).

gentina logró, tras un primer intento fallido en 2018, adoptar una ley que permite interrumpir un embarazo en las primeras catorce semanas de embarazo (HCNA, 2020). Dicho avance fue el resultado de un importante debate que rebasó la arena institucional para desplegarse en la sociedad civil, los medios de comunicación, las redes sociales y los círculos familiares, laborales y amistosos (Chorny, 2022) y del activismo del feminismo argentino. Sin duda alguna, la experiencia de la “Marea Verde” ha contribuido a dinamizar el campo social de las luchas feministas en la región, al representar una victoria histórica que alentó las demandas de los movimientos de mujeres en los diferentes escenarios nacionales.

En México también se han logrado importantes avances, aunque de manera aún endeble y fragmentada. En septiembre de 2021 la Suprema Corte de Justicia de la Nación reconoció, mediante dos sentencias (SCJN, 2021a; 2021b), la existencia de un “derecho a decidir” para las “mujeres y personas gestantes”. Señaló que los códigos penales estatales que criminalizan de manera absoluta la interrupción del embarazo son inconstitucionales y que existe, en un plazo cercano a la concepción, un espacio de autonomía de las personas para decidir libremente si continuar o no con un embarazo (SCJN, 2021a; 2021b). Tanto en Argentina como en México, la inclusión en la nomenclatura estatal de las “personas con capacidad de gestar” ha marcado un hito importante, al reconocer la existencia de identidades sexo-genéricas diversas que suelen ser invisibilizadas. La expresión, que incluye a hombres trans o personas no binarias –para mencionar solo algunas– rompe con la idea de que el aborto es un tema circunscrito a mujeres cisgénero y heterosexuales. En Colombia, la Corte Constitucional ha despenalizado el aborto mediante la sentencia C-055 de febrero de 2022 (CCC, 2022) hasta la semana 24 de gestación. Respecto a los derechos de las personas LGBTI, el matrimonio entre personas del mismo sexo logró abrirse paso en la región, ya sea mediante regulación legislativa –Argentina, 2010, Uruguay, 2013– o

vía judicial –Brasil, 2013; Colombia, 2016; México, 2015¹⁶; Costa Rica, 2020–. En 2012, Argentina se volvió el primer país del mundo en reconocer la identidad de género autopercibida, mediante la adopción de una ley¹⁷ que despatologiza las identidades trans, especialmente respecto a las niñas, los niños y adolescentes (Saldivia Menajovsky, 2017). Estos avances en cuanto a derechos de las personas LGBTI han sido respaldados por una opinión consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH, 2017) en materia de matrimonio e identidad de género, pronunciamiento que será objeto de un estudio pormenorizado en el siguiente capítulo.

Sin embargo, estos avances no deben hacernos perder de vista la situación de *statu quo* e incluso de retroceso en diferentes escenarios nacionales, especialmente en algunos países de Centroamérica y del Caribe que cuentan con legislaciones muy restrictivas en materia de derechos sexuales y reproductivos. Por ejemplo, el aborto está prohibido en cualquier circunstancia en El Salvador, Honduras, Nicaragua y República Dominicana, mientras que diversos países caribeños siguen teniendo en sus legislaciones penales disposiciones que castigan las relaciones homosexuales¹⁸.

Ahora bien: el terreno ganado por el activismo a favor de las libertades sexuales y reproductivas ha generado una

16. México, al ser una república federal, no establece a nivel nacional definición alguna de matrimonio que abra o cierre la puerta al matrimonio igualitario, sino que deja dicha regulación a la competencia de las entidades federativas; sin embargo, desde el año 2015 se emitió el siguiente criterio jurisprudencial, de aplicación obligatoria a todo el territorio: MATRIMONIO. LA LEY DE CUALQUIER ENTIDAD FEDERATIVA QUE, POR UN LADO, CONSIDERE QUE LA FINALIDAD DE AQUÉL ES LA PROCREACIÓN Y/O QUE LO DEFINA COMO EL QUE SE CELEBRA ENTRE UN HOMBRE Y UNA MUJER, ES INCONSTITUCIONAL (Tesis 1a./J 43/2015).

17. Ley sobre el Derecho a la Identidad de Género 26.743 de 2012.

18. Es el caso de Antigua Barbuda, Barbados, Dominica, Granada y Jamaica. Véase “Anexo 2”.

fuerte reacción de ciertos sectores sociales¹⁹. A mediados de los noventa, tras los avances conseguidos en las conferencias internacionales de El Cairo (1994) y Beijing (1995), empezó a manifestarse un nuevo tipo de movilización social en la región, un activismo que ha sido calificado de religioso, fundamentalista, conservador, reactivo, heteropatriarcal, o todo a la vez (Morán Faúndes, 2018; Vaggione, 2005; Troncoso y Stutzin, 2019; Ruibal, 2014). Las hesitaciones en cuanto a cómo nombrarlo no son fortuitas y dan cuenta de la complejidad analítica que supone examinar el fenómeno. Como ya indiqué, si bien es innegable la inspiración y/o identidad confesional de muchos estos grupos, la problemática no puede reducirse a una confrontación entre confesionalismo y secularismo. Es necesario, al respecto, recalcar la acotación: no todas las personas y grupos que se oponen a la ampliación de los derechos de las mujeres y de las personas LGBTI obedecen a motivaciones religiosas ni reivindican una adscripción confesional, ni la totalidad de los sectores que se presentan como religiosos sostienen posturas conservadoras (Vaggione, 2009b). Cada vez más, brotan dentro de las grandes tradiciones religiosas o paralelamente a ellas voces disidentes que defienden las libertades sexuales y reproductivas, ya sea mediante el despliegue de narrativas religiosas que hacen hincapié en la libertad de conciencia, el libre albedrío, la tolerancia y la compasión, o bien mediante el registro discursivo de la laicidad como mecanismo de convivencia pacífica y respeto mutuo entre diversas visiones del mundo. Un ejemplo distintivo es el grupo Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), que surge inicialmente en los Estados Unidos bajo el impulso de influyentes teólogas y que

19. Es importante notar que el fenómeno de resistencia al avance de los derechos sexuales y reproductivos en la región no se agota en el antagonismo entre movimientos a favor y en contra, puesto que, como subraya acertadamente Morán Faúndes (2018: 102), el tema de lo sexual es abordado, desde la ciudadanía, por apoyos y resistencias más o menos atomizadas y desorganizadas, espontáneas o inscritas en tradiciones culturales arraigadas, con grados de coherencia y conexión muy diversos.

logró convertirse en América Latina en una voz alternativa a la jerarquía católica sobre estas cuestiones.

B. DEMOCRACIA E IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA

En América Latina, las reivindicaciones sociales en torno a la sexualidad y a la reproducción se consolidaron en el proceso de democratización del continente, caracterizado por la caída de los regímenes autoritarios y el regreso a la democracia representativa. Durante los años de dictadura, el papel de la religión, representado casi hegemonícamente por la Iglesia católica, había sido ambivalente, desde la cercanía de las jerarquías eclesiásticas con los regímenes militares hasta el apoyo de las comunidades de base a grupos disidentes y revolucionarios en el marco de la Teología de la Liberación, haciendo manifiesta la pluralidad y complejidad histórica inherente al catolicismo. Con todo, la Iglesia católica, salvo en algunos países históricamente laicos como México y Uruguay, gozaba del envidiable estatus de iglesia de Estado o, por lo menos, de iglesia privilegiada, lo cual le otorgaba el monopolio sobre las cuestiones de moralidad y buenas costumbres, en continuidad con su papel histórico de legitimación de los gobiernos en la región.

La transición a la democracia que tuvo lugar en la década de los ochenta se acompañó en varios países de la adopción de nuevas constituciones, que buscaron marcar una ruptura simbólica con las cruentas dictaduras militares. La Iglesia católica perdió su carácter institucional, a la vez que se consolidó el régimen de libertad de conciencia y de religión, de acuerdo con el auge de los derechos humanos como nuevo estándar legitimador. De manera paralela, una nueva pluralidad enriqueció el paisaje religioso; la Iglesia católica y las nuevas denominaciones confesionales reconfiguraron su protagonismo en la vida de los Estados, volviéndose actores legítimos del renovado juego democrático (Vaggione, 2013). Así, y en una paradoja solamente aparente, la Iglesia católica, al perder su voz autorizada y su posición privilegiada, ganó en libertad de tono y cercanía con

la ciudadanía. El nuevo pluralismo religioso, si bien significó un golpe duro para la Iglesia histórica, también le ofreció una nueva vitalidad y nuevas oportunidades que supo aprovechar, aunque con resultados contrastantes en el mapa regional. La democratización también significó una ventana de oportunidad para las nuevas denominaciones religiosas, algunas de las cuales crecieron hasta convertirse en verdaderas empresas transnacionales, en Brasil particularmente. El espacio y el pluralismo que significa la democracia, aunados al potencial de movilización electoral de estos grupos, permitieron a estas nuevas confesiones religiosas—especialmente evangélicas—entrar e influir en la arena del debate democrático e incluso parlamentario, con la creación de bancadas religiosas, que lograron, en algunos escenarios nacionales, reconfigurar las tradicionales fuerzas partidistas.

En este nuevo escenario, las políticas sexuales y reproductivas constituyen, sin lugar a duda, un tema fundamental de su agenda política, aunque no el único. Siguiendo a Vaggione (2013), y como ya se indicó, la Iglesia católica se ha comprometido históricamente con la pobreza y la exclusión, la paz, y más recientemente con la defensa de los migrantes y del medioambiente. Sin embargo, sus posicionamientos más estridentes y disruptivos suelen articularse en contra de los derechos sexuales y reproductivos, utilizando esta narrativa para tener centralidad en los debates y lograr alianzas con otros sectores políticos, sociales y religiosos. Al respecto, llama la atención la concreción de coaliciones interconfesionales, que firman declaraciones conjuntas o intervienen en delegaciones ecuménicas en los congresos, presentándose como los representantes del sentir ciudadano en su diversidad (De la Torre, 2019). Sin embargo, si bien es cierto que la democratización volvió a legitimar la presencia de las instituciones religiosas en la deliberación pública, las obliga, a la vez, a aceptar las reglas del ejercicio democrático, en particular a abandonar la postura dogmática, es decir, absoluta e indiscutible. En otras palabras, sus exigencias se vuelven necesariamente relativas y limitadas (Amuchástegui, Aldaz y Mejía, 2010).

Al buscar entender mejor el papel de las iglesias en el ejercicio democrático, algunos trabajos han hecho hincapié en la idea de los grupos religiosos como “jugadores con veto” (Fink, 2009). Este enfoque se basa en las aportaciones del politólogo estadounidense George Tsebelis (2002), quien propuso analizar las configuraciones institucionales y dinámicas democráticas a partir del papel de diferentes actores e instituciones, especialmente de los *veto players*, para explicar su impacto en la producción legislativa y de políticas públicas. Este enfoque permite entender el impacto de lo religioso en la política, no simplemente como bagaje o herencia cultural de contorno difuso, sino a partir de las iglesias como actores políticos que impactan en la definición de las reglas colectivas, a partir de sus preferencias, cohesión interna y capacidad de movilización social (Fink, 2009: 82-84). Respecto a este último punto, Fink define el potencial de movilización como la capacidad de las iglesias de movilizar sus adherentes en materia política, ya sea mediante la protesta colectiva o vía electoral, especialmente en torno a ciertas preferencias de índole identitaria y moral (Fink, 2009: 81-82). Este enfoque tiene otra ventaja, al permitir evaluar el problema del estatus legal e institucional de las iglesias y demás agrupaciones religiosas. Desde esta perspectiva, no importa que los grupos confesionales tengan un reconocimiento público, una posición privilegiada, o estén separados del Estado. Al entenderlos como un jugador social con veto, se hace hincapié en su influencia real, más allá del nominalismo y de las relaciones orgánicas entre Estado e iglesias.

C. DISCURSOS Y ESTRATEGIAS DE LA CONTRA-MOVILIZACIÓN RELIGIOSA CONSERVADORA

Como acabamos de ver, las agrupaciones religiosas han consolidado su presencia en la arena institucional, pero también mediante la activación de sus bases sociales. Asimismo, la contra-movilización religiosa debe leerse desde la teoría de los movimientos sociales, que analiza el campo de la movilización política y ciudadana, en particular las interacciones entre

movimientos y contra-movimientos. La contra-movilización puede definirse como una acción organizada en reacción a los resultados de la movilización que cuestiona el *statu quo* y que comparte rasgos propios de la acción colectiva, como las estructuras de movilización, los repertorios y la interacción con oportunidades políticas y jurídicas (López, 2018: 170). La amplia literatura regional respecto al conservadurismo religioso concuerda en entender el fenómeno de rechazo a los derechos sexuales y reproductivos como una reacción ante el posicionamiento y los logros del activismo sexual (Arguedas y Morgan, 2017; Vaggione, 2005; Ruibal, 2014; López, 2018; Morán Faúndes, 2018; Corrales, 2015; entre otros).

El activismo conservador, a pesar de su diversidad y de sus vínculos más o menos estrechos y visibles con las instituciones religiosas, comparte una serie de posturas, discursos y códigos que funcionan como aglutinante o engrudo²⁰, y que articulan los diferentes sectores o identidades en contra del avance de los derechos sexuales y reproductivos. Dicha narrativa se basa en diferentes postulados conectados entre sí, entre ellos una visión esencialista basada en una naturaleza objetiva e inmutable, la idea de la familia como base de la sociedad y comunidad perfecta, sostenida sobre las relaciones jerárquicas entre padres e hijos, así como el carácter absoluto de la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural. Antinomia de la cosmovisión anterior, se designó un enemigo en común: los estudios de género, presentados como una ideología, entendida ésta como representación falaz y engañosa de la realidad e imposición sobre las conciencias.

El género surge en la década de los cincuenta desde la psicología, para describir comportamientos asignados socialmente a los hombres y a las mujeres y para responder medicamente

20. La idea del concepto de *género* como “pegamento” (*glue*) ha sido desarrollada en Europa por los trabajos de Eszter Kováts y Maari Põim (2015) por ejemplo, en su obra *Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far rights parties in the anti-gender mobilizations in Europe*.

a la intersexualidad y transexualidad (Tepichin Valle, 2018). El concepto es recuperado por el feminismo anglosajón durante la segunda ola del feminismo como categoría de análisis para diferenciar entre, por un lado, el sexo biológico, esto es, los genitales externos e internos, cromosomas y hormonas, entre otros; y, por otro, los condicionamientos sociales, culturales, psicológicos, educativos, familiares, etcétera, que son aprendidos e interiorizados a lo largo de la vida de las personas (González Barreda, 2020: 17). Los estudios de género, asimismo, tienen como principal objetivo demostrar que las desigualdades entre hombres y mujeres no son naturales sino construcciones históricas, culturales y políticas, que pueden ser modificadas a favor de una sociedad más justa e igualitaria. Asimismo, mientras los estudios de la mujer hacían hincapié sobre la categoría “mujer”, los estudios de género buscan enfatizar la subordinación como producto de relaciones de poder (Tepichin Valle, 2018). En su influyente artículo “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, publicado en 1985, la historiadora Joan Scott (2002) proponía repensar los modelos de análisis de la desigualdad entre hombres y mujeres a partir de la categoría *género* entendido como un campo primario de relaciones de poder —persistente y recurrente— que estructura la vida social a partir de la movilización de símbolos, significados, instituciones e identidades subjetivas.

Esta mirada clásica del género, que ahonda en una perspectiva binaria hombre-mujer, cuerpo-cultura, ha sido criticada y enriquecida por el surgimiento del concepto de transgeneridad, entendido como conjunto de prácticas, discursos, categorías identitarias, formas de vida que busca superar el “sesgo de género” y visibilizar un “universo de subjetividades” asociados al cuerpo, la identidad, el deseo, las prácticas sexuales, etcétera. (Cabral, 2011). En este sentido, el pensamiento de la filósofa estadounidense Judith Butler ha sido particularmente importante para cuestionar y reformular la categoría *género* a partir de la crítica a la idea de naturalidad del sexo y al carácter heteronormativo de la teoría feminista, proponiendo el

concepto de la performatividad del género como construcción de los sujetos (Butler, 1990).

Ahora bien: a partir del movimiento de reconocimiento y protección de los derechos sexuales y reproductivos a nivel internacional que se cristaliza en los documentos adoptados en El Cairo y Beijing, la categoría *género* comenzó a ser objeto de virulentos ataques de la Iglesia católica y de la derecha estadounidense (Case, 2018), al ser denunciada como “una herramienta neocolonial de conspiración feminista internacional” (Troncoso y Stutzin, 2019: 13). El discurso de la “ideología de género” cuajó sin mayor esfuerzo en un ambiente de pánico moral sexual, entendido como movimiento de masa ante una amenaza social sublimada, relacionada con la transgresión de tabúes, y que genera reacciones defensivas de índole punitiva (Troncoso y Stutzin, 2019; Cohen, 2011)²¹. Estas inquietudes, que encontraron un terreno fértil en la situación de crisis e inestabilidad social, laboral y familiar que azota a América Latina desde los años ochenta, fueron recuperadas con éxito por la Iglesia católica y otras denominaciones evangélicas, mediante la consolidación de cosmovisiones basadas en un orden tradicional y orientadas a la estabilidad y seguridad (Córdova Villazón, 2014: 117; Bárcenas, 2018)²².

21. La expresión “pánico moral” ha sido conceptualizada por el sociólogo sudafricano y profesor en la London School of Economics Stanley Cohen (2011) en su libro *Folk Devils and Moral Panics* publicado en 1972, y se refiere al surgimiento esporádico de periodos durante los cuales una condición, persona o grupo de personas es identificado como una amenaza para los valores de la sociedad. En la misma línea de análisis, Roger Lancaster publicó (2011) *Sex Panic and the punitive State*, en el cual explica los resortes que hizo de Estados Unidos una sociedad sospechosa y asustada hacia los “otros” racializados y sexualizados.

22. Sobre el tema del pánico moral y su recuperación por parte de las iglesias evangélicas en Brasil y México, véase la obra de Karina Bárcenas Barajas (2018) “Pánico moral y de género en Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un Estado laico”.

La activación del discurso de la ideología de género se inserta en lo que Juan Marco Vaggione (2009a) ha conceptualizado bajo el rubro de “secularismo estratégico”, esto es, la adaptación de la argumentación, discursos y prácticas políticas conservadores a un lenguaje sin referencias religiosas, con el propósito de lograr un mayor impacto y legitimidad en las intervenciones políticas. Dicho concepto permite remarcar la paradoja que constituye la utilización de una argumentación de corte liberal y secular al servicio de un proyecto hiperconservador, de inspiración –asumida o no– religiosa. En primer lugar, este cambio de estrategia se manifiesta en los actores, con una transición del protagonismo histórico de los jerarcas religiosos hacia la movilización de la sociedad civil. En la actualidad, el campo del activismo conservador se presenta como una red compleja de diferentes asociaciones locales, nacionales e internacionales autodenominadas providas y profamilias, predicadores religiosos, *think tanks*, colegios confesionales de profesionistas, asociaciones de padres de familia, fundaciones, universidades, *influencers* y polemistas (Capdevielle y Arlettaz, 2019; Saldivia Menajovsky, 2013; Lemaitre, 2013). En un mismo cuadro analítico se ubica la activación masiva de la objeción de conciencia, derecho de genealogía liberal, utilizada ahora por profesionales de la salud para desbaratar las políticas públicas en materia de salud sexual y reproductiva, en materia de anticoncepción de emergencia y aborto particularmente (Alegre, 2019; Capdevielle, 2015). En diferentes documentos²³, el Vaticano ha llamado a los fieles a combatir

23. Por ejemplo, en la encíclica *Evangelium Vitae* de 1995, Juan Pablo II señala que “una ley intrínsecamente injusta, como la que admite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella”, porque las “leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ella mediante la objeción de conciencia”. En el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia se puede leer igualmente que “Es un grave deber de conciencia no prestar colaboración, ni siquiera formal, a aquellas prácticas que, aun siendo admitidas por la legislación civil, están en contraste con la ley de Dios. Tal cooperación,

por todos los medios, entre ellos la objeción de conciencia, las diferentes leyes juzgadas en contradicción con los dogmas de la fe católica, generando una política informal de obstrucción sistemática de los derechos sexuales y reproductivos en muchas partes de Latinoamérica.

En segundo lugar, la evacuación de lo religioso se expresa en los discursos utilizados por el activismo conservador, en particular mediante la *derechohumanización* y *bioetización* de la argumentación, que corresponde a la centralidad que asumieron los derechos humanos en las últimas décadas. Durante mucho tiempo, el reconocimiento de derechos para las mujeres y las minorías sexuales se había leído como conquistas sociales en determinados contextos nacionales. Sin embargo, como ya se indicó, pasa a consolidarse, a partir de los años noventa, como un tópico relacionado con los derechos humanos, y en particular como problemáticas especializadas de los derechos a la igualdad y no discriminación, a la salud, a la intimidad y privacidad, a la integridad física, a la familia, a decidir el número y espaciamiento de los hijos, etcétera. En otros términos, los derechos sexuales y reproductivos se han vuelto una preocupación compartida y universal, que se traduce a nivel jurídico por compromisos y obligaciones de los Estados, expresados en diferentes planes, agendas y plataformas a nivel regional e internacional. De esta manera, y a falta de haber podido frenar la inscripción de dichos derechos en la nomenclatura internacional, algunos sectores conservadores empezaron a utilizar el propio discurso de los derechos humanos, buscando influir en su interpretación. En materia de aborto, se abandonó, hasta cierto punto, la argumentación teológica basada en la animación del feto, para hacer énfasis en la titularidad del derecho a la vida del

en efecto, no puede ser jamás justificada, ni invocando el respeto de la libertad de otros, ni apoyándose en el hecho de que es prevista y requerida por la ley civil. Nadie puede sustraerse jamás a la responsabilidad moral de los actos realizados y sobre esta responsabilidad cada uno será juzgado por Dios mismo” (PCJP, 2004: párr. 399).

embrión, desde la concepción entendida como fecundación hasta la muerte natural (Capdevielle y Medina Arellano, s. a.). Este tipo de argumentación ha tenido éxito en algunos países, especialmente en Costa Rica, en donde la Corte Suprema prohibió en el año 2000 las técnicas de fertilización *in vitro*, al considerar que afectaba el derecho a la vida de los no nacidos. El caso, que llegó hasta la jurisdicción de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos (2012), es objeto de un análisis en el capítulo tercero.

Respecto a las demandas a favor de las personas LGBTI, el conservadurismo religioso rescató la idea de un derecho natural, objetivo y universal, fuente de la obligación del Estado de proteger la familia natural, entendida como institución anterior a cualquier otra, basada en el matrimonio entre un hombre y una mujer y orientada a la procreación (Capdevielle y Molina Fuentes, 2018; Arlettaz, 2019). Con base en este tipo argumentación, se buscó obstaculizar inicialmente el reconocimiento de uniones civiles para personas del mismo sexo, y posteriormente excluirlos de la institución del matrimonio civil. Respecto a la posibilidad de adoptar, se insistió en el principio jurídico de interés superior de los niños, niñas y adolescentes y en su derecho a la crecer en un ambiente familiar normal. Durante los últimos años, la campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” ha buscado insistir en el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo con sus propias convicciones, especialmente para contrarrestar las políticas públicas en materia de educación sobre sexualidad y el empoderamiento de las niñas y adolescentes.

Asimismo, los derechos humanos se presentan, en la actualidad, como una especie de *lingue franca* (Pecheny y De la Dehesa, 2011) que expresan demandas sociales y las dotan de legitimidad, y como un terreno en disputa entre diferentes sectores sociales. Por estas razones se ha vuelto muy relevante en la región el uso del litigio estratégico, que consiste en llevar ante tribunales determinados casos individuales de violación a los derechos humanos, para lograr, mediante su judicialización, la visibilización y modificación de patrones y situaciones

estructurales (Gutiérrez Contreras, 2011). La judicialización de este tipo de casos ha proyectado la expresión de las diferentes voces en materia de derechos sexuales y reproductivos ante las cortes constitucionales y la jurisdicción regional, permitiendo avanzar en materia de identificación de criterios de interpretación y estándares, privilegiando, hasta la fecha, la protección de los derechos de las mujeres y del colectivo LGBTI (Coral-Díaz, Londoño-Toro y Muñoz-Ávila, 2010).

De manera complementaria a la activación de la narrativa de los derechos, se ha desarrollado un discurso bioético que busca *cientifizar* los dogmas y posturas religiosos en materia de familia, reproducción y avances científicos y técnicos. La bioética es una disciplina reciente, que surgió en los años sesenta y que busca una sistematización de la reflexión en torno a la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y de la salud, examinada a la luz de valores y principios morales (Hincapié Sánchez y Medina Arellano, 2019). Si bien la mayoría de la doctrina considera que la bioética es esencialmente laica, puesto que moviliza una reflexión basada en la discusión y el antidogmatismo, ha surgido en los últimos años una propuesta confesional alternativa, que tiene el propósito de reflexionar en torno a la vida y a la muerte a partir de su propia tradición teológica. La Iglesia católica ha estado a la vanguardia de dicho proceso, con la creación por Juan Pablo II, en 1994, de la Pontificia Academia para la Vida, cuyos objetivos son estudiar, desde una óptica interdisciplinaria, los problemas relativos a la promoción y la defensa de la vida humana, capacitar en una cultura de la vida en el pleno respeto del Magisterio de la Iglesia, e informar a los responsables de la Iglesia, las diferentes instituciones de ciencias biomédicas y organizaciones socio-sanitarias, medios de comunicación y sociedad civil en general, de sus hallazgos más importantes (Francisco, 2016). Sobre esta base, se ordenó la creación, en todas las universidades pontificias del mundo, de institutos de bioética, así como la capacitación de una planta de especialistas y docentes encargados de llevar a cabo seminarios, conferencias y demás retiros para capacitar a los laicos a la participación

en el “diálogo democrático” (Carbonelli e Irrazábal, 2010: 26). En realidad, la Iglesia católica creó una bioética a su medida, *personalista*, creada por el bioeticista francés Jerónimo Lejeune y el cardenal Elio Sgreccia. Dicha bioética se basa en diferentes principios, entre los cuales destaca la defensa de la vida física desde su inicio en la fecundación, a partir de la definición de la persona humana desde la dignidad, integridad y trascendencia²⁴.

La postura de la Iglesia ha sido desarrollada en diferentes encíclicas y documentos papales desde finales de los años ochenta. En 1987, la *Instrucción Donum Vitae* condenó las técnicas de reproducción asistida, además de inaugurar un repertorio propiamente biomédico, con la mención a una “verdad científica” (Gudiño, 2018). También fundamental ha sido *Evangelium Vitae* publicado por Juan Pablo II en 1995, que desarrolla el registro discursivo de la “cultura de la vida vs. cultura de la muerte”, advirtiéndose como un vehemente rechazo de los derechos sexuales y reproductivos. *Dignitatis Personae*, de 2008, hace énfasis en las vulneraciones del derecho a la vida de los embriones y la promoción de la eugenesia en los procesos de fecundación *in vitro*, además de denunciar la crisis social y antropológica por la que transitaría la humanidad, y que se haría patente en la generalización de la contracepción, el aborto, las técnicas de reproducción asistida, la clonación y el divorcio, entre otros. En materia de aborto, se desarrolló una serie de estudios que pretenden demostrar, sin recurrir a argumentos de índole teológica, que

24. Siguiendo a Carbonelli (2010), los demás principios de la bioética personalista son la libertad, responsabilidad y obligación de hacerse cargo de la vida ajena y propia; el principio de totalidad, como licitud y obligatoriedad de la terapia orientada hacia el bien general, y finalmente la sociabilidad entre médicos y pacientes y la subsidiaridad como obligación de cada persona de cuidar su salud. Esta bioética personalista pretende ser una alternativa a la bioética principialista tal como desarrollada por Tom Beauchamp y James Childress (1979) en su obra clásica *Principles of Biomedical Ethics* de finales de los años setenta.

el embrión es un ser humano genéticamente completo desde el momento de la fusión entre el óvulo y el espermatozoide, e independiente de su gestante. Esta postura ha sido clave para tachar de abortiva la contracepción de emergencia —que impide la anidación del cigoto en la pared uterina de la mujer—, así como para argumentar en contra de la fecundación *in vitro*, que tendría como consecuencia la muerte de los embriones descartados en el proceso de reproducción asistida (Medina Arellano y Téllez Girón García, 2019: 14).

D. OPORTUNIDADES Y LÍMITES DEL CONCEPTO DE LAICIDAD DESDE LO SEXUAL

Las líneas anteriores han mostrado que la contraofensiva religiosa conservadora se expresa en gran medida mediante una secularización de los discursos y prácticas, en particular con el uso del discurso de los derechos humanos y de la bioética. En estas condiciones, resulta cada vez más difícil sostener de forma acrítica las dicotomías tradicionales religioso-secular, confesional-laico, creencia-ciencia, etcétera. Igual de problemáticas se han vuelto las equiparaciones irreflexivas entre religión y conservadurismo, y laicidad y progresismo. Como ya he mencionado, no todas las manifestaciones de rechazo a los derechos sexuales y reproductivos tienen un resorte religioso, en una región caracterizada por una cultura machista y patriarcal. A la inversa, algunas agrupaciones de inspiración religiosa se han vuelto imprescindibles en la promoción y defensa de una sexualidad libre, informada, sin violencia ni discriminación. En este escenario altamente complejo, ¿sigue siendo útil hablar de laicidad para promover políticas sexuales y reproductivas inclusivas?

Como he buscado mostrar, el recurso discursivo de la laicidad respecto a la defensa y promoción de los derechos humanos presenta algunas tensiones teóricas y empíricas. Lo anterior es así porque pese a sus afinidades conceptuales con la autonomía de las personas, especialmente en las esferas repro-

ductiva y sexual, no surge históricamente para robustecer las demandas de una ciudadanía sexual, sino en el marco histórico de la tolerancia y posteriormente de la libertad *de* religión y *ante* la religión. Como cualquier remiendo tiene sus ventajas, pero también sus límites. Con todo, la laicidad ha mostrado ser una estrategia discursiva importante. A nivel regional, se lanzaron varias iniciativas basadas en la defensa del Estado laico, tal como la Campaña contra Fundamentalismos, la Red Interamericana de Libertades Laicas o diferentes comunicaciones de Católicas por el Derecho a Decidir (Pecheny y De la Dehesa, 2011).

El caso de la despenalización del aborto en Argentina es interesante, ya que el discurso de la laicidad ha sido utilizado por diferentes actores políticos y sociales en los debates en torno a la despenalización del aborto, aun cuando no aparece explícitamente en la Constitución. Al respecto, un trabajo reciente muestra cómo el uso de la narrativa del Estado laico ha sido movilizado durante los debates en torno a la despenalización del aborto entre 2015 y 2018, insistiendo en su uso creciente y su profundización, como escudo ante las presiones del Vaticano y a la insuficiente separación entre el Estado y las iglesias (Felitti y Prieto, 2018). Respecto a la experiencia argentina, cabe recordar que la laicidad no solamente fue enarbolada por las personas legisladoras que apoyaron el proyecto de despenalización y por los círculos activistas feministas, sino además por la ciudadanía que colocó, al lado de su pañuelo verde, otro de color naranja o negro como reivindicación de la separación Estado-iglesias. Tras el intento fallido de despenalización del aborto en 2018, y ante la injerencia política de la Iglesia católica en contra, 3000 personas se acercaron en un solo día al stand del movimiento Apostasía Colectiva para solicitar la renuncia a dicha religión y la baja de las bases de datos sacramentales²⁵. En el debate propiamente legislativo, la laicidad fue utilizada desde diferentes aristas, signo de su

25. Sobre el caso, véase el capítulo de Laura Saldivia Menajovsky (2022)

potencial argumentativo: (1) como ética pública de los servidores públicos y distinción entre las creencias religiosas propias y el interés general; (2) como herramienta aspiracional hacia una sociedad más justa e incluyente donde caben todas las convicciones morales y religiosas en condición de igualdad; (3) como resistencia hacia la presión de grupos religiosos o (4) para algunos legisladores radicales, como un principio ineludible de una sociedad secular y racional (Felitti y Prieto, 2018).

En México también, los debates en torno a la legalización del aborto en la Ciudad de México en el año 2007 generaron una discusión sobre el principio de laicidad, cuestionando de manera profunda su sentido y alcance. La movilización del discurso de la laicidad por grandes nombres del feminismo mexicano permitió sumar a la demanda de despenalización del aborto a destacadas personalidades liberales, mujeres, pero sobre todo hombres, que lograron posicionar y legitimar el debate en la sociedad y se volvieron importantes aliados de las causas feministas (Ruibal, 2014: 11). La laicidad, de esta manera, fungió como espacio de encuentro entre diferentes sectores, y permitió sumar a académicos, médicos, periodistas, políticos y demás intelectuales comprometidos con la separación Estado-iglesias como patrimonio constitucional irrenunciable. En particular, dicho principio constitucional fue activado en las dos sentencias relativas a la despenalización del aborto en septiembre de 2021. El primer caso (SCJN, 2021a) era relativo a una acción de inconstitucionalidad en contra de varios artículos del Código penal del Estado de Coahuila que castigaba con pena de cárcel a las personas encontradas culpables de haber terminado un embarazo. En el fallo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación identificó un derecho a decidir, el cual se apoya en diversos derechos constitucionalmente amparados, tales como el derecho a la salud, a la autodeterminación, a la autonomía reproductiva, el libre desarrollo de la personalidad, así como

titulado “El principio de no discriminación como límite a la autonomía del credo católico: la experiencia argentina”.

a escoger el número y espaciamiento de los hijos. Aunado a lo anterior, la Corte mexicana señaló que la laicidad “se presenta en los hechos como una garantía de los derechos de las mujeres y de las personas con capacidad de gestar, en cuanto un mecanismo de reivindicación de la razón sobre el dogma, y consecuentemente como proyecto de emancipación intelectual”, el cual permite “una esfera de soberanía sobre las creencias y proyectos vitales personales, así como los medios para alcanzarlos como son la sexualidad y la reproducción, que son aspectos fundamentales de la existencia” (SCJN, 2021a: párr. 83). Sobre la protección de la vida prenatal, la Corte, retomando un criterio de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos, recordó que los embriones y fetos no son sujetos de derechos en el sentido jurídico, ya que dotarles de atributos metafísicos es una postura particular, que no puede ser impuesta a toda la población (COIDH, 2012a). El segundo caso (SCJN, 2021b) se refería a la constitucionalidad de una disposición de la Constitución local del Estado de Sinaloa, que plasmaba una cláusula de protección de la vida desde la protección hasta la muerte natural. La Corte reitera sus criterios, especialmente respecto a la existencia de un derecho a terminar un embarazo en un plazo cercano a la fecundación. El máximo tribunal mexicano refirió de nuevo al Estado laico, entendido como un espacio garante de la autonomía y de la pluralidad, que ampara la idea de que “corresponde mayormente a las personas escoger su concepto de *vida buena*” (SCJN, 2021b: 20) Ahí también, se recordó que “[...] otorgarle al embrión o feto el carácter de persona es una decisión ética personal que no puede imponerse al común de las personas utilizando las leyes de un Estado laico [...]” (SCJN, 2021b: 40).

Dicho lo anterior, lo cierto es que la utilización discursiva de la laicidad no está exenta de problemas. En primer lugar, porque el concepto de *Estado laico* no escapa de disputas en torno a su significado mismo. Hoy en día existe un consenso afianzado —cuando menos en teoría— en torno a una necesaria distancia entre esferas política y religiosa, compartido por los partidos políticos, la sociedad civil, e incluso por las propias

iglesias. Sin embargo, la laicidad no necesariamente significa lo mismo para todos. Asimismo, la Iglesia católica promovió en el siglo XIX una distinción que logró anclarse durablemente en las mentes (Valadés, 2015) entre, por un lado, el laicismo —entendido como separación hostil al sentimiento religioso e impulsor de una visión secular o incluso atea del mundo— y por el otro, una “sana laicidad”, es decir, una distinción armónica y benéfica entre Estado e Iglesia. En la visión católica, Iglesia y Estado, si bien se entienden como potestades autónomas, han de cooperar de manera benévola, siendo la moral católica la estrella polar de las acciones del gobierno y el guardián de la moralidad y buenas costumbres de la población. Para la doctrina católica, “la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica —*nunca de la esfera moral*— es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de la civilización” (Ratzinger, 2002). La defensa del Estado laico también ha sido activada por las minorías religiosas para exigir una mayor libertad religiosa y de culto, y para reclamar a las autoridades públicas los mismos privilegios de los que goza la Iglesia católica. En una misma línea argumentativa, la laicidad es asimilada, cada vez más, a la libertad religiosa, y ha sido utilizada para justificar las demandas de los sectores confesionales en materia educativa, sanitaria y cultural. Las referencias al principio de separación son minimizadas para hacer hincapié en la libertad de los creyentes, los cuales se presentan como víctimas de discriminación en el contexto de sociedades seculares. En México, este discurso ha logrado permear paulatinamente la cultura política, con el desliz de una tradición laica entendida a partir del principio constitucional de separación, hacia una visión enfocada a la defensa a ultranza de la libertad religiosa y a la colaboración del Estado y de las iglesias²⁶.

26. Podemos citar como ejemplo la iniciativa presentada por la Senadora María Soledad Luévano Cantú (2019), que pretendió reformar diversas disposiciones de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público para fortalecer

Otra dificultad de la utilización del discurso de la laicidad en materia de derechos sexuales y reproductivos es que, al insistir en la separación de lo político y de lo religioso en la esfera pública, se priva de aquellas voces religiosas que defienden una visión tolerante, flexible y abierta de la sexualidad. No es un tema menor, puesto que estas voces críticas han logrado posicionar un discurso alternativo en América Latina, que empieza a preocupar a los representantes de la ortodoxia²⁷. La laicidad, desde esta perspectiva, deviene en un arma de doble filo y muestra los límites del binomio laicidad-sexualidad. Para el sector laico más volcado hacia el proyecto de separación Estado-iglesia y de una sociedad secular, prescindir de estas voces no representa un costo muy alto; resulta, en cambio, más elevado para los grupos feministas, no solamente en términos de eficacia sino también de identidad. Al respecto, ha surgido en la región una discusión en torno a las relaciones entre feminismo y religión, que busca superar una visión histórica basada en la confrontación y que ahonda en la posible compatibilidad entre creencias religiosas y activismo feminista (Felitti y Prieto, 2018).

Ahora bien: si regresamos a una mirada constitucional, tampoco se advierte un vínculo mecánico entre Estados seculares o laicos y protección a los derechos sexuales y reproductivos. Al respecto, el *Informe sobre laicidad y derechos*

la libertad religiosa y debilitar el principio de separación. Respecto de dicha iniciativa, surgieron distintas voces en los medios de comunicación que expresaron su preocupación por el posible desmantelamiento del Estado laico, entre ellas las del ministro de la Suprema Corte mexicana en retiro José Ramón Cossío (Redacción, 2019), Roberto Blancarte (2020), Bernardo Barranco (2020) y Javier Tejado Dondé (2019). La iniciativa permanece pendiente en el Congreso de la Unión.

27. En Brasil, una asociación católica pidió ante el Tribunal de Justicia de Sao Paulo prohibir a la asociación Católicas por el Derecho a Decidir Brasil utilizar los vocablos “católicas” o “católico” en su nombre. El juez dio la razón a los requirentes, al hacer valer la “incompatibilidad pública, notoria, total y absoluta con los valores” de la asociación con los dogmas y doctrina de la Iglesia católica (TJESP, 2020).

reproductivos y sexuales en América Latina y el Caribe (García Hernández, 2020) se presenta como un esfuerzo conjunto de Católicas por el Derecho a Decidir y de la academia para trazar continuidades y rupturas respecto al binomio laicidad y defensa y promoción de dichos derechos en la región. Este documento muestra que los países en los que se lograron mayores avances jurídicos en materia de aborto en América Latina suelen presentar altos índices de laicidad; en el caso de México, Uruguay, Cuba y, en menor medida, Argentina. A la inversa, El Salvador, Panamá y Paraguay coinciden en tener un marco jurídico endeble tanto en materia de laicidad como de protección a los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, el informe advierte también una brecha importante, en algunos países, entre el marco jurídico y el acceso efectivo a los derechos, haciendo énfasis en la presencia de elementos sociales y culturales que pueden llegar a tener mayor impacto que la adopción de normas y políticas formales en la materia. En definitiva, el informe describe una realidad compleja y fragmentada, en la que se vuelven importantes otras variables, tal como el grado de secularización de la sociedad y de las élites, la participación de la ciudadanía en los procesos deliberativos democráticos, el nivel educativo y el acceso a los servicios básicos de salud, así como el papel de las organizaciones de la sociedad civil, ya sean progresistas o conservadoras²⁸.

Finalmente, la laicidad, en su formulación clásica, se presenta como un concepto útil y necesario para pensar el tema de los derechos sexuales y reproductivos, pero insuficiente ante las diferentes problemáticas que visibiliza un examen realista de las tensiones y reconfiguraciones entre género, religión y ciudadanía en América Latina. Más que abandonar el principio,

28. Más que desarrollar estas temáticas, el informe hace hincapié en los límites de la medición de la Plataforma “Mira que te miro”, que no toma en cuenta los factores y variables relacionados con la cultura política de los países estudiados.

me parece más interesante intentar reformularlo a partir de una visión jurídica y orientada hacia la interpretación y garantía de los derechos humanos, lo cual supone descentralizar la mirada de su aspecto orgánico o institucional, y enfocarnos a su aspecto material, esto es, la garantía de los derechos y libertades fundamentales. En otras palabras, se trata de dar operatividad jurídica al principio de laicidad en la elaboración de estándares y criterios de interpretación de los derechos, más allá de los particulares modelos nacionales de relaciones entre el Estado y las agrupaciones religiosas.