

Estrategias de resistencia
para defender y reflexionar
sobre la laicidad en
América Latina



María Ximena Dávila
Nina Chaparro
(edits. académicas)

Colección
Dejusticia

**ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA
PARA DEFENDER Y REFLEXIONAR
SOBRE LA LAICIDAD EN
AMÉRICA LATINA**

Estrategias de resistencia para defender y reflexionar sobre la laicidad en América Latina

María Ximena Dávila
Nina Chaparro
—Editoras académicas—

Colección
Dejusticia

 **Dejusticia**
derecho · justicia · sociedad

Dávila Contreras, María Ximena.

Estrategias de resistencia para defender y reflexionar sobre la laicidad en América Latina / María Ximena Dávila Contreras y Nina Chaparro González. – Bogotá: Editorial Dejusticia, 2022.

298 páginas; gráficas; mapas; 24 cm. – (Dejusticia)

ISBN 978-628-7517-17-2

1. Laicidad 2. Estado laico 3. religión 4. iglesias 5. derechos LGBT. I. Tít. II. Serie

ISBN 978-628-7517-18-9 Edición digital
978-628-7517-17-2 Edición impresa

Revisión de textos
Andrés Felipe Hernández C.

Diagramación
Precolombi EU, David Reyes

Cubierta
Alejandro Ospina

Impresión
Xpress. Estudio Gráfico y Digital SAS

Primera edición
Editorial Dejusticia
Bogotá, Colombia, mayo 2022

Este texto puede ser descargado gratuitamente en
<https://www.dejusticia.org>



Licencia Creative Commons 4.0 internacional
Atribución-NoComercial-CompartirIgual
CC BY-NC-SA

© Dejusticia, 2022
Calle 35 No. 24-31, Bogotá D.C.
Teléfono: (+57 1) 608 3605
info@dejusticia.org
<https://www.dejusticia.org>

Contenido

Agradecimientos	10
-----------------	----

Introducción	12
--------------	----

María Ximena Dávila

Nina Chaparro

Hacia un principio interamericano de laicidad: acercamientos conceptuales y prácticos	20
---	----

Pauline Capdevielle

Introducción	21
--------------	----

El principio de laicidad en los textos interamericanos	24
---	----

La utilización del principio de laicidad en el Sistema	32
---	----

Conclusiones	41
--------------	----

Referencias	42
-------------	----

La erosión de la separación religión- Estado en la jurisprudencia de los Estados Unidos, y su posible impacto en América Latina	48
--	----

Nelson Camilo Sánchez

Introducción	49
--------------	----

El litigio estratégico religioso y sus argumentos	51
--	----

Las lecciones para América Latina	64
Conclusiones	69
Referencias	70
<hr/>	
Laicidad y secularidad en Brasil: erosión gradual y límites de las normas jurídicas	74
<i>Sonia Corrêa</i>	
<i>Salomão Ximenes</i>	
Introducción	75
Los debates y enfrentamientos sobre la laicidad en el siglo xxi	77
La progresiva erosión del laicismo formal en Brasil: entre la Antigua República y el Acuerdo Brasil-Santa Sede	86
La educación religiosa en escuelas públicas	90
La incrustación de lo religioso en las normas seculares y el reciente debate respecto al papel de la familia en la educación	98
Conclusiones	103
Referencias	104
<hr/>	
Iglesias, impuestos y gasto público: las grietas económicas del Estado laico en Colombia	110
<i>María Ximena Dávila</i>	
<i>Nina Chaparro</i>	
<i>Alejandro Rodríguez Llach</i>	
<i>Rodrigo Uprimny</i>	
Introducción	111
Estado laico en Colombia: una nación de todos los dioses	112
El dinero público en las actividades e instituciones religiosas	116
“Show me the money”: estrategias para defender la laicidad desde un punto de vista jurídico-económico	132
Referencias	138

Libertad religiosa en clave de derecho: hacia una política agonística, pluralista y democrática de la laicidad	142
--	-----

Nicolás Panotto

Introducción	143
Lo secular, lo laico y la insistencia de lo religioso	147
Una apuesta por radicalizar la democracia y pluralizar la libertad religiosa	158
Referencias	164

Las críticas a la normatividad religiosa: apóstatas y disidentes en la política sexual contemporánea	168
--	-----

Juan Marco Vaggione

Hugo H. Rabbia

Introducción	169
La normatividad religiosa: críticas y estrategias	173
Apostasía: politizar la desidentificación religiosa	176
Católicas por el Derecho a Decidir: politización de la pluralidad religiosa	185
Conclusiones	193
Referencias	195

Estrategias de resistencia en el contexto regional: el caso de la Coalición LGBTTTI en la Organización de Estados Americanos (OEA)	204
---	-----

Mirta Moragas Mereles

Introducción	205
La AG de la OEA como espacio de incidencia	207
Cómo nace la Coalición LGBTTTI	209

Primer objetivo estratégico: una Convención Interamericana contra el Racismo y toda Forma de Discriminación e Intolerancia	211
Expansión del trabajo al Sistema Interamericano de Derechos Humanos	213
Logros	217
Aprendizajes	222
Desafíos	225
Conclusiones	229
Referencias	229
<hr/>	
El Principio de no discriminación como límite a la autonomía del credo católico: la experiencia argentina	232
<i>Laura Saldivia Menajovsky</i>	
Introducción	233
Los obstáculos para limitar la autonomía católica	236
Credo católico ¿amordazado?: acciones de incidencia novedosas	241
La prohibición de la discriminación como límite a la injerencia católica en los asuntos públicos y privados	257
Referencias	260
<hr/>	
Referendo discriminatorio: ¿cómo se impidió el retroceso contra las familias diversas en Colombia?	266
<i>Mauricio Ariel Albarracín Caballero</i>	
Introducción	267
El avance de los derechos de las personas lgbt y sus familias: ampliando la interpretación de la Constitución	272
El referendo discriminatorio: la contramovilización constitucional hacia las familias	277

Más allá de la política de la identidad: la defensa de ideas familiares incluyentes con estructuras amplias de movilización	284
Referencias	288
<hr/>	
Biografías	292

Agradecimientos

La realización de este libro contó con la ayuda invaluable del equipo de Dejusticia. En particular, agradecemos a Vivian Newman, Santiago Carvajal y Rodrigo Uprimny, quienes nos prestaron su enorme apoyo intelectual.

Extendemos este agradecimiento especial a las profesoras Lina Céspedes y Diana Esther Guzmán, quienes fueron las comentaristas expertas de los capítulos durante el seminario llevado a cabo el 30 de agosto de 2021 y brindaron valiosos comentarios, ideas y sugerencias a cada uno de los textos que se presentan en este libro. Adicionalmente, agradecemos a Andrea Hernández y a Jenny Méndez, Pasantes del área de Género, por brindarnos su ayuda en importantes tareas de investigación. Igualmente, nuestros colegas del comité académico de Dejusticia comentaron las ideas preliminares de todos los textos y nos ayudaron a enmarcar la idea de este libro. En particular, gracias a César Valderrama, Jessica Corredor y Paulo Illich Bacca por sus sugerencias.

Finalmente, agradecemos el apoyo dado por Arcus Foundation y la Red de Litigantes LGBTI de las Américas para la realización de esta publicación.

También, les agradecemos a Claudia Luque, William Morales, Andrés Castañeda, Luis Daza, Jazmín Mejía, Elvia Sáenz, Adyluz Ruiz, Sandra Forero, Lucía Albarracín y Alexander Rojas, ya que fueron fundamentales en las múltiples tareas administrativas y logísticas que están detrás de la publicación de este libro.

Introducción

María Ximena Dávila¹

Nina Chaparro²

1 Abogada e investigadora del Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad – Dejusticia.

2 Abogada y coordinadora del Hub Wanda con la Fundación Ford en el Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad – Dejusticia.

A quien haya fijado la mirada en el panorama

latinoamericano de la última década no le será ajena la pugna por quebrar las garantías que arduamente han luchado los movimientos de mujeres y los movimientos LGBTI. Desde las cruzadas transnacionales en contra de la ‘ideología de género’ hasta la movilización socio-legal para restringir la autonomía reproductiva o para defender un único y excluyente modelo de familia, la agenda neoconservadora avanza y amenaza la dignidad de los grupos históricamente oprimidos. En este paisaje la religión ha cumplido un papel crucial: iglesias y grupos religiosos se han aliado con el ala conservadora de la región para movilizar una retórica reaccionaria basada en la reificación de roles y órdenes de género, en la clausura de futuros para sectores minoritarios, en la precarización de la ciudadanía y en el rechazo a la existencia de cuerpos, sexualidades e identidades no hegemónicas.

La alianza entre grupos religiosos y grupos conservadores, además, se ha valido de la instrumentalización del concepto de laicidad, y ha puesto en cuestión su utilidad en América Latina. En varias orillas de la región, la laicidad se ha convertido en una categoría maleable, de la cual los sectores de derecha, religiosos y no religiosos, hacen uso para movilizar su agenda. La laicidad, en algunos contextos, ha pasado a ser un instrumento de las fuerzas conservadoras y se ha convertido en el bastión de iglesias con gran poder político y económico. A esta reconfiguración del concepto se suma la rigidez que, en muchos casos, ha generado la falsa y peligrosa premisa de que la religión no pertenece al ámbito público. Sin embargo, la laicidad encierra aún posibilidades para la defensa de minorías oprimidas y de

la heterogeneidad religiosa. Las ideas de que todos los credos están igualmente protegidos, que el Estado debe abstenerse de intervenir en las creencias de las personas y colectividades, y que la visión de una institución religiosa no debe dominar el actuar estatal hoy están en amenaza y necesitan de acciones que las amparen.

En la intersección de estas ideas, este libro tiene dos objetivos que están profundamente entrelazados. Primero, muestra una visión prospectiva para la defensa de una versión plural, crítica y abierta de laicidad. Adoptar el lente de la laicidad es, sobre todo, plantear un modo de repensar este principio, de ver su naturaleza cambiante, de reflexionar acerca de sus límites y posibilidades, y de analizar los retos analíticos y prácticos que están en su centro. Segundo, este texto ofrece formas de resistencia—desde lo económico, lo político, lo jurídico y lo cotidiano—para hacer frente a las movilizaciones neoconservadoras que se han gestado en alianza con grupos religiosos, y para luchar por la protección de quienes se ven directamente amenazadas por sus acciones.

En un contexto en el que muchas de las disputas políticas de la región giran en torno a la intersección entre género, sexualidad y religión, es momento de pensar en estrategias de resistencia que abarquen, y no anulen, la complejidad y las posibilidades de esta unión. Por esa razón, partimos de tomarnos en serio la religión, de verla desde su pluralidad y de reconocerla como una potencia en la arena política. La religión es un marco de sentido, un núcleo de comunidad y un espectro de valores que guían la forma en la que los individuos existen y se relacionan colectivamente. En otras palabras, la religión guía los sentires políticos y es en sí misma parte de la política. Renunciar a este hecho y adherirse al ideal liberal de la separación entre religión y vida pública no solo es un gesto imposible en la vida material, sino que es también perjudicial en las democracias contemporáneas. Como lo muestran varios de los textos de este volumen, es momento de vislumbrar la religión desde su diversidad, al igual que desde sus posibilidades de albergar luchas emancipadoras y contestatarias. Ver la religión desde la política abre posibilidades para desmarcarla del monopolio

conservador, para ver sus quiebres y para comprender sus distintas manifestaciones.

El proceso de construcción de este libro viene de la unión de personas que, desde distintos países y quehaceres, han dedicado gran parte de su trabajo a reflexionar sobre cuestiones de laicidad, religión, género, sexualidad y resistencia. Las distancias latitudinales y una pandemia mundial hicieron imposible un encuentro presencial en la creación de este libro. Sin embargo, intentamos que fuera un proceso participativo, en el que autoras y autores se involucraran en la discusión de las ideas transversales a todos los textos y en el que fuera posible un diálogo conjunto sobre la dirección del libro. Por esa razón, en agosto de 2021 realizamos un seminario en el que todas las participantes expusieron las primeras versiones de sus artículos. Allí, cada autora estuvo encargada de comentar un capítulo, de modo que los distintos puntos de vista pudieran engranarse y complementarse.

Quien lea este libro encontrará capítulos que narran experiencias previas de resistencia para la defensa de la laicidad y de lucha en contra del avance de grupos conservadores y religiosos. Igualmente, también encontrará estrategias analíticas para pensar críticamente la idea de laicidad y utilizarla para mostrar puntos de encuentro entre luchas progresistas y creencias religiosas. A su vez, este libro cuenta con reflexiones que advierten cómo la movilización legal conservadora ha reconfigurado el concepto de laicidad, generando retrocesos en foros legales y haciendo evidente la naturaleza moldeable del término y su consecuente uso estratégico. A continuación presentamos una breve introducción de cada uno de los capítulos.

Pauline Capdevielle hace una reconstrucción analítica de algunos casos y textos del Sistema Interamericano de Derechos Humanos para identificar el principio jurídico de laicidad a nivel interamericano. Así, nos muestra que, a pesar de que dicho concepto no se encuentra plasmado de forma literal en los textos del Sistema, este puede ser rastreado desde la descomposición de sus partes en una lectura sistemática de diversos casos y normas. Particularmente, aquellos que establecen la separación entre normas civiles y prescripciones religiosas, el

reconocimiento de la libertad de las personas —que incluye no solo la libertad de conciencia y de religión, sino también el derecho al libre desarrollo a la personalidad— y el principio de igualdad y no discriminación desde su construcción formal, material y estructural. Este trabajo es de especial relevancia para consolidar una narrativa a nivel interamericano sobre el principio de laicidad que pueda ser útil para la defensa de los derechos humanos. Si bien la autora advierte que es un concepto en vía de construcción, actualmente tiene un potencial importante para responder a nivel regional a los nuevos desafíos de las relaciones entre Estado, iglesias y sociedad.

Por su parte, Camilo Sánchez nos saca por un momento de las latitudes latinoamericanas para llevarnos al contexto norteamericano. Desde un análisis de algunas decisiones judiciales recientes de las cortes estadounidenses, nos revela los principales argumentos que los grupos conservadores religiosos están usando para cambiar la jurisprudencia y transformar el entendimiento de la relación religión-Estado en el régimen constitucional de los Estados Unidos. En términos generales, estos argumentos giran alrededor de la existencia de minorías desprotegidas, el derecho a tratamientos especiales, la justificación de la participación de la religión en el gobierno y la defensa a la libertad de expresión religiosa. Con este análisis, el autor muestra las lecciones que deja este precedente para Latinoamérica y sugiere no subestimar los posibles trasplantes jurídicos y jurisprudenciales de dicho contexto. Politizar el pluralismo religioso y anticiparse a este tipo de estrategias litigiosas pueden ser formas efectivas para la defensa del Estado laico y pluralista en América Latina.

En el tercer artículo, Sonia Corrêa y Salomão Ximenes hacen un análisis crítico del concepto de laicidad en el contexto brasileño. Nos invitan a ampliar una de las premisas de este libro sobre la defensa de los Estados laicos como garantía esencial en el mantenimiento de las democracias, para alzar la mirada y explorar otros caminos que den respuesta a los grandes desafíos del siglo *xxi*. Para esto, empiezan por mostrarnos los límites que tiene el concepto de laicidad; las ambigüedades, paradojas, complicaciones y quiebres de la separación entre lo político y lo religioso. Posteriormente, examinan cómo se ha ido

erosionando la normatividad laica del Estado brasileño, para ser permeada por sectores religiosos antiderechos en debates políticos y decisiones judiciales, hasta quedar al servicio de estos grupos fundamentalistas. Sus profundas reflexiones no tienen la ambición de dar únicas respuestas, ni tampoco la de sugerir que la demanda de laicidad deba ser abandonada. Por el contrario, nos retan a pensar desde una posición crítica cómo superar la trampa del laicismo estratégico, evidenciada en la paulatina ocupación religiosa de categorías jurídicas laicas en el contexto brasileño. Así, se debe pensar estrategias que sean capaces de dibujar nuevas rutas de reflexión, acción y movilización de recursos jurídicos, con el fin de reposicionar los tribunales brasileños y las otras cortes de la región latinoamericana en su función contramayoritaria de defensa de las minorías.

Más adelante, María Ximena Dávila, Alejandro Rodríguez, Nina Chaparro y Rodrigo Uprimny, por medio de un análisis económico y jurídico, estudian si el Estado colombiano ha vulnerado el principio constitucional de laicidad al apoyar económicamente iglesias y actividades religiosas, desde la inyección de dinero para su funcionamiento hasta la exención de impuestos. Para ello, primero analizan la política actual, desde argumentos constitucionales y debates legislativos, que exenta a las iglesias de pagar tributos. Posteriormente, identifican políticas y partidas presupuestales relacionadas con el impulso financiero a organizaciones y actividades religiosas, por medio de instrumentos de planeación, económicos y presupuestales desde el año 1991 hasta el 2020. En este sentido, la contribución de este documento no solo radica en mostrar las grietas del Estado laico colombiano al hacer un análisis de economía política, sino también en proponer posibles soluciones para defender la idea de laicidad.

Luego, Nicolas Panotto nos invita a realizar un análisis crítico de la forma en la que se ha comprendido la secularización y de la efectividad de los regímenes de laicidad. Desde ese punto de partida, el autor propone resignificar el lugar social de lo religioso y de las espiritualidades, para promover una mayor diversidad e inclusión y contrarrestar las jerarquías y los conceptos excluyentes que promueve el paradigma moderno secular. Adicionalmente, este señala que la definición de laicidad

también debe ampliarse a una concepción donde la separación entre iglesia y Estado sea vista no solo como una división de instituciones, sino también como un concepto que incluya a lo religioso desde su amplitud y su aporte a la sociedad. En ese contexto, Panotto propone una serie de acciones tendientes a que la sociedad civil haga un trabajo de identificación, visibilización y articulación, con perspectivas religiosas críticas afines a los derechos humanos.

En su artículo, Juan Marco Vaggione y Hugo Rabbia nos sumergen en el contexto religioso argentino para analizar dos estrategias de la sociedad civil que han resultado efectivas en la separación del Estado y las instituciones religiosas. De un lado, estudian un movimiento naciente no homogéneo llamado “Apostasía Colectiva”; esta es una estrategia que politiza el distanciamiento de las formas tradicionales del catolicismo y el desacuerdo con las instituciones religiosas, específicamente en el tema de la moral sexual. En particular, este movimiento ha insistido principalmente en cuestionar la jerarquía religiosa y la presunta representatividad de la Iglesia católica. De otro lado, examinan la organización “Católicas por el Derecho de Decidir” como un ejemplo exitoso que, desde un lugar religioso, ha logrado borrar la supuesta tensión entre libertad religiosa y libertad sexual, y que, de esa forma, profundiza en el pluralismo intrareligioso como parte de la política sexual contemporánea. Esta organización encuentra un lugar secular para la libertad religiosa y, al mismo tiempo, un lugar religioso para la libertad sexual. Así, los autores nos dejan grandes reflexiones sobre cómo defender la idea de Estado laico desde la misma pluralización del espectro religioso, institucional y no institucional.

Posteriormente, Mirta Moragas nos da la oportunidad de conocer, a través de sus propios relatos y de entrevistas a personas expertas, la experiencia dentro de la Coalición LGTTTBI en la Organización de Estados Americanos, una estrategia exitosa de ganancia de derechos y de resistencia al avance de los grupos antiderechos y antigénero. En este valioso recorrido, la autora nos muestra cómo nace la coalición, cuáles han sido sus logros y aprendizajes, y cuales, los desafíos relacionados

con el reciente crecimiento de estos grupos al interior de la OEA. Como resultado, Moragas nos invita a reflexionar sobre la enorme utilidad que tienen este tipo de coaliciones, que se sostienen en el tiempo y adquieren importantes conocimientos y experiencias en el campo político, para lograr avances sustantivos en la consecución de derechos y para frenar los intentos de retroceso por parte de grupos antiderechos.

Por otro lado, Laura Saldivia nos invita a conocer el contexto argentino desde las contradicciones normativas entre el trato favoritista a la Iglesia católica y los más recientes avances judiciales, constitucionales y legislativos que restringen el campo de acción de dicha iglesia. La autora señala que, a pesar de los beneficios que históricamente el Estado ha otorgado a dicha institución religiosa, diversas iniciativas constituyentes, legislativas y judiciales han revelado una oposición paulatina a los principales preceptos de la doctrina cristiana y, así, se ha dado una limitación importante del poder católico en la esfera pública. Esta progresiva retracción de poder ha ido de la mano de una ampliación de los derechos de aquellos grupos sociales que discrimina la doctrina católica. En este punto, hace énfasis la autora, el principio de igualdad y de no discriminación se convierte en una herramienta con un gran potencial emancipador.

Finalmente, Mauricio Albarracín reconstruye la historia de un episodio colombiano en el que distintos grupos políticos conservadores impulsaron un referendo que tenía como objetivo establecer un concepto de familia heterosexual, excluyendo así a las personas solteras y a las parejas del mismo sexo de la posibilidad de adoptar en Colombia. En esta reconstrucción, el autor analiza de forma profunda las distintas interacciones que hubo entre el movimiento LGBT y el contramovimiento conservador desde sus repertorios de acción, sus estructuras de movilización y los marcos presentes en este debate público e institucional. A partir de este análisis, el autor propone algunos aprendizajes e ideas prácticas basadas en la evidencia del caso estudiado para enfrentar este tipo de procesos de contramovilización constitucional contra los derechos LGBTI en la región.

Hacia un principio interamericano de laicidad: acercamientos conceptuales y prácticos

Pauline Capdevielle¹

1 Investigadora asociada “C” de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Introducción

En las últimas décadas se han incrementado en América Latina las voces que exigen una mayor laicidad del Estado, de sus instituciones y de sus representantes. Lo anterior no es fortuito; se explica por el renovado protagonismo que tienen los grupos religioso-conservadores y las presiones fundamentalistas² que estos ejercen en diferentes ámbitos sociales, políticos y comunitarios, especialmente respecto a algunos temas altamente controversiales como los derechos de las mujeres y las personas LGBTI+. En este sentido, y si bien la relación entre lo laico y lo sexual no está exenta de algunas tensiones y claroscuros (Ver, por ejemplo Capdevielle & Arlettaz, 2019; Felitti & Prieto, 2018; Vaggione, 2013), no hay duda de que el Estado laico constituye un principio imprescindible de las democracias contemporáneas y una condición para el establecimiento y la defensa de los derechos humanos. Es así porque garantiza a todas las personas

2 El concepto de fundamentalismo no está exento de dificultades analíticas. En este trabajo se utiliza para hacer hincapié en el carácter cerrado y dogmático de algunos sistemas de pensamiento, doctrinas y posturas; además de la pretensión de imponerlos a toda la sociedad mediante el derecho, creando y manteniendo situaciones de opresión y vulnerabilidad. Esta narrativa ha sido utilizada en América Latina en diferentes estrategias comunicativas, entre ellas, la campaña “Contra los fundamentalismos, lo fundamental es la gente” impulsada por la articulación feminista MARCOSUR en 2002. Ha sido movilizado, también, por Católicas por el Derecho a Decidir, una organización que ha impulsado campañas por los Estados laicos mediante su red LAC o por el Consorcio Latinoamericano contra el Aborto Inseguro (CLACAI). Esto último con la publicación *Los fundamentalismos religiosos en movimiento* (Morán Faúndes & Peñas Defago, 2012).

un espacio de soberanía moral en cuanto a convicciones fundamentales y proyección del plan de vida, traza una línea infranqueable entre leyes civiles y prescripciones religiosas, y permite en el juego democrático la expresión del pluralismo y el rechazo al dogmatismo (Blancarte, 2012; Cruz Parceró, 2017, p. 189; Lamas, 2012; Salazar Ugarte et al., 2015).

En materia de laicidad, el contexto regional está atravesado por diferentes tendencias, que no dejan de presentar elementos paradójicos. En primer lugar, hemos atestiguado en las últimas décadas un movimiento de secularización de las constituciones nacionales, que se manifestó mediante el declive de los regímenes confesionales, en beneficio de los modelos de neutralidad. Estos últimos reconocen las libertades de conciencia y de religión, y establecen regímenes jurídicos de igualdad religiosa entre creyentes y entre agrupaciones religiosas, en el marco del reconocimiento de la creciente diversidad religiosa (Capdevielle, s. f.). Sin embargo, en segundo lugar, hemos asistido de manera paralela a una reconfesionalización solapada de la esfera pública y política en diferentes países de la región, bajo el protagonismo combinado de actores políticos y líderes religiosos, con la siguiente paradoja: mientras los políticos no dudan en explotar el repertorio religioso con fines políticos y electorales, las iglesias han abandonado, en cierta medida, las referencias a los textos sagrados para activar un discurso secularizado (Vaggione, 2017), basado en los derechos humanos y en un acercamiento que busca presentarse como científico y bioético (Gudiño Bessone, 2018; Morán Faúndes, 2018; Pecheny & De la Dehesa, 2011).

En este nuevo escenario —que algunos autores han conceptualizado como “postsecularidad” (Garzón Vallejo, 2014)—, el entendimiento tradicional de la laicidad ha sido trastocado, obligándonos a abandonar un enfoque meramente formal para pasar a un enfoque sustantivo³. El primero enfatiza en los me-

3 Esta distinción entre laicidad formal y sustancial se inspira, en buena medida, en la clásica reflexión en torno a la democracia formal y sustancial de Luigi Ferrajoli. Mientras la primera enfatiza las reglas y procedimientos del juego democrático —quién y cómo se decide—, la segunda pone el acento en los contenidos desde el

dios y procedimientos, con independencia de los fines, y remite a un entendimiento decimonónico y parcialmente obsoleto del concepto, que está basado en la separación institucional entre el Estado y las iglesias, al igual que en el proyecto de secularización de las instituciones del Estado. Este entendimiento de la laicidad, si bien ha significado históricamente un avance fundamental para la consolidación de un Estado neutro y tolerante con el pluralismo, tiene severas limitaciones hoy en día ante la secularización de los discursos y los actores, la persistencia de actitudes y las posturas confesionales discriminatorias justificadas en nombre de la autonomía y libertad institucional de las iglesias. En contraste, una visión sustancial de la laicidad hace hincapié en sus fines; es decir, en la garantía de las libertades fundamentales y en el repudio a las situaciones de discriminación que someten a las personas, vulneran sus derechos y lesionan su dignidad. Se trata, entonces, de una laicidad de índole garantista, que examina el derecho como límite al poder —ya sea estatal, económico o religioso— y que entiende los derechos humanos como la garantía de los más débiles frente a los poderosos (Ferrajoli, 1999).

Así las cosas, el objetivo de este trabajo es precisamente ahondar en un concepto jurídico de laicidad que vaya más allá de la separación formal entre Estado e iglesias, y que pueda ser útil para argumentar a favor de los derechos de las mujeres y de las personas LGBTI+ desde el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (en adelante *SIDH* o el Sistema), como foro de protección de los derechos a nivel regional. Al respecto, mi argumento central consiste en afirmar que —a pesar de que no está plasmado en los textos del Sistema— existe un principio de laicidad interamericano, que puede ser evidenciado a partir de una lectura sistémica de su corpus jurídico. De esta manera, tras proponer una definición convencional y ampliamente aceptada de la laicidad, procederé a reconstruirla a partir de sus diferentes componentes, los cuales pueden rastrearse en los textos del *SIDH*. Posteriormente, en un segundo apartado, examinaré dos pronunciamientos de la Corte Interamericana

paradigma de los derechos humanos; esto es, desde la garantía de los derechos individuales y sociales (Ferrajoli, 1998).

de Derechos Humanos (en adelante la Corte o la Corte IDH) en los que ha sido movilizadado el principio de laicidad, ya sea implícita o explícitamente.

Este ejercicio me parece fundamental para consolidar una narrativa a nivel interamericano en torno al principio de laicidad. Espero que esta pueda ser útil a personas, grupos de la sociedad civil, litigantes, etc. para la defensa de los derechos humanos, especialmente los de personas que pertenecen a colectivos que han sido históricamente marginados. Si bien se trata de una veta argumentativa que se halla todavía en construcción, me parece que la articulación de un principio interamericano de laicidad tiene un potencial importante ante la complejización y pluralización de nuestras sociedades en materia religiosa, ética y moral, al igual que frente a las embestidas de los grupos fundamentalistas.

El principio de laicidad en los textos interamericanos

Como adelanté, no aparecen en los principales textos interamericanos referencias específicas a un principio de laicidad. Sin embargo, es posible rastrear y articular sus diferentes elementos constitutivos a partir de un ejercicio de interpretación sistémica; es decir, aquella que hace énfasis en el derecho como una unidad funcional e integral y rechaza las normas como disposiciones aisladas, buscando su coherencia y mostrando su interdependencia (Lifante Vidal, 2015). No se trata, por lo tanto, de instituir un principio nuevo ajeno a la trayectoria del Sistema, sino de poner de relieve la vocación laica e incluyente que subyace en el trabajo de las y los jueces en los diferentes casos y pronunciamientos que serán examinados en este trabajo, además de abogar por la consolidación de un principio interamericano de laicidad que sea operativo desde el punto de vista jurídico.

Lograr este objetivo implica, primeramente, convenir en una definición de la laicidad que sea a la vez sociológica y jurídicamente pertinente. Un buen punto de arranque es la definición propuesta en la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI (Baubérot et al., 2005), un documento elaborado

por académicos de diferentes países y tradiciones jurídicas con el propósito de encontrar el núcleo duro de la laicidad, más allá de las específicas legislaciones nacionales. De acuerdo con dicho texto —firmado por 250 intelectuales de treinta países diferentes—, la laicidad puede definirse con base en tres elementos, vinculados entre sí: (i) la autonomía real y efectiva de lo político y de la sociedad frente a normas religiosas y filosóficas particulares; (ii) el pleno reconocimiento de la libertad de conciencia y de religión; y (iii) la no discriminación directa o indirecta hacia los seres humanos. Son precisamente estos tres elementos los que pretendo identificar y redefinir en los textos interamericanos.

Es útil mencionar, llegados a este punto, que este método sistémico de interpretación no es ajeno a las cortes constitucionales. Prueba de ello es el caso de Colombia, cuya Constitución (adoptada en 1991) no hace referencia a la laicidad, ni tampoco a una separación formal entre Estado e iglesias. Sin embargo, la Corte Constitucional de Colombia ha resuelto que

si bien la laicidad del Estado no fue incorporada como norma explícita de la Constitución Política, se trata de una norma adscrita al orden constitucional a partir de la interpretación sistemática y genealógica sobre las modificaciones que produjo la Constitución de 1991, en relación con la Constitución de 1886 y sus distintas reformas (Corte Constitucional de Colombia, C-948 de 2014).

Para llegar a dicha conclusión, el tribunal argumentó que la Constitución de 1991 —en contraste con la de 1886— ya no invoca a Dios como fuente de toda autoridad, no consagra el catolicismo como religión de Estado y tampoco limita la libertad de culto a la moral cristiana, además de haber conferido igual valor jurídico a todas las confesiones religiosas (Corte Constitucional de Colombia, C-948 de 2014). Igualmente, la Corte mencionó que

la Carta excluye cualquier forma de confesionalismo y consagra la plena libertad religiosa y el tratamiento igualitario de todas las confesiones religiosas ... Esto implica entonces que en el ordenamiento constitucional colombiano, hay una separación

entre el Estado y las iglesias porque el Estado es laico (Corte Constitucional de Colombia, C-350 de 1994).

Regresando al Sistema Interamericano, la ausencia de un principio explícito de laicidad no es sorprendente; puede explicarse por el hecho de que tradicionalmente se ha considerado las relaciones entre Estado e iglesias como propias del ámbito doméstico de los Estados. Esto es resultado de procesos históricos no exentos de conflictos y tensiones, que dieron lugar a arreglos y soluciones políticos propios de cada país. Aunado a lo anterior, los sistemas de protección de derechos humanos no tienen el propósito de uniformizar las instituciones nacionales, sino de identificar los estándares que deben garantizar los Estados en materia de derechos y libertades fundamentales. De esta manera, la existencia de un principio de laicidad no ha de indagarse en modelos formales, sino que debe buscarse a partir de un acercamiento más sustantivo, que esté orientado hacia el reconocimiento de principios básicos de autonomía entre normas civiles y religiosas, al igual que de derechos y libertades básicas.

El primer elemento que hemos de movilizar para evidenciar un principio interamericano de laicidad es la separación y/o autonomía efectiva entre lo político-jurídico y lo religioso. Como he mencionado, un acercamiento formal al concepto de laicidad no es suficiente para entender los desafíos contemporáneos en materia de Estado, religión y ciudadanía; sin embargo, este sigue siendo pertinente para enfatizar la idea de que las prescripciones religiosas no pueden servir de sustrato a las normas civiles. Al respecto, el Preámbulo de la *Convención Interamericana contra Toda forma de Discriminación e Intolerancia* (Organización de los Estados Americanos [OEA], 2013) se reconoce

que la coexistencia pacífica entre las religiones en sociedades pluralistas y Estados democráticos se fundamenta en el respeto a la igualdad y a la no discriminación entre las religiones, y en la clara separación entre las leyes del Estado y los preceptos religiosos.

Igualmente, es fundamental mencionar el Consenso de Montevideo, un documento adoptado por 38 países de la

región en el marco de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) de las Naciones Unidas. En este texto —que contiene una serie de acuerdos para reforzar la implementación de los asuntos de población y desarrollo, y para dar seguimiento al Programa de Acción de El Cairo—, puede leerse en el preámbulo que “la laicidad del Estado es también fundamental para garantizar el ejercicio pleno de los derechos humanos, la profundización de la democracia y la eliminación de la discriminación contra las personas” (CEPAL, 2013). Si bien la doctrina no es pacífica sobre el valor jurídico que tienen los preámbulos de constituciones y tratados internacionales, el acercamiento sistémico de los derechos humanos implica reconocer que indican e integran los valores y principios políticos. Por tanto, además de ser partes del sistema normativo, tienen efectos vinculatorios y constituyen parámetros de control en procesos de constitucionalidad y convencionalidad⁴.

El segundo elemento articulador de la laicidad es el reconocimiento y la garantía del derecho a la libertad, en particular, el derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este se encuentra protegido de manera robusta en diferentes textos del Sistema, por ser considerado como un derecho básico de los catálogos de derechos humanos. Asimismo, es garantizado por el artículo 3 de la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* de 1948, bajo el rubro “Derecho de libertad religiosa y de culto”⁵; por el artículo 12 de la *Convención Americana sobre Derechos Humanos*⁶ (CADH); y por diversos instrumentos especializados, tales como la *Convención Interamericana para Prevenir,*

4 Así lo sostuvo la Corte Constitucional de Colombia en su sentencia C-477/05 sobre el valor jurídico del Preámbulo de la Constitución de 1991 (Corte Constitucional de Colombia, C-477 de 2005).

5 Este artículo señala que “toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado” (OEA, 1948).

6

1. Dicho artículo establece que: “toda la persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión y sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado.

Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (“Convención de Belem do Para”) ⁷ y la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* ⁸.

Sin lugar a duda, la protección de la libertad de conciencia y de religión es importante, puesto que históricamente las batallas del Estado laico han estado orientadas a la tolerancia religiosa, y posteriormente a la plena libertad de conciencia y de religión. Sin embargo, me parece que esta temática se ha vuelto parcialmente obsoleta en América Latina, ante la adopción generalizada de constituciones respetuosas de la diversidad religiosa y de sus condiciones de ejercicio. Es por esta razón que considero pertinente hacer hincapié en otras dimensiones de la libertad que son más controversiales, y que se encuentran en el núcleo de los reclamos contemporáneos hacia una mayor laicidad; en particular, los derechos relacionados con la sexualidad y la reproducción.

Al respecto, uno de los ejes que me parecen más prometedores argumentativamente es el derecho a la autonomía y libre desarrollo de la personalidad, que se encuentra plasmado en el

-
2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias.
 3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescriptas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.
 4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones” (OEA, 1969).

7 El artículo 4 señala que “toda mujer tiene derecho al reconocimiento, goce, ejercicio y protección de todos los derechos humanos y las libertades consagradas por los instrumentos regionales e internacionales sobre derechos humanos. Estos derechos comprenden, entre otros: ... el derecho a la libertad de profesar la religión y las creencias propias dentro de la ley” (OEA, 1994).

8 El artículo 12 del documento establece que “los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007).

Protocolo Adicional a la Convención Americana en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Protocolo de San Salvador) en su artículo 18 (OEA, 1988). Dicho derecho —que ha tenido un desarrollo interesante en los tribunales constitucionales de México y Colombia⁹— ha sido utilizado por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos para hacer resaltar el espacio del que gozan todas las personas para llevar a cabo sus proyectos, tomar decisiones y forjar sus identidades a lo largo de sus vidas. Asimismo, dicho derecho ha sido utilizado para amparar la autonomía sexual y reproductiva de las personas y de las parejas (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012), al igual que la expresión de la orientación sexual, como aspecto esencial de la personalidad (Atala Riffo y niñas v. Chile, 2012). De igual forma —y ante los desafíos que plantea lo religioso en el siglo xxi— el principio de libertad, desde la reflexión laica, no puede agotarse en el derecho a creer o no creer, a expresar las convicciones religiosas y a llevar a cabo los actos del culto, sino que pasa necesariamente por la posibilidad que tienen las personas “de auto-determinarse y escoger libremente las opciones y circunstancias que le dan sentido a su existencia,

9 La Corte Constitucional de Colombia ha realizado una intensa labor de interpretación del derecho al libre desarrollo de la personalidad a partir de su plasmación en la Constitución de 1991. En especial, ha sido activado para amparar a estudiantes de escuelas confesionales sancionados o excluidos por vivir en unión libre, estar en estado de gravidez o sostener relaciones homoafectivas. *Cfr.* las sentencias T-420 de 1992, T-079 de 1994, T-211 de 1995, T-377 de 1995, T-516 de 1998, T-012 de 1999, T-015 de 1999, T-813 de 2000, T-272 de 2001, T-435 de 2002, T-688 de 2005 y T-918 de 2005. Igualmente, ha sido también determinante para despenalizar la eutanasia en la sentencia C-239 de 1997.

En México, la utilización del derecho a la autonomía y libre desarrollo de la personalidad es más reciente, pero es objeto de un interés cada vez mayor por parte de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Este ha sido movilizado para proteger la identidad de género autopercibida (Tesis P. LXVI/2009), para declarar la constitucionalidad del divorcio sin expresión de causa (Tesis 1a. CCXXIX/2012), para respaldar el derecho de las niñas, niños y adolescentes a recibir una información oportuna en materia de sexualidad (scjn, Amparo en Revisión 800/2017), para despenalizar el uso lúdico de la marihuana (scjn, Amparo en Revisión 547/2018) y en las sentencias que prohíben la criminalización y plasman un derecho a decidir para las mujeres (scjn, Acción de Inconstitucionalidad 148/2017, Acción de Inconstitucionalidad 106/2018).

conforme con sus propias opciones y convicciones” (Atala Riffo y niñas v. Chile, 2012, párr. 134).

Finalmente, el tercer elemento de integración del principio de laicidad es la igualdad y no discriminación. El derecho a la igualdad ante la ley y a la protección de la ley está establecido por el artículo 24 de la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* (OEA, 1969). Además, el principio de no discriminación se afirma en el artículo 1 y prohíbe cualquier distinción basada, entre otros, en motivos de religión. Sin embargo, la simple referencia a la prohibición de discriminación basada en la religión tampoco es suficiente para captar los principales dilemas que arroja la laicidad hoy en día en América Latina. Asimismo —y sin afán de restarle importancia o invisibilizar las situaciones de discriminación hacia confesiones religiosas minoritarias— quiero hacer hincapié en la discriminación estructural que padecen las personas cuyos estilos de vida se advierten en contradicción con las posturas religiosas y morales que prevalecen en la sociedad. De esta manera, la discriminación no debe examinarse solamente desde un enfoque formal; también debe analizarse a partir de una mirada material y estructural, complementada por un acercamiento interseccional, que permita identificar las dinámicas entre diferentes categorías sospechosas, tales como raza, religión, género, orientación sexual, etc.

La *Convención Interamericana contra toda Forma de Discriminación e Intolerancia* (OEA, 2013) es sensible a estos acercamientos, al reconocer la situación de especial vulnerabilidad de ciertos grupos y plantear la obligación para los Estados de fomentar y estimular el respeto y la observancia de los derechos humanos, sin distinción de ninguna índole. También es fundamental la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer* “Convención de Belém do Pará”, que hace hincapié en las relaciones históricamente desiguales entre mujeres y hombres, y que plasma una serie de principios y derechos que buscan garantizarle a las primeras una vida libre de violencia (OEA, 1994). Respecto a la orientación sexual e identidad de género, la Corte IDH ha determinado —en los casos Atala Riffo y niñas v. Chile (2012), Duque v. Colombia (2016), Freire v. Ecuador (2016) y en la Opinión Consultiva oc-24/17 (2017)— que son categorías de discriminación protegidas por el artículo

1.1. de la CADH, al ser entendidas como “otra condición social”. De esta manera, la Corte incorporó categorías que no hubiesen sido explícitamente reconocidas en la Convención, y que deben ser interpretadas en la perspectiva de la opción más favorable para la persona, de acuerdo con la evolución de los derechos fundamentales en el derecho internacional contemporáneo (Atala Riffo y niñas v. Chile, 2012b, párr. 84).

Finalmente, resulta primordial mencionar la Declaración de personas expertas en derechos humanos en el Día Internacional contra la Homofobia, la Transfobia y la Bifobia, titulada “El derecho a la libertad de religión o de creencias y el derecho a una vida libre de violencia y discriminación por motivo de orientación sexual o identidad de género se basan en una promesa de libertad humana. Las personas LGBT merecen que se cumpla esa promesa” (Com. Inter-Am D.H., 2021). Este documento, respaldado por diferentes organismos internacionales, llama a considerar el impacto negativo que tienen las narrativas religiosas excluyentes en la vida de las personas diversas. En particular, señala: (i) la importancia de reconocer la libertad de conciencia y de religión de todos los seres humanos, incluida la de las personas LGBTI+, quienes tienen necesidades espirituales y pueden encontrar consuelo en la fe; (ii) la responsabilidad de las autoridades religiosas de garantizar que la religión y la tradición no se utilicen para promover la discriminación de las personas por su orientación sexual e identidad de género; (iii) el papel positivo que tienen las tradiciones religiosas, especialmente cuando sostienen y promueven una perspectiva de fe inclusiva sobre sexualidad y género, al igual que una visión igualitaria de la dignidad humana; y (iv) que la incitación a la violencia y discriminación por parte de liderazgos religiosos constituye un discurso de odio, que no está amparado ni por la libertad de expresión ni por la libertad de creencias y la autonomía de las instituciones religiosas.

En definitiva, puede afirmarse que el principio interamericano de laicidad se sustenta en la autonomía entre las normas civiles y las prescripciones religiosas; en un principio robusto de libertad, que se expresa en la libertad de conciencia y de religión al igual que en el derecho a la autonomía y libre desarrollo de la personalidad; en la prohibición de discriminación, entendida

en sus vertientes formales, materiales y estructurales; y a partir de una mirada interseccional. Esta concepción incluyente y garantista de laicidad es la que debe ser promovida a nivel interamericano, siguiendo la línea del trabajo interpretativo realizado por la Corte IDH en algunos casos y pronunciamientos que se examinan a continuación.

La utilización del principio de laicidad en el Sistema

Desde hace algunos años, la Corte IDH ha empezado a consagrar una lectura laica de los derechos humanos, los cuales —enfatisa esta— existen de manera autónoma a las convicciones religiosas, sean o no mayoritarias en una sociedad. Asimismo, si bien no se ha pronunciado sobre las fórmulas nacionales de relaciones Estado-iglesias, ha vigilado la existencia de una laicidad sustantiva. Esta se manifiesta en una clara separación entre normas civiles y religiosas, cuyo propósito es la garantía de los derechos y libertades de las personas, y en la defensa de los derechos que pueden peligrar ante la imposición dogmática de algunas instituciones religiosas. En particular, esta línea de interpretación aparece con fuerza en dos pronunciamientos.

El primero es el caso *Artavia Murillo y otros v. Costa Rica*, resuelto por la Corte Interamericana en 2012. En el año 2000, la Corte Suprema de Costa Rica había declarado inconstitucional el decreto que regulaba las técnicas de fecundación in vitro (FIV), al considerarlas contrarias al derecho a la vida de los no nacidos; puesto que, en su opinión, conllevaban una alta tasa de pérdida embrionaria. La anulación del decreto tuvo como consecuencia la prohibición de dicha técnica y la interrupción de los tratamientos en curso. Luego de esto, al considerar vulnerados sus derechos, 9 parejas llevaron el caso ante la justicia interamericana; arguyeron la violación de sus derechos a la autonomía reproductiva, del derecho a la vida privada y familiar, del derecho a la no discriminación y del derecho a beneficiarse de los avances de progresos científicos y técnicos (*Artavia Murillo y otros v. Costa Rica*, 2012).

Por su lado, el Estado costarricense hacía valer, para justificar la anulación, una tasa de malformaciones derivadas de

nacimientos por FIV superior a la de los nacimientos registrados por fecundación natural. Además, sobre todo, usaba el argumento de que

la vida humana se inicia desde el momento de la fecundación, por lo tanto, cualquier eliminación o destrucción de concebidos —voluntaria o derivada de la impericia del médico o de la inexactitud de la técnica utilizada— resultaría en una evidente violación al derecho a la vida (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 71).

Del mismo modo, agregaba que inmediatamente tras el proceso de fecundación

existe un minúsculo ser humano y a partir de esta fase todo individuo es único, rigurosamente diferente de cualquier otro. En resumen, en cuanto ha sido concebida, una persona es una persona y estamos ante un ser vivo, con derecho a ser protegido por el ordenamiento jurídico (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 73; Corte Suprema de Justicia de Costa Rica, 2000-02306).

Por su parte, la Corte Interamericana empezó su razonamiento comprobando que existía una restricción de los derechos sexuales y reproductivos de los quejosos, generada por la decisión de la justicia costarricense. Sobre esta base, debió decidir si los argumentos de la corte costarricense justificaban o no la afectación de los derechos de las parejas. Para llevar a cabo esta ponderación, se vio en la necesidad de examinar el argumento según el cual el embrión es titular del derecho a la vida desde el momento de la concepción (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 157-162). Por lo mismo, la Corte procedió a examinar el artículo 4.1 de la CADH, el cual establece que “toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción” (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 175). En opinión del juez, eran determinantes para el caso las palabras *persona*, *vida*, *en general* y *concepción*, analizándolas con base en cuatro marcos interpretativos: el sentido corriente de los términos, el enfoque sistemático e histórico, la perspectiva

evolutiva, y el objeto y fin del tratado (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 173).

La palabra «persona» —entendida en el sentido común de los términos— resultaba, sin duda alguna, crucial para la resolución del caso, y debía ser vinculada, de acuerdo con las y los jueces americanos, con la palabra «concepción», en el contexto científico actual. Dicha palabra trae un alto grado de indeterminación, pues puede ser entendida desde dos corrientes. Para la primera, «concepción» se entiende como fecundación, siendo este el momento de encuentro entre el óvulo y el espermatozoide. La segunda, en contraste, identifica el momento de la concepción cuando el óvulo fecundado se adhiere a la pared uterina de la gestante (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 180). Esta precisión semántica es importante, ya que en la primera definición el embrión se conceptualiza como una entidad autónoma de la madre que surge de la reunión entre gametos masculino y femenino, mientras en que en la segunda la concepción involucra necesariamente el cuerpo de la persona gestante, al conectarse el producto al sistema circulatorio materno, el cual le permite acceder a todos los elementos necesarios para su desarrollo (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 180).

Posteriormente, ya que de acuerdo con el artículo 1.2 de la CADH “persona es todo ser humano” (OEA, 1969), la Corte consideró pertinente examinar la expresión «ser humano», pues, desde su punto de vista, se confunde con la pregunta en torno al inicio de la vida humana. En este caso el juez rastrea también diferentes posturas: (i) para algunos, la vida humana surge con la fecundación, entendiendo que el cigoto es la primera manifestación de un ser en devenir, que contiene todos los elementos genéticos necesarios para su desarrollo; (ii) para otros, la vida inicia en el momento de la implantación de cigoto en el útero de la gestante, siendo esta la condición de su desarrollo; mientras tanto, (iii) hay quienes consideran que solamente puede hablarse de vida humana cuando empieza a desarrollarse el córtex cerebral del embrión, sede de su sistema nervioso (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 183). Así, la Corte considera que la cuestión del inicio de la vida no tiene una respuesta única, puesto que puede ser valorada desde

la biología, la ética, la medicina, la moral o la religión. Sin embargo, haciendo una lectura laica, esta señaló que las posturas que confieren atributos metafísicos a los embriones no pueden prevalecer sobre otras, ya que esto implicaría imponer un tipo de creencias específicas a personas que no las comparten (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 185). Finalmente, considera que la interpretación jurídica de concepción implica necesariamente el cuerpo de la persona gestante, ya que de lo contrario el embrión no tiene posibilidad alguna de desarrollo (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr.187).

En la misma línea argumentativa, la Corte consideró —desde una mirada histórica y sistemática— que no puede entenderse que el embrión sea considerado como una persona en los diferentes tratados de derechos humanos, y que sea, por lo tanto, titular de derechos. Al contrario, subrayó que la interpretación del derecho por parte de los organismos internacionales de derechos humanos tiende a privilegiar la vida de las mujeres por encima de la protección jurídica del embrión (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 226-227). Desde la perspectiva evolutiva, las y los jueces interamericanos señalaron que las legislaciones suelen distinguir el estatus jurídico del nacido y del no nacido; además, destacaron que en la región, Costa Rica es el único país que prohíbe las técnicas de inseminación artificial mediante FIV (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 254). Finalmente, y de conformidad con el principio *propersona*, la Corte IDH establece que la cláusula *en general* permite invocar excepciones a la protección de la vida desde el momento de la concepción. Así las cosas, la Corte es clara en afirmar que el derecho a la vida no es un derecho absoluto, y que su alegación no puede justificar la cancelación de otros derechos protegidos en la Convención (Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, 2012, párr. 258). Para finalizar, concluye diciendo que la prohibición de la FIV afectó de manera desproporcionada los derechos de las parejas y que la protección de la vida desde la concepción es gradual e incremental, y solo puede llevarse a cabo mediante la protección de los derechos de las personas gestantes.

Quiero insistir en la lectura laica y científica sobre la cuestión del inicio de la vida por parte de la Corte Interamericana. Aunque no aparezca explícitamente en el fallo una referencia a

la laicidad, sus elementos sustantivos están presentes de manera contundente. En primer lugar, la Corte insiste en la libertad de las personas, en particular, en su derecho a desarrollar libremente la personalidad y su autonomía en cuestiones reproductivas, que no pueden ser limitadas por posturas morales heterónomas. También aparece en la sentencia una reflexión importante en materia de igualdad y no discriminación; esta no se limita a un aspecto formal, sino que es examinada desde la condición de infertilidad, el género y la posición económica de las y los actores. Finalmente, la necesaria separación entre normas civiles y religiosas aparece con fuerza cuando la Corte menciona que asemejar el embrión a una persona nacida constituye una postura metafísica que no puede ser impuesta a toda la población. Si bien no existe en la sentencia una referencia directa al carácter religioso de esta tesis, es evidente que esta se refiere a la creencia en la sacralidad de la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, que es expresada en un lenguaje de corte científico y bioético para soslayar su carga eminentemente teológica.

De esta manera, la Corte —perfectamente consciente de la controversia entre visiones seculares y religiosas de la vida— opta por una lectura laica, garante del libre desarrollo de las personas y del pluralismo que ha de caracterizar a las sociedades democráticas. Así las cosas, en “Artavia Murillo y otros v. Costa Rica” se presenta un acercamiento laico a los derechos humanos y se proyecta la idea de que las convicciones morales particulares no pueden fungir como criterio de interpretación de dichos derechos (Capdevielle & Medina Arellano, s. f.).

El segundo pronunciamiento examinado no es un caso contencioso, sino una opinión consultiva solicitada en mayo de 2016 por Costa Rica, que está vertida sobre dos temas de derechos de las personas LGBTI+: el reconocimiento del derecho a la identidad de género en los documentos administrativos y la pregunta por los derechos patrimoniales derivados de un vínculo entre personas del mismo sexo. La opinión consultiva 24/17 (2017) constituye, hasta la fecha, el análisis más desarrollado de la Corte sobre derechos LGBTI+. Además, es fundamental desde la óptica de la laicidad, puesto que hace una explícita referencia a la separación entre el ámbito político

y el religioso. Como reconoce el tribunal interamericano, esta es la garantía para el respeto de los derechos de las personas, especialmente en aquellas sociedades permeadas por una moral religiosa dominante.

La opinión consultiva en examen ha de leerse en el marco de una serie de sentencias sobre derechos de las personas pertenecientes a diversidades sexo-genéricas, en las que se plasmó una visión incluyente y laica de los derechos humanos. La primera resolvió el caso *Atala Riffo v. Chile* de 2012, abriendo un parteaguas en materia del reconocimiento del derecho a la no discriminación para las personas LGBTI+. Los hechos estaban relacionados con un juicio de custodia impuesto por un hombre en contra de su exesposa, al considerar que su orientación sexual y su convivencia con una pareja del mismo sexo no estaban en conformidad con el interés superior de las tres hijas que tenían en común. Al dar las autoridades judiciales chilenas razón al padre, la madre de las niñas interpuso un recurso ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, que culminó en la decisión de la Corte IDH.

Esta Corte consideró que la orientación sexual es una categoría prohibida de discriminación, y que el Estado había incurrido en un trato arbitrario y en una injerencia ilegítima en la vida privada y familiar de la señora Atala Riffo debido a su orientación sexual. En esta sentencia, las y los jueces resaltaron que la determinación del interés general de la niñez no puede basarse en estereotipos y preferencias culturales respecto a ciertos conceptos tradicionales de familia, y que este interés tampoco puede ser utilizado para amparar la discriminación en contra del padre o la madre. Además, también excluyeron que la Convención amparara un concepto único de familia, sino otros tipos de lazos familiares; en el caso concreto, era visible un núcleo familiar que entraba en el ámbito de protección.

Más adelante, en 2016, dos casos fueron resueltos en la misma dirección. El primero fue *Flor Freire v. Ecuador*, relativo a un militar separado de las fuerzas armadas por haber incurrido en “actos de homosexualismo”. Nuevamente la Corte IDH reiteró que la orientación sexual (real o imputada) de las personas es una categoría prohibida por el artículo 1.1 de la CADH. Además, descartó la excepcionalidad de la legislación

militar, la cual no puede establecer una distinción entre “actos sexuales ilegítimos” y “actos de homosexualismo”, castigando estos últimos con una pena mayor. En la sentencia, la Corte hace referencia a distintos fallos de tribunales constitucionales de la región, enfatizando una decisión del Tribunal Supremo Federal brasileño que expresa, respecto a un caso similar, que

prohibir el acceso o expulsar a los hombres homosexuales de las Fuerzas Armadas por cuenta de una supuesta ‘degeneración fisiológica o moral’, o incluso en razón de contrariar la ‘ley de Dios’, es parte de un discurso que no puede ser aceptado en la esfera pública, so pena, inclusive, de violar el carácter laico del Estado (Flor Freire v. Ecuador, 2016, párr. 134; STF, 2015, p. 2, 19 y 30).

En segundo lugar, en el caso Duque v. Colombia (2016), la Corte declaró al país responsable internacionalmente por vulnerar el derecho a la igualdad ante la ley y a la no discriminación en perjuicio del señor Ángel Alberto Duque, al no haberle permitido acceder en condiciones de igualdad a la pensión de sobrevivencia tras el fallecimiento de su pareja del mismo sexo. La Corte recordó, asimismo, que ninguna norma, decisión o práctica de derecho interno —sea por parte de autoridades estatales o por particulares— puede disminuir o restringir de modo alguno los derechos de una persona a partir de su orientación sexual. Finalmente, el caso Vicky Hernández v. Honduras de 2016 (2021) profundizó en los derechos de las personas LGBTI+. La Corte Interamericana responsabilizó al Estado centroamericano por la muerte de una mujer trans, trabajadora sexual y defensora de derechos que fue asesinada en la calle durante el toque de queda, en el contexto del golpe de Estado de junio de 2009.

Regresando a la Opinión Consultiva 24/17, la Corte IDH expuso las siguientes consideraciones. Tras presentar un glosario de los principales conceptos relacionados con la materia, realizó un diagnóstico de la situación de la comunidad LGBTI+ en América Latina; así, señaló que está caracterizada por una grave y sistemática discriminación formal, material y estructural, y por una situación de la violencia en sus diversas formas (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017, párr. 33).

Al respecto, el juez es tajante en considerar que si bien siguen existiendo situaciones de discriminación formal —es decir, de disposiciones jurídicas que hacen diferencias ilegítimas basadas en el género y la orientación sexual—, prevalecen a nivel social, comunitario y familiar graves situaciones de discriminación. Estas se aplican “al amparo de la cultura, la religión y la tradición” (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017, párr. 40) y son exacerbadas por otros factores, tales como sexo, origen étnico, edad, religión y factores económicos (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017, párr. 41).

Lo anterior es fundamental porque con ello se reconoce que la religión no solo puede ser un pretexto para ser víctima de discriminación, sino que también lo es para discriminar a otras personas. Aunado a lo anterior, la Corte señala que

la falta de un consenso al interior de algunos países sobre el respeto pleno por los derechos de ciertos grupos o personas, que se distinguen por su orientación sexual, su identidad de género o su expresión de género, reales o percibidas, no puede ser considerado como un argumento válido para negarles o restringirles sus derechos humanos o para perpetuar y reproducir la discriminación histórica y estructural que estos grupos o personas han sufrido (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017, párr. 83).

De lo anterior se desprende que aunque algunas posturas morales y religiosas prevalezcan en una sociedad, estas no pueden servir como justificación para desmeritar los derechos de ciertos grupos, los cuales existen independientemente de su aceptación o reconocimiento social.

De esta manera, la Corte reconoce que la cuestión religiosa —en cuanto vector de estereotipos y prejuicios— es un elemento que debe ser tomado en cuenta para examinar la situación de las personas LGBTI+ y el alcance de sus derechos, ya que se trata de cuestiones de alta sensibilidad religiosa, como la identidad de género autopercebida y el matrimonio entre personas del mismo sexo. En lo que refiere a la primera, las y los jueces interamericanos recuerdan que la dignidad de la persona está estrechamente vinculada con su autonomía y con la inviolabilidad de su vida privada y familiar. Igualmente,

mencionan que la posibilidad de cambiar de nombre, adecuar su imagen y rectificar la mención al sexo o género en los registros y documentos de identidad deriva de los derechos al nombre, al reconocimiento de la personalidad jurídica, a la libertad y a la vida privada, que están protegidos por la Convención (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017, párr. 116). Respecto a las uniones entre personas del mismo sexo, no existe ninguna disposición a nivel regional que permita excluir a las parejas del mismo sexo del concepto de familia (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017, párr. 174), considerando que es una categoría ‘que ha evolucionado en función de la época. Asimismo, la Corte enfatizó que “una familia también puede estar conformada por personas con diversas identidades de género y/o orientación sexual” (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017, párr. 179). Para finalizar, respecto a la institución del matrimonio, es contundente al afirmar que crear una institución similar para las parejas del mismo sexo carece de sentido, “salvo el de señalar socialmente a las parejas del mismo sexo con una denominación que indique una diferente si no estigmatizante, o por lo menos como una señal de subestimación” (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017, párr. 224).

En sus conclusiones, el juez interamericano resalta que en algunas ocasiones la oposición al matrimonio homosexual está motivada por convicciones religiosas o filosóficas particulares que gozan de predominio en la sociedad. Sobre este particular —y movilizando una argumentación de corte laico— señala que si bien la religión tiene una importancia fundamental en la vida de los creyentes, las creencias y posturas religiosas no pueden ser utilizadas como un parámetro de convencionalidad, ni pueden condicionar el alcance de los derechos de los seres humanos. Afirma que

es así como en sociedades democráticas debe existir coexistencia mutuamente pacífica entre lo secular y lo religioso; por lo que el rol de los Estados y de esta Corte es reconocer la esfera en la cual cada uno de estos habita, y en ningún caso forzar uno en la esfera de otro (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017, párr. 223).

La referencia a una autonomía entre lo religioso y lo político es aquí fundamental para el reconocimiento y la garantía de los derechos humanos, y marca un importante precedente en la jurisprudencia de la Corte Interamericana. Es importante notar que la Corte no especifica el tipo de relaciones que han de tener el Estado y las iglesias —algo que llama la atención cuando se recuerda el carácter confesional del Estado costarricense—, pero es contundente en afirmar la existencia de esferas separadas entre el Estado y las iglesias, además de la vigencia de los derechos humanos más allá del sentir mayoritario de la población y de la fórmula institucional. La Corte, de esta manera, procede haciendo una lectura claramente laica de los derechos humanos, cuya interpretación no puede subordinarse a un credo religioso o a posturas morales hegemónicas.

Conclusiones

Como he mostrado a lo largo de esta exposición, es posible identificar un principio jurídico de laicidad a nivel interamericano a partir de una lectura sistémica de los textos básicos del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. En particular, dicha laicidad se apoya en la separación entre normas civiles y prescripciones religiosas, en el reconocimiento de la libertad de las personas —que no se agota en la libertad de conciencia y de religión, sino que se extiende a un amplio y robusto derecho al libre desarrollo de la personalidad— y, finalmente, en el principio de igualdad y no discriminación, que rebasa un enfoque simplemente formal para desplegarse en sus aspectos materiales y estructurales. De esta manera, esta reconstrucción analítica permite no solo afirmar la existencia de una fundamentación laica en los textos del SIDH, sino además articular una laicidad que pueda ser útil ante los nuevos desafíos de las relaciones entre Estado, iglesias y sociedad en el siglo xxi.

Por otra parte, también he explicitado, en la segunda parte del trabajo, cómo el principio de laicidad ha empezado a cobrar un papel relevante en las decisiones y pronunciamientos de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. El enfoque laico y científico aparece con fuerza en *Artavia Murillo v. Costa Rica*, relativo al problema jurídico de la protección de la vida

intrauterina. Al rechazar la imposición de una visión metafísica del estatus moral del feto, la Corte se decanta claramente por una mirada laica, la única capaz de proteger el pluralismo de convicciones y posturas en torno al inicio y fin de la vida humana. Por otro lado, la Opinión Consultiva 24/17 (Ct. Inter-Am D-H., 2017), relativa a los derechos de las personas LGBTI+, se presenta como un hito fundamental en la materia. Allí, por primera vez se enuncian los estándares de un principio de laicidad interamericano: una clara autonomía entre lo religioso y lo secular, y la afirmación de una lectura laica de los derechos, los cuales no pueden estar sujetos a posturas religiosas y/o morales particulares, sean o no mayoritarias en la sociedad. Cabe señalar que dicho principio de laicidad no tiene pretensión de uniformizar las fórmulas nacionales de relaciones Estado-iglesias; se busca establecer estándares mínimos de separación sustantiva entre las normas religiosas y civiles, con el fin de reconocer y garantizar de manera robusta los derechos básicos de las personas.

En los próximos meses, la Corte IDH estará llamada a resolver el caso *Pavez Pavez v. Chile*, (2018), relativo a la situación de una maestra de religión católica separada de su cargo debido a su orientación sexual y situación familiar. Sin lugar a duda, esta sentencia marcará un parteaguas en la materia, ya que deberá proponer una articulación plausible entre el derecho irrenunciable de las personas a desarrollar plenamente su personalidad y a no sufrir discriminaciones en razón de su orientación sexual y el principio de autonomía de las iglesias. Queda esperar que dicho caso sea la ocasión para reafirmar la vocación garantista del principio de laicidad, que debe proteger a las personas más vulnerables de todos los abusos de poder y obligar a las corporaciones religiosas a tomar en serio los derechos fundamentales de las personas.

Referencias

- Baubérot, J., Milot, J., & Blancarte, R. (2005). *Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^e siècle*. <https://bit.ly/3wp0zYX>
- Blancarte, R. (2012). Género, mujeres y Estado laico. En Juan A. Cruz Parceró & R. Vázquez (eds.), *Género, cultura y*

sociedad (1ª ed., pp. 95–115). Editorial Fontamara, Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Capdevielle, P. (s. f.). *Laicidad, derechos humanos y sexualidad en América Latina. Una mirada desde el Sistema Interamericano de Derechos Humanos [en dictamen]*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Capdevielle, P., & Arlettaz, F. E. (2019). Laicidad y principio de autonomía: una mirada desde los derechos sexuales y reproductivos. En M. Alegre & F. E. Arlettaz (eds.), *Libres e iguales: estudios sobre autonomía, género y religión* (pp. 149–171). Universidad Nacional Autónoma de México.

Capdevielle, P., & Medina Arellano, M. de J. (s. f.). El derecho al aborto legal: exigencia de una bioética laica [en prensa]. En *Bioética y derechos reproductivos de las mujeres en México*. Programa Universitario de Bioética de la UNAM, Fondo de Cultura Económica.

Cruz Parceró, J. A. (2017). Hacia una teoría de los derechos humanos. En *Hacia una teoría constitucional de los derechos humanos* (pp. 39–65). Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro.

Felitti, K. A., & Prieto, S. (2018). Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015–2018). *Salud Colectiva*, 14(3), 405–423.

Ferrajoli, L. (1998). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal* (10ª ed.). Trotta Editorial.

Ferrajoli, L. (1999). *Los derechos y sus garantías* (J.M. Revuelta, trad.). Trotta Editorial.

Garzón Vallejo, I. (2014). Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales. *Revista de Estudios Sociales*, 50, 101–112.

Gudiño Bessone, P. (2018). Aborto, sexualidad y bioética en documentos y encíclicas vaticanas. *Acta bioethica*, 24(1), 85–94. <https://doi.org/10/g5bh>

Lamas, M. (2012). Dimensiones de la diferencia. En Juan Antonio Cruz Parceró & R. Vázquez (Eds.), *Género, cultura y sociedad* (1ª ed., pp. 1–24). Editorial Fontamara, Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Lifante Vidal, I. (2015). Interpretación jurídica. En V. Rodríguez-Blanco & J. L. Fabra Zamora (eds.), *Enciclopedia*

de filosofía y teoría del derecho vol. 2 (p. 1349). Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

Morán Faúndes, J. M. (2018). Religión, secularidad y activismo héteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica? *La ventana. Revista de estudios de género*, 5(47), 97–138.

Morán Faúndes, J. M., & Peñas Defago, M. A. (2012). *Los fundamentalismos religiosos en movimiento*. Católicas por el Derecho a Decidir. <https://bit.ly/3wmOOCz>

Pecheny, M., & De la Dehesa, R. (2011). Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión. En S. Corrêa & R. Parker (Eds.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos* (pp. 31–79). ABIA, SPW.

Salazar Ugarte, P., Barrera Rosales, P., Chorny Elizalde, V., Gaitán Uribe, J., Guadalupe, M. de, & Villar, S. (2015). *La República laicay sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*. Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

Vaggione, J. M. (2013). *Laicidad y sexualidad*. Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

Vaggione, J. M. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cuadernos Pagu*, 2017(50), 175002. <https://doi.org/10/g4x7>.

Jurisprudencia, casos e informes

Asamblea General de las Naciones Unidas, *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, doc. ONU 61/265 (marzo de 2008).

Organismos regionales

Artavia Murillo y otros v. Costa Rica, Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Ct. Inter-Am D.H. (ser. C) 257 (28 de noviembre de 2012).

Atala Riffo y niñas v. Chile, Fondo, Reparaciones y Costas, Ct. Inter-Am D.H. (ser. C) 239 (24 de febrero de 2012).

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL]. (2013). *Consenso de Montevideo sobre población y desarrollo*. Naciones Unidas, CEPAL. <https://bit.ly/3wif1SE>

Com. Inter-Am D.H. Informe No. 148/18. Caso 12.997. Informe de fondo, Sandra Cecilia Pavez Pavez, Chile, OEA (Ser. L) V/II.170 (7 de diciembre de 2018).

Com. Inter-Am D.H. El derecho a la libertad de religión o de creencias y el derecho a una vida libre de violencia y discriminación por motivos de orientación sexual o identidad de género se basan en una promesa de libertad humana. Las personas LGBT merecen que se cumpla esa promesa. Declaración de personas expertas en derechos humanos en el Día Internacional contra la Homofobia, la Transfobia y la Bifobia (14 de mayo de 2021).

Ct. Inter-Am D-H. Opinión Consultiva oc-24/17 solicitada por la República de Costa Rica. Identidad de Género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo (ser. A) 24 (24 de noviembre de 2017).

Duque v. Colombia, Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Ct. Inter-Am D.H. (ser. C) 310 (26 de febrero de 2016).

Flor Freire v. Ecuador, Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas, Ct. Inter-Am D.H. (ser. C) 315 (31 de agosto de 2016).

Organización de los Estados Americanos [OEA], *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, Com. Inter-Am D.H. (1948).

Organización de los Estados Americanos [OEA], *Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José)*, Departamento de Derecho Internacional (7 al 22 de noviembre de 1969).

Organización de los Estados Americanos [OEA], *Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Protocolo de San Salvador)*, A-52 (17 de noviembre de 1988).

Organización de los Estados Americanos [OEA], *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia en Contra de la Mujer*, A-61 (9 de junio de 1944).

Organización de los Estados Americanos [OEA], *Convención Interamericana contra toda forma de discriminación e intolerancia*, A-69 (2013).

Vicky Hernández y otras v. Honduras, Fondo, Reparaciones y Costas, Ct. Inter-Am D.H. (ser. C) 422 (26 de marzo de 2021).

Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta (México)

Derecho al libre desarrollo de la personalidad. Aspectos que comprende, Pleno de la Suprema Corte de Justicia [SCJN], *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Novena Época, tomo xxx, diciembre de 2009, tesis: P. LXVI/2009, pág. 7 (México).

Divorcio sin expresión de causa, *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, libro XIII, tomo 2, octubre de 2012, tesis: 1a. CCXXIX/2012, pág. 1200 (México).

Tribunales nacionales

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-420 de 1992 (M.P. Simón Rodríguez Rodríguez; 17 de junio de 1992) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia No. T-079 de 1994 (M.P. Antonio Barrera Carbonell; 24 de febrero de 1994) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-350 de 1994 (M.P. Alejandro Martínez Caballero; 4 de agosto de 1994) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-211 de 1995 (M.P. Alejandro Martínez Caballero; 12 de mayo de 1995) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-377 de 1995 (M.P. Fabio Morón Díaz; 24 de agosto de 1995) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-239 de 1997 (M.P. Carlos Gaviria Díaz; 20 de mayo de 1997) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-516 de 1998 (M.P. Antonio Barrera Carbonell; 21 de septiembre de 1998) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-012 de 1999 (M.P. Alfredo Beltrán Sierra; 21 de enero de 1999) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-015 de 1999 (M.P. Alejandro Martínez Caballero; 21 de enero de 1999) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-813 de 2000 (M.P. José Gregorio Hernández Galindo; 4 de julio de 2000) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-272 de 2001 (M.P. Manuel José Cepeda Espinosa; 9 de marzo de 2001). (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-435 de 2002 (M.P. Rodrigo Escobar Gil; 30 de mayo de 2002) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-477 de 2005 (M.P. Jaime Córdoba Triviño; 10 de mayo de 2005) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-688 de 2005 (M.P. Rodrigo Escobar Gil; 30 de junio de 2005) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-918 de 2005 (M.P. Jaime Córdoba Triviño; 2 de septiembre de 2005) (Colombia).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-948 de 2014 (M.P. María Victoria Calle Correa; 3 de diciembre de 2014) (Colombia).

Corte Suprema de Justicia de Costa Rica [CSJCR], Sala Constitucional. Sentencia 2000-02306 (M.P. Ana María Calzada Miranda; 15 de marzo de 2000) (Costa Rica).

Suprema Corte de Justicia de la Nación [SCJN], Amparo en Revisión 800/2017 (M.P. Alberto Pérez Dayán; 2017) (México).

Suprema Corte de Justicia de la Nación [SCJN], Acción de Inconstitucionalidad 148/2017 (M.P. Luis María Aguilar Morales; 2017) (México).

Suprema Corte de Justicia de la Nación [SCJN], Amparo en Revisión 547/2018 (M.P. Norma Lucía Piña Hernández; 2018) (México).

Suprema Corte de Justicia de la Nación [SCJN], Acción de Inconstitucionalidad 106/2018 y su acumulada 107/2018 (M.P. Alfredo Gutiérrez Ortiz Mena; 2018) (México).

Supremo Tribunal Federal [STF] Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 291 Distrito Federal. (trad. Secretaría Ct. Iner-Am D.H.; 28 de Octubre de 2015) (Brasil).

La erosión de la separación religión-Estado en la jurisprudencia de los Estados Unidos, y su posible impacto en América Latina

Nelson Camilo Sánchez'

1 Profesor asistente de Derecho en la Escuela de Derecho de la Universidad de Virginia. Quiero agradecer la excelente asistencia de investigación de Joseph Romero.

Introducción

Los redactores de la Constitución de los Estados Unidos consideraban que la religión era una cuestión que merecía atención especial, por su naturaleza paradójica. Por un lado, la práctica religiosa podía ser perseguida, y por eso ameritaba protección especial del Estado. Pero, por el otro, la religión podría llegar a ser tan poderosa que había que proteger al propio Estado de la captura religiosa. Es por ello que la Constitución de los Estados Unidos contiene dos disposiciones distintas relativas a la religión: la Cláusula de Establecimiento y la Cláusula de Libre Ejercicio². Estas dos cláusulas proporcionan el derecho constitucional a la libertad de religión y, en conjunto, forman lo que se denomina como la Cláusula de Religión.

En tanto la religión requiere una contención especial, la Cláusula de Establecimiento busca limitar la relación entre Estado y religión. Para ello, la jurisprudencia constitucional ha establecido una barrera entre estos, que se concreta, por ejemplo, en la prohibición de financiación pública a la religión³, la limitación del discurso religioso por parte del gobierno⁴ y

2 La Primera Enmienda establece, en la parte pertinente, que “el Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente”.

3 Véase, por ejemplo, *Lemon v. Kurtzman* (1971), que invalidó la ley estatal que proporcionaba financiación gubernamental para reembolsar a las escuelas religiosas privadas los libros de texto y los salarios de los profesores.

4 Véase el caso *Santa Fe Indep. Sch. Dist. v. Doe* (2000), que estimó la impugnación de la Cláusula de Establecimiento a la práctica de la oración en la escuela pública durante los partidos de fútbol.

la prohibición de adoptar leyes sin un propósito secular⁵. Por otra parte, para evitar que el Estado oprimiera el ejercicio religioso privado, la jurisprudencia constitucional creó una serie de exenciones para personas o grupos religiosos en leyes de aplicación general⁶, con base en la Cláusula de Libre Ejercicio.

Esta doctrina constitucional buscaba crear un modelo mediante el cual existiera un compromiso estatal fuerte de respetar y proteger la práctica de la religión en el ámbito privado, pero, al mismo tiempo, que hubiera uno igualmente estricto hacia la prohibición de la práctica de la religión en asuntos públicos. En los últimos años, la aplicación de los principios liberales — incluyendo la no discriminación, la neutralidad religiosa y la elección privada— ha sido fuertemente cuestionada por estrategias de litigio que han buscado modificar el entendimiento tradicional de la relación iglesia-Estado, especialmente ante la Corte Suprema (Chemerinsky & Gillman, 2020).

Como lo exponen Richard Schragger y Micah Schwartzman, esta estrategia de litigio ha sido muy agresiva y ha logrado retrocesos severos en la separación entre religión y Estado (Schragger & Schwartzman, 2019, 2020). Recientes casos relacionados con la Cláusula de Religión han debilitado el poder del Estado para poner límites a la financiación estatal de la religión, proporcionar exenciones a las personas religiosas de aquellas leyes que suponen una carga para sus creencias religiosas y para limitar la promoción de los principios religiosos en las instituciones y lugares públicos. De hecho, actualmente —según opinan expertos constitucionalistas estadounidenses— la Corte es más dada a negarse a declarar la violación de la Cláusula de Establecimiento y mucho más tendiente a conceder protección del Libre Ejercicio a las personas y grupos religiosos.

Este capítulo tiene como propósito identificar los argumentos que han sido invocados por los litigantes religiosos

5 Por ejemplo, en el caso *McCreary County v. ACLU* (2005) se declaró que la práctica de exhibir los diez mandamientos en los juzgados del condado era inconstitucional, porque carecía de una finalidad secular.

6 Véase *Emp't Div. Dep't of Human Res. of Ore. v. Smith* (1990). Allí se sostiene que la Cláusula de Libre Ejercicio permite, pero no exige, exenciones religiosas de leyes neutras y de aplicación general.

en esta cruzada, y ver cuáles han sido acogidos por las cortes estadounidenses⁷. Con este ejercicio, el siguiente texto pretende analizar cuáles son los riesgos que puede generar el trasplante de estas doctrinas jurídicas al litigio constitucional latinoamericano para la defensa del Estado laico y pluralista en la región.

El litigio estratégico religioso y sus argumentos

En un reciente estudio estadístico, Lee Epstein y Eric Posner compararon las decisiones de la Corte Suprema de los Estados Unidos sobre la Cláusula de Religión hechas por la «Corte Roberts»⁸ con todas las que se han producido desde 1953. Esta comparación arrojó que la Corte Roberts ha fallado a favor de las organizaciones religiosas —principalmente aquellas que representan a la mayoría cristiana— más del 81 % de las veces, en comparación con el 50 % de las épocas anteriores (Epstein & Posner, 2021). De hecho, durante esta era (especialmente en los últimos años) la composición de la Corte ha virado hacia una tendencia conservadora, con la sustitución de los jueces O'Connor, Kennedy y Ginsburg por Alito, Kavanaugh y Barrett. Al mismo tiempo, grupos religiosos cristianos han sido muy activos en el litigio constitucional. Estos se han encargado de que a consideración de la Corte lleguen casos que involucran la Cláusula de Religión, especialmente en dos escenarios muy recurrentes. En primer lugar, aquellos casos que buscan que la Corte permita⁹, y más recientemente que exija¹⁰, la financiación gubernamental de las instituciones religiosas. En segundo lugar, los casos que buscan eximir con mayor frecuencia a dichas

7 Christian Joppke (2016) usa el concepto de “derecha cristiana” para referirse a los promotores de estos litigios. Según el autor, este es un término sombrilla que se refiere a un movimiento dirigido (pero no limitado) por grupos de evangélicos protestantes que tienen como objetivo introducir preceptos religiosos conservadores en las políticas públicas y en la elaboración de las leyes, para superar el “muro de separación” entre la iglesia y el Estado.

8 Desde 2005 la Corte Suprema ha sido presidida por el Juez John Roberts.

9 Ver *Trinity Lutheran Church of Columbia, Inc. v. Comer*, 137 S. Ct. 2012 (2017).

10 Ver *Espinoza v. Mont. Dep’t. of Revenue*, 140 S. Ct. 2246 (2020).

instituciones del cumplimiento de las leyes generales de salud pública¹¹ y antidiscriminación¹².

Los argumentos que han resultado más efectivos para lograr este cambio jurisprudencial son de tres tipos: (i) argumentos que han sido desarrollados por minorías desprotegidas en litigios de derechos civiles¹³; (ii) argumentos que plantean a la religión y a los practicantes religiosos como merecedores de tratamiento especial¹⁴; y (iii) argumentos que buscan permitir la participación de la religión en el gobierno, bajo la premisa de que las actividades o símbolos religiosos patrocinados por el gobierno no violan la Cláusula de Establecimiento cuando no son “coercitivos”, es decir, cuando representan el pluralismo en lugar de la preferencia religiosa o cuando han adquirido un significado secular¹⁵. Además, un cuarto tipo de argumento, que aún no ha sido decidido por la Corte Suprema pero que ha emergido en tribunales federales, acude al derecho a la libertad de expresión para abogar por mayor deferencia hacia las comunidades religiosas.

Estos argumentos han sido usados en los litigios de manera fluida. Así, a continuación analizaré algunos casos en los que se presentaron varios de estos ellos. Es importante aclarar que los casos analizados no son exhaustivos y que, como se verá más adelante, varias de las opiniones de la Corte se basan tanto en la Cláusula de Establecimiento como en la Cláusula de Libre Ejercicio.

11 Ver *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.*, 573 U.S. 682 (2014).

12 Ver *Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado C.R. Comm’n*, 138 S. Ct. 1719 (2018).

13 Por ejemplo, en los casos *Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado C.R. Comm’n* (2018), *American Legion v. Am. Humanist Ass’n* (2019), *Trinity Lutheran Church of Columbia, Inc. v. Comer* (2017) y *Espinoza v. Mont. Dep’t. of Revenue* (2020) se refieren a la “discriminación” y la “hostilidad” hacia la religión y hacia los practicantes de comunidades religiosas.

14 Esto ocurre en los casos de *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.* (2014) y *Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado C.R. Comm’n* (2018), que se tratarán más adelante.

15 Ejemplos de esta línea de argumentación se constatan en los casos *Town of Greece, N.Y. v. Galloway* (2014) y *American Legion v. Am. Humanist Ass’n* (2019).

Discriminación y hostilidad contra fieles y congregaciones religiosas

En la noción tradicional de la separación iglesia-Estado, un propósito clave de la Cláusula de Religión es evitar el ostracismo de quienes no forman parte de la religión mayoritaria o no tienen ninguna creencia religiosa. En 1990, en el caso de la División de Empleo del Departamento de Recursos Humanos de Oregón contra Smith (caso Smith), la Corte Suprema sostuvo que una ley neutra y de aplicación general no viola el libre ejercicio, aun cuando llegue a infringir involuntariamente el ejercicio religioso¹⁶. Richard Schragger y Micah Schwartzman argumentan que el caso *American Legion v. American Humanist Association* (2019) ha invertido este propósito. Según los autores, el sujeto de protección es ahora la mayoría cristiana, y no una religión minoritaria o las personas que no tienen práctica religiosa.

En *American Legion* (2019), la Corte Suprema revocó la decisión de un tribunal inferior, y sostuvo que una cruz latina de cuarenta pies de altura (perteneciente a un monumento conmemorativo de la Primera Guerra Mundial ubicado Maryland) no violaba la Cláusula de Establecimiento. Escribiendo para la mayoría, el juez Alito opinó que, dado que la cruz había estado presente en la comunidad durante mucho tiempo, quitarla sería hostil al cristianismo. Según la Corte

cuando el paso del tiempo imbuje a un monumento, símbolo o práctica religiosamente expresiva con este tipo de familiaridad y significado histórico, su retirada puede dejar de parecer neutral, especialmente para la comunidad local, para la que ha adquirido un significado particular. Un gobierno que se pasea por la tierra derribando monumentos con simbolismo religioso y borrando

16 El caso comenzó con el despido de Alfred Smith y Galen Black de sus trabajos como consejeros privados de rehabilitación de drogas por ingerir peyote como parte de un sacramento en una iglesia nativa americana. Cuando Smith y Black solicitaron un subsidio de desempleo, la División de Empleo les denegó su petición, argumentando que habían infringido una ley penal estatal. Smith demandó a la División de Empleo y ganó su caso en los tribunales inferiores. Sin embargo, la Corte Suprema revocó la decisión, sosteniendo que no se habían violado los derechos de libre ejercicio de Smith y Black (*Emp. Div., Dep't of Hum. Res. of Oregon v. Smith*, 1990).

cualquier referencia a lo divino parecerá a muchos agresivamente hostil a la religión (*American Legion v. Am. Humanist Ass'n*, 2019, 2084-2085, traducción propia).

Este argumento no solo permite la presencia de símbolos religiosos tradicionales en escenarios públicos, sino que además les da una protección reforzada: solicitar que estos sean retirados se convierte en una actividad hostil contra dicha religión, y la hace merecedora de una protección especial. Los argumentos sobre la supuesta hostilidad a la religión han ido más allá. En los casos de *Trinity Lutheran Church of Columbia v. Comer* (2017) y *Espinoza v. Montana Department of Revenue* (2020), la Corte Suprema obligó al gobierno a invertir recursos públicos en instituciones religiosas.

En primer lugar, en el caso *Trinity Lutheran* (2017) —presentado por el grupo cristiano conservador *Alliance Defending Freedom* (ADF)¹⁷— la Corte sostuvo que el gobierno de Missouri había violado la Cláusula de Libre Ejercicio, al negar a una iglesia fondos públicos para la remodelación de un patio de recreo. Al encontrar que los mismos fondos públicos estaban disponibles para las instituciones seculares, el presidente de la Corte, John Roberts, sostuvo en la decisión mayoritaria que

la discriminación expresa contra el ejercicio religioso aquí no es la negación de una subvención, sino más bien la negativa a permitir que la Iglesia —sólo porque es una iglesia— compita con las organizaciones seculares para una subvención ... La Trinidad Luterana también es un miembro de la comunidad, y la decisión del Estado de excluirla a efectos de este programa público debe soportar el más estricto escrutinio (*Trinity Lutheran Church of Columbia, Inc. v. Comer*, 2017, 2022¹⁸).

Las juezas Ginsburg y Sotomayor se separaron de la decisión, lamentando que la mayoría de la corte se adhiriera a la

17 Vale la pena mencionar que el Southern Poverty Law Center clasifica a la ADF como un grupo de odio antiLGBTQ.

18 En las citas de los casos, todas las traducciones de las citas son del autor.

tesis de supuesta hostilidad. En su voto separado, sostuvieron que “la conclusión del Tribunal de que la única alternativa al apoyo gubernamental a la religión es la hostilidad gubernamental hacia ella representa un gigantesco paso atrás en nuestra jurisprudencia de la Cláusula Religiosa” (Cty. of Allegheny v. Am. C.L. Union Greater Pittsburgh Chapter, 1989, como se citó en Trinity Lutheran Church of Columbia, Inc. v. Comer, 2017, 2040).

Aunque en ese caso la Corte Suprema limitó la regla jurídica de la sentencia a la “discriminación expresa basada en la identidad religiosa, con respecto a la remodelación de los patios de recreo” (Trinity Lutheran Church of Columbia, Inc. v. Comer, 2017, 2024 n.3), recientemente, en el caso Espinoza (2020) —un caso presentado por el grupo litigante libertario Institute for Justice— la Corte amplió la sentencia de Trinity Lutheran. En esta nueva decisión, la Corte exigió que la financiación pública concedida a las escuelas privadas laicas también se pusiera a disposición de las escuelas religiosas. En este caso, el juez Thomas escribió una opinión concurrente en la que llamó a la Corte a ir más allá de la interpretación separatista de la Cláusula de Establecimiento, ya que, según él, esta transmite la idea de que la religión es peligrosa. Además, Thomas escribió: “aunque esa hostilidad ya no sea expresada abiertamente por la Corte, las manifestaciones de este ‘desprecio de moda por las convicciones religiosas profundas’ ciertamente siguen vivas” (Espinoza v. Mont. Dep’t. of Revenue, 2020, 2266). Es de esperar, entonces, que este argumento será defendido por el juez Thomas en casos futuros, buscando que la Corte establezca que la neutralidad de la regla anterior era en realidad una muestra de desprecio o de hostilidad hacia la religión.

La Corte avaló argumentos similares de hostilidad en el caso Masterpiece Cakeshop contra la Comisión de Derechos Civiles de Colorado (2018). Este, también presentado por la ADF¹⁹, se relaciona con una supuesta violación del libre ejercicio de la religión por una ley estatal contra la discriminación, que obligaba a un pastelero a hacer una torta de bodas para una pareja del mismo sexo. Si bien la Corte Suprema no anuló la ley,

19 Sobre el trabajo legal de ADF puede consultarse Posner, 2017.

revocó la sentencia del tribunal inferior, en la que se declaraba que el panadero había discriminado a una pareja del mismo sexo al negarle sus servicios. Para tomar tal decisión, se basó en que los funcionarios públicos habían mostrado hostilidad contra la religión en los procedimientos administrativos seguidos contra el panadero. Como prueba de esta hostilidad, el juez Kennedy —redactor principal de la sentencia— se centró en algunas declaraciones que expresaban preocupación por el hecho de que “la libertad de religión y la religión se han utilizado para justificar todo tipo de discriminación a lo largo de la historia” (*Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado C.R. Comm’n*, 2018, 1729). Además, la sentencia tomó en cuenta que los mismos funcionarios estatales habían considerado lícita la negativa de otros panaderos a hacer pasteles, comunicando la desaprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo.

Es importante anotar que el activismo religioso ha buscado promover este argumento de la supuesta hostilidad contra la religión más allá de las cortes. Una muestra de ello es la denominada “Declaración de Manhattan”, un manifiesto firmado por más de 550 000 personas en el que se llama a la desobediencia civil. De acuerdo con los firmantes,

en las últimas décadas, una creciente jurisprudencia ha sido paralela a la disminución del respeto por los valores religiosos ... lo que se traduce en restricciones al libre ejercicio de la religión. Consideramos que se trata de una evolución ominosa, no sólo por la amenaza que supone para la libertad individual garantizada a todas las personas ... sino porque la tendencia también amenaza el bienestar común y la cultura de la libertad en la que se basa nuestro sistema de gobierno republicano (George et al., 2020).

Este activismo fuera de las cortes sin duda busca persuadir al público y a los jueces sobre una presunta hostilidad contra las comunidades religiosas mayoritarias, con el fin de facilitar cambios jurisprudenciales. Hasta la fecha, este activismo, combinado con el litigio estratégico, ha sido muy efectivo.

Para finalizar, en noviembre de 2020, la Corte escuchó los argumentos orales en el caso *Fulton* contra la ciudad de

Filadelfia²⁰. El caso involucraba a una agencia de acogida de naturaleza religiosa a la que la ciudad de Filadelfia le negó la renovación de un contrato, debido a su negativa para prestar servicio a parejas del mismo sexo. El caso *Fulton* fue decidido en 2021, y la Corte Suprema falló a favor de la agencia religiosa. Sin embargo, la Corte decidió —por una votación de 6-3— no reevaluar el precedente del caso *Smith*; señaló que no se aplicaba porque la política impugnada de Filadelfia no era de “aplicación general”. Así, como *Smith* no era aplicable, la Corte empleó un criterio de revisión de escrutinio estricto, que la política de la ciudad no superó. En las opiniones concurrentes, los jueces Alito y Gorsuch criticaron la negativa de la mayoría de la Corte a revisar *Smith*, al igual que la estrechez del fallo, que, según ellos, deja el libre ejercicio todavía en la incertidumbre. Esto indica que probablemente el litigio continuará, buscando reemplazar el precedente *Smith* por completo²¹.

Acomodaciones especiales para creyentes y objeción de conciencia por motivos religiosos

Autores como Gillman y Chemerinsky (2020) han estudiado las diferencias entre la visión separatista del libre ejercicio con la visión acomodaticia proreligiosa. Esta última busca que se permitan —incluso que se exijan— exenciones a los objetores religiosos en el cumplimiento de leyes que, de otro modo, los obligarían a abstenerse de ejercer actos discriminatorios. Esta perspectiva ha sido usada en el litigio especialmente en casos que involucran leyes antidiscriminación en lugares comerciales públicos. Los argumentos acomodaticios en estos casos han hecho hincapié en que la “pérdida de dignidad” que sienten las parejas del mismo sexo cuando se les niegan esos servicios comerciales también recaería sobre los objetores religiosos, “a quienes se les dice que sus creencias no deben ser toleradas, al

20 Sobre este caso, ver Howe, 2020 y Schwartzman et al., 2020.

21 De hecho, algunos críticos de la doctrina de la separación Estado-religión sostienen que la neutralidad (en este caso la neutralidad que permite la separación) implica una carga desproporcionada para los creyentes religiosos (Chemerinsky & Gillman, 2020, pp. 168–174).

menos no en la esfera pública” cuando no están exentos (Willson, 2012, como se citó en Chemerinsky & Gillman, 2020, p. 148). De hecho, algunos sostienen que los objetores religiosos no exentos sufren una afectación mayor a sus derechos.

El alcance de cualquier derecho a negar el servicio a las parejas del mismo sexo debe depender de la comparación entre el perjuicio que supone para la pareja el hecho de que se le niegue el servicio y el perjuicio que supone para el comerciante o el proveedor de servicios el hecho de que se le obligue a prestarlo ... En mi opinión, el derecho a la propia integridad moral debería prevalecer, en general, sobre el inconveniente de tener que obtener el mismo servicio de otro proveedor cercano (Laycock, 2008, como se citó en Chemerinsky & Gillman, 2020, p. 147).

La Corte Suprema ha admitido las exenciones en aquellos casos en los que ha aplicado el criterio de revisión de escrutinio estricto. En general, esto ha ocurrido cuando los objetores religiosos han alegado que una ley obstaculiza sustancialmente su libre ejercicio de la religión. De hecho, el Congreso codificó este criterio de revisión en la Ley de Restauración de la Libertad Religiosa (RFRA)²². Dicha ley establece que

el gobierno no impondrá una carga al ejercicio de la religión de una persona, incluso si la carga resulta de una norma de aplicación general [a menos] que demuestre que la aplicación de la carga ... (1) fomenta un interés gubernamental imperativo, y (2) es el medio menos restrictivo de fomentar ese interés gubernamental imperativo (42 U.S.C. § 2000bb-1(a)-(b), 2012).

Sobre este asunto, un estudio empírico sistemático publicado en 2006 acerca del escrutinio estricto concluyó que los tribunales federales anularon aproximadamente el 70 % de las leyes impugnadas (Winkler, 2006). Así, el escrutinio estricto aumenta

22 La RFRA es inconstitucional cuando se aplica a los gobiernos estatales y locales (ver caso *City of Boerne v. Flores*, 1997). Sin embargo, el Tribunal Supremo ha considerado que la RFRA es constitucional cuando se aplica al gobierno federal. Por ejemplo, véase *Burwell v. Hobby Lobby Stores Inc.*, 2014.

en gran medida las posibilidades de un objetor religioso de obtener una excepción (acomodación especial).

Un caso en el que se presentó este resultado fue *Burwell v. Hobby Lobby Stores Inc.* (2014). Allí, la Corte sostuvo que una ley no supera el escrutinio estricto cuando requiere que las empresas con ánimo de lucro proporcionen cobertura anticonceptiva y dicha cobertura viola las creencias religiosas de los propietarios²³. El caso *Hobby Lobby* es una muestra de la flexibilidad que tiene la Corte a la hora de considerar los argumentos presentados por los objetores religiosos. El *Becket Fund for Religious Liberty*, un bufete de abogados especializado en derechos religiosos con experiencia ante la Corte Suprema, representó a las empresas, que argumentaron que debían ser consideradas “personas” capaces de ejercer sus creencias religiosas (Escrito presentado por los apelantes, párrafos 36-39). Además, las corporaciones también alegaron que serían cómplices de la anticoncepción si proporcionaban la cobertura médica exigida (ver el escrito presentado por los apelantes, párrafos 18-20). El juez Alito —quien escribió la decisión adoptada por la mayoría— aceptó los argumentos de los demandantes. La Corte, sin embargo, aparentemente atenuó este último argumento, al decir lo siguiente:

esta creencia implica una difícil e importante cuestión de religión y filosofía moral, a saber, las circunstancias en las que es incorrecto que una persona realice un acto que es inocente en sí mismo pero que tiene el efecto de permitir o facilitar la comisión de un acto inmoral por parte de otra persona (*Burwell v. Hobby Lobby Stores Inc.*, 2014, 724).

En el ya mencionado caso *Masterpiece Cakeshop*, el panadero presentó un argumento de complicidad similar, afirmando

23 *Hobby Lobby* es una empresa de artesanías propiedad de una familia cristiana evangélica. En cumplimiento con el mandato de una ley federal, la empresa proporcionaba un seguro médico a sus casi 21 000 empleados que cubría métodos anticonceptivos. Este caso se consolidó con el caso de *Conestoga Wood Specialties*, una empresa de muebles propiedad de una familia menonita que también se oponía a que el seguro médico de la compañía tuviera que incluir métodos anticonceptivos.

que “creía que la Biblia le ordenaba ... no fomentar el pecado de ninguna manera” y que servir a la pareja del mismo sexo le obligaba a “participar” en una boda del mismo sexo, que iba en contra de sus creencias religiosas (Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado C.R. Comm’n, 2018, como se citó en Chemerinsky & Gillman, 2020, p. 150). Así, constitucionalistas americanos predicen que la Suprema Corte seguirá aplicando la Cláusula de Libre Ejercicio para ampliar el derecho de los objetores religiosos a perjudicar derechos de terceros²⁴. Igualmente, como se analizará en la sección siguiente, en los últimos años la Corte también ha interpretado con flexibilidad la Cláusula de Establecimiento. De esta forma, ha permitido la expresión religiosa gubernamental, siempre que no haya coacción legal y cuando haya motivos para creer que la expresión impugnada tiene un propósito laico o forma parte de una expresión general del respeto de la nación por el pluralismo religioso (y no una expresión de preferencia hacia una religión concreta).

Autorización para el involucramiento de la religión en asuntos públicos si carece de coacción

En contra de la visión separatista clásica que tenía la Cláusula de Establecimiento, los casos recientes de la Corte Suprema sugieren que solo hay una violación de la Cláusula de Establecimiento cuando el gobierno coacciona la participación religiosa. Por ejemplo, en el caso *Town of Greece v. Galloway* (2014), la Corte sostuvo que no viola la Cláusula de Establecimiento que una junta municipal inicie sus reuniones con una oración cristiana²⁵. En este caso, la representación jurídica de la

24 Ver, por ejemplo, Schwartzman et al., 2020.

25 Los hechos del caso se relacionan con el consejo municipal de la ciudad de Greece, que tenía la práctica (desde 1999) de invitar a un clero local para pronunciar una oración al inicio de sus reuniones. La ciudad no tenía una política sobre quién podía dirigir la oración o su contenido, pero, en la práctica, los miembros del clero cristiano pronunciaron la gran mayoría de las oraciones por invitación de la ciudad. En 2008, 2 ciudadanas demandaron a la ciudad, argumentando que estas prácticas violaban la Cláusula de Establecimiento de la Primera Enmienda, al preferir el cristianismo a otras confesiones. El tribunal de distrito falló a favor de la ciudad y consideró que las demandantes no habían presentado pruebas

junta municipal fue también asumida por la ADE, y como parte de su estrategia, los abogados defendieron una comprensión restringida del estándar de coerción. Así, argumentaron que

no hay ninguna base en la ley o la lexicografía para el concepto infinitamente expansivo y elástico de coerción de los demandados, según el cual los ciudadanos que asisten voluntariamente a las reuniones de la junta municipal y observan una invocación con la que no están de acuerdo pueden afirmar que han sido ‘coaccionados ... a participar en las oraciones’ (Escrito de respuesta presentado por los apelantes, párrafo 5, citado en el escrito de respuesta en párrafo 15).

El juez Thomas, quien estuvo a cargo de redactar la decisión, estuvo de acuerdo con estos argumentos, y sostuvo que “la coerción que fue un sello distintivo de imposición histórica de la religión fue la coerción de la ortodoxia religiosa y del apoyo financiero por la fuerza de la ley y la amenaza de sanción” (Town of Greece, N.Y. v. Galloway, 2014, 608). Al constatar que el consejo también había invitado a ministros de otras confesiones, pero que no habían comparecido, la Corte sostuvo que “en ausencia de un patrón de oraciones que a lo largo del tiempo denigren, hagan proselitismo o traicionen un propósito gubernamental no permitido, una impugnación basada únicamente en el contenido de una oración no establecerá probablemente una violación constitucional” (Town of Greece, N.Y. v. Galloway, 2014, 585). Además, la Corte señaló que las oraciones ceremoniales del gobierno hacen parte de una alegada tradición pluralista de la nación, en sus palabras, “nuestra tradición supone que los ciudadanos adultos, firmes en sus propias creencias, pueden tolerar y quizás apreciar una oración ceremonial pronunciada por una persona de una fe diferente” (Town of Greece, N.Y. v. Galloway, 2014, 584).

creíbles de que hubiera un aislamiento intencionado de las confesiones no cristianas. Sin embargo, el Tribunal de Apelación de los Estados Unidos para el Segundo Circuito revocó la sentencia, y sostuvo que las prácticas violaban la Cláusula de Establecimiento, al mostrar una clara preferencia por las oraciones cristianas.

Este caso se adhiere, entonces, al enfoque acomodaticio, ya que sostiene que la Cláusula de Establecimiento debe interpretarse como un requisito para que la ley reconozca el pluralismo religioso de la nación, en lugar de abandonarlo. Igualmente, la Corte dijo que la religión debe ser “un elemento bienvenido en la mezcla de creencias y asociaciones presentes en la comunidad. Esta visión hace hincapié en la libertad de elección y en la diversidad de opiniones religiosas. La nación se entiende no como secular, sino como pluralista” (McConnell, 1985, como se citó en Chemerinsky & Gillman, 2020, p. 53).

Además, la Corte Suprema avaló el argumento de que las oraciones en sí no eran totalmente religiosas, y tenían un valor secular:

Varias de las oraciones invocaban el nombre de Jesús, del Padre Celestial o del Espíritu Santo, pero también invocaban temas universales, como la celebración del cambio de las estaciones o el llamamiento a un ‘espíritu de cooperación’ entre los dirigentes de la ciudad (*Town of Greece, N.Y. v. Galloway*, 2014, 584).

Estos dos tipos de argumentos —(i) que la expresión religiosa es constitucional porque refleja y es coherente con el pluralismo de la nación y (ii) que la expresión religiosa puede tener un valor o propósito secular— aparecieron posteriormente en el caso *American Legion* (2015). Allí, el juez Alito —escribiendo para la mayoría— sugirió que la cruz conmemorativa debería ser vista como un honor a las creencias religiosas de los muertos, en lugar de las creencias del gobierno, y que era consistente con la tradición de pluralismo de la nación. En palabras de la Corte:

El National Statuary Hall del Capitolio rinde homenaje a diversas figuras religiosas: por ejemplo, la Madre Joseph Parisseau arrodillada en oración; Po’Pay, un líder religioso Pueblo con símbolos de la religión Pueblo; Brigham Young, presidente de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días ... Estos monumentos honran a hombres y mujeres que han desempeñado un papel importante en la historia de nuestro país, y cuando se incluyen símbolos religiosos en los monumentos, su presencia reconoce la centralidad de la fe para aquellos cuyas

vidas se conmemoran (*American Legion v. Am. Humanist Ass'n*, 2019, 2086).

Adicionalmente, el juez consideró importante señalar que el símbolo de la cruz había adquirido un significado secular en muchos contextos (por ejemplo, en los logotipos de la Cruz Roja, la Cruz Azul, el Escudo Azul, el Grupo Bayer y en algunos productos de Johnson & Johnson). A partir de allí, la decisión concluyó diciendo que en el contexto de los monumentos de guerra, la cruz se había convertido en un símbolo de sacrificio más que de religión (*American Legion v. Am. Humanist Ass'n*, 2019, 2074-2075) y, además, sostuvo que los monumentos y las prácticas religiosas de larga data gozan de una fuerte presunción de constitucionalidad (*American Legion v. Am. Humanist Ass'n*, 2019, 2074-2075).

Imposición de expresión no querida por medios coercitivos

Aunque no se trata de jurisprudencia de la Corte Suprema, los objetores religiosos han conseguido otras exenciones a leyes antidiscriminatorias a través de argumentos relacionados con la protección a la libertad de expresión. Por ejemplo, el Octavo Circuito, en el caso *Telescope Media Group v. Lucero* (2019), dictaminó que sería una forma de expresión obligada —y por tanto inadmisibles— que la Ley de Derechos Humanos de Minnesota le exigiera a un videógrafo que trabajara en una boda entre personas del mismo sexo (740). Así, como fundamento de su fallo, el tribunal sostuvo que los videos de bodas eran una forma de discurso con calidad expresiva (*Telescope Media Grp. v. Lucero*, 2019, 740 n. 4).

Por otra parte, el Tribunal Supremo de Arizona en el caso *Brush & Nib Studio v. City of Phoenix* (2019) sostuvo, de manera similar, que la ciudad de Phoenix no podía aplicar su Ordenanza de Relaciones Humanas para obligar a los propietarios de tiendas de impresión a crear invitaciones de boda personalizadas para ceremonias de bodas del mismo sexo, ya que hacerlo constituiría un discurso obligado no admisible. En sus argumentos escritos, los propietarios de la tienda argumentaron que

la protección contra toda forma de expresión obligada por el gobierno es necesaria para proteger ‘la esfera del intelecto’ y la ‘libertad mental individual’ de la intrusión del gobierno ... Sin esa protección, los gobiernos podrían cooptar las mentes, las palabras y el arte de los individuos para que sean instrumento[s] para fomentar la adhesión pública a un punto de vista ideológico que [esos individuos] consideran inaceptable (Escrito inicial presentado por los apelantes, párrafo 28, citando *Wooley v. Maynard*, 1977).

Es posible pensar que este argumento podría extenderse al pastelero de Masterpiece Cakeshop, ya que —siguiendo lo dicho por el tribunal en el caso *Lucero*— se podría concluir que los pasteles surgen del uso de sus “propias habilidades creativas para expresarse” (*Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado C.R. Comm’n*, 2018, 1744-1745). Aunque el Tribunal de Masterpiece Cakeshop no examinó ni se pronunció sobre la reivindicación de libertad de expresión del pastelero, el juez Gorsuch de forma concurrente opinó que obligar al pastelero a diseñar y elaborar la tarta de boda sería una expresión coercitiva inadmisibles (Telescope Media Grp. v. *Lucero*, 2019, 779-780).

Las lecciones para América Latina

Aun cuando el detalle de estas discusiones judiciales pudiera ser lejano a la realidad que viven las sociedades latinoamericanas, hay una serie de razones por las cuales vale la pena hacer seguimiento de estas estrategias de litigio. En primer lugar, las estrategias de activismo a través del litigio desplegadas por la derecha religiosa latinoamericana no distan mucho de aquellas que se abordaron en la sección anterior. A esto se suma, en segundo lugar, la creación de coaliciones financiadas por iglesias cristianas norteamericanas —incluso apoyadas por el gobierno federal en la administración Trump/Pence— para exportar sus principios bíblicos a América Latina (Segnini & Cordero, 2019).

Por otro lado, tanto los sistemas legales de América Latina como la cultura judicial imperante son proclives a que los argumentos de litigio usados en jurisdicciones foráneas sean acogidos por tribunales latinoamericanos, esta es, de hecho, una

práctica particularmente común en la práctica judicial contemporánea. Además, la jurisprudencia de la Corte Suprema de los Estados Unidos sigue siendo un referente para los y las jueces de la región, aun cuando la influencia global de este país esté en declive (Law & Versteeg, 2012).

Sumado a estas cuestiones generales, en el contexto político actual es previsible que estas estrategias serán exportadas a los contextos latinoamericanos por al menos dos razones. Primero, las cuestiones que se debaten en estos casos desbordan la tradicional discusión sobre la exposición en lugares públicos de crucifijos u otros elementos religiosos; ponen en riesgo progresos en el reconocimiento de derechos de mujeres, de identidad y de diversidad sexual, entre otros. Segundo, los casos que representan estos litigios son cada vez más usados como estrategias de polarización, en lo que se ha denominado como “guerras culturales” (Hunter, 1992). Con estas, derechos y comunidades históricamente discriminadas pueden terminar siendo una víctima colateral de las estrategias políticas concertadas por grupos antiderechos²⁶.

Además de la relativa proclividad a que estos argumentos y estrategias de litigio se trasladen a la discusión latinoamericana, dado el contexto legal, institucional y cultural de la región, existen unos riesgos especiales de dicho trasplante. Veamos cuatro de ellos. Un primer aspecto que resalta en la comparación de los dos contextos es el contraste entre esquemas institucionales y culturales. Como lo sostiene Christian Joppke (2016), la cultura institucional de los Estados Unidos se ha caracterizado por una separación histórica entre la religión y el Estado (el muro de separación); esto distingue la experiencia estadounidense de otras aproximaciones al tema, como por ejemplo el modelo francés de la *laïcité*²⁷. Esta cultura de la separación ha perdurado

26 Un ejemplo de esto es la discusión sobre “familia” que derivó la inclusión del reconocimiento de víctimas LGBTI en el acuerdo de paz en Colombia, como se trata en otro capítulo de este libro.

27 Para Joppke (2016), una de las principales diferencias entre los dos modelos es que el modelo de separación americano elimina toda distinción entre una religión mayoritaria privilegiada en la práctica, para evitar así que religiones minoritarias intenten elevarse

por siglos, lo cual hace que exista más resistencia tanto cultural como sistémica a los ataques contra este modelo.

La realidad, histórica y actual, latinoamericana es muy distinta. Como ha expuesto Julieta Lemaitre, “todas las naciones latinoamericanas establecieron la fe católica como la religión del estado en el siglo xix” (Lemaitre Ripoll, 2020, p. 151). En consecuencia, la influencia de las constituciones confesionales ha sido profunda y duradera. De hecho, solamente hasta las últimas tres décadas, los procesos constitucionales desarrollados en varios países de la región han ido paulatinamente promoviendo una relación distinta entre el Estado y la religión. A este modelo que se ha ido forjando en la región le denomina Lemaitre como “cooperación amistosa”. A juicio de la autora,

en la versión más fuerte de la cooperación amistosa en las naciones antes católicas, el Estado no tiene una religión oficial, pero reconoce que el catolicismo es la religión mayoritaria y, sin causar daño a otras confesiones religiosas, concede ciertos privilegios a la Iglesia católica (Lemaitre Ripoll, 2020, p. 151).

Esto pasa incluso en países latinoamericanos donde las constituciones se originaron en “revoluciones de izquierda —como las de Cuba, Nicaragua y Venezuela— o fueron promovidas por regímenes de izquierda —como las de Ecuador y Bolivia— [estas] incluyen una tolerancia activa de la iglesia y a veces incluso la favorecen” (Lemaitre Ripoll, 2020, p. 152).

En un contexto como este, aquellas estrategias de litigio —que se pensaron para un modelo con una fuerte separación histórica entre religión y Estado— pueden afectar más severamente la protección de derechos de ciertos colectivos y al Estado de derecho en general. Por ejemplo, una cosa es abogar por un régimen de excepciones en el contexto de una institucionalidad relativamente neutra; otra es querer instalar un régimen de excepciones cuando quienes buscan tales excepciones no solo son la mayoría social y cultural, sino que además se han beneficiado históricamente de privilegios institucionales.

en privilegios para alcanzar el estatus de esa religión mayoritaria (p. 988).

Un segundo asunto para considerar es la historia de litigio sobre estos temas en la región. Una estrategia de litigio antide-rechos basada en cláusulas de protección a la religión partirá de un antecedente, que ha seguido de cerca la estructura de litigio clásica de la cláusula de establecimiento. Como señala Joppke, el ataque cristiano a dicha cláusula en los Estados Unidos ha tenido tres tipos de litigio: (i) el intento de reinstalar la religión en la experiencia escolar, (ii) el interés de garantizar “acceso igualitario” a grupos religiosos sobre fondos gubernamentales y espacios o edificios públicos, y (iii) asegurar la presencia simbólica de la religión en lugares públicos (p. ej. con la instalación de crucifijos) (Joppke, 2016, p. 993).

Ejemplos de litigio en estos tres sentidos son abundantes en la región. Por ejemplo, en 2013, el Tribunal Constitucional de Perú desestimó una impugnación contra la ley que declaraba al Señor de los Milagros como el santo patrón de Perú. El demandante alegaba que la ley violaba su libertad religiosa como cristiano evangélico, así como el principio de laicidad. Por su parte, el tribunal consideró que el icono religioso reflejaba la identidad peruana y la tradición católica, y que, por ende, no violaba la libertad religiosa. Además, el tribunal también citó como soporte de su fallo la cooperación especial que el Estado peruano le concede a la Iglesia católica en la Constitución (Tribunal Constitucional de Perú, 2013, como se citó en Lemaitre Ripoll, 2020, p. 153). Por otra parte, en el caso de Brasil, la Corte Suprema de Justicia ha dictaminado que cuando el Estado apoya la construcción de un templo católico no viola la cláusula de separación. Según la Corte, Brasil es un país religiosamente plural donde la religión es una parte importante de su historia y cultura, pero esa laicidad no significa que el Estado deba ser hostil a las religiones (STF, 2008, como se citó en Alves Pinto & Souza Alves, 2020).

Estas estrategias de litigio se han extendido más allá de los asuntos clásicos de la cláusula de establecimiento; ahora se usan en aspectos que limitan los derechos de las mujeres, como es el caso del uso de la objeción de conciencia —individual y de personas jurídicas religiosas— para negar el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo, entre otros procedimientos. De hecho, existe amplia evidencia que muestra que, a falta de

regulación adecuada, estas estrategias de litigio se han convertido en “una de las principales barreras para acceder a los servicios de aborto legal” en países como Argentina, Uruguay y Colombia (Serna Botero et al., 2019).

A partir de esta experiencia es que debe evaluarse cómo el trasplante de argumentos —como los mencionados en la primera sección de este capítulo— entrará a operar en los sistemas judiciales de la región. En tal sentido, es importante tener en cuenta el contexto histórico desarrollado en el punto anterior y su amalgama con esta tradición de litigio, ya que ambos factores pueden generar un terreno fértil para la explosión de nuevo litigio.

Un tercer aspecto relevante es la inacción de los poderes legislativos de la región para la garantía de derechos, que ha llevado a que el reconocimiento de estos se haya obtenido casi exclusivamente por vía judicial. Salvo en el caso de Argentina —en donde el Congreso ha emitido leyes como el reconocimiento del matrimonio entre parejas del mismo sexo, la prohibición del aborto y el reconocimiento de la identidad de género autopercibida, entre otras leyes de reconocimiento de derechos— la región se ha caracterizado por litigios de alto impacto, que han llevado estos debates ante tribunales y cortes constitucionales. Además, en muchos de estos casos las victorias en el reconocimiento de derechos se han alcanzado con decisiones divididas y en contextos de polarización pública muy complejos. En ausencia de un debate democrático pluralista y comprometido con las cláusulas de derechos de la diversidad (reconocidos en estas constituciones), el litigio antiderechos puede fácilmente echar para atrás precedentes de secularización del estado y la sociedad ganados en los últimos años.

Finalmente, un riesgo adicional es el del uso de estos argumentos fuera de las cortes, por ejemplo, en discusiones parlamentarias. Durante las últimas décadas, sectores religiosos con agendas antiderechos han fortalecido sus esfuerzos para ganar espacios en mecanismos de representación popular, como congresos y asambleas. Un caso paradigmático es el de Brasil, en donde la bancada religiosa cristiana ha acumulado un poder importante. Con estos argumentos como parte de su arsenal político, estos grupos pueden buscar paralizar esfuerzos para

el reconocimiento de derechos en estos escenarios, además de buscar hacer contrapeso público a las decisiones judiciales sobre reconocimiento.

Por estas razones, es fundamental no subestimar los posibles trasplantes y usos en América Latina de estos argumentos y de la jurisprudencia que estos litigantes religiosos están consolidando en cortes de los Estados Unidos. Como ya se ha visto en el caso del país norteamericano, en contextos institucionales caracterizados por un fuerte apego a los derechos y a las cláusulas antidiscriminación, “jugar la carta de ser minoría puede ser muy lucrativo”, y esa carta la ha jugado “la derecha cristiana con gusto” (Joppke, 2016, p. 988). Sigue siendo por ello necesario que los sectores progresistas de la sociedad no abandonen la politización del pluralismo religioso que han liderado en las últimas décadas. La libertad religiosa no es, y no debería ser, un argumento de un solo credo, especialmente cuando este lo usa para coartar derechos constitucionales.

Conclusiones

Los coordinados esfuerzos de las organizaciones religiosas de derecha en los Estados Unidos para promover una mayor implicación de la religión en el gobierno están dando resultados cada vez más trascendentes. La Corte Suprema se muestra cada vez más receptiva a los argumentos de grupos religiosos, basados en la supuesta discriminación y hostilidad antirreligiosa en su contra. Igualmente, la Corte ha ido considerando con mayor persuasión las reclamaciones de los objetores religiosos que alegan que las leyes antidiscriminación constituyen una carga indebida sobre sus creencias religiosas. Además, los objetores religiosos han tenido éxito en el circuito federal y en tribunales supremos estatales en sus reclamaciones antiderechos, que están basadas en una supuesta violación a su libertad de expresión. Dada la composición actual de la Corte Suprema en este país, es de esperar que la simpatía judicial en este tipo de litigios continúe.

La consolidación de una jurisprudencia que mina el muro de separación entre religión y Estado en los Estados Unidos debe ser vista con atención por los movimientos progresistas y los

defensores de los derechos y la diversidad en el mundo. Esto es cierto particularmente en países como los latinoamericanos; en los últimos años se ha avanzado en el reconocimiento de derechos y en la secularización de la sociedad y el Estado, y estas estrategias de litigio podrían ser replicadas, amenazando los avances alcanzados. En este capítulo se presentan en detalle los argumentos discutidos en las cortes —así como el contexto institucional, legal y social latinoamericano— para que sean tenidos en cuenta para evitar el retroceso en el reconocimiento de derechos.

Referencias

- Alves Pinto, T., & Souza Alves, R. V. (2020). Investigations on the Use of Limitations to Freedom of Religion or Belief in Brazil. *Religion & Human Rights*, 15(1-2), 77-95. <https://doi.org/10/g5df>
- Chemerinsky, E., & Gillman, H. (2020). *The Religion Clauses: The Case for Separating Church and State*. Oxford University Press.
- Epstein, L., & Posner, E. A. (2021). *The Roberts Court and the Transformation of Constitutional Protections for Religion: A Statistical Portrait*. Supreme Court Review.
- George, R., George, T., & Colson, C. (2020). *Manhattan Declaration: A Call of Christian Conscience*. Manhattan Declaration. <https://www.manhattandeclaration.org/>
- Howe, A. (2020, noviembre 4). Argument analysis: Justices sympathetic to faith-based foster-care agency in anti-discrimination dispute. *SCOTUSblog*. <https://bit.ly/3ky0RrE>
- Hunter, J. D. (1992). *Culture Wars: The Struggle To Control The Family, Art, Education, Law, And Politics In America*. Basic Books.
- Joppke, C. (2016). Beyond the wall of separation: Religion and the American state in comparative perspective. *International Journal of Constitutional Law*, 14(1), 984-1008. <https://doi.org/10.1093/icon/mow055>
- Law, D. S., & Versteeg, M. (2012). The Declining Influence of the United States Constitution. *New York University Law Review*, 87(3), 762-858.

Lemaitre Ripoll, J. (2020). Religious freedom in Latin American constitutions: from freedom from the Catholic Church to freedom from “gender ideology”. En S. Mancini (ed.), *Constitutions and Religion* (pp. 139–156). Edward Edgar Publishing.

Schragger, R., & Schwartzman, M. (2019). Establishment Clause Inversion in the Bladensburg Cross Case. En *Supreme Court Review 2018-2019* (pp. 21–58). American Constitution Society.

Schragger, R., & Schwartzman, M. (2020). No Religious Antiliberalism and the First Amendment. *Minnesota Law Review*, 104, 1341.

Schwartzman, M., Schragger, R., & Tebbe, N. (2020, noviembre 2). Symposium: Religious privilege in Fulton and beyond. *SCOTUSblog*. <https://bit.ly/3ohSpOF>

Segnini, G., & Cordero, M. (2019, agosto 31). Líderes evangélicos amparados por la Casa Blanca exportan agenda fundamentalista a América Latina. *Centro Latinoamericano de Investigación Periodística-CLIP*. <https://bit.ly/3km68mq>

Serna Botero, S., Cárdenas, R., & Zamberlin, N. (2019). ¿De qué está hecha la objeción? Relatos de objetores de conciencia a servicios de aborto legal en Argentina, Uruguay y Colombia. *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, 33, 137–157. <https://doi.org/10/g5dh>

Winkler, A. (2006). Fatal in Theory and Strict in Fact: An Empirical Analysis of Strict Scrutiny in the Federal Courts. *Vanderbilt Law Review*, 59(3), 793–872.

Jurisprudencia

42 U.S.C. § 2000bb-1(a)-(b) (2012) (Free exercise of religion protected).

American Legion v. Am. Humanist Ass’n, 139 S. Ct. 2067 (2019).

Burwell v. Hobby Lobby Stores Inc., 573 U.S. 682 (2014).

Brush & Nib Studios, LC v. City of Phoenix, 448 P.3d 890 (2019)

City of Boerne v. Flores, 521 U.S. 507 (1997)

Emp. Div., Dep’t of Hum. Res. of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872, 110 S. Ct. 1595, 108 L. Ed. 2d 876 (1990).

Espinoza v. Mont. Dep't. of Revenue, 140 S. Ct. 2246 (2020).

Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 602 (1971).

Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado C.R. Comm'n, 138 S. Ct. 1719 (2018).

McCreary County v. American Civil Liberties Union, 545 U.S. 844, 881 (2005).

Santa Fe Independent School District v. Doe, 530 U.S. 290, 371 (2000).

Telescope Media Grp. v. Lucero, 936 F.3d 740 (2019).

Trinity Lutheran Church of Columbia, Inc. v. Comer, 137 S. Ct. 2012 (2017).

Town of Greece, N.Y. v. Galloway, 572 U.S. 565 (2014).

Laicidad y secularidad en Brasil: erosión gradual y límites de las normas jurídicas

*Sonia Corrêa*¹

*Salomão Ximenes*²

1 Investigadora de la Asociación Brasileña Interdisciplinar de
AIDS y coordinadora del Observatorio de Sexualidad y Política
(Sexuality Policy Watch).

2 Profesor e investigador de la Universidad Federal del abc (São
Paulo) de Ceará.

Introducción

El debate académico contemporáneo sobre la laicidad o la secularización de las normas estatales ha, por un lado, problematizado las premisas excesivamente formalistas que delimitan la separación entre lo político y lo religioso. Mientras tanto, por otro lado, desde los años 90 se han elaborado críticas acerca del estatus colonial y de los potenciales sesgos autoritarios que residen en los discursos de laicidad, laicismo y secularismo inscritos en nuestras culturas y en nuestra experiencia política. En esta discusión —al igual que en los registros históricos sobre la experiencia concreta de la laicidad en América Latina— es central señalar que no existe una afinidad electiva automática entre laicidad, laicismo y democracia, mucho menos una simple equivalencia entre laicidad y democracia sexual. Este hecho pone de manifiesto los problemas prácticos, de difícil resolución, que existen para los movimientos de resistencia y lucha por sus derechos. Por eso, nos parece necesario, si no urgente, recontextualizar y recalificar el discurso y las estrategias en torno a la afirmación de la laicidad.

Desde el punto de vista latinoamericano, tanto la imbricación del pasado como la inscripción (de forma encubierta o no) de las premisas religiosas en el derecho estatal secular plantean preguntas inevitables sobre la consistencia de la laicidad o secularidad de las normas y de las instituciones judiciales. No hay respuestas fáciles a estas cuestiones. Sin embargo, un camino preliminar para responderlas es comprender mejor los procesos de mezcla y separación entre lo político y lo religioso en las trayectorias concretas de las normas e instituciones. Por eso —recuperando el debate teórico más reciente—, la primera

sección de este capítulo investiga de cerca los rasgos problemáticos, las ambivalencias, las paradojas y también la dinámica de erosión de las premisas y de la práctica institucional de la laicidad en el contexto brasileño, que culminan en la firma del Acuerdo Brasil-Santa Sede en 2009.

Este hecho es icónico, pues significó, en el marco del Estado brasileño, la ruptura definitiva de este con las rigurosas premisas laicas establecidas con la instauración de la República, en 1889. Cabe señalar que lejos de significar una ruptura abrupta e inesperada, el concordato con la Santa Sede fue la culminación de paulatino pero consistente proceso de erosión del laicismo formal en Brasil. Además, dicho acuerdo marcó el comienzo de una dinámica aun más acelerada de ese deterioro, que se manifiesta no solamente en el plan jurídico formal, sino también en la esfera político-electoral. En el curso de las últimas décadas, lo religioso se ha hecho cada vez más presente en lo político. Por ejemplo, esto puede ser ilustrado con el discurso inaugural de la presidencia de Jair Bolsonaro, en enero de 2019, que termina con la siguiente frase: “con la bendición de Dios, el apoyo de mi familia y la fuerza del pueblo brasileño, trabajaré para que Brasil encuentre su destino y se convierta en la gran nación que todos queremos”.³

En este artículo, ese proceso de degradación continuada se examina en dos momentos. El primero rescata momentos históricos significativos antes de 2009 en los cuales es posible analizar las paradojas, las incoherencias o los quiebres de la laicidad establecida por la primera constitución republicana de 1891. Luego, una segunda sección examina la consistencia o inconsistencia de algunas decisiones emitidas por el Supremo Tribunal Federal sobre la enseñanza religiosa y el lugar de la religión y la familia en la educación escolar; estas, a nuestro juicio, son clave para verificar los problemas que tienen los actuales fundamentos de laicidad o secularidad del Estado brasileño, al igual que de su interpretación. Del mismo modo, esas decisiones también ilustran las ambivalencias y permeabilidades

3 Para leer el discurso completo acceder a <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/leia-a-integra-do-discurso-de-bolsonaro-na-cerimonia-de-posse-no-congresso.shtml>

del debate de constitucionalidad y las estrategias de acción de los movimientos sociales. Sin embargo, antes de esas dos secciones ofrecemos un panorama conciso acerca de los debates transnacionales sobre laicidad y secularismo.

Está muy lejos de nuestra ambición ofrecer respuestas a los desafíos colosales que existen para la preservación y el ejercicio de la laicidad estatal y la secularización en Brasil en el siglo XXI. En realidad, buscamos abrir una línea de investigación y reflexión crítica que, en nuestra evaluación, no ha sido hasta ahora debidamente explorada, la cual requiere pensar la cuestión más allá de los marcos estrictamente normativos.

Los debates y enfrentamientos sobre la laicidad en el siglo XXI

No es exagerado afirmar que hasta los años 90 no existía un debate sistemático y denso sobre la laicidad y el laicismo político en el mundo, ni siquiera en contextos nacionales específicos. Eso se debe a que existía hasta entonces un amplio consenso epistémico sobre la inexorable secularización de las sociedades, que era compartido por liberales, comunistas y anarquistas. Esto puede ilustrarse con una elaboración sobre un análisis de Hannah Arendt, que se encuentra en la introducción de su libro póstumo *Responsabilidad y Juicio*:

Arendt dijo que por primera vez vivimos en un mundo en el que falta la estabilidad de la autoridad moral ... especialmente la autoridad de la Iglesia. Durante siglos, la autoridad de la Iglesia había mantenido en suspenso las oscilaciones de la voluntad y la abstención de las acciones mediante amenazas de condenación, pero ahora, dijo, casi nadie —ciertamente no las masas— sigue creyendo en esta autoridad (Cohen, 2003, p. 25).

Esta percepción, ampliamente compartida a través del espectro político, estaba anclada en realidades políticas palpables. Por un lado estaba la sedimentación progresiva, aunque a menudo parcial, del marco liberal clásico de reclusión de la religión a la esfera privada, que fue establecido en Europa y en las Américas a partir del final del siglo XVIII. Por otro lado

estaban las condiciones y los efectos de la laicidad compulsoria, o más bien laicismo, instalada en el vasto mundo socialista desde la revolución rusa de 1917. Finalmente, desde el final de 1949 se dio la extensión del secularismo, y en algunos casos de la laicidad, en los Estados nación que surgieron con la descolonización entre 1940 y 1970. De estos últimos, la India es un ejemplo muy significativo, porque el modelo ha sido sostenible en el tiempo.

Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo xx, en el mundo real de las configuraciones de separación entre lo político y lo religioso en el mundo capitalista, las realidades se han hecho complejas. Piénsese, por ejemplo, en los límites fuertemente difuminados entre estas dos esferas en América Latina (con sus diversos concordatos heredados del siglo xix), pero también en los fascismos clericales de la España franquista y el salazarismo portugués, además de sus muchas ramificaciones en nuestra región (Fichelstein, 2010; Trindade, 1974).

Quizás aun más significativo, a efectos de un análisis de las condiciones actuales, es el caso de EE.UU.; allí las premisas de la secularidad son un elemento robusto del llamado de los Padres Fundadores, sin embargo, desde la década de 1970 se puede observar un robusto proceso de erosión de la secularidad estatal. Como analizó en detalle Karen Armstrong (2000), ese fue un proceso deliberadamente incitado por líderes seculares del Partido Republicano, como estrategia para superar la crisis de credibilidad del partido resultado de la Guerra de Vietnam y el escándalo de *Watergate*. En esa movida surgió el movimiento ecuménico conservador conocido como Mayoría Moral —liderado por el pastor Jerry Falwell—, que en la década de 2010 se desdobló en el *Tea Party* y en sus posteriores ramificaciones que llevaron al gobierno Trump.

Sin embargo, hasta finales de la década de 1980 no hubo, de hecho, una preocupación intelectual intensa y sistemática por el laicismo y la secularización, por sus principios jurídicos y sus procedimientos, ni por sus prácticas culturales y limitaciones. Estos temas ganaron peso cuando se manifestaron los primeros síntomas del llamado retorno de la religión —de forma dogmática y militante— en todas las grandes tradiciones religiosas. Tal fenómeno, a pesar de su enorme heterogeneidad,

en años posteriores se agruparía bajo la rúbrica generalizada y problemática de los fundamentalismos (Corrêa et al., 2008).⁴

En el mundo no occidental, el hito de este supuesto retorno religioso que tuvo mayor visibilidad fue la revolución Chiita iraní y, tras ella, la multiplicación del extremismo político islámico en múltiples vertientes y en todos los continentes. Pero es también fundamental subrayar que en los años 80 el nacionalismo hindú, que se ancla en una diferencia religiosa, empezó a reganar espacio político en India, hasta llegar al régimen con fuertes sesgos fascistas de Nahendra Modi, que está en el poder desde 2014. Aún menos conocidas y debatidas son las manifestaciones extremadas del budismo, evidentes, por ejemplo, en la persecución sistemática de los Rohingya en Myanmar.

En Occidente, este período corresponde a la restauración conservadora del catolicismo, comandada por Woytila, que interrumpió el *aggiornamento* iniciado por Juan xxiii con el Concilio Vaticano II; en América Latina, y en especial en Brasil, esto llevaría a la casi total devastación de la Teología de la Liberación. De todas formas, para efectos del análisis del contexto actual, el giro conservador del Vaticano no puede disociarse de la concomitante dinamización y transnacionalización del fundamentalismo evangélico norteamericano, ni de las iglesias evangélicas vernáculas que hay en América Latina (Arguedas Ramírez, 2020; Pérez Guadalupe, 2017).

En ese panorama más amplio, es importante mencionar que en los EE.UU. los enfrentamientos en torno a la politización y democratización de las normas jurídicas en relación con las esferas de la sexualidad y la reproducción se han hecho flagrantemente desde los años 70. Para este momento, el movimiento Mayoría Moral ya asociaba el “excesivo secularismo” con la “decadencia moral” de la sociedad estadounidense, activando

4 En este libro nuestra elaboración sobre los límites de la terminología es que, en línea con otras y otros autores, consideramos que “fundamentalismo” es histórica y contextualmente específico a las sectas protestantes que surgieron en los Estados Unidos a principios del siglo xx. Por lo tanto, resulta inaplicable a fenómenos tan variados como el integrismo católico, las antiguas corrientes radicales del islam y aun menos a la ideología nacionalista hindú.

así los fantasmas del aborto y la homosexualidad. Más aun, esta asociación fue legitimada políticamente con la llegada al poder de Ronald Reagan. Esto es importante porque, como se sabe, ese es el primer ciclo de imbricación entre el neoconservadurismo religioso y el neoliberalismo, entendida como una amenaza a la democracia y la secularización. Esta condición fue examinada a profundidad, casi 40 años después, por Wendy Brown en el artículo “The American Nightmare” (2006), y más tarde en el libro *In the Ruins of Neoliberalism* (2019).

Por otra parte, aunque se haya hablado menos de esta ‘simbiosis’ durante el gobierno de Thatcher, el mismo análisis se aplica al Reino Unido; por ejemplo, no tuvo poca importancia una orden ejecutiva del gobierno en los años 80 que prohibía ofrecer información sobre la homosexualidad en las escuelas, la cual solo se eliminaría hasta principios de los 2000. En ese mismo contexto histórico, tampoco es trivial que antes de Reagan y Thatcher, Chile fue el campo de experimentación de las políticas neoliberales durante la dictadura de Pinochet, un régimen que tenía vinculaciones orgánicas con el ultracatolicismo (Corrêa, 2018a; Fassin, 2020).

Este primer giro neoconservador, para utilizar la terminología de Brown, también afectó los debates multilaterales. El ejemplo más evidente fue la llamada política de Ciudad de México, adoptada por la administración Reagan. Esta llevó a la suspensión de financiación del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), por apoyar los servicios de aborto, y a la creación de la “Ley Mordaza”, que impedía a las organizaciones de la sociedad civil de otros países acceder a los recursos de la cooperación estadounidense si su agenda de trabajo incluía la demanda de aborto legal o servicios de aborto seguro en contextos en los que la práctica estaba penalizada. Esta política sería superada en los debates de las Naciones Unidas de los años 90, en particular en las Conferencias de El Cairo y Pekín (1994-1995), que han sido otro momento clave en la transnacionalización de estos enfrentamientos. No casualmente, fue justamente en este escenario donde estalló el “problema de género” del Vaticano; más adelante, sus ramificaciones configurarían las cruzadas antigénero de la década del 2010, que son hoy una de las trincheras más conflagradas de erosión del laicismo y la

secularidad en Europa y América Latina (Bracke & Patternote, 2018; Corrêa, 2018b; Junqueira, 2018).

Cuando se celebraron estas dos conferencias, la escala y los efectos del llamado ‘retorno de lo religioso’ se habían ampliado de forma decisiva, especialmente bajo el impacto del final de la Guerra Fría (1989-1991). Hay intérpretes que incluso asocian la intensidad del dogmatismo y el extremismo religioso en el mundo cristiano de los años 90 con los efectos de largo plazo que tuvo la laicidad compulsoria implementada en el mundo socialista. Gadamer (1998), por ejemplo, definió esa resurgencia —en Europa del Este y la Unión Soviética— como el “retorno de lo religioso reprimido”. No menos importante, hay que tener en cuenta que estas dinámicas de desecularización ganaron amplitud en un contexto de amplia reconfiguración geopolítica, que prosperó sobre todo en el mundo del Atlántico Norte. Según esta tesis, superada la Guerra Fría, se estaba instalando una supuesta “nueva bipolaridad” entre el Islam teocrático y autoritario y el Occidente democrático y secularizado (Huntington, 1996). Ese tropo asumió tintes aun más fuertes y dramáticos tras el 11 de septiembre y su despliegue en la Guerra contra el Terror.

A principios de la década del 2000, la laicidad y el laicismo se habían convertido en temas geopolíticos. Al mismo tiempo, en los contextos nacionales de las Américas, en algunos países europeos y también en el continente africano estallaron choques muy agudos en torno a las agendas de la democracia de género y de la sexualidad, ya que se produjeron o anunciaron cambios culturales y jurídicos sobre estos temas. En gran medida, dichos choques estuvieron amplificados por el llamado retorno de la religión, lo que dio lugar a debates locales en torno al significado, el alcance y los límites de la laicidad.

Al estar escribiendo un libro sobre política sexual global exactamente en este periodo (Corrêa et al., 2008), revisamos y recopilamos parte del debate transnacional sobre el tema. Sobre la base de este ejercicio, es posible afirmar que las reflexiones y discusiones transnacionales de ese momento estuvieron determinadas por estas peculiares condiciones. Además, dialogaron críticamente tanto con las dinámicas nacionales relacionadas con la política sexual como con los flujos de discursos geopolíticos en torno al tema, fuertemente centrados en el “problema

del islam”, que la concebía como una religión visceralmente refractaria a la secularidad. Aunque hay mucho más que decir sobre lo que se produjo en la época, se puede afirmar que las y los autores que han escrito sobre el tema —especialmente las feministas— lo hicieron, sobre todo, con la intención de desmitificar críticamente el mito de la secularidad y la secularización occidental.

Una primera vertiente se ha dedicado a examinar críticamente la artificialidad y fragilidad de la separación entre religión y política. De ella, una de sus referencias inequívocas es el texto clásico de Derrida (1998) “Faith and reason: the two sources of ‘religion’ at the limits of reason alone”, que reconstruye la genealogía de esta partición desde la Roma antigua, argumentando que la idea de dicha separación estaba grabada en la tradición política europea mucho antes de las guerras religiosas de los siglos xv y xvi. En su meditación crítica, el autor subraya, entre otros llamamientos, que no hay que perder de vista los rasgos teocráticos de la política y del Estado modernos. Igualmente, también articula la exégesis del llamado ‘retorno de lo religioso’ a la mediatización de lo político y de la propia religiosidad.

En un registro más histórico y empírico, otra referencia ineludible es el libro de Jakobsen y Pellegrini (2003) — *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*—, que investiga las ambigüedades y paradojas de la separación entre política y religión en la propia modernidad occidental. Como ya lo habían hecho antes Saghal y Yuval-Davis (1992), las autoras examinan las filigranas normativas y las prácticas institucionales de los Estados que se presentan como seculares o laicos, para demostrar que, de hecho, ellas están impregnadas de trazos discursivos, imágenes y prácticas religiosas. En la misma línea, Corrêa et al. (2008) sacan a la luz algunas citas bíblicas usadas por los jueces del Tribunal Supremo de EE.UU. en las sentencias sobre la homosexualidad. Por último, otra línea de investigación más tardía está mirando los países del socialismo real — la Unión Soviética, Europa del Este, China y Vietnam—, donde unos parámetros muy sólidos de laicidad estatal no se han traducido en premisas democráticas para la regulación normativa del género y la sexualidad (Dumancic,

2017; Kirey-Sitnikova & Kirey, 2019; Nowicka, 2007; Yiyiing, 2019). De estas diversas elaboraciones se puede constatar que no existe una afinidad electiva automática entre laicidad, laicismo y democracia, y mucho menos una simple equivalencia entre laicidad y democracia sexual.

Por otra parte, un importante grupo de autoras feministas musulmanas se han dedicado a desmontar el esquematismo de la dicotomía entre el integrismo religioso islámico y la supuesta moderación religiosa occidental. Esos trabajos subrayan la heterogeneidad doctrinal del islam, destacando que la lectura literal del Corán se limita a grupos que, aunque agresivos y extremistas, son minoritarios (Ilkarakaan, 2000; Iman, 2000). De su lado, teóricas e investigadoras feministas occidentales gastaron mucha tinta en demostrar que el fundamentalismo religioso, el integrismo y el extremismo no son una característica singular del islam.

De hecho, son autoras y autores musulmanes quienes han producido una importante literatura crítica sobre laicidad, para exponer lo que ocultan los discursos dominantes que presentan a la laicidad y la secularidad como dimensiones inherentes a la democracia. Esas elaboraciones han revelado, más especialmente, las huellas coloniales de la laicidad y el laicismo que han sido impuestas en los territorios conquistados. En esta vertiente, un autor de referencia es Talal Asad (2003), que hace una intersección analítica entre la imposición de la laicidad en Egipto por las bayonetas del ejército de Napoleón y las leyes de prohibición del velo adoptadas en Francia a principios de los años 2000. Del mismo modo, Saba Mahmood (2005), en su famoso estudio de una hermandad de piedad femenina en Egipto, interroga y complejiza la dicotomía esquemática dominante, vinculando el secularismo y la emancipación feminista, por un lado, y la adhesión religiosa y la subordinación de las mujeres, por otro.

Más adelante, a comienzos de los años 2010, Judith Butler también desarrolló reflexiones substantivas sobre las paradojas de la laicidad; es, además, muy significativo que el título de ese artículo sea *Secularism as Religion* (Butler, 2011), por hacer eco a las elaboraciones de Derrida. Siete años más tarde, ella retomaría el tema en una conversación sobre el libro *Sex and Secularism*, con su autora, la feminista Joan Scott. En ese intercambio, Scott

subraya que sus estudios de la historia republicana francesa demuestran, de manera cabal, que la laicidad nunca ha sido garantía de la igualdad entre los géneros. Además, explícita de manera muy clara cuáles son las trampas actuales de la laicidad desde una perspectiva feminista:

Estoy de acuerdo con Asad y Mahmood: la regulación de la religión definida por la laicidad está completamente vinculada al cristianismo que se mantiene como influencia moral en un estado que, de otro modo, es laico. Eso explica por qué poderes imperiales han enviado misionarios para convertir “nativos” en las colonias; y en las metrópolis han mantenido la influencia moral del cristianismo en los currículos educacionales supuestamente seculares. La cuestión de la mujer —o mejor diciendo de la diferencia sexual— nos permite observar cómo desigualdades son naturalizadas y se transforman en fundaciones de los discursos laicos (Butler & Scott, 2018, p.1).

Algunos de estos temas y líneas de reflexión no estuvieron ausentes del debate latinoamericano en la década de los 2000. Una ilustración fuerte es esto es, por ejemplo, la equiparación de los ‘fundamentalismos’ (católico, evangélico, islámico) en los discursos feministas regionales. Sin embargo, en una perspectiva más amplia, no nos parece excesivo sugerir que las dimensiones geopolíticas, filosóficas y epistemológicas de la cuestión de la laicidad no han sido objeto de una atención tan sistemática. Ante las crecientes amenazas presentadas en la década del 2010, con la repolitización dogmática de lo religioso, las transformaciones culturales y los avances legales conseguidos en relación con el género, la sexualidad y la autonomía reproductiva, los debates intelectuales y políticos regionales sobre la laicidad y el secularismo han tomado otros caminos.

En el contexto latinoamericano, se ha invertido y se sigue invirtiendo en el rescate y la reactivación político-normativa de parámetros más robustos de laicidad, una vertiente que tiene su expresión más significativa en los debates y conexiones promovidos por la Red de Libertades Laicas (RLL), bajo el liderazgo de Roberto Blancarte (Blancarte, 2000, 2008). Así, la producción intelectual de la red está focalizada en revistar las

premisas históricas y valorar la neutralidad de la norma laica, como garantía de la libertad y pluralidad religiosa. En Brasil, una referencia nodal de esta corriente es el trabajo de Luiz Antonio Cunha y del Observatorio de la Laicidad del Estado (Cunha, 2018a, 2018b).

La segunda línea fundamental de investigación y reflexión proviene del trabajo de Juan Marco Vaggione, quien, al igual que la RLL, valora mucho la pluralidad religiosa, pero con enfoque distinto. Este autor, sobre todo, problematiza los parámetros clásicos de la partición liberal entre lo político y lo religioso, anclados a la expulsión de lo religioso de la esfera privada. La propuesta central de sus textos inaugurales es que tanto la religión como la sexualidad han escapado de su confinamiento en el mundo privado, creando condiciones y dinámicas totalmente nuevas, como, por ejemplo, el uso del laicismo estratégico por parte de las fuerzas religiosas implicadas en los debates políticos sobre género y sexualidad. Para Vaggione, estas condiciones exigen que se revisen o, por así decirlo, se refunden los propios parámetros del laicismo:

El desafío es, entonces, proponer marcos teóricos y estrategias políticas basadas en una comprensión de lo religioso como una parte legítima de lo político. En particular, las políticas de emancipación de la sexualidad deben superar el secularismo como construcción ideológica para, de este modo, dar espacio a diagnósticos diferentes sobre la relación entre religión y sexualidad (Vaggione, 2011, p. 15).

Estas dos líneas de reflexión e investigación han sido —y siguen siendo— muy valiosas en los debates regionales sobre laicidad y secularidad. Sin embargo, no han dialogado sistemáticamente con el abanico de cuestiones teóricas y de interrogaciones políticas que están presentes en el debate transnacional, las cuales, en nuestra opinión, no deben ser obviadas. Del mismo modo —sin desconocer las interrogaciones filosóficas sobre el estatuto epistemológico y político de la laicidad desarrolladas por Derrida (1998) y Butler (2011)—, en el contexto regional parece ser necesario, si no urgente, examinar críticamente los fuertes residuos o huellas coloniales, autoritarios y, como

señala Scott, cristianos que residen en las premisas jurídicas de la laicidad, y que están grabados en nuestras culturas y experiencias políticas.

Hay, sobre todo —rescatando las miradas de Saghal & Yuval-Davis (1992) y de Jakobsen & Pelegrini (2003)— que excavar las ambigüedades, paradojas, complicaciones y quiebres de la separación entre lo político y lo religioso, bien sea en el registro jurídico o en prácticas capilares de regulación laica o secular de la vida social. Ese ejercicio se hace en las próximas páginas; estas examinan la trayectoria que ha tenido la erosión de la laicidad del Estado brasileño, con particular atención a sus efectos en debates y decisiones jurídicas recientes sobre la educación pública, esfera que desde 2012 se ha convertido en un blanco prioritario de las cruzadas antigénero en el país (Corrêa & Kalil, 2020).

La progresiva erosión del laicismo formal en Brasil: entre la Antigua República y el Acuerdo Brasil-Santa Sede

El acuerdo entre Brasil y la Santa Sede se firmó en la Ciudad del Vaticano en 2008, y fue promulgado por el presidente Luiz Inácio Lula da Silva (Decreto n.º 7107 del 11 de febrero de 2010). Tras su aprobación en el Congreso Nacional, este supuso, de hecho, una inflexión en el paradigma jurídico-constitucional brasileño de la laicidad. El concordato —un término propio del universo simbólico de la Iglesia católica, que demarca su posición privilegiada de tener un Estado de derecho internacional— firmado entre Brasil y la Santa Sede es el segundo de nuestro período republicano, el primero formalmente sancionado en el Legislativo y uno de los más extensos del mundo:

Los 20 artículos del concordato abordan diferentes temas, entre ellos la organización y la personalidad jurídica de las instituciones eclesiásticas; las inmunidades, exenciones y beneficios fiscales; el patrimonio cultural; el matrimonio; el régimen laboral de los religiosos. Ninguno de ellos proporciona ningún beneficio para la parte brasileña, salvo, quizás, el reconocimiento de los títulos académicos de graduación y posgraduación por parte del

Vaticano. Todas las demás son de interés de la Iglesia Católica. Algunas son de carácter religioso, como la garantía del secreto de confesión, que no es susceptible de ser impugnada policial o judicialmente. En otros hay interés económico explícito, aunque ninguno de ellos es objeto de discusión (Cunha, 2018b, p. 271).

En la cita anterior, Cunha (2018b) demarca una serie de privilegios a favor de los intereses de la Iglesia inscritos en el texto, sin que haya paralelos legales en el país, ya sea en cuanto a instituciones civiles o religiosas. El artículo 3, por ejemplo, garantiza a la Iglesia el reconocimiento incondicional de la personalidad jurídica de las instituciones eclesiásticas actuales y futuras. En el artículo 14, Brasil declara que se esforzará por la asignación de espacios para fines religiosos católicos en los planes directores urbanos, y el artículo 16 elimina del ámbito de la legislación laboral las relaciones de trabajo de los religiosos (ministros, monjas o fieles) con sus respectivas instituciones, definiéndolos como voluntarios en todos los casos. El tema que provocó más resistencia en el Legislativo, sin embargo, fue el artículo 11, que además de estipular la concepción católica de la “educación integral”, prevé la oferta de enseñanza religiosa confesional, “católica y de otras confesiones religiosas”, en las escuelas públicas (para todos los artículos mencionados, ver Decreto 7107 de 2018).

La resistencia al concordato provino tanto del ámbito religioso como de las entidades científicas, al igual que de algunas organizaciones de la sociedad civil y de la confederación sindical docente (Cunha, 2018b). Fue el pastor evangélico diputado Pedro Ribeiro quien obtuvo y diseminó en el Ministerio de Educación el Dictamen n.º 135/2009, de la Dirección de Concepciones Curriculares y Orientaciones para la Educación Básica. Este era desfavorable a la aprobación del artículo 11, por contradecir el precepto constitucional del art. 210 §1º y la ley de directrices y bases de la educación nacional. El rechazo de este dispositivo, sin embargo, implicaría necesariamente la retirada del texto del Legislativo, que conduciría a una nueva negociación del texto con la Santa Sede (Fischmann, 2009).

La oposición evangélica en la Cámara de Diputados fue superada con la propuesta de un acuerdo y la aprobación conjunta

de la llamada “Ley General de Religiones” (PL n.º 5598/09); esta era, en la práctica, una copia del Concordato que extendería a otras religiones los privilegios de la Iglesia católica (Vasconcelos & Rossi, 2009). El único punto relevante de divergencia entre el Concordato y la Ley General era (de nuevo) la educación religiosa, que debía ser interconfesional, así, se contemplaba la multiplicidad de expresiones del ámbito evangélico, en cuanto la posición oficial católica es la confesionalidad. Cabe mencionar que esta Ley fue articulada por Eduardo Cunha, diputado de la bancada evangélica que presidió la Cámara de Diputados entre 2015 y 2016, y que fue el garante del *impeachment* contra Dilma Rousseff —y que posteriormente fue condenado y encarcelado por corrupción—. Al final, dicha ley no avanzaría en el Senado, tras la aprobación del concordato (Cunha, 2018b). Sin embargo, varias de las disposiciones de ese proyecto se propondrían y aplicarían de forma fragmentada en proyectos de ley y políticas gubernamentales posteriores.

El Acuerdo sienta las bases para una refundación de la relación Estado-Iglesia en Brasil, con fuertes impactos en la ciudadanía, la igualdad entre géneros, los derechos sexuales y reproductivos, y en los derechos sociales de manera más amplia. Además, sus efectos en la reconfiguración política del campo religioso tampoco deben ser minimizados. De igual forma, no es exagerado decir que la aprobación legislativa del acuerdo, en 2010, constituyó un capítulo decisivo en la trayectoria más larga de la erosión formal de la laicidad del Estado brasileño, que a partir de entonces puede definirse como un “Estado concordante” (Cunha, 2009), que establece relaciones privilegiadas con una confesión religiosa. Tomando distancia del ideal liberal republicano del siglo XIX, el paradigma del diseño jurídico a partir de entonces vigente en Brasil tiene, lamentablemente, muchos puntos de convergencia con el Tratado de Latrán, firmado entre el gobierno fascista de Mussolini y el Vaticano en 1929.

Sin embargo, lejos de significar una desviación, el acuerdo Brasil-Santa Sede debe leerse como un momento de sedimentación definitiva de la copenetración entre lo público (supuestamente laico) y lo privado (religioso), que se ha estabilizado en una larga historia de enfrentamientos entre sectores laicos y religiosos, al igual que dentro del propio campo religioso.

En esta trayectoria, la normatividad constitucional ha servido muchas veces más para ocultar el conflicto y silenciar a los sectores no hegemónicos, que buscan garantizar una separación efectiva entre estas dos esferas. De ahí surge la importancia de recuperar, aunque sea brevemente, la genealogía brasileña de la laicidad; para entender el actual proceso de degradación, acelerado en la última década, que es coherente con tendencias de larga duración.

En Brasil, como en otros países de la región, el proceso de modernización y democratización política y social se desarrolló en medio de una constante dinámica de conflicto y acomodación entre el Estado y la Iglesia católica. Esto tuvo como consecuencia una creciente flexibilización de los principios laicos y la preservación de los valores religiosos en normas supuestamente laicas, como los códigos penales. En particular, el laicismo se instauró en Brasil con la primera constitución republicana de 1891, que sentó las bases de la Vieja República (1889-1934), un régimen oligárquico con marcados sesgos patriarcales, heteronormativos y racistas (Mikolslci, 2013). Esta constitución coexistía con un Código Penal anteriormente aprobado (1890) que, inspirado en la dicha “ciencia penal” del siglo XIX, había establecido “leyes sexuales” antidemocráticas, como la penalización del aborto, el endurecimiento de los castigos por el adulterio para las mujeres y la creación de normas raciales de regulación de la vida cotidiana. Aun cuando no sea posible examinar el tema más a fondo, es muy evidente que la Vieja República, incluso habiendo establecido una separación rígida entre Estado y religión, no estaba exenta de trazos coloniales fuertes.

En esa misma trayectoria, la constitución de 1934 es otro punto de pasaje relevante, pues rompió las reglas rigurosas de laicidad definidas en 1890. Cabe mencionar que eso ocurrió en el contexto paradójico de la llamada revolución de 1930. Corrêa y Karam (2019) —analizando la presencia de lo religioso en ese momento crucial de transición— observan, por ejemplo, que en 1931, el nuevo gobierno instaló la imponente estatua de Cristo en Río y promovió la entronización de Nuestra Señora de Aparecida, la Virgen Negra, como patrona de Brasil. Más aun, la Carta Constitucional de 1934 se promulgó bajo “la protección de Dios”, e incluyó varias enmiendas propuestas por la Iglesia,

como la inclusión de la enseñanza religiosa en el sistema de educación pública. Después de ser radicalmente alejada por el positivismo laico del siglo XIX, la Iglesia estaba de nuevo posicionada donde podía influir en el poder del Estado (Cunha, 2016; Mendonça et al., 2011).

Las dos siguientes constituciones democráticas —incluso la actual, de 1988— también se promulgaron “bajo la protección de Dios” (Preámbulo de la Constitución de 1988) y, además, definieron parámetros de laicidad mucho más permeables, con protección expresa de los intereses de la Iglesia. Sin embargo, en las últimas dos décadas, algunos sectores católicos han asumido una estrategia que es más bien de interconfesionalismo estratégico, la cual reivindica exenciones fiscales, capellanes militares y otros privilegios. El régimen de separación vigente es, por tanto, una reproducción del arreglo presente en la Constitución de 1934, pues la Constitución de 1988 también adopta una “separación con colaboración”. Esta es una concepción radicalmente distinta de la laicidad plasmada en la Constitución republicana de 1891, que la definía, por el contrario, como “separación sin colaboración” (Zylbersztajn, 2012).

Las controversias en la regulación de la enseñanza religiosa en las escuelas pública desde la década de 1930 son un ejemplo icónico de esta permeabilidad. Incluso, más recientemente, este asunto ha movilizó el interés estratégico de otras confesiones religiosas (cristianas o no) bajo el signo de la justicia religiosa. Estas están interesadas en ocupar el espacio en disputa de las escuelas públicas y sus currículos, es decir, buscan influir en un público potencial de más de 40 millones de niños y adolescentes (INEP, 2020).

La educación religiosa en escuelas públicas

En 2009, durante la discusión del Acuerdo Brasil-Santa Sede en el Legislativo, se formó un frente de resistencia a este en la sociedad civil, que tenía como articuladores a la Relatora Nacional por el Derecho Humano a la Educación de la Plataforma DHESCA Brasil —quien elaboró un informe sobre la intolerancia religiosa en la escuela pública— y a la organización no gubernamental Ação Educativa, que implementó un proyecto

de diagnóstico de la presencia de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas (Fischmann, 2009)⁵. El frente entonces creado en defensa de la educación laica y de los derechos humanos sexuales y reproductivos se ampliaría en los años siguientes. Actualmente sigue actuando de forma articulada en los debates legislativos y en los tribunales sobre cuestiones del campo educacional, inclusive actúa frente a los ataques al género y la sexualidad en educación que, como se ha mencionado, son hoy un verdadero campo de batalla.

También es muy significativo que una vez promulgado el Concordato, la entonces Procuradora General de la República (PGR) (interina) propuso una Acción Directa de Inconstitucionalidad (ADI n.º 4439) en agosto de 2010. En esa demanda, el Supremo Tribunal Federal (STF) fue llamado a delimitar directamente el alcance de las prohibiciones inscritas en el inciso I del artículo 19 de la Constitución (principio general de separación), frente a la norma del §1º del art. 210 de la misma Constitución (enseñanza religiosa obligatoria de matrícula facultativa en las escuelas públicas primarias, prohibido el carácter proselitista) y a la obligación del artículo 11 del Concordato (enseñanza religiosa católica y de otras confesiones en las escuelas públicas) (Supremo Tribunal Federal, ADI 4439).

Se trataba, pues, de definir si el régimen del ítem I del artículo 210, específicamente las prohibiciones de subvención y alianza, caracterizaría como inconstitucionales las diferentes modalidades de oferta confesional de educación religiosa en las escuelas públicas (Supremo Tribunal Federal, ADI 4439). En este sentido, la PGR solicitó el establecimiento de una interpretación del artículo 33 de la Ley de Directrices y Bases de la Educación

5 Ese esfuerzo ha tenido el apoyo del Programa de Salud Reproductiva (PROSARE) y de la Comisión de Ciudadanía y Reproducción (CCR), y ha sido financiado por la Fundación MacArthur. En ese contexto, se unieron a esta iniciativa organizaciones como la Campaña Nacional por el Derecho a la Educación, CFEMEA (Centro Feminista de Estudios y Asesoramiento), Cedes (Centro de Estudios sobre Educación y Sociedad), CLADEM (Comité Latinoamericano y del Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer), Conectas Derechos Humanos, ECOS Comunicación en Sexualidad, Geledés (Instituto de la Mujer Negra), OLÉ (Observatorio de la Laicidad en la Educación) y la Confederación Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE).

(Ley 9394 de 1996), para declarar que la única modalidad de oferta compatible con la Constitución sería la educación religiosa “aconfesional”, una expresión del “laicismo estratégico”. Es importante referir que esa visión era entonces abrazada por una fracción del campo religioso⁶ y aceptada por el ministro ponente Roberto Barroso:

En esta modalidad, la asignatura consiste en una exposición neutral y objetiva de las doctrinas prácticas, la historia y las dimensiones sociales de las diferentes religiones, incluidas las posiciones no religiosas, y es impartida por profesores ordinarios de la red pública de enseñanza y no por personas vinculadas a las confesiones religiosas (Supremo Tribunal Federal, ADI 4439, p. 36).

Del mismo modo, la interpretación o declaración de inconstitucionalidad debería abarcar también, según los autores del ADI, el §1 del artículo 11 del acuerdo entre Brasil y la Santa Sede (Decreto 7107/2010), que prevé la enseñanza religiosa “católica y de otras confesiones” en las escuelas públicas. La ADI no cuestionaba la constitucionalidad de la firma del acuerdo en sí, pero solicitó una declaración de interpretación a favor de la enseñanza religiosa “aconfesional”, sin reducir el texto del Concordato. Es decir, según la propuesta de la PGR, la parte del artículo 11 seguiría formalmente vigente, a pesar de ser jurídicamente ineficaz.

6 Como registra Cunha (2018b), el Foro Nacional Permanente de Educación Religiosa (FONAPER) —durante los debates en la Audiencia Pública de la ADI 4439— cambió su posición a favor de la interconfesionalidad y pasó a defender la educación religiosa aconfesional. El Consejo Nacional de Secretarios de Estado de Educación (Consed) y la Asociación Nacional de Programas de Postgrado e Investigación en Teología y Ciencias Religiosas actuaron en la misma dirección. Igualmente, otros grupos religiosos se manifestaron en contra de la presencia de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, como es el caso de la Asamblea de Dios/Ministerio Madureira, la Convención Bautista Brasileña, la Iglesia Universal del Reino de Dios, la Federación Espiritista Brasileña, la Confederación Israelita de Brasil y la Liga Humanista Secular de Brasil. En el ámbito evangélico, la única denominación que coincidió con la Iglesia católica en la defensa de la enseñanza religiosa confesional fue la Asamblea de Dios/Ministerio de Belén.

Sin embargo, en una sentencia por mayoría mínima, el STF sostuvo que no era inconstitucional ofrecer educación religiosa confesional con profesores vinculados a iglesias y creencias, o a alianzas entre ellas, manteniendo intacta la disposición del acuerdo con la Santa Sede. En la práctica, esto significó el reconocimiento de una dimensión activa del deber del Estado con la educación religiosa, en caso de que este sea el formato decidido por el sistema educativo (Supremo Tribunal Federal, ADI 4439).

A diferencia de las discusiones sobre la ampliación de las inmunidades fiscales para instituciones religiosas —en las que se discuten los límites del deber de abstención estatal (Almeida & Ximenes, 2018)—, la legitimación jurídica de la educación religiosa puso a la orden del día la dimensión positiva de la relación entre Estado y religión, es decir, trajo consigo la aceptación formal de un deber de actuación estatal en el ámbito religioso. En los debates que condujeron al fallo final, hay múltiples menciones a esta dimensión activa de acción respecto a la educación religiosa que vale la pena destacar.

Por ejemplo, el juez Alexandre de Moraes reconoció la educación religiosa como el ejercicio por parte del alumno del “derecho subjetivo a la enseñanza religiosa como asignatura en el horario regular de la escuela pública”. El ministro basó su voto en un concepto propio de ciertas religiones, en este caso, la idea de dogma de fe; así, señaló que los dogmas de fe son el núcleo del concepto de enseñanza religiosa. De este modo, el Estado violaría la libertad de creencia al sustituir los dogmas de fe, que son diversos en relación con cada uno de los credos, por algo neutral. Según su voto, no existe la neutralidad en la enseñanza religiosa, lo que debe existir es el respeto a las diferencias en la enseñanza religiosa (Supremo Tribunal Federal, ADI 4439).

Por su parte, Edson Fachin, otro miembro de la Corte, amplió el planteamiento afirmando que: “contrariamente a lo que parece sugerir la interpretación literal del art. 5, VI, del CF, existe, en el derecho a la libertad religiosa, una dimensión pública” (Supremo Tribunal Federal, ADI 4439, p. 111). Finalmente, el juez Dias Toffoli fue aun más lejos a favor de la decisión, al argumentar que:

[CITA]el modelo de laicidad adoptado en Brasil comprende una abstención del Estado, ya que impide que los poderes públicos favorezcan a las corporaciones religiosas, perjudiquen a los individuos por sus convicciones o impidan la libertad de expresión religiosa. Sin embargo, también incluye, por disposición constitucional expresa, una conducta positiva de los poderes públicos para garantizar la libertad religiosa. En este contexto, afirmó que la previsión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas constituye una acción positiva del Estado y demuestra la relevancia que la CF ha conferido a la educación y a la enseñanza religiosa en la formación del individuo. (Supremo Tribunal Federal, ADI 4439, p. 215).

En estos fallos, la enseñanza religiosa en las escuelas públicas primarias, en el caso de la oferta confesional, representaría, hasta cierto punto, una excepción a la regla general de separación del Estado y la iglesia. De hecho, para el mismo Dias Toffoli, “la neutralidad hacia las religiones que impone la laicidad estatal está sujeta a reservas debido a preceptos contenidos en la propia Constitución Federal” (Supremo Tribunal Federal, ADI 4439, p. 213).

En estos debates no pasó desapercibida tampoco la controvertida cuestión de la financiación pública directa a las actividades proselitistas en las escuelas públicas. Según el ministro Alexandre de Moraes, proponente de la tesis ganadora, la oferta debe tener lugar, preferentemente, sin ninguna carga para el poder público (Supremo Tribunal Federal, ADI 4439, 2017). Sin embargo, esta formulación resulta ambigua y, en la práctica, abre espacio para la financiación estatal.

Como destacan Almeida y Ximenes (2017), es en el ADI 4439 donde el Tribunal Supremo debatió más directamente la relación entre Estado e iglesia para el caso brasileño, teniendo en cuenta las tres décadas que median entre la sentencia y la constitución de 1988. Al final, el resultado de dicho debate fue, de hecho, la autorización de la colaboración más allá del interés público, concretamente la colaboración entre el Estado y las iglesias en la impartición de la enseñanza religiosa vinculada a las confesiones religiosas. Teniendo en cuenta los objetivos

de este capítulo, este caso es, a nuestro parecer, ejemplar por al menos cuatro razones, que ahora analizaremos.

En primer lugar, porque representa la excepción constitucional más completa al laicismo desde los años 30. Esto hace posible describir y analizar casi un siglo de disputas y resistencias, que tuvieron, al menos, tres corrientes políticas clásicas de enfrentamientos en torno al laicismo. La primera es la jerarquía católica; la segunda son las demás confesiones religiosas que reclaman privilegios equivalentes a la Iglesia católica frente al Estado; y la tercera son los sectores laicos, que están constituidos, en breve síntesis, por una pluralidad de sujetos (educadores, feministas, religiosos laicos y disidentes, movimientos LGBTTTIA+, etc.) representados en parte por el frente de organizaciones que se unieron contra el Concordato en 2009.

En segundo lugar, fue la cuestión de la enseñanza religiosa lo que llevó al cuestionamiento constitucional sobre el acuerdo Brasil-Santa Sede en la ADI 4439. Más aun, en este fallo el Tribunal Supremo reconoció prácticamente solo los intereses de la Iglesia católica, aunque la mayoría de las entidades religiosas o civiles hubieran manifestado posiciones contrarias. Ese cuestionamiento involucró a todos los sectores sociales mencionados anteriormente, que participaron del juzgado con presentación de *Amici Curiae*, así como en una audiencia pública convocada por el Tribunal (Cunha, 2018b).

En este debate, entidades del ámbito educativo, del movimiento feminista, del movimiento LGBTTTIA+ y de los de derechos humanos identificaron una convergencia entre las posiciones de la Iglesia y de la PGR. Puntualmente, ambas posiciones defendían la implantación de la enseñanza religiosa en la escuela pública como política pública. La diferencia era que la Iglesia defendía la enseñanza católica y de otras confesiones, mientras que la PGR proponía un modelo idealizado de enseñanza religiosa aconfesional, de difícil o incluso imposible implementación. Es así porque la educación primaria comienza a los 6 años, y en la primera parte de la primaria no hay divisiones en disciplinas específicas; sin embargo, sí hay muchas prácticas religiosas cristianas en las escuelas públicas, aunque estén oficialmente prohibidas.

Para las entidades agrupadas en el frente, la sentencia de la ADI 4439 era una oportunidad para que el STF limitara el alcance de la educación religiosa en las escuelas públicas, y que además estableciera límites negativos a las manifestaciones religiosas en estas escuelas. Eso podía hacerse, por ejemplo, prohibiendo la oferta transversal de la disciplina en todos los cursos escolares, la matriculación automática en la disciplina o la exigencia de una justificación para no asistir a la enseñanza religiosa, prácticas comunes identificadas en las investigaciones (Cunha, 2018b). Por esas razones, las organizaciones de la sociedad civil propusieron una tercera vía: una interpretación no literal de la disposición de la Constitución, enfocada en establecer una clara separación entre las escuelas públicas y las confesiones religiosas. Dicha propuesta fue sintetizada en el manifiesto público “Laicidad y Educación Pública: en defensa de la plena aplicación de límites constitucionales a la enseñanza religiosa en escuelas públicas brasileñas” (ABGLT et al., 2015).

Esta experiencia de articular entidades de la sociedad civil de diferentes ámbitos es la tercera razón por la que es importante centrarse en la experiencia de este caso. Tal articulación daría lugar a acciones conjuntas en otros frentes de lucha, como ha sido el caso de la coalición de resistencia a la censura en cuestiones de género en la educación, inaugurada en 2018.

En cuarto lugar, desde 1891, el tema de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas es en sí mismo una expresión de lo que Saghal & Yuval-Davis (1992) y Jakobsen & Pellegrini (2003) entienden como el movimiento para difuminar los límites entre el debate jurídico-formal y la realidad en la esfera pública. Es decir, mientras los actores se enfrentaban en las arenas formales del poder legislativo y del poder judicial —con posiciones opuestas sobre cada detalle de la implementación de la educación religiosa, inscrita constitucionalmente como materia de oferta obligatoria y de matrícula optativa (CF88, art. 210 §1)—, el aspecto religioso siguió difundiéndose en las escuelas públicas, en la práctica de los profesores, en las celebraciones y en la difusión de símbolos religiosos cristianos. Así, la práctica religiosa ya mencionada convivía con el veto a las religiones de origen africano, cambiaba con la creciente lucha por la hegemonía dentro del propio campo cristiano y

actuaba en la difusión coordinada de la política antigénero en las escuelas públicas (Carreira, 2013).

Almeida y Ximenes (2018) han analizado las decisiones tomadas por el Tribunal Supremo en los últimos 30 años, y han concluido que estas siempre han implicado dilemas jurídicos relativos al Estado laico; particularmente, en la relación de dicho Estado con las normas que imponen obligaciones estatales relacionadas con las religiones, en el alcance de la libertad religiosa y en la relación entre la religión y la educación pública. Del mismo modo, se han examinado y juzgado casos en los que el tribunal decidió si perspectivas predominantemente religiosas podían o no influir en la definición de conceptos jurídicos supuestamente neutros, varios de los cuales se refieren al género, la sexualidad y otros temas relacionados. A partir de este análisis, los autores concluyen que el Tribunal, de un lado, ha aplicado efectivamente principios seculares, pero, de otro, ha dejado espacio para una ambigüedad en la aplicación práctica de estos principios en Brasil, que va a depender del tipo de demanda y de los intereses en juego que haya en la decisión. En sus palabras,

la interpretación promovida por el Supremo Tribunal Federal sobre las normas que median directamente la relación del Estado con las religiones puede leerse desde dos posiciones: El primero de ellos muestra que la inmunidad fiscal se ha ampliado y que parece haber una posición sólida del tribunal sobre su importancia para caracterizar la no injerencia del Estado en las religiones; por otro lado, una segunda posición muestra una considerable inconsistencia del tribunal en la delimitación del papel del Estado en la relación con las religiones y, aquí, el ejemplo más preocupante está en la decisión sobre la enseñanza religiosa, evidencia de tal vez el mayor retroceso en la construcción de la laicidad desde la Constitución de 1988 (Almeida & Ximenes, 2018, p. 78).

Finalmente, el caso que mencionan los autores se vincula directamente con el contexto actual de ataques sistemáticos a la educación pública. Actualmente, los sellos de estos ataques son las ofensivas antigénero y sus intenciones normativas, inscritas en proyectos como la Escuela sin Partido; la prohibición de los

temas de género, sexualidad y orientación sexual en las escuelas; y la educación en el hogar (*homeschooling*). Estos temas son hoy también objeto de evaluación de constitucionalidad en el STF.

La incrustación de lo religioso en las normas seculares y el reciente debate respecto al papel de la familia en la educación

La delimitación constitucional de los principios de laicidad, incluso en términos estrictamente formales, va más allá de las normas expresas sobre las relaciones entre el Estado y las religiones o sobre la libertad religiosa. Esto se hace evidente cuando se comprueba que dichas normas fueron objeto de preocupación e incidencia entre los grupos religiosos organizados en la Asamblea Nacional Constituyente de 1987 y 1988. Igualmente, los debates también muestran que institutos legales como el divorcio, el matrimonio y el aborto generaron intensos debates con los electores. Pinheiro (2008), por ejemplo, recupera el discurso de Salatiel Carvalho (PFL/PE), constituyente evangélico, que hacía un balance de la acción prioritaria del grupo. Este es muy ilustrativo de los límites de la laicidad brasileña, que están incrustados en el propio texto constitucional:

Como estrategia, el número fue mayor en la Comisión de Educación, Comunicación, Familia y Menores, y en la de Garantías y Derechos Individuales y Colectivos. En la primera, se trataron temas importantes de nuestro interés, como la legalización del aborto, el divorcio, la censura de los medios de comunicación, la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, las actividades de los colegios religiosos, la cuestión de la familia, los menores, los ancianos, etc. El ponente de esta Comisión rechazó algunas de nuestras propuestas y no quiso llegar a un acuerdo con nuestro grupo. Éramos doce en una Comisión de sesenta y tres, y el ponente necesitaba treinta y dos votos para aprobar su proyecto. Con un notable esfuerzo de movilización, los evangélicos consiguieron la adhesión de 25 parlamentarios no evangélicos y juntos derrotaron el trabajo del ponente Artur da Távola por dos veces consecutivas. Fue la única Comisión que terminó sus trabajos sin el respectivo informe. Este hecho fue destacado en

la prensa nacional. En la otra Comisión, en la que también se trató el tema de la libertad de culto, el ponente prefirió convocar al grupo evangélico a un acuerdo, en el que pudimos afianzar nuestras posiciones. Con nuestro apoyo, el proyecto fue aprobado tranquilamente. Otra cuestión polémica la afrontamos en la Comisión de Orden Social, que trataba de las minorías y donde los homosexuales reclamaban la legalización de sus movimientos y derechos en la futura Constitución. Esta es una batalla que aún no ha terminado. A pesar de nuestra vehemente protesta, también registrada por la prensa, los miembros de la Comisión votaron a favor de los intereses de los homosexuales, dejando en el texto del anteproyecto la garantía constitucional para el ejercicio de cualquier conducta sexual (Pinheiro, 2008, pp. 85-86).

Es decir que subyacentes a la supuesta neutralidad de las normas jurídicas constitucionales, han sido concretamente reconocidos determinados puntos de vista que establecen y reproducen jerarquías entre sujetos. Esta crítica, que es central para la teoría jurídica feminista (Mackinnon, 1991, p. 1295), apunta hacia los límites de la normatividad, teóricamente neutral bajo el signo del secularismo. En resumen, es necesario ampliar el enfoque más allá de las normas que establecen directamente la libertad religiosa y las formas de relación entre el Estado y las religiones, de modo que se pueda identificar la presencia del asunto religioso en normas, interpretaciones o aplicaciones supuestamente neutras. Este parece ser el camino para pensar en alternativas que permitan superar la trampa del laicismo estratégico, caracterizado por Vaggione (2011), a través del cual la dominación religiosa y de género busca la difusión y divulgación fantaseada de conceptos supuestamente laicos.

Por ejemplo, incluso antes de la decisión del STF en el caso ADI 4439 (en 2017), la secularización estratégica de la enseñanza religiosa ya era la perspectiva de acción normativa movilizadora por amplios sectores religiosos, y esta, como vimos, convergía con la visión de la PGR y de la mayoría de la Corte. Un año antes, en la Base Curricular Nacional Común (BNCC), aprobada en 2016, también se reconoció la enseñanza religiosa como un componente de las ciencias humanas. Así, se adecuó para apoyar la difusión y el estudio “de la dimensión trascendente

de todo”, entendida expresamente como una condición para el pleno desarrollo del sujeto; esta concepción es, de hecho, coherente al ideal de educación integral de la pedagogía católica (Ximenes, 2019).

Más recientemente, en 2018, al enfrentarse al debate sobre la escolarización obligatoria y el supuesto derecho a la educación en casa (*homeschooling*) —un debate aparentemente neutro desde el punto de vista religioso—, el STF decidió aceptar parcialmente la precedencia de la familia en la definición del tipo de educación que se le ofrece a sus hijos, ya sea la escuela o la educación en casa. El Tribunal cumplió así con un principio educativo del cristianismo hegemónico: la soberanía de la familia, de lo privado y lo religioso, articulada con la subsidiariedad de la función estatal/pública. De este modo, el tribunal abrió el espacio para la regulación legal del *homeschooling*, y relativizó el derecho republicano y laico que tienen todas y todos las niñas, niños y adolescentes de asistir a la escuela (Ximenes & Moura, 2021). Entre las razones consideradas aceptables para la educación en casa, la sentencia del STF incluye las objeciones religiosas a la escolarización, que fueron definidas en los términos utilizados por el voto ganador:

La Constitución Federal admite un *homeschooling* que puede denominarse “utilitario” o “*homeschooling* por conveniencia circunstancial”, que tiene sus razones entre las varias que se han alegado desde la tribuna, en los diversos apoyos orales —la cuestión religiosa, del *bullying*, de las drogas en las escuelas, de la violencia. A partir de estas circunstancias, no se prohibirá la opción de los padres por la educación en casa, siempre que siga los mismos contenidos básicos de la educación escolar pública y privada, que permita la supervisión, el seguimiento y las evaluaciones periódicas, es decir, que acompañe y materialice el deber solidario de la Familia y del Estado de educar a los niños, adolescentes y jóvenes, en los términos constitucionales. (Supremo Tribunal Federal, RE 888815, p. 70).

Eso significa que está en curso un claro reposicionamiento del papel constitucional y convencional asignado a las familias

en la educación escolar. Este nuevo papel está a favor de una concepción privada de la educación, sometida a los designios de la familia y de la religión.

Desde una mirada más panorámica, lo que se observa es que tanto las normas explícitas sobre la libertad religiosa y las relaciones entre el Estado y las religiones como el debate sobre otros conceptos jurídicos supuestamente neutros (como la enseñanza obligatoria, inscrita en el artículo 208, I, de la Constitución como un derecho universal) siguen siendo objeto de disputa constitucional. Pero es, por definición, infructuoso en el contexto actual sostener la expectativa de que las normas constitucionales brasileñas ofrezcan un modelo coherente de laicidad constitucional. Esa limitación se manifiesta en el desempeño, sistemáticamente inconsistente, del STF cuando se enfrenta al tema, como lo demuestran Almeida y Ximenes (2018).

Pero es necesario, sobretodo, considerar que no hay ninguna norma jurídica que sea intrínsecamente inmune al laicismo estratégico de las fuerzas religiosas implicadas en los debates políticos sobre los temas prioritarios de sus pautas, sea la educación, el género o la sexualidad. Eso puede ser cabalmente ilustrado por la decisión de 2018 sobre el *homeschooling*, la cual parece no tener relación con el derecho de las niñas, niños y adolescentes a la educación en género y sexualidad; sin embargo, al afirmar los derechos “secularizados” de la familia, efectivamente ha creado barreras potenciales para que tengan acceso libre a esos conocimientos.

En este análisis también cobran relevancia algunas sentencias recientes sobre leyes de censura de contenidos en la educación y otras materias. Un ejemplo es la decisión de 2020 del Tribunal Supremo (STF) que ha declarado inconstitucional una ley estatal de Alagoas que estableció el programa Escuela Libre para

prohibir la práctica, en todo el territorio del Estado, del adoctrinamiento político e ideológico y cualquier conducta del profesorado o de la dirección de los centros que imponga o induzca a los alumnos a tener opiniones políticas partidistas, religiosas o filosóficas (Supremo Tribunal Federal, ADI 5537).

Lo mismo se aplica a otros juzgados del STF, del mismo año, sobre leyes municipales que visan prohibir la inclusión y el mantenimiento de expresiones relacionadas con la identidad, la ideología o la orientación de género en los centros escolares, o la utilización de estas en material didáctico. En total, en 2020 hubo más de 10 casos juzgados contra las legislaciones locales que imponían la censura política y de género en las escuelas. En todos los casos, las entidades de la sociedad civil articuladas desde la resistencia al Concordato Brasil-Santa Sede, a las que se sumaron otras, actuaron como *Amici Curiae*.

En estos fallos sucesivos, de diferentes jueces, el STF parece construir una posición coherente en defensa de las libertades académicas, de los derechos educativos de niñas, niños y adolescentes, y de la imposibilidad de someter esos derechos a los intereses de grupos específicos (religiosos o no). Además, estuvo a favor del deber estatal de promover la educación contra la discriminación por género y orientación sexual (Ximenes & Vick, 2020). Sin embargo, el Tribunal lo hace sin revisar sentencias anteriores, un hecho que por sí mismo impide trazar cualquier línea de coherencia en la jurisprudencia del órgano o arriesgarse a hacer predicciones sobre el tratamiento de cuestiones similares⁷.

Nuestra hipótesis es que la errante actuación del tribunal constitucional brasileño en sus decisiones sobre esas materias es más una consecuencia que una causa, pues resulta de la permeabilidad del Estado brasileño a la persistente influencia religiosa. A su vez, esto es un efecto de las goteras que se vienen abriendo desde mucho en el techo de la laicidad, y también de la ocupación religiosa paulatina de categorías jurídicas laicas. Más recientemente, eso se ha traducido en una ambición política explícita de ocupación del propio tribunal; el segundo nombre indicado por Jair Bolsonaro para ocupar una vaga en el STF es

7 También vale la pena destacar la sentencia conjunta de la Acción Directa de Inconstitucionalidad por Omisión (ADO) 26 y el Auto de Amparo 4733, en la que el STF decidió, en 2019, que, hasta que el Congreso Nacional apruebe una ley específica, las conductas homofóbicas y transfóbicas pueden equipararse a los crímenes de racismo.

André Mendonça, un candidato ‘terriblemente evangélico’. Aun cuando haya resistencias fuertes a su nombre, eso no diluye el significado que tiene la presencia de concepciones religiosas en las razones de voto explicitadas por los jueces en el caso de la educación religiosa⁸.

Conclusiones

Como hemos anunciado al comienzo del artículo, no hay respuestas fáciles para los problemas derivados de la continuada erosión de la laicidad del Estado brasileño desde los años 30, que ha asumido contornos cada vez más acelerados desde 2010. Nuestra opción por hacer la exégesis de esos límites y problemas tenía tres motivaciones. La primera era aproximarse a los debates regionales y transnacionales sobre los retos de la laicidad en el siglo XXI. Se hizo prestando especial atención a las imbricaciones ocultas de lo religioso en las normatividades seculares, al igual que a la degradación de los fundamentos jurídicos y de las prácticas de laicidad por efecto del secularismo estratégico de los actores religiosos neoconservadores, que son, fundamentalmente, cristianos. La segunda motivación era ofrecer un análisis empírico realista sobre las condiciones políticas, jurídicas y legales sobre las que estamos reflexionando y actuando en el contexto brasileño, que nos parece están también presentes en otros países. Proponemos esa mirada realista no porque consideramos que la demanda por laicidad deba ser abandonada, sino para poder calibrarla mejor, previniendo que se convierta en ‘tigres de papel’ sin mayor eficacia política.

Finalmente, es nuestra expectativa que este balance crítico de las posibilidades y los límites de las normas jurídicas brasileñas de laicidad —como instrumentos de ‘pacificación’ de los conflictos que se instigan hoy en día, especialmente en lo que concierne a materias relacionadas con el género, la sexualidad

8 El nombre de Mendonça fue presentado en julio de 2021, pero hasta ahora él no fue oído por el Senado y todo sugiere que su candidatura está fallida. Sin embargo, es importante referir que su filiación y dogmatismo religioso no son las causas principales de ese fracaso.

y la educación— pueda abrir espacio para explorar otros caminos de respuesta a esos conflictos. Por ejemplo, haciendo un esfuerzo de socialización y politización más amplio sobre los desafíos colosales que la interpretación y el apoyo de la laicidad del Estado implican en las condiciones de Brasil y del mundo en la segunda década del siglo XXI. Es nuestra expectativa que un esfuerzo de esa naturaleza pueda dibujar nuevas rutas de reflexión y acción estratégica. Además, que ayude en la movilización de recursos jurídicos capaces de reposicionar nuestro Tribunal —al igual que otras cortes de la región—, de modo que efectivamente cumplan su función contramayoritaria de defensa de las minorías.

Referencias

ABGLT, Ação Educativa, Assessoria Pesquisa e Informação, Associação Brasileira de Ateus e Agnóstico [Atea], Católicas pelo Direito de Decidir, CEAP, CEDES, Centro acadêmico XIX de Agosto da Faculdade de Direito da USP, CFEMEA, CLADEM, Colectivo Dandara, Comissão de Estudos sobre Violência de Gênero da Ordem dos Advogados do Brasil, Humanos, C. D., ECOS Comunicação em Sexualidade, FMAP, Gadvs, Geledés, Iser, LIHS, MAMA, ... União Brasileira de Mulheres, et al. (2015). Laicidad e Educação Pública: em defesa da aplicação integral dos limites constitucionais ao ensino religioso nas escolas públicas. <https://bit.ly/30pIdvb>

Almeida, E. M. & Ximenes, S. B. (2018). Constituição e Interpretação na Delimitação Jurídica da Laicidade. En C.M. D'ávila-Levy, & L. A. Cunha (orgs.), *Embates em torno do Estado Laico* (pp. 53-82). SBPC. <https://bit.ly/3Fk5i1v>

Arguedas Ramírez, G. (2020). “Ideología de género”, lo “post-secular”, el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación anti-democrática. Observatório de Sexualidad y Política [srw]. <https://bit.ly/3Di7upF>

Armstrong, K. (2000). *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. Ballantine.

Asad, T. (2003). *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.

Blancarte, R. (2000). *Laicidad y valores en un Estado democrático*. El Colegio de México, Secretaría de Gobernación.

Blancarte, R. (2008). El porqué de un Estado Laico. En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (pp. 27-46). El Colegio de México.

Bracke, S. & Patternote, D. (eds.) (2018). ¡*Habemus Género!* La Iglesia católica y la “ideología de género. Textos seleccionados. Observatorio de Sexualidad y Política [spw]. <https://bit.ly/3FfJu6Z>.

Brown, W. (2006). The American Nightmare: Neo-Liberalism, Neo-Conservatism, and the De-Democratization of the United States. *Political Theory*, 34(6), 690-714.

Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.

Butler, J. & Scott, J. W. (2018, 26 de abril). Gender and the Politics of Secularism. A conversation between Joan Wallach Scott and Judith Butler on Scott’s latest book *Sex and Secularism*. *Public Seminar*, <https://bit.ly/3qCYWpN>

Butler, J. (2011). “Secularism as Religion”. En E. Mendieta & J. VanAntwerpen (eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press. <https://bit.ly/3Fo2qRf>

Carreira, D. (2013). *Informe Brasil–Gênero e Educação*. Ação Educativa. <https://bit.ly/3HBpf5Z>

Cohen, J. (2003). Introdução. En H. Arendt (autora), *Responsabilidade e Julgamento* (p. 25). Companhia das Letras.

Corrêa, S. (2018a). *Elecciones brasileñas del 2018: ¿la catástrofe perfecta?* Observatorio de Sexualidad y Política [spw]. <https://bit.ly/30udUDi>

Corrêa, S. (2018b). A “política do gênero”: um comentário genealógico. *Cadernos Pagu* (53), s.p. <https://doi.org/10/g5zr>

Corrêa, S. & Karam, M.L. (2019). Brazilian Sex Laws: Continuities, Ruptures, and Paradoxes. En Miller, A. M & Roseman, M. J. (eds.), *Beyond Virtue and Vice – Rethinking Human Rights and Criminal Law* (pp. 114-133). Pennsylvania University Press.

Corrêa, S. & Kalil, I. (2020). *Políticas antigênero en América Latina: Brasil¿ la catástrofe perfecta?* Observatorio de Sexualidad y Política [SPW]. <https://bit.ly/3oyJDeZ>

Corrêa, S., Petchesky, R. & Parker, R. (2008). *Sexuality, Health and Human Rights*. Routledge.

Cunha, L.A. (2009). Brasil: país laico ou concordatário? Universidade Federal do Rio De Janeiro, Observatório da Laicidade do Estado. <https://bit.ly/3cgWXPC>

Cunha, L.A. (2016). O projeto reacionário de educação. <https://bit.ly/3kGboRU>

Cunha, L.A. (2018a). Três Décadas de Conflitos em torno do Ensino Público: Laico ou Religioso? *Educação e Sociedade*, 39(145), 890-907. <https://doi.org/g5zs>

Cunha, L.A. (2018b). Panorama dos Conflitos Recentes Envolvendo a Laicidade do Estado no Brasil. En D'ávila-Levy, C. M., & Cunha, L. A. (orgs), *Embates em torno do Estado Laico* (pp. 183-282). SBPC. <https://bit.ly/3Fk5i1v>

Decreto 7107 de 2018 [Presidência da República Brasil]. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. 11 de febrero de 2010.

Derrida, J. (1998). Faith and reason: the two sources of "religion" at the limits of reason alone. En Derrida, J. & Vattimo, G. (eds.), *Religion*. Stanford University Press.

Dumancic, M. (2017). The Communist and Postsocialist Gender Order in Russia and China. En Fürst, J. Pons, S. & Selden, M (eds.), *The Cambridge History of Communism* (pp. 422-446). Cambridge University Press. <https://doi.org/g5zt>

Fassin, E. (2020). Anti-gender Campaigns, Populism and Neoliberalism in Europe and Latin America. *LASA Forum*, 51(2), 67-71. <https://bit.ly/3kBKnPh>

Fichelstein, F. (2010). *Transatlantic Fascisms*. Duke University Press.

Fischmann, R. (2009). A proposta de concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal. *Educação & Sociedade*, 30 (107), 563-583. <https://bit.ly/3wOcdgh>

Gadamer, H.F. (1998). Dialogues in Capri, En Derrida, J. & Vattimo, G. (eds.), *Religion*. Stanford University Press.

Huntignton, S. (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*. Simon and Schuster.

Ilkcaracan, P. (2000). *Women and Sexuality in Muslim Societies*. Women for Women's Human Rights.

Iman, A. (2000). The Muslim right ("fundamentalists"). En P. Ilkcaracan (ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 121-140). Women for Women's Rights.

INEP (2020). Censo Escolar 2020. MEC/INEP. <https://bit.ly/30ClpZk>

Jakobsen, J.R. & Pellegrini, A. (2003). *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. New York University Press.

Junqueira, R. D. (2018). A invenção da "ideologia de gênero": a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Revista Psicologia Política*, 18 (43), 449-502. <https://bit.ly/3wR3v0P>

Kirey-Sitnikova, Y. & Kirey, A. (2019). Sexual Politics in Post-Soviet Societies: A preliminary cartography. En S. Corrêa & P. Parker (eds.), *SexPolitics: Trends and Tensions in the 21st Century* (pp. 118-141). <https://bit.ly/3CjPKJ2>

Mackinnon, C. A. (1991). Reflections on sex equality under law. *The Yale Law Journal*, 100 (5), 1281-1328.

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.

Mendonça, C.L., Sales, C.P., Rodrigues, P. de A. & Loss, B. Z (2011). Luz, escuridão e penumbra: o Governo Vargas e a Igreja Católica. *Dimensões*, 26, 277-291.

Mikolslci, R. (2013). *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*. Annablume. <https://bit.ly/3wPOWKW>

Nowicka, W. (2007). The struggle for abortion rights in Poland. En R. Parker, R. Petchesky. & R. Sember (eds.), *SexPolitics: Reports from the Frontlines* (pp. 167-196).

Observatorio de Sexualidad y Política [spw]. <https://bit.ly/2YNXy8c>

Pérez Guadalupe, J. L. (2017). *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima, Instituto de Estudios Social Cristianos, Konrad Adenauer Stiftung.

Pinheiro, D. A. R. (2008). *Direito, estado e religião: a constituinte de 1987/1988 e a (re)construção da identidade religiosa do sujeito constitucional brasileiro*. Fino Traço Editora.

Saghal, G. & Yuval-Davis, N. (eds.) (1992). *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. Verso.

Supremo Tribunal Federal [STF]. Ação direta de inconstitucionalidade ADI 4439 (27 de noviembre de 2017) (Brasil).

Supremo Tribunal Federal [STF]. Ação direta de inconstitucionalidade ADI 5537 (21 de marzo de 2017) (Brasil).

Supremo Tribunal Federal [STF]. Recurso Extraordinário RE 888815 (12 de noviembre de 2018) (Brasil).

Trindade, Elgio (1974). *Integralismo (o fascismo Brasileiro na década de 30)*. DIFEL, UFRGS.

Vaggione, J. M. (2011). Sexualidad, Religión y Política en América Latina. En S. Corrêa & Parker, R. (orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos* (pp. 286-336). ABIA.

Vaggione, J. M. (2020). A restauração legal: o neoconservadorismo e o direito na América Latina. En F. Biroli, M. das D. Campos Machado & J. M. Vaggione (eds.), *Neoconservadorismo, Gênero e Democracia* (pp. 14-82). Editora Boitempo.

Vasconcelos, F. & Rossi, R. (2009). Acordo com Vaticano reacende polêmica sobre ensino religioso. *ComCiência*, 111, s.p. <https://bit.ly/3nhCr7B>

Ximenes, S. B. (2019). Inconstitucionalidade, ilegalidade e retrocesso na previsão do Ensino Religioso na BNCC. En F. Cássio, F. R. & Catelli Jr. (orgs.). *Educação é a Base? 23 educadores discutem a BNCC* (pp. 283-306). Ação Educativa.

Ximenes, S., & Moura, F. (2021, 31 de mayo). Homeschooling prova que Bolsonaro tem projeto para a educação. *UOL/Entendendo Bolsonaro*. <https://bit.ly/3oyYvdj>

Ximenes, S., & Vick, F. (2020, 1 de julio). A extinção judicial do Escola sem Partido. *Le Monde Diplomatique*. <https://bit.ly/3DIUT4M>

Yiying, H. (2019). Sexuality Research and Sex Politics in 21st Century of Mainland China. En S. Corrêa & Parker,

R. (eds.), *SexPolitics: Trends and Tensions in the 21st Century*.
Sexuality Policy Watch. <https://bit.ly/3nkTiqq>

Zylbersztajn, J. (2012). *O princípio da laicidade na
Constituição Federal de 1988* [tesis de doctorado].
Universidade de São Paulo].

Iglesias, impuestos y gasto público: las grietas económicas del Estado laico en Colombia

María Ximena Dávila¹

Nina Chaparro²

Alejandro Rodríguez Llach³

Rodrigo Uprimny⁴

1 Abogada e investigadora del Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad – Dejusticia.

2 Abogada y coordinadora del Hub Wanda con la Fundación Ford en el Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad – Dejusticia.

3 Economista e investigador del Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad – Dejusticia.

4 Investigador del Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad – Dejusticia y profesor de la Universidad Nacional de Colombia.

Introducción

Colombia cuenta con un modelo de estado laico que ha sido delineado por la Corte Constitucional en un gran número de decisiones desde 1991. De forma esencial, es un modelo en el que prevalece la separación entre el poder político y las creencias religiosas, con el fin de proteger tanto a las religiones de interferencias indebidas del Estado como a la actividad pública de interferencias indebidas de las religiones. Esto no significa, sin embargo, que la política —entendida como la arena de discusión sobre lo común— clausure por completo el flujo de ideas religiosas en el plano público. En un contexto en el que la religión tiene un lugar crucial en la forma como las personas y los grupos se sitúan en el mundo, no solo sería absurdo sino también imposible y perjudicial aislar al pensamiento religioso de lo que se entiende como político.

En ese sentido, el modelo de laicidad en Colombia no puede entenderse como una separación total entre Estado, política y religión. La idea central de este modelo, por el contrario, es que, lejos de aislar a las religiones, se busque protegerlas. Así, el Estado no puede preferir ni identificarse con alguna creencia en particular, pues tiene la obligación de otorgar un trato igual a todas las religiones y de garantizar a las personas la posibilidad de vivir libremente sus creencias religiosas. Esto implica, en la práctica, que aunque el Estado colombiano deba garantizar la libertad religiosa, se le está prohibido promocionar, patrocinar o incentivar cualquier religión, así como discriminar a aquellas personas no creyentes o que encuentran su realización espiritual lejos de las religiones institucionalizadas. Sin embargo, al analizar diversas normativas tributarias e instrumentos

de política pública en Colombia, vemos que en la actualidad existe una inyección importante de dinero a organizaciones y actividades religiosas que ayuda a su impulso y crecimiento, lo cual parece contrario al principio de laicidad.

En ese contexto, este texto tiene por objeto estudiar si el Estado colombiano ha vulnerado el principio constitucional de laicidad al apoyar económicamente a iglesias y actividades religiosas, desde la inyección de dinero para su funcionamiento hasta la exención de impuestos. Para ello, primero, mostramos el desarrollo del concepto de laicidad en Colombia, y los límites que este le impone al Estado con respecto a su interacción con las instituciones religiosas. Segundo, analizamos la política actual, que exenta a las iglesias de pagar tributos con fundamento en argumentos constitucionales y debates legislativos. Tercero, nos centramos en identificar políticas y partidas presupuestales relacionadas con el impulso financiero a organizaciones y actividades religiosas, por medio de instrumentos de planeación, económicos y presupuestales, desde el año 1991 hasta el 2020. Cuarto, mostramos por qué los argumentos que sostienen las exenciones tributarias a las iglesias son, en general, inconstitucionales y por qué las asignaciones presupuestales vía gasto directo generan serias dudas de transparencia; además, esbozamos algunas salidas desde el punto de vista jurídico y económico. Así, la contribución de este documento no solo radica en mostrar las grietas del estado laico colombiano mediante un análisis de economía política, sino en proponer posibles soluciones para defender una idea más plural de laicidad.

Estado laico en Colombia: una nación de todos los dioses

Quizás uno de los mayores cambios de paradigma que trajo la Constitución de 1991 tiene que ver con la relación entre el Estado, la religión y las iglesias. El régimen previo, determinado por la Constitución de 1886, establecía una protección especial a la Iglesia católica como elemento esencial del orden social y, además, en su preámbulo encomendaba el país a un solo Dios, al Dios de esa iglesia.

El texto de 1991 también tiene a Dios en su preámbulo, que inicia así: “El pueblo de Colombia en su ejercicio de poder soberano, representado por sus delegatarios de la Asamblea Nacional Constituyente, *invocando la protección de Dios* ... decreta, sanciona y promulga la siguiente Constitución Política” (énfasis propio). Sin embargo, al leer este preámbulo en conjunto con el articulado de la Constitución, vemos que ese dios no es el mismo al que se refería el texto de 1886 (el de la Iglesia católica), sino que en su mención se invocan todos los dioses de los distintos cultos y creencias. Así interpretó Gabriel García Márquez, en su momento, el espíritu de la nueva Constitución. De hecho, varias veces el escritor fue consultado para asesorar informalmente a quienes hacían parte de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) y, sobre este tema en específico, propuso que se dijera de manera explícita que “la Constitución se expedía en nombre no de uno, sino de todos los dioses de Colombia” (“Los detalles ocultos de la Constituyente”, 2011).

En cierto sentido, García Márquez tenía razón: en el país ya no se reconocía solo un dios, sino muchos. Años después la Corte Constitucional moldearía la idea de la laicidad en Colombia a partir de una interpretación similar. En la sentencia C-350 de 1994, la Corte rastreó el sentido que tiene la mención a Dios en el preámbulo, y concluyó que esta no implicaba “la prevalencia de ningún credo religioso, ni siquiera de tipo monoteísta; se trata entonces de una invocación a un Dios compatible con la pluralidad de creencias religiosas”, por lo cual, “los constituyentes no consagraron un Estado confesional sino que simplemente quisieron expresar que las creencias religiosas constituían un valor constitucional protegido” (Corte Constitucional de Colombia, C-350 de 1994).

Así, la Constitución de 1991, y aun más su interpretación por parte de la Corte, cambió por completo la forma en que se veía la religión en Colombia. Esta carta política no solo puso equilibrio entre los credos, al entenderlos todos como iguales y válidos, también sentó las bases teóricas y axiológicas para afirmar que en Colombia el Estado no puede dar prevalencia o favorecer una creencia sobre otra, sino que debe, por el contrario, actuar con neutralidad en las cuestiones religiosas. A pesar de

que en ese momento el texto no adoptó de forma explícita el término *laicidad* —y lo cierto es que este fue uno de los temas más contenciosos dentro de la ANC⁵—, sí garantizó claramente la libertad de cultos y de creencias, así como la igualdad entre las distintas religiones y la necesidad de respetar la libertad de conciencia de ciudadanas y ciudadanos.

En otras palabras, puede decirse que la Constitución de 1991 buscaba poner límites a la hegemonía que hasta ese momento tenía la religión católica en el manejo de los asuntos públicos. Este giro no solo implicó que el catolicismo dejara de ser el credo oficial de la nación, también llevó a garantizar la autonomía del Estado frente a las iglesias, a reconocer el valor de todos los cultos y, sobre todo, a poner un freno al poder cultural, político y económico que la Iglesia católica había amasado durante años con auspicio del Estado. A excepción de los beneficios tributarios, los cuales analizaremos más adelante, la mayoría de beneficios que se le otorgaban bajo el régimen de 1886, y que tenían que ver con la cercanía entre el Estado y la iglesia, fueron limitados.

Lo dicho y lo no dicho en la Constitución de 1991 alrededor de la relación entre Estado e iglesias sirvió de insumo para que la Corte Constitucional, actuando como la intérprete oficial de este nuevo pacto, reconociera los contornos de la laicidad y se encargara de dotar de contenido este concepto a la luz de la realidad colombiana. Es así como en los últimos 30 años la Corte ha hecho el trabajo de desplegar lo que en el texto de la Constitución era solo una evocación. Es gracias a la amplia jurisprudencia de este tribunal que hoy se reconoce a Colombia como un Estado laico. Cabe señalar que las decisiones de la Corte

5 Hoy decimos que la Constitución de 1991 inauguró el Estado laico en Colombia. Sin embargo, la historia de la laicidad en el país es un poco más compleja y, para comprenderla en su complejidad, deben tenerse en cuenta los procesos históricos que la marcaron. Como todo proceso de refundación de un pacto social (y, por lo tanto, de refundación del Estado), el proceso constituyente no estuvo exento de pugnas ideológicas por definir los contornos del Estado, de lo público y de lo privado. Debido a la pluralidad de visiones políticas que se congregaron en la Asamblea Nacional Constituyente, el contenido de la carta política no es más que el resultado del encuentro y la mediación entre las múltiples ideas representadas por los y las constituyentes.

en materia de laicidad se han caracterizado por desarrollar, al menos, dos temas centrales: (i) el principio de neutralidad del Estado en materia religiosa y (ii) la protección de manifestaciones religiosas con carácter secular.

En primer lugar, sobre el *principio de neutralidad*, la Corte ha señalado que se trata de “la única forma de que los poderes públicos aseguren el pluralismo y la coexistencia igualitaria y la autonomía de las distintas confesiones religiosas” (Corte Constitucional de Colombia, C-350 de 1994). En términos generales, cuando hablamos de neutralidad religiosa nos referimos al deber que existe en cabeza del Estado de no promocionar, patrocinar o incentivar las actividades de las iglesias, ya que esto “implicaría un favorecimiento contrario al papel que debe jugar la actividad pública respecto de las confesiones religiosas” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-766 de 2010). Así, dicha neutralidad ha sido entendida por la Corte Constitucional como una de las manifestaciones más evidentes de la laicidad en el país, pues no solo implica “un tratamiento igual a las religiones”, sino, sobre todo, que “las actividades públicas no tengan fundamento, sentido u orientación determinada por religión alguna —en cuanto confesión o institución—, de manera que las funciones del Estado sean ajenas a los fundamentos de la naturaleza confesional” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-766 de 2010).

En todo caso, la Corte también ha dejado claro que la neutralidad estatal no implica “un total aislacionismo de la religión respecto de los intereses del Estado” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-766 de 2010). Al reconocer que en la práctica esto sería nocivo y fútil, la Corte señaló que el Estado puede desarrollar actividades orientadas a garantizar la libertad de conciencia y religión. Sin embargo, estas actividades deben abstenerse de mezclar las funciones públicas con aquellas que le son propias a las instituciones religiosas, es decir, aquellas relacionadas con la “definición de su ideología, su promoción y difusión” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-766 de 2010).

En segundo lugar, la Corte ha dedicado gran parte de su jurisprudencia sobre laicidad a discutir varios casos relacionados con el patrocinio y el apoyo estatal a celebraciones,

símbolos o monumentos religiosos. A grandes rasgos, la Corte —adaptando, en cierta forma, a la realidad colombiana una doctrina semejante desarrollada por la Corte Suprema de Estados Unidos, en el conocido caso *Lemon contra Kurtzman* de 1971— ha desarrollado una suerte de test de laicidad. Además, ha manifestado que frente a cualquier medida dedicada a salvaguardar una manifestación cultural, social o histórica que tenga un contenido religioso (por ejemplo, una celebración, una fecha especial o una catedral o monumento), su validez dentro de los marcos de la laicidad depende al menos de dos factores: primero, que “se pueda identificar un criterio secular principal o predominantemente, el cual debe ser verificable, consistente y suficiente” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-766 de 2010), y segundo, que “quede a salvo la posibilidad de conferir medidas de esa misma naturaleza a otros credos, en igualdad de condiciones” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-766 de 2010).

Debido a que existen símbolos históricamente derivados de la religión, pero que han cobrado una gran importancia cultural, la Corte ha determinado que en aquellos casos los símbolos podrán ser promovidos, protegidos y patrocinados por el Estado. Esta flexibilidad le ha permitido a la Corte enfrentar casos complejos, en especial aquellos sobre la constitucionalidad de ciertas celebraciones nacionales o regionales de origen religioso. Así, ha declarado constitucionales algunas de ellas, como el descanso laboral en días religiosos (C-568/93) o la llamada Ley María (C-152/03), y ha anulado otras, como la consagración del municipio Estrella como santuario (C-766/10).

El dinero público en las actividades e instituciones religiosas

Una forma en la que se puede indagar el cumplimiento del principio de neutralidad ante las distintas creencias religiosas por parte del Estado es analizando la asignación de recursos públicos a grupos y actividades religiosas. Como mencionamos anteriormente, el principio de neutralidad exige que el Estado no favorezca o ataque a los grupos religiosos que existen en su sociedad. Es decir, su deber es proteger, respetar y garantizar

el derecho de los ciudadanos a la libre expresión y libertad de culto, mas no favorecer con acciones particulares a ninguna congregación. De este modo, si se logra identificar recursos dirigidos a actividades o grupos religiosos que no estén asociados con la preservación de la religión como característica cultural de la sociedad colombiana, puede entenderse que el principio de neutralidad está siendo amenazado.

Para llevar a cabo este seguimiento, analizamos dos aspectos. Primero, estudiamos las *asignaciones indirectas de recursos* a través de beneficios tributarios a organizaciones y actividades religiosas. Estas se pueden conceptualizar como transferencias de recursos del Estado, pues los recursos que no recibe el Estado producto de esta práctica se pueden entender como subsidios a quienes aplican a estos beneficios tributarios (Surrey, 1973). Es por lo anterior que a este tipo de disposiciones tributarias se les llama comúnmente *gasto tributario*. En segundo lugar, estudiamos las *asignaciones presupuestales directas* relacionadas con la financiación a iglesias y entidades religiosas, principalmente de nivel nacional y en algunos casos a nivel subnacional.

Con este objetivo, realizamos un ejercicio de arqueología legal en el que revisamos dos tipos de fuentes de información. Por un lado, analizamos la normatividad tributaria y su evolución a través de los años, con el fin de identificar cuáles son los beneficios vigentes en el Estatuto Tributario (Decreto 624 de 1989) que materializan la transferencia de dinero público a organizaciones y actividades religiosas. Por el otro, analizamos instrumentos de planeación, como los Planes Nacionales de Desarrollo (PND), e instrumentos económicos, como los presupuestos generales de la nación (PGN) y los presupuestos subnacionales, desde el año 1991 hasta el 2021.

La exención de impuestos a las iglesias: el primer cabo suelto

Las iglesias en Colombia, como en la mayoría de países de América Latina, están exentas de pagar distintos tipos de impuestos (Ballesteros Martínez & Rivera Díaz, 2017). Estos beneficios tributarios representan un gasto indirecto, debido a que el Estado deja de recaudar un monto importante de

recursos provenientes de tributos, y las iglesias, en muchos casos, se benefician acumulando ese dinero. A continuación explicaremos brevemente, a través de un recorrido histórico y jurídico, cuál es el régimen tributario de las iglesias en el contexto colombiano, además de las consecuencias que este tiene sobre nuestro patrimonio nacional.

Antes de iniciar, es importante señalar por qué las exenciones tributarias otorgadas a las iglesias equivalen a un gasto del Estado; es decir, a un recaudo potencial que deja de percibir el Estado al permitir a ciertas personas, sectores o actividades económicas no tributar. Las razones son principalmente dos (Polsky, 2012): primero, en términos contables y conceptuales (Surrey, 1973), renunciar al cobro de impuestos sobre grupos o actividades específicas produce el mismo efecto económico que un subsidio (que es un gasto público directo) (Atkinson & Stiglitz, 2015, p. 13). Segundo, el gasto tributario se puede entender como gasto público porque ambos funcionan de la misma manera: son herramientas de la política fiscal para alcanzar objetivos sociales legítimos⁶. Como lo señala Horacio Corti, “un tributo cumple una finalidad constitucional tanto, por ejemplo, con respecto al derecho a la salud, cuando es un instrumento para financiar un sistema hospitalario público, como cuando facilita la actividad médica privada al establecerse una exención tributaria o beneficio fiscal”.

Ahora bien, retomando la explicación histórica, un momento clave para entender de dónde se origina la exención de impuestos a las iglesias es el Concordato. Este documento es un tratado internacional por el que se regulan las relaciones entre la Santa Sede Católica y los Estados, y para el caso colombiano fue aprobado mediante la Ley 20 de 1974. Respecto al tema de tributos, este tratado dispuso la existencia de exenciones tributarias sobre los bienes de la iglesia, justificadas en su finalidad de carácter social:

6 Por ejemplo, numerosos Estados otorgan beneficios tributarios a los bienes y servicios que utilizan tecnologías limpias, es decir, que no emiten gases de efecto invernadero u otro tipo de contaminantes. Con estos beneficios, los Estados buscan incentivar su uso, de la misma forma que lo harían si invirtieran recursos públicos en estos.

Artículo 24: Las propiedades eclesiásticas podrán ser gravadas en la misma forma y extensión que las de los particulares. Sin embargo, *en consideración a su peculiar finalidad se exceptúan los edificios destinados al culto*, las curias diocesanas, las casas episcopales y curales y los seminarios. Los bienes de utilidad común sin ánimo de lucro, pertenecientes a la Iglesia y a las demás personas jurídicas de que trata el artículo iv del presente Concordato, tales como los destinados a obras de culto, de educación o beneficencia *se regirán en materia tributaria por las disposiciones legales establecidas para las demás instituciones de la misma naturaleza* (Ley 20, 1974, *énfasis propio*).

Posteriormente, con la entrada en vigencia de la Constitución de 1991 y el desarrollo del modelo de laicidad en Colombia, la Corte Constitucional (en la sentencia C-027 de 1993) hizo un examen detallado de la validez de este Concordato. Entre otras disposiciones, declaró inconstitucionales la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, las clases de religión en los colegios públicos, la financiación estatal para colegios católicos, el servicio de educación contratada para zonas marginadas que requieran de un régimen canónico especial y el fuero penal para miembros eclesiásticos que cometan delitos. Sin embargo, sobre el tema de tributación, la Corte declaró constitucionales las exenciones contempladas por el Concordato, argumentado que resultaría injusto exigir el cobro de dichos tributos, pues equivaldría a un doble tributo; es decir, “los fieles tributarían más de una vez, una por su patrimonio y otra para cubrir el impuesto para sus templos y demás bienes referidos, lo que es contrario a la equidad” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-027 de 1993).

En sentencias posteriores, la Corte Constitucional, además de avalar las exenciones tributarias de los inmuebles de la Iglesia católica, las extendió a todo tipo de congregaciones religiosas⁷.

7 Las exenciones tributarias a las iglesias también fueron incluidas por el parlamento en la Ley 133 de 1994 sobre el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos. En materia tributaria, se señala en el artículo 7 que “los Concejos Municipales podrán conceder a las instituciones religiosas exenciones de los impuestos y contribuciones de carácter local en condiciones de igualdad para todas

El primer caso que estudia este alto tribunal es el T-352 de 1997, en donde la iglesia cristiana Casa sobre la Roca interpuso una acción de tutela en contra de la Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales (DIAN), por considerar que esta institución vulneraba su derecho a la igualdad, pues la obligaba a presentar “la declaración de ingresos y patrimonio”, una obligación que, como vimos, no era exigida a la Iglesia católica por orden del Concordato. En esta sentencia la Corte le dio la razón a la iglesia Casa sobre la Roca y, con base en el derecho a la igualdad de trato de todas las iglesias, extendió este beneficio a todas las congregaciones religiosas (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-352 de 1997).

Cinco años después, la Corte, en la sentencia T-700/03, volvió a estudiar un caso similar. La Iglesia de Dios Pentecostal solicitó la protección de sus derechos a la igualdad y a la libertad de cultos, pues no estaba exonerada del pago del impuesto predial sobre un bien de su propiedad, como sí lo estaba la Iglesia católica. En este caso, en la misma línea de su anterior precedente, la Corte señaló que las instituciones religiosas también deben gozar de iguales derechos; en ese sentido, amplió este beneficio a las demás congregaciones religiosas. Adicionalmente, argumentó que la exención diferencial del impuesto predial afecta la profesión del culto en condiciones de igualdad entre las distintas iglesias. En palabras de la Corte:

el culto requiere un lugar de profesión, llámese a *éste* templo, iglesia, capilla, etc. ... Al gravarse la propiedad sobre los lugares de culto se está afectando la posibilidad que tienen quienes lo profesan de difundirlo, y de sus fieles para practicar los ritos ... las exenciones de las cargas tributarias que recaen sobre los lugares de culto son incentivos para la profesión de las creencias religiosas de las respectivas iglesias (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-700 de 2003).

las confesiones e Iglesias.” Además, en el artículo 14 se dice que “las Iglesias y confesiones religiosas con personería tendrán, entre otros derechos, los siguientes: ... c) De solicitar y recibir donaciones financieras o de otra índole de personas naturales o jurídicas y organizar colecta s entre sus fieles para el culto, la sustentación de sus ministros y otros fines propios de su misión” (Ley 133, 1994).

En la misma línea, la normatividad tributaria colombiana reconoce a las congregaciones religiosas de cualquier tipo como “entidades no contribuyentes declarantes”⁸. En consecuencia, estas no están obligadas a pagar impuesto predial, pero sí a presentar una declaración de ingresos y patrimonio.

Los argumentos de la Corte Constitucional, que también impactaron las leyes tributarias, no solo no tuvieron en cuenta los principios teóricos del Estado laico —pues, como explicamos más adelante, estos beneficios amenazan las garantías de igualdad religiosa y neutralidad—, sino que tampoco tuvieron en cuenta la cantidad de dinero que podrían llegar a acumular dichas congregaciones religiosas, ni la fuga de recursos públicos ilimitada, difícilmente cuantificable pero fácilmente estimable en billones.

Frente a esto, debemos recordar que las iglesias y las congregaciones son plurales, y tienen a nivel nacional distintas manifestaciones. Así, mientras existen algunas que tienen dificultad para encontrar sostenimiento económico, hay otras que han amasado grandes fortunas. Según la revista Portafolio, para el 2017 existían en Colombia cerca de 7264 iglesias que declararon un patrimonio bruto de \$14,4 billones y un patrimonio líquido de \$13 billones, y que, además, reportaron ingresos brutos de \$5,4 billones. Los cálculos de este estudio estiman que si estas iglesias pagaran impuesto de renta, tendrían que

8 Como lo define el Estatuto Tributario, en el artículo 23: “Otras entidades no contribuyentes declarantes. No son contribuyentes del impuesto sobre la renta los sindicatos, las asociaciones gremiales, los fondos de empleados, los fondos mutuos de inversión, las iglesias y confesiones religiosas reconocidas por el Ministerio del Interior o por la ley, los partidos o movimientos políticos aprobados por el Consejo Nacional Electoral; las asociaciones y federaciones de Departamentos y de Municipios, las sociedades o entidades de alcohólicos anónimos, los establecimientos públicos y en general cualquier establecimiento oficial descentralizado, siempre y cuando no se señale en la ley de otra manera. Estas entidades estarán en todo caso obligadas a presentar la declaración de ingresos y patrimonio. Las entidades de que trata el presente artículo deberán garantizar la transparencia en la gestión de sus recursos y en el desarrollo de su actividad. La DIAN podrá ejercer fiscalización sobre estas entidades y solicitar la información que considere pertinente para esos efectos”.

haber declarado ese año \$1,6 billones sobre los \$5,4 billones recaudados (Torres, 2018).

Sumado a este preocupante fenómeno de gasto tributario vía exenciones de impuestos, aparece otro gran problema: instituciones religiosas con patrimonios millonarios y el surgimiento de iglesias como centros de lavado de activos sin un riguroso control estatal. Un ejemplo elocuente, que además acaparó la atención mediática, fue el de la pastora María Luisa Piraquive de la Iglesia Dios Ministerial de Jesucristo Internacional —iglesia fundada en 1972 que tiene presencia en 60 países y que impulsa al partido político colombiano MIRA—, que ha sido investigada en varias oportunidades (“Los guardaespaldas, las 92 armas y los lujos de la familia Piraquive”, 2014) por sus millonarios bienes en Estados Unidos —lujosas propiedades que cuestan millones de dólares (“Las lujosas propiedades de los Piraquive en EE.UU.”, 2014)— y por presuntamente estar vinculada en Colombia a conductas de lavado de activos (“¿Qué pasó con la indagación al ‘reino’ de la iglesia de los Piraquive?”, 2020). En ese sentido, las exenciones tributarias deben verse bajo el prisma de la economía política, ligada a la actividad de los actores religiosos, de la relación de estos con el Estado y de sus posibilidades de movilizar grandes cantidades de recursos para obtener poder político.

Pero la asignación de recursos de manera indirecta por parte del Estado a organizaciones religiosas, mediante beneficios tributarios de distinta índole, no termina ahí. Como mostramos a continuación, también existen transferencias de recursos públicos —como asignaciones de gasto directo— que siembran dudas sobre la debida injerencia del Estado en la promoción de ciertos credos e iglesias.

Distribución de dinero en las políticas públicas

En esta sección examinamos los diversos instrumentos presupuestales y de planeación existentes en Colombia que nos pueden permitir identificar las políticas formuladas e implementadas por el Estado enfocadas en grupos y actividades religiosas. Para esto, concentramos nuestro análisis desde el año 1991 hasta la actualidad. La principal razón que nos llevó

a estudiar este periodo fue que desde la Constitución del 91 se empezaron a desarrollar los principios que componen el Estado laico colombiano, tal y como lo explicamos en la primera sección de este documento.

En este sentido, por un lado examinamos los Planes Nacionales de Desarrollo (PND) de los últimos 8 gobiernos. Estos instrumentos de política pública son cruciales porque constituyen la hoja de ruta que establece los objetivos de los gobiernos. Allí se fijan programas, inversiones y metas, a la vez que estos permiten evaluar sus resultados y garantizan la transparencia en el manejo del presupuesto. A través de los PND se puede identificar la voluntad política de los gobiernos para desarrollar programas, proyectos, metas o inversiones relacionadas con congregaciones religiosas, iglesias, cultos y templos.

Por otro lado, analizamos las distintas leyes del Presupuesto General de la Nación (PGN) que han sido aprobadas por el Congreso de la República. El PGN se puede definir como “el instrumento de manejo financiero más importante de la política fiscal, donde se programa y registra el gasto público y su forma de financiación, además de establecer las reglas para su ejecución” (*Presupuesto General de la Nación (PGN)*, s. f.). En ese sentido, este asigna los recursos del Gobierno Nacional Central a las entidades de carácter nacional que están dentro de su competencia, siguiendo lo planificado en el PND. Mediante el PGN se puede develar una especie de declaración de intenciones sobre los temas más importantes del poder Ejecutivo para cada año de su periodo de gobierno.

De esta manera, estos instrumentos ofrecen información pertinente sobre el flujo de recursos a través de políticas públicas. Dicha información permite generar cuestionamientos sobre las acciones que despliega el Estado para promover la financiación, directa o indirecta, de la religión institucionalizada.

Planes Nacionales de Desarrollo

Los Planes Nacionales de Desarrollo (PND) que analizamos abarcan desde el gobierno de César Gaviria (1990-1994) hasta el gobierno de Iván Duque (2018-2022). En este proceso encontramos que los gobiernos de César Gaviria, Ernesto Samper,

Andrés Pastrana y el primer periodo de Álvaro Uribe Vélez mencionan a la religión únicamente como una de las características bajo las cuales no se puede discriminar a la población⁹. Por su parte, en los PND del segundo gobierno de Álvaro Uribe Vélez y el primero de Juan Manuel Santos se menciona a las iglesias como espacios en los que se pueden llevar a cabo ciertas acciones de carácter social¹⁰.

En contraste, los PND del segundo gobierno de Juan Manuel Santos (2014-2018) y el gobierno de Iván Duque (2018-2022) sí contemplan dentro de sus objetivos fomentar la libertad religiosa, de cultos y de conciencia. El Plan Nacional de Desarrollo “Todos por un nuevo país” de Juan Manuel Santos indica que la sociedad civil religiosa ayuda a garantizar la participación ciudadana, la construcción de paz y la convivencia pacífica en los territorios (DNP, 2015, pp. 495–496). Por esta razón, el Gobierno le asigna al Ministerio del Interior el objetivo de emprender acciones que promuevan el reconocimiento de las formas asociativas de la sociedad civil basadas en los principios de libertad religiosa, de cultos y de conciencia. Es así como se fijó al Ministerio del Interior como la cabeza de la política pública enfocada en estos asuntos.

9 Por ejemplo, el Gobierno de Ernesto Samper (Plan de Desarrollo “El salto social”) indica que “la empresa de la Colombia del siglo XXI, serán socios todos los colombianos, sin distingos de origen, sexo, raza o religión.” (Departamento Nacional de Planeación [DNP], 1995, p. 1). Del mismo modo, el Gobierno de Andrés Pastrana (Plan de Desarrollo “Camino para construir la paz”) indica que se ofrecerán incentivos para la promoción social y económica de la población en igualdad de condiciones para la expansión de las oportunidades sociales para la población que se encuentra en condiciones de especial vulnerabilidad por sus características socioeconómicas, culturales, étnicas, territoriales, religiosas o de género (DNP, 1999, p. 38).

10 En el caso del Plan Nacional de Desarrollo “Estado Comunitario: Desarrollo para Todos” (DNP, 2003) del segundo periodo de Álvaro Uribe Vélez (2006-2010), se indica que las iglesias se utilizarán como espacios de encuentro entre la sociedad civil para establecer sistemas de información sobre personas en cautiverio. En el caso del Plan Nacional de Desarrollo “Prosperidad para todos” (DNP, 2011) del primer gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2014), este indica que se pueden alquilar espacios alternativos (entre los cuales se encuentran las iglesias) para educar a los niños en las zonas más apartadas (p. 456).

Por su parte, el Plan Nacional de Desarrollo “Pacto por Colombia” del Gobierno de Iván Duque menciona que las iglesias y los grupos religiosos son actores relevantes en la gestión de asuntos públicos, al igual que en la participación, inclusión y construcción de tejido social (DNP, 2019, p. 162). Además, al mismo tiempo caracteriza a los grupos religiosos como poblaciones históricamente discriminadas (DNP, 2019, pp. 434, 440). Por tal motivo, y para reconocer la importancia de los actores religiosos en la sociedad colombiana, la Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior debe llevar a cabo las siguientes estrategias:

- (i) Diseñar e implementar una estrategia de mapeo y caracterización de la labor social, cultural, educativa, de convivencia, de paz, de reconciliación y de enfoque diferencial para las entidades religiosas y sus organizaciones;
- (ii) fortalecer a la organizaciones del sector religioso;
- (iii) diseñar programas de capacitación y formación a líderes de distintas entidades religiosas;
- (iv) caracterizar a las organizaciones religiosas;
- (v) realizar campañas de sensibilización a la comunidad en general sobre la cultura, el hecho y el sentir religiosos;
- (vi) crear planes de acción de la política pública para sectores objeto de protección por acciones de discriminación, dentro de los que se incluyen los grupos religiosos.

Estas nuevas acciones del Estado relacionadas con grupos y actividades religiosas incluidas en el mayor instrumento de planeación de los últimos dos gobiernos (los Planes Nacionales de Desarrollo de Juan Manuel Santos e Iván Duque) indican un viraje importante en la política pública del Estado colombiano en cuanto a la libertad de cultos y creencias. Este nuevo conjunto de políticas tienen implicaciones en el uso de los recursos del Estado en relación con las actividades y grupos religiosos

en el país, pues, como se verá a continuación, dichas políticas tienen asignado un gasto público que puede representar una inyección importante de dinero a los beneficiarios. De ahí la relevancia de analizar este gasto y ver si con este queda en riesgo el principio de neutralidad, que es fundamental para la materialización del Estado laico.

Presupuesto General de la Nación

En los PGN se presentan y aprueban rubros de funcionamiento e inversión para todas las entidades a nivel nacional durante cada vigencia fiscal. Para su funcionamiento no existe ninguna especificación, salvo el total de la asignación presupuestal, mientras que para la inversión se presentan rubros muy generales que incluso algunas veces involucran temas de diversa índole en un mismo rubro de inversión. Debido a esto, el análisis de las leyes de PGN aprobadas por el Congreso de la República no permite identificar de manera desagregada el uso concreto de los recursos que asigna el Gobierno Nacional Central a las entidades contenidas en el Presupuesto. Por esto, es común analizar los presupuestos publicados en la sección de transparencia y rendición de cuentas de las páginas web de las entidades que reciben recursos, ya que allí se pueden encontrar los PGN desagregados a nivel de proyecto. Aun así, un análisis de estos presupuestos no posibilita conocer el detalle de en qué se asignan y ejecutan los dineros públicos *peso por peso*. Esta opacidad presupuestaria se refleja en el puntaje que obtiene Colombia en la Encuesta de Presupuesto Abierto realizada por la International Budget Partnership, que para el 2019 fue de 47/100 (International Budget Partnership, s. f.). Teniendo en cuenta lo anterior, solo es posible analizar las asignaciones presupuestarias a nivel de proyecto, con la desventaja que implica no conocer el detalle de los propósitos concretos del gasto y la ejecución del dinero público.

Así pues, concentramos nuestra investigación presupuestal en el Ministerio del Interior, ya que ha sido desde 2016 hasta el 2021 la entidad encargada de la política pública de libertad religiosa. En estos presupuestos, se encontró un rubro en las transferencias corrientes llamado “Fortalecimiento organizacional

de las entidades religiosas y las organizaciones basadas en la fe como actores sociales trascendentes en el marco de la Ley 133 de 1994¹¹. Para este rubro, en el año 2016 se asignaron 1000 millones de pesos; esta es la asignación presupuestal más alta del periodo analizado. En los años siguientes, esta asignación presupuestal se redujo en aproximadamente un 50 %, entre el 2017 y 2021 las asignaciones presupuestales estuvieron entre los 400 y 800 millones de pesos anuales, como lo muestra la Gráfica 1. Cabe anotar que para el 2020, el presupuesto para este rubro tuvo un aumento significativo (aproximadamente del 70 %), aunque fue aún menor a la asignación del 2016. Así, entre 2016 y 2021 la nación ha destinado en total algo más de 3000 millones de pesos para este rubro (\$3 173 117 328).

Por otra parte, en los presupuestos de 2019, 2020 y 2021 se encuentra un rubro presupuestal llamado “Participación ciudadana, política y diversidad de creencias”, el cual tiene un proyecto de “Caracterización del sector religioso en el marco de la política pública de libertad religiosa y de cultos nacional”. Para este proyecto, en el año 2019 se destinaron 500 millones de pesos, seguido por un aumento presupuestal del 42 % en 2020 (712 millones) y una reducción del 11 % en 2021 (algo más de 630 millones). Así, entre 2019 y 2021 la nación ha destinado la suma total de 1212 millones de pesos a este proyecto.

En la Gráfica 1 se presenta la evolución de las asignaciones a los dos proyectos desarrollados en el marco de la política pública de libertad religiosa, de cultos y de conciencia entre el 2016 y el 2021. Allí se puede observar que el fortalecimiento organizacional de las entidades religiosas es el rubro presupuestal que más se ha mantenido durante el tiempo. Además, es al que se le ha asignado más dinero, pues este rubro se ha mantenido tanto en el gobierno de Juan Manuel Santos (2014-2018) como en el de Iván Duque (2018-2022).

Al sumar las asignaciones presupuestales destinadas al fortalecimiento organizacional de las entidades religiosas y a la caracterización del sector religioso entre 2016 y 2021, se obtiene

11 Por medio de esta ley se desarrolla el derecho de libertad religiosa y de cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política.

una cifra total de más de 5700 millones de pesos (\$5 787 977 328); esta destinación se puede ver a través de los años en la Gráfica 2. Como se puede observar, después del 2018 el total de recursos asignados ha aumentado consistentemente, con un aumento del 90 % para 2019 y del 55 % para 2020. Por el contrario, en el año siguiente, 2021, se observa una disminución en la asignación de recursos del 4 %. Este aumento en la asignación de recursos públicos responde principalmente al nuevo proyecto de fortalecimiento organizacional de las entidades religiosas.

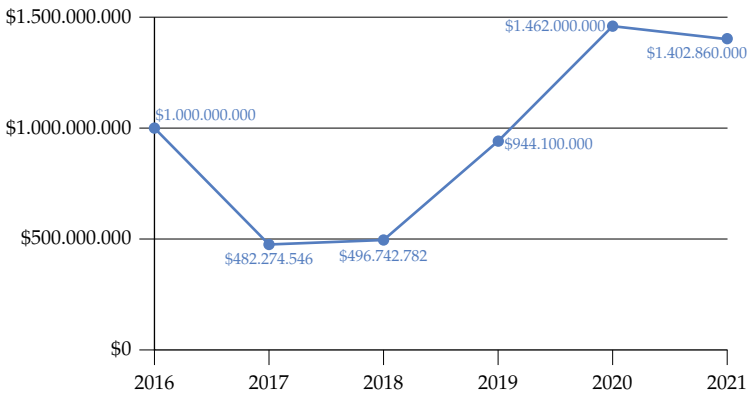
Finalmente, vale la pena recalcar que en el proyecto de ley para el PGN de 2022 presentado por el gobierno de Iván Duque se registra un aumento presupuestal para el rubro de inversión “Participación ciudadana, política y diversidad de creencias” del 60,7 % frente al 2021. Desafortunadamente, dada la poca desagregación de los rubros presupuestales que tienen estos proyectos de ley, no se puede conocer a ciencia cierta la distribución de los recursos al interior de este rubro. En consecuencia, no se puede conocer qué tanto de este aumento presupuestal se destinará a de la política pública de libertad religiosas, de cultos y conciencia.



Fuente: Ministerio del Interior, s.f.

GRÁFICA 2

Total de asignaciones presupuestales al Ministerio del Interior asignadas a la política pública de libertad religiosa, de cultos y conciencia. 2016-2021



Fuente: Ministerio del Interior, s.f.

Este primer ejercicio de análisis de los recursos asignados por el Estado para organizaciones y actividades religiosas encontró que la mayoría de presupuestos se encuentran ligados al objetivo de garantizar el derecho a la libertad religiosa, de cultos y de conciencia, que se fijó en los PND de los gobiernos de Juan Manuel Santos y de Iván Duque. Aunque la información pública presupuestal que se encuentra disponible no permite identificar plenamente en qué se están gastando estos recursos *peso por peso*, sí permite identificar de manera general el flujo de recursos a organizaciones y actividades religiosas por parte del Estado en los últimos 5 años, en el marco de la formulación e implementación de la política pública de libertad religiosa, de cultos y de conciencia.

A pesar de que en principio es positivo que el Estado inyecte recursos a la formulación de una política para promover la libertad religiosa, este hallazgo debe verse a la luz de la creciente instrumentalización del discurso de la libertad religiosa por parte de los sectores conservadores. Líderes conservadores han tergiversado el alcance del derecho fundamental a la libertad religiosa, hasta el punto utilizarlo como justificación para emitir discursos que discriminan a las personas LGBT. Por ejemplo, en el contexto del plebiscito por la paz del 2016, representantes de la Iglesia católica, en conjunto con líderes políticos de derecha,

señalaron que los acuerdos de paz y los manuales de convivencia con enfoque de género de colegios constituían un

desarreglo legal que atenta contra la familia como institución esencial de la sociedad, contra la autonomía educativa, la libertad religiosa, el derecho de los padres de escoger la educación de sus hijos, la libertad de conciencia, la libertad de asociación y el derecho de los niños de recibir una educación acorde a la ética y a la moral de sus padres (“Victoria del referendo será la derrota de ideología de género en el país: Viviane Morales”, 2017).[CITA]

De este modo, la retórica conservadora se ha ido construyendo en los últimos años en gran parte gracias al uso instrumental del derecho a la libertad religiosa, convirtiendo esta garantía fundamental en un significativo vacío que se llena de contenido según convenga.

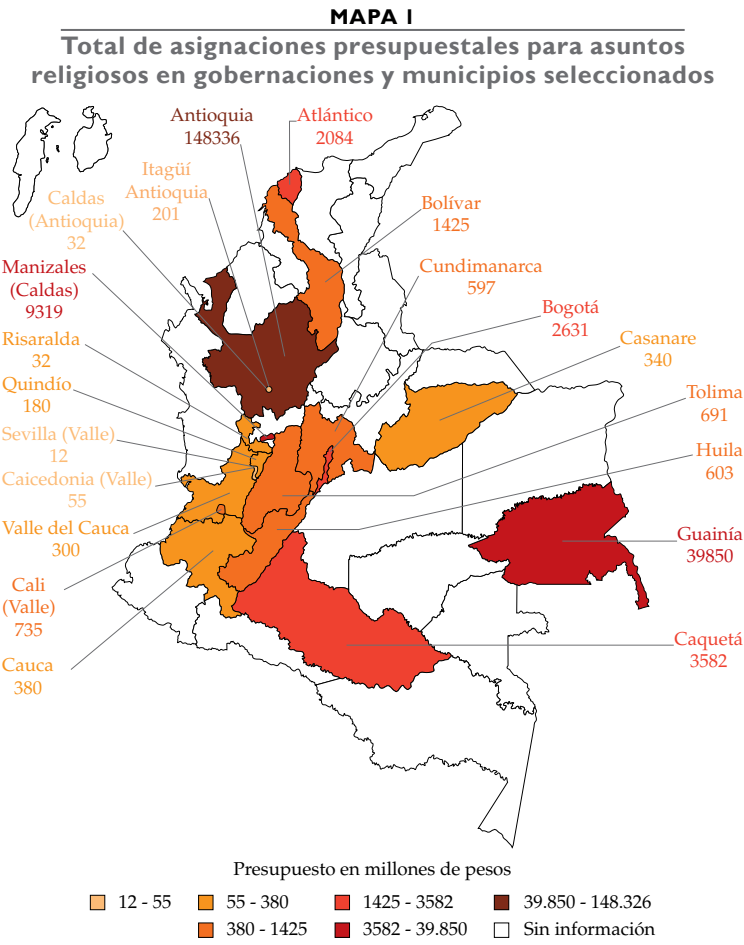
Bajo este panorama, el crecimiento exponencial en el gasto público relacionado con la promoción de la libertad religiosa, especialmente en un gobierno de línea conservadora como el de Iván Duque, exige al menos un mayor cuestionamiento y análisis sobre el uso que se le da al dinero, en un contexto de cercanía ideológica entre sectores políticos y religiosos de derecha.

Asignaciones presupuestales encontradas en presupuestos de entidades territoriales

Las asignaciones presupuestales para organizaciones, actividades o temas religiosos por parte del Ministerio del Interior no son solamente un fenómeno que se presenta a nivel nacional. A nivel subnacional también logramos encontrar asignaciones de gobernaciones y municipios relacionadas con estos temas, que se hacen con los recursos propios de estas entidades. Esto es importante de resaltar, pues el Estado también se representa a nivel territorial, y allí existe incluso menos veeduría y rendición de cuentas sobre su accionar.

Lastimosamente, debido a que no existe un sistema que centralice la información presupuestal de todas las entidades territoriales del país de manera desagregada y de fácil acceso, no pudimos llevar a cabo un análisis presupuestal riguroso en el que se identificaran transferencias de recursos públicos a

organizaciones y actividades religiosas en todo el territorio nacional. Sin embargo, sí logramos encontrar algunos municipios y gobernaciones que asignaron recursos para temas religiosos en el periodo estudiado. En el Mapa 1 se encuentra condensada la información que encontramos a través del estudio de los Planes de Ordenamientos Territoriales y los presupuestos subnacionales.



Fuente: elaboración propia basada en datos de presupuestos departamentales y municipales

En este se puede ver que los departamentos que más asignaron recursos a este objetivo dentro del periodo de tiempo analizado fueron Antioquia, Guainía, Caquetá, Bogotá y Atlántico, respectivamente. Si bien las asignaciones presupuestales

encontradas no son significativas en cuanto a su magnitud, resalta la información encontrada sobre el departamento de Antioquia —que tiene una asignación de 148 000 millones de pesos—, ya que los recursos asignados superan ampliamente a los otros departamentos y municipios analizados.

En síntesis, la información sobre asignaciones presupuestarias para entidades nacionales por parte del Gobierno Central Nacional y por parte de gobiernos subnacionales que presentamos en esta sección deja dudas sobre el cumplimiento del Estado al principio de neutralidad que debe mantener con respecto a las actividades e instituciones religiosas. A nivel nacional, encontramos que en los últimos 5 años se han destinado a través del PGN recursos públicos a organizaciones y actividades religiosas superiores a 5700 millones de pesos. Asimismo, identificamos que en varias gobernaciones y alcaldías del país también se han asignado recursos para temas religiosos de una magnitud no despreciable, especialmente en el caso del departamento de Antioquia, con un monto de 148 000 millones. Es importante señalar también que la opacidad que caracteriza el proceso presupuestario colombiano no le posibilita a la ciudadanía conocer el uso específico de estos recursos que presentamos. En consecuencia, esto debilita el seguimiento presupuestal por parte de la ciudadanía y la rendición de cuentas en un asunto tan crucial como este.

“Show me the money”: estrategias para defender la laicidad desde un punto de vista jurídico-económico

Las anteriores secciones nos muestran que el Estado colombiano tiene una grieta por donde se filtran importantes recursos públicos para financiar directamente a instituciones y actividades religiosas, y que esto ha pasado inadvertido a los ojos de la ciudadanía y de los jueces. Esto se debe, en parte, a la opacidad y la ambigüedad presente en los instrumentos de política pública analizados y, además, a la interpretación de constitucionalidad y legitimidad de los beneficios tributarios otorgados. En este apartado nos centramos en mostrar por qué los argumentos que sostienen las exenciones tributarias a las iglesias son, en general, inconstitucionales y por qué las asignaciones presupuestales

vía gasto directo para organizaciones religiosas generan serias dudas sobre su transparencia. Luego, para finalizar, esbozamos algunas salidas desde el punto de vista jurídico y económico.

Como lo mostramos en la sección anterior, todas las congregaciones religiosas están amparadas por una excepción tributaria que las beneficia en nombre de su función social y de la importancia que para muchas ciudadanas y ciudadanos implica la profesión libre de una creencia, así como la reunión colectiva en una congregación religiosa. Sin embargo, al analizar un poco más a fondo estas medidas, podemos ver que no son del todo coherentes con el principio de laicidad que la Corte Constitucional ha desarrollado en su jurisprudencia.

Primero, las exenciones tributarias vulneran la libertad de creencias y religiones, uno de los principios más centrales de la laicidad. Según la Corte Constitucional, la libertad de cultos y creencias implica que el Estado proteja igualmente a todas las confesiones, “sin discriminaciones ni favorecimientos especiales” (Corte Constitucional de Colombia, su 626 de 2015). De acuerdo con las decisiones de este mismo tribunal, la exención tributaria se ha ampliado a las demás congregaciones religiosas y no es exclusiva, como alguna vez lo previó el Concordato, de la Iglesia católica. Sin embargo, hay un punto que la Corte no tuvo en cuenta al hacer este análisis, y es que a pesar de que esta medida tiene el fin loable de proteger la posibilidad material de que las personas profesen sus creencias y tengan un lugar para hacerlo, deja de lado que existen otros ciudadanos cuyas creencias espirituales no están ligadas a la religión institucionalizada. Este es el caso de las personas agnósticas, ateas y de todas aquellas que se identifican con una religión, pero que deciden tramitar sus convicciones lejos de los templos donde se practica la religión organizada. Ejemplos de esto son todos aquellos grupos o individuos que practican de manera disidente la religión católica o evangélica, pues comparten los postulados espirituales del credo pero se separan de sus prácticas institucionales¹².

12 Este es el caso del grupo Católicas por el Derecho a Decidir en América Latina. Este grupo profesa la religión católica mediante la defensa de los derechos reproductivos de las mujeres, en especial

Las exenciones, en ese sentido, están pensadas para proteger a un sector limitado de las creencias y credos existentes: únicamente protegen a quienes profesan sus creencias mediante congregaciones religiosas organizadas, como las iglesias. Quienes deciden expresar estas creencias de otras formas, como la pertenencia a grupos sociales u organizaciones no gubernamentales, la creación de disidencias religiosas no institucionalizadas, la práctica de la introspección o la infinidad de expresiones que puede tomar la materialización de un credo espiritual (sea religioso o no), no están protegidos por esas exenciones que el sistema jurídico colombiano ha determinado para las congregaciones religiosas. Si reconocemos que la libertad de cultos implica, a su vez, una igualdad entre todas las creencias existentes en un territorio, las exenciones tributarias para iglesias y congregaciones religiosas vulneran este principio, pues parten del entendido de que las creencias, los credos y las manifestaciones espirituales (junto con la función social que puede cumplirse al profesarlas) únicamente tienen lugar mediante religiones institucionalizadas.

Del mismo modo, la vulneración del principio de libertad religiosa tiene consecuencias en la forma en que entendemos otro principio fundamental de la laicidad: el de neutralidad del Estado en materia religiosa. Como lo ha mencionado la Corte en varias de sus sentencias, el principio de neutralidad implica “no promocionar, patrocinar o incentivar lo religioso”, a menos que se trate de una manifestación religiosa que por su importancia cultural ya haya adquirido un carácter secular. Bajo este entendido, podría decirse que las exenciones tributarias hacia iglesias y congregaciones religiosas también atentan contra este principio porque están patrocinando ciertas actividades religiosas, al crear exenciones específicas para su desarrollo. Dicho acto, si bien implica dejar de recibir dinero para el Estado, puede y debe ser considerado como un gasto público. Estas exenciones, además, no tienen ninguna dimensión que pueda ser identificable como cultural, sino que están orientadas, como

mediante la defensa de la interrupción voluntaria del embarazo, un tema que desde la posición oficial de la Iglesia católica se condena fuertemente.

lo dijo explícitamente la Corte, a servir de “incentivos para la profesión de las creencias religiosas de las respectivas iglesias” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-700 de 2003). En síntesis, al extender las exenciones a otras iglesias distintas a la católica, la Corte eliminó la discriminación que implicaban los privilegios del catolicismo frente a otras religiones, lo cual es un avance. Pero con este gesto, la Corte genera otros problemas a quienes practican la religión de otras maneras y a quienes deciden no practicarla.

A lo anterior se le suman las asignaciones presupuestales vía gasto directo que detectamos en los últimos 6 años por parte del Gobierno Central a organizaciones y actividades religiosas, en el marco de la política de libertad religiosa y de culto. Si bien la opacidad del proceso presupuestario en Colombia no permite identificar concretamente en qué se han gastado estos recursos, el flujo de dineros públicos sí es claro al observar los presupuestos de la Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior. Sin embargo, si analizamos algunas de las actividades que se reportan en los informes de auditoría de control interno¹³ (los cuales desafortunadamente no están disponibles para todos los años), queda la pregunta abierta de si estos recursos en efecto cumplen con el principio de neutralidad.

Por ejemplo, una de las actividades financiadas por las asignaciones presupuestales a la política de libertad religiosa y de culto, según el informe de auditoría, fue el Foro Hemisférico de Libertad de Creencias y de Religión, organizado por la Cancillería de Colombia y el Ministerio del Interior. Al analizar la composición de invitados, panelistas y discursos, es legítimo preguntarse si esta acción estatal, contrario a proteger la libertad de culto, estaba promocionando ciertos grupos y actividades políticas y religiosas¹⁴. Ante este panorama, nos queda pensar en formas para enfrentar las grietas que se abren

13 Ver MinInterior, 2019.

14 Ver: “Cancillería y Ministerio del Interior organizan Foro Hemisférico de Libertad de Religión y de Creencias”, 2020 y Baena, 2020.

en el gasto público, que pueden erosionar los principios que buscan proteger tanto la función del Estado como la igualdad entre religiones.

Consideramos que, primero, es necesario impulsar un cambio en la regulación de las exenciones tributarias en Colombia. Reconocemos que la Corte Constitucional pudo haber tenido intenciones loables en la protección fiscal de las iglesias, al reconocer que cumplen una función importante a nivel comunitario y que si tributaban bajo las mismas reglas que las demás organizaciones, esto podría causar una carga para los creyentes. Sin embargo, el paso de las décadas nos ha mostrado que muchas iglesias han acumulado tal cantidad de recursos que el Estado está dejando de recibir tributos fundamentales, que pueden invertirse en tantas de las necesidades urgentes e inmediatas de ciudadanas y ciudadanos. Aquellas iglesias que siguen viviendo de donaciones modestas o que no tienen un gran nivel de recursos pueden tener el mismo régimen tributario, por ejemplo, de organizaciones no gubernamentales, en cuyo caso se seguiría reconociendo su importancia en el tejido social. En ese sentido, es preciso que a través de reformas legales o de litigios constitucionales se proponga una modificación a estas exenciones que tenga en cuenta la realidad financiera de las congregaciones religiosas en Colombia.

Segundo, debemos pensar en una estrategia que logre atajar el estado actual de cosas, en el que a través de su política fiscal el Estado está vulnerando el principio de neutralidad frente a lo religioso. Resulta necesaria una reforma al Estatuto Tributario y a las prácticas del proceso presupuestario para mejorar la participación, transparencia y rendición de cuentas en todo el ciclo presupuestario.

Por un lado, se debe llevar a cabo una modificación vía reforma a los artículos del Estatuto Tributario (Decreto 684 de 1989) que actualmente otorgan un tratamiento tributario diferenciado a las iglesias frente al Régimen Tributario Especial (art. 19-1). Concretamente, la vigencia de la Ley 20 de 1974 genera un tratamiento tributario diferenciado a organizaciones religiosas, que no es el igual al que reciben todas las asociaciones, fundaciones y corporaciones constituidas como entidades sin ánimo de lucro del país que no están asociadas con el

ejercicio de culto. Esta reforma es crucial, pues los beneficios tributarios diferenciales que reciben las iglesias frente a las Entidades Sin Ánimo de Lucro (ESAL) son el principal indicio del no cumplimiento del principio de neutralidad en el país. Así, con esta reforma se tendría un tratamiento diferenciado para las organizaciones religiosas (justificado, como es el caso de las demás ESAL, en sus externalidades positivas en temas de construcción de tejido social y educación, entre otros), pero sin romper la neutralidad ante todas las creencias en el país, incluidas las de los no creyentes.

Por otro lado, para lograr identificar plenamente los recursos asignados por el Estado dentro de la política pública para la libertad religiosa, de cultos y creencias, es imperativo mejorar sustancialmente la transparencia presupuestaria en el país. En este caso, la opacidad de los presupuestos es el principal factor para no poder determinar claramente si se está vulnerando el principio de neutralidad. Una reforma en este sentido debe tener en cuenta los Principios de Participación Pública en las Políticas Fiscales, impulsados por la organización internacional Global Initiative for Fiscal Transparency¹⁵, ya que estos ofrecen un marco de referencia sobre qué elementos deben incluir los ciclos presupuestales transparentes, para que fomenten la participación y veeduría ciudadana. Para identificar el objetivo de la asignación de recursos, resultan importantes el Principio de Apertura¹⁶ y el principio de Accesibilidad¹⁷. Esto también implica mejorar el reporte de gasto tributario que presenta el Gobierno Nacional anualmente en el Marco Fiscal de Mediano

15 Global Initiative for Fiscal Transparency [GIFT]. (s. f.). *Principios de la participación pública en la política fiscal*. <https://bit.ly/3cl2Rza>

16 Este principio afirma que los gobiernos deben “proporcionar información completa y responder con respecto al propósito, alcance, restricciones, resultados deseados, proceso y plazos, y los resultados esperados y reales de cada uno de los procesos de participación pública” (Global Initiative for Fiscal Transparency [GIFT], s. f.).

17 Se centra en “facilitar la participación pública en general distribuyendo información fiscal completa y todos los demás datos relevantes, utilizando formatos y mecanismos que sean fáciles para todos de acceder, comprender, usar, reutilizar y transformar, principalmente en formatos de datos abiertos” (Global Initiative for Fiscal Transparency [GIFT], s. f.).

Plazo, de modo que se pueda incluir a las iglesias y se especifique el costo fiscal de los beneficios tributarios aplicados a las organizaciones religiosas beneficiarias. Esta transparencia fomentaría el debate en Colombia sobre la pertinencia y legitimidad de estos beneficios.

También resultaría útil adoptar las recomendaciones hechas por la International Budget Partnership, en su informe para Colombia de la Encuesta de Presupuesto Abierto. Allí se aconseja “mejorar la exhaustividad del Informe de auditoría y [del] Documento preliminar” (International Budget Partnership, s. f.) de los presupuestos en el país, de modo que las auditorías exhaustivas realizadas por las entidades de control puedan ser de fácil acceso y entendimiento para la ciudadanía.

Adoptando estas recomendaciones —lo cual en algunos casos implica reformas a la Ley Orgánica de Presupuesto (Decreto 111 de 1996)— se puede llegar a un ciclo presupuestario mucho más transparente, al mismo tiempo que se robustecería la rendición de cuentas en el uso de los recursos públicos, incluidos aquellos relacionados con la política de libertad religiosa y de culto.

Referencias

- ¿Qué pasó con la indagación al “reino” de la iglesia de los Piraquive? (2020, septiembre 21). *El Tiempo*. <https://bit.ly/3FujoNY>
- Atkinson, A. B., & Stiglitz, J. E. (2015). *Lectures on Public Economics*. Princeton University Press.
- Baena, C. (2020, 23 de octubre). *Día 2: Viceministro Baena en Foro Hemisférico de Libertad Religiosa (MinInterior)* [video]. Youtube. <https://bit.ly/3oIi3NX>
- Ballesteros Martínez, M. A., & Rivera Díaz, H. (2017). *Caracterización del régimen tributario para los movimientos, asociaciones y congregaciones religiosas en Colombia versus los lineamientos a nivel internacional*. Universidad del Valle.
- Cancillería y Ministerio del Interior organizan Foro Hemisférico de Libertad de Religión y de Creencias. (2020, octubre 23). *Mininterior*. <https://bit.ly/3oHt3JU>

Departamento Nacional de Planeación [DNP]. (1995). *Plan Nacional de Desarrollo 1994-1998. El Salto Social*. DNP, Presidencia de la República.

Departamento Nacional de Planeación [DNP]. (1999). *Plan Nacional de Desarrollo 1998-2002. Cambio para Construir la Paz*. DNP, Presidencia de la República.

Departamento Nacional de Planeación [DNP]. (2003). *Plan Nacional de Desarrollo 2002-2006. Hacia un Estado Comunitario*. DNP, Presidencia de la República.

Departamento Nacional de Planeación [DNP]. (2011). *Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014. Prosperidad para todos*. DNP, Presidencia de la República.

Departamento Nacional de Planeación [DNP]. (2015). *Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018. Todos por un Nuevo País*. DNP, Presidencia de la República.

Departamento Nacional de Planeación [DNP]. (2019). *Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022. Pacto por Colombia*. DNP, Presidencia de la República.

Global Initiative for Fiscal Transparency [GIFT]. (s. f.). *Principios de la participación pública en la política fiscal*. <https://bit.ly/3cl2Rza>

International Budget Partnership. (s. f.). *Encuesta de Presupuesto Abierto 2019 : Colombia*. International Budget. Recuperado 20 de agosto de 2021, de <https://bit.ly/30BQtIB>

Las lujosas propiedades de los Piraquive en EE.UU. (2014, enero 18). *Semana*. <https://bit.ly/3HuIoGz>

Los detalles ocultos de la Constituyente (2011, 3 de julio). *El Tiempo*. <https://bit.ly/3GsxAHC>

Los guardaespaldas, las 92 armas y los lujos de la familia Piraquive. (2014, enero 20). *El Tiempo*. <https://bit.ly/3CsFXQQ>

MinInterior. (2019). *Informe de auditoría independiente de control interno: Dirección de Asuntos Religiosos*. <https://bit.ly/3kLJTq5>

MinInterior. (s.f.). *Información Financiera y Contable*. <https://bit.ly/3IyWHuf>

Polsky, G. D. (2012). Rationally Cutting Tax Expenditures. *University of Louisville Law Review*, 50, 643–657. <https://bit.ly/3Duob10>

Presupuesto General de la Nación (PGN). (s. f.). Función Pública, Glosario. Recuperado 20 de agosto de 2021, de <https://bit.ly/3kLn7P0>

Surrey, S. S. (1973). *Pathways to Tax Reform. The Concept of Tax Expenditures*. Harvard University Press.

Torres, I. R. (2018, noviembre 16). ¿Cuánto recibiría el país si las iglesias pagaran impuestos? *Portafolio*. <https://bit.ly/30AvC8d>

Victoria del referendo será la derrota de ideología de género en el país: Viviane Morales. (2017, mayo 8). *W Radio*. <https://bit.ly/3HwPk68>

Jurisprudencia

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-027 de 1993 (M.P. Simón Rodríguez Rodríguez; 5 de febrero de 1993).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-350 de 1994 (M.P. Alejandro Martínez Caballero; 4 de agosto de 1994).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-352 de 1997 (M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz; 30 de julio de 1997).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-700 de 2003 (M.P. Rodrigo Escobar Gil; 13 de agosto de 2003).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-766 de 2010 (M.P. Humberto Sierra Porto; 22 de septiembre de 2010).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia SU 626 de 2015 (M.P. Mauricio González Cuervo; 1 de octubre de 2015).

Ley 20 de 1974. *Por la cual se aprueba el “Concordato y el Protocolo Final entre la República de Colombia y la Santa Sede” suscrito en Bogotá el 12 de julio de 1973*. 18 de diciembre de 1974. DO: 34234.

Ley 133 de 1994. *Por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política*. 23 de mayo de 1994. DO: 41369.

Libertad religiosa en clave de derecho: hacia una política agonística, pluralista y democrática de la laicidad

Nicolás Panotto'

1 Licenciado en Teología y es director de la organización “Otros Cruces” e investigador asociado del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat (Chile).

Este año la Corte Interamericana de Derechos Humanos mantuvo las audiencias sobre el caso *Sandra Pavez v. Estado de Chile*, el cual levantó no pocas controversias y tuvo bastante visibilidad pública. El hecho remite al año, 2007 cuando Pavez —profesora de religión en un colegio católico de la ciudad de Los Ángeles, al sur de Chile— perdió su “certificado de idoneidad” para ejercer el cargo, tras reconocer frente a las autoridades escolares que estaba en una relación de pareja con una persona del mismo sexo. Como consecuencia, la vicaría local arguyó objeción de conciencia, planteando que dicha ‘conducta’ iba en contra de los valores promovidos por la iglesia y, por ende, del establecimiento escolar religioso.

El argumento de la iglesia no arrojó ninguna novedad; remitió a la ya conocida postura del dogma eclesial católico oficial, que es contraria a la legitimidad de la diversidad sexual y a formatos no heteronormativos de familia. Lo que el caso sí trajo nuevamente fueron los debates convenientemente aún no resueltos por la teoría jurídica y la política hegemónicas sobre el conflicto que conlleva el prejuicio y la afectación que generan estos principios religiosos en su despliegue sobre instituciones de alcance público. Es así porque la aplicación de dichos principios vulnera derechos humanos básicos, como el de la identidad sexual, la seguridad laboral y la no discriminación, en nombre de una perspectiva teológica o religiosa.

Esto se tornó aun más complejo cuando la defensa invocó el existe marco jurídico nacional, como el Decreto 934 del Ministerio de Educación, el cual faculta a las “autoridades religiosas correspondientes” para regular la calificación de las personas

que son idóneas para el cargo de profesor/a de religión, según los patrones doctrinales de una confesión particular (aunque en Chile predominan oficialmente dos: la católica y la evangélica). Este es un caso donde las fronteras entre lo religioso y lo público se vuelven demasiado porosas; sin embargo, la balanza se inclina hacia uno de los lados, concediendo a las posiciones religiosas particulares un privilegio o excepcionalismo que pasa por encima de otros consensos legales y sociales. Finalmente, esta inclinación infringe derechos básicos en nombre del resguardo de un dogma; o peor aún, la apelación a otro derecho básico, como es la libertad de expresión y conciencia.

Uno de los aspectos más controvertidos del caso fue expuesto en un alegato dentro del *Amicus Curiae*, presentado por el Arzobispado de Santiago, que fue firmado por algunos de los líderes principales de otras expresiones religiosas del país. En el documento se plantea el siguiente axioma: si el caso prospera a favor de Pavez, estaríamos ante un bochornoso antecedente de vulneración de la libertad religiosa. En otros términos, el cuestionamiento al perjuicio que tiene la evocación a la libertad de expresión y la creencia de una identidad religiosa particular envolvería un caso de discriminación positiva, a pesar de que dicha acción conlleve la vulneración de otros derechos, en este caso el de la identidad sexual.

Este alegato levanta no pocas preguntas, entre ellas, ¿cuál es el límite que se traza entre el respeto a una perspectiva religiosa y su afectación sobre otros principios elementales?, ¿es la libertad religiosa un derecho ilimitado? Además, tal vez hay elementos más de fondo a considerar, por ejemplo, dicha objeción se sostiene sobre el presupuesto de que una expresión religiosa equivale a un posicionamiento moral particular, sostenido de forma homogénea por todos los individuos y sectores que se identifican con ella. Pero ¿es realmente así? ¿Puede decirse, por ejemplo, que el cristianismo como un todo (y la Iglesia católica en particular) presenta un consenso único en términos teológicos, políticos e ideológicos, por lo que el cuestionamiento al dogma oficial conllevaría a una vulneración del principio de libertad religiosa de toda persona que se identifique con dicha creencia?

Lo que este hecho pone de manifiesto es que el constructo identitario que invoca la Iglesia católica (más concretamente,

el Arzobispado) en su alegato para denunciar una vulneración de derechos se fundamenta en la instrumentalización de un concepto particular de lo religioso, que no puede aplicarse de forma general. Es decir, responde a una definición esencialista del campo de las creencias, donde lo religioso equivale a la identificación con una jerarquía particular, una pertenencia institucional formal y un seguimiento restricto de cierto tipo de ritualidad y dogma. Además, se asume una equivalencia entre un tipo de creencia religiosa y una agenda valórica o moral.

Finalmente, este argumento presupone que lo religioso se mueve dentro de un marco sociopolítico y jurídico distintivo, que de alguna manera equivale a un conjunto de distinciones (cristalizadas en privilegios) que parecieran ubicarlo en otro estándar de legitimación, incluso al punto de legitimar el no cumplimiento de otros marcos legales y políticos. En otros términos, sugiere que lo religioso como tal posee un estatus tan exclusivo en su unicidad identitaria que podría alegar, sin apremio alguno, el derecho a negar otros derechos. Lo aun más paradójico es que dicho lugar de privilegio estaría ubicado en el mismo campo de los principios fundamentales, como la libertad de creencias y expresión.

Como podemos ver, uno de los principales problemas reside no solo en la ambivalencia que abren algunos huecos jurídicos, sino, fundamentalmente, en la manera como se entiende lo propiamente religioso dentro de ella. Dicha definición, valga destacar, no se hace presente solo en cierto sector del mundo religioso. Es, en realidad, una concepción aceptada y promovida por el mismo espectro de pensamiento político de corte moderno-liberal (tanto conservador como progresista) que, en su intento de demarcar fronteras con respecto a lo religioso, termina promoviendo una visión exclusivista sobre el campo. Al final, esta sirve de sustento para estas prácticas arbitrarias por parte de cierto espectro religioso.

Esta concepción responde, principalmente, al paradigma tradicional de secularización, donde las creencias se ubican en el ámbito de lo privado; así, se restringe su alcance a las opciones morales de personas o comunidades específicas y se les delimita como un marco de sentido relegado frente a otras esferas del espacio público. Por ello, un abordaje político del

tema religioso o laico termina limitándose solamente a mantener esas esferas lo más separadas posibles. Pero, ¿esta práctica histórica es coherente con la realidad del fenómeno religioso en las sociedades contemporáneas?, ¿responde a los desafíos reales que presenta su incidencia en el campo político y público? Más aun, ¿ha sido realmente efectiva en su intento por promover visiones y prácticas democráticas donde las visiones reaccionarias, conservadoras y restrictivas se vean impedidas de limitar derechos y garantías? El contexto social nos muestra que no ha sido el caso.

En resumen, podemos afirmar que el problema de la instrumentalización que hacen grupos religiosos conservadores de su estatus de privilegio —como vemos tanto en el caso Pavez como en muchos otros— da cuenta de factores más complejos y fundamentales de lo que creemos, que van mucho más allá de la carencia de instrumentos jurídicos indicados. Es decir que no solo debemos hablar de causas furtivas como el origen de la actitud reactiva de estos grupos y de su forma de catalizar privilegios políticos y jurídicos a raíz de una laicidad (separación) aún no lograda. Debemos también considerar las mismas ventanas y fisuras que se abren a partir de las concepciones naturalizadas y reduccionistas sobre lo religioso, lo secular y lo laico que están presentes en nuestras teorías y prácticas hegemónicas desde la tradición liberal, incluso en sus rostros emancipadores y progresistas.

Esto último levanta algunas preguntas más: ¿de qué manera las nociones tradicionales de secularización, que intervienen en las teorías y prácticas políticas contemporáneas, ofrecen herramientas eficaces para abordar estratégicamente las dinámicas religiosas contemporáneas? ¿Acaso la insistencia en la división de esferas sin una mirada interseccional, complejizada y relacional del campo no termina esencializando un tipo de identidad religiosa funcional para los grupos de poder, que mantienen una fuerte incidencia sobre los tomadores de decisión política? ¿Los regímenes de laicidad promovidos en la región son realmente eficaces para visibilizar la pluralidad religiosa que compone nuestras sociedades, con el propósito de poner límites a las expresiones monopólicas que pretenden hablar por

el todo y que terminan afectando la convivencia democrática y el respecto a los derechos fundamentales?

En este artículo voy a realizar un análisis crítico de dos conceptos cardinales detrás de estas dinámicas: la forma que en se ha comprendido la secularización y la efectividad de los regímenes de laicidad. Desde dicho estudio, se busca proponer una radicalización de la laicidad a partir de la libertad y pluralidad religiosa, entendidas en el marco de una política democrática radical que promueva una práctica agonística democrática, en contraposición a una visión antagónica funcional a los espacios de poder.

Lo secular, lo laico y la insistencia de lo religioso

La pertinencia del término secularización y la identificación de un tipo eficaz de laicidad es un tema extensamente debatido en nuestra región². Lo que queremos hacer en este breve ensayo es abonar a esta discusión, pero profundizando sobre 2 axiomas en específico. En primer lugar, cuestionar la idea de secularización no solo responde a la necesidad de hacer un abordaje más amplio sobre la mutación religiosa en la actualidad latinoamericana, sino que además permite dar cuenta de que su utilización no solo se refiere a elementos de descripción sociológica (pluralidad interreligiosa/espiritual), sino también a aquellos de *operatividad política*. El desplazamiento de lo religioso y su pretendido encapsulamiento en el ámbito de lo privado, además de instalar la falacia de la progresiva desaparición de las creencias —como creían las promesas seculares de la modernidad—, no permitió desarrollar las matrices analíticas y políticas necesarias para dar cuenta de los fenómenos reales en torno al lugar público de las religiones.

En segundo lugar, la administración de esa compleja relación se dejó solo en manos de la idea de laicidad, como si todo lo que el Estado o la misma sociedad civil debieran afrontar con respecto al mundo de lo religioso tuvieran que ver con su separación frente a la iglesia. Es decir, se hace una equivalencia

2 Ver, por ejemplo: Martínez, 2011; Semán, 2007; Vaggione & Morán Faúndes, 2017.

entre separación Estado-iglesia y espacio público-religiones. Esto permite observar un problema en términos político-institucionales y, además, un problema con respecto a la posibilidad de construir una visión estratégica para abordar las fronteras entre lo religioso y lo político. Los regímenes de laicidad de cuño liberal que predominan en nuestra región no han permitido pensar en otros modos de abordar el vínculo religioso-político y de visibilizar la pluralidad del campo de las creencias. Este elemento permitió una instrumentalización por parte de las expresiones hegemónicas, principalmente cristianas, del aparato político-estatal en nombre de la 'libertad de expresión' y la 'libertad religiosa', antes que promover otro tipo de dinámicas que habiliten una desmonopolización de ciertas voces.

Secularización y atomización de lo religioso

Como hemos indicado, el llamado proceso de secularización es un componente característico de la constitución sociopolítica de la modernidad (Monod, 2015). Se refiere a la autonomización de las esferas sociales, especialmente frente al dominio de lo eclesial y su omnipresencia teológica. Es en medio de este intento de diferenciación donde 'lo religioso' comienza a ser delimitado como un campo social más, que requiere 'contenerse' dentro de unas fronteras específicas que lo distinguen de otros campos.

La diferenciación, conceptualización y distinción del ámbito religioso en la modernidad respondió desde sus comienzos a una demanda política. Esto ocurrió principalmente por dos factores. Por un lado, la propia delimitación de lo religioso y su restricción (principalmente a la esfera de lo privado) permitió el establecimiento de grupos e instituciones que serían encomendados a ocuparse exclusivamente de los asuntos públicos y su administración. Es decir, la distinción entre el plano de lo sagrado/religioso y el de lo profano/secular sirvió para la legitimación del lugar del Estado, el establecimiento de la clase política y la conformación de los poderes como campos independientes frente al poder eclesial, que había sido hegemónico por entonces (Maldonado-Torres, 2008).

Por el otro lado, la idea de secularización también ocupó un lugar fundamental en la historia colonial que sostiene el

nacimiento de la modernidad (Mignolo & Walsh, 2018). La función diferenciadora de lo secular contribuyó a construir ese otro no occidental, que podríamos también retratar como ese otro no secular, junto a sus derivados: el otro no racional, no civilizado, entre otros. La estrecha relación entre la modernidad y el esencialismo eurocéntrico hizo que el proceso de secularización no solo delimitara el contenido de lo religioso *per se*, sino que además endosó ciertos valores morales sobre dicho término, lo cual operó como instancia de estigmatización y subalternización de toda identidad y forma social que no responda al molde europeo. De aquí que lo religioso pasó a ser sinónimo de inferioridad, superstición e irracionalidad, elementos que sirvieron para construir una jerarquización ontológica sobre grupos poblacionales subalternos (indígenas, mujeres, niñeces, pobres, etc.) desde la mirada de superioridad y objetividad de lo moderno/secular.

Cuando hablamos de la delimitación de lo religioso, no nos referimos a cualquier noción. El propio avance de la academia en sus diversas disciplinas —la filosofía, la antropología, la propia teología— dio lugar a un sinnúmero de enunciaciones sobre este término, que oscilaron desde lo fenomenológico hasta lo socioantropológico. De todas formas, predominó una matriz que operó de fondo en todos los casos: la concepción cristiana de lo religioso. Más allá del proceso de autonomización de lo social con respecto a las creencias y la iglesia, lo cristiano, como punto de partida para abordar la dimensión de lo sagrado, siempre mantuvo su lugar de privilegio. Con visión cristiana nos referimos a una mirada particular (mayoritaria, aunque no única) que evoca una concepción metafísica y monoteísta de lo divino, a la construcción de un discurso teológico dogmático y sistemático como fundamento de sus creencias, a la presencia de un texto sagrado como punto axiomático para el reconocimiento de lo sagrado y al establecimiento de una autoridad jerárquica, entre otros elementos que, a su vez, se transformaron en parámetros para diferenciar lo que realmente es religioso de lo que no lo es.

Talal Asad plantea que la secularización no trata solamente del reconocimiento de principios abstractos de libertad e igualdad, sino que establece una “escala de sensibilidades” (Asad,

2018, p. 2) que atraviesa, sobre todas las cosas, los procesos de diferenciación y distinción de las alteridades. De aquí que el programa moderno de secularización, conjuntamente con delimitar una escisión, establece un principio de pugna hacia el interior de las dinámicas sociales. Como sugiere Étienne Balibar, cuando la modernidad demarcó lo religioso como lo ‘particular’ y lo secular como lo ‘universal’, en realidad instauró dos universalidades en competencia y conflicto (Balibar, 2018, p. 21). Por esa razón, dice el autor, necesitamos una nueva articulación cívica, una “secularización de la secularidad”.

Por consiguiente, como plantean varios/as especialistas³, la relación entre secularización y modernidad es sin duda paradójica. Por un lado, el reconocimiento de la autonomía de lo religioso con respecto a otras esferas sociales, incluso la eclesial, dio lugar a un fenómeno de pluralización; pues promovió vínculos con otros campos de lo social, cierto proceso de desinstitucionalización y un paulatino reconocimiento de los modos singulares de experimentar lo sagrado, en línea con el nuevo lugar epistémico del sujeto en la (pos)modernidad. Pero, por otro lado, este mismo proceso de delimitación conllevó una deslegitimización y reduccionismo de lo religioso, funcional a las instancias de alterización y etnocentrismo de la modernidad. En otros términos, la demarcación de lo religioso sirvió a ciertas dinámicas de poder que excluyeron todo aquello que se mostraba en los márgenes de la subjetividad, la epistemología y las lógicas de poder modernas (Quijano, 2020).

Esta ‘paradoja secular’ termina sirviendo a múltiples fines: (i) es la plataforma epistémica y ontológica que respalda la especificidad y ‘superioridad’ de la lógica de poder, la visión socioantropológica y los mecanismos institucionales de la cosmovisión política moderno-colonial-eurocéntrica, frente a las ‘otras’ formas consideradas inferiores por su marginalidad (generalmente dispuestas en clave religiosa); (ii) posibilita el reduccionismo del ejercicio político y la cuestión pública bajo los parámetros que la modernidad normalizó como racionales y representativos; (iii) conectado al punto anterior, implica la

3 Ver: Hervieu-Léger, 2016.

exclusión o pugna de otras epistemes, sensibilidades, sabidurías y *performances* heterodoxas, incluyendo las religiosas; y, finalmente, (iv) acaba habilitando la exclusividad cristiana para determinar y definir la ‘administración’ de lo sagrado, a partir de una comprensión cristianocéntrica y eclesial de lo religioso.

Esta paradoja se relaciona con dos grandes problemas que vemos hoy en nuestra realidad regional. Por una parte, persiste la hegemonía de una concepción de lo político que deriva en la presencia de ideologías monopólicas, en un concepto estado-céntrico de lo público, en la presencia de cierto clasismo político y en una visión racionalista y extremadamente jurídica de su ejercicio. Dicha concepción deja de lado otros modos de habitar y significar lo público, como los movimientos sociales, las redes de organizaciones de la sociedad civil e, incluso, los complejos sujetos colectivos que se movilizan en los, cada vez más comunes, estallidos sociales en nuestro continente.

Por otra parte, esta concepción de secularización —aunque pretendió marcar una distinción que pluralizara el campo de lo social y retirara del podio monopólico a la iglesia— derivó en una exclusión de otros modos de comprender lo religioso, lo espiritual y lo sagrado. En consecuencia, esto derivó en una concepción cristiana como base para los embates que hoy experimentamos en la región sobre el poder que tienen y se arrojan grupos conservadores en la deliberación pública. Es precisamente este elemento el que juega de trasfondo en el argumento del Arzobispado en el caso Pavez descrito al inicio. Existe un amparo a partir de un conjunto de marcos jurídicos, que son resultado de ese lugar histórico negociado, que justifica el privilegio de la Iglesia cristiana dentro de los sistemas liberales actuales. Sumado a esto, la instrumentalización de un concepto suturado de lo religioso dista de presentar conflictos internos y encadena casi de forma natural la institución eclesial, el dogma y cierta moral particular, con una robustez tal que rechaza y eyecta cualquier posibilidad de crítica y disidencia.

Dicho esto, podemos afirmar que el paradigma de la secularización, más allá de sus ‘buenas intenciones’, termina obturando modos más estratégicos de disputa política frente al monopolio religioso conservador. Por esa razón, creemos que una de las empresas fundamentales para contrarrestar

esta instrumentalización es disputar narrativas en el campo, especialmente en lo que refiere al modo de definir lo religioso y las propias limitaciones del sentido de secularización hegemónico en las teorías e imaginarios liberales. Para ello, nos preguntamos: ¿cómo proyectamos la diversificación del mundo religioso más allá de dicho paradigma, en apoyo con agendas de derechos humanos? (Sell, 2017).

En este sentido, el pensador indio Ashis Nandy —en un clásico ensayo titulado “Un Manifiesto Anti-Secular”, publicado originalmente en 1985— plantea algunas críticas a lo que denomina como “ideología moderna de la secularización”. Una de ellas afirma que dicha ideología pasa de largo frente a algunas de “las finas diferencias” entre ciertas tradiciones, pero mantiene una postura más rígida sobre lo religioso y su lugar en la cultura moderna. Es decir que puede acoger versiones vulgares y no vulgares de marxismo o de lugares opresores y no opresores dentro del mismo Occidente, pero se niega a ver el fenómeno religioso con el mismo ojo paradójal, dando lugar a un enfoque homogeneizante y sesgado.

Podemos decir lo mismo incluso de las teorías críticas contemporáneas, sean pos/decoloniales, feministas, interculturales, de género, posmarxistas e identitarias. A pesar de haber profundizado sobre el sentido de lo ‘crítico’ en su comprensión tradicional, esencialista y moderno-eurocéntrica —apelando a la importancia de considerar otras epistemes, otras identidades, nuevos *performances* y sentidos diversificados dentro de los procesos sociales—, al momento de hablar sobre lo religioso y las espiritualidades los prejuicios secularistas-modernos-eurocéntricos de la generalización salen por los poros. Es así que encontramos ideas estereotipadas, como que lo religioso y las espiritualidades son expresiones pertenecientes solo al ámbito de lo privado, que solo son brazos de prácticas imperialistas que intentan extenderse en nombre de la fe, que todas las religiones tienen un mismo encuadre ideológico (generalmente de derecha y conservador) e incluso se llega a teorías conspiranoides de los más elevados talantes.

Falta entender que así como una complejización de las ideas de subjetividades, identidades, movimientos y procesos sociales habilita otras vías críticas y emancipatorias, también

es necesario promover y atender a una visión más profunda del mismo fenómeno de las religiones y las espiritualidades —más allá de los acartonados y estereotipados conceptos que la teoría crítica hereda de la secularización moderna— para promover identificaciones marginales que cuestionen la hegemonía de las voces monopólicas.

[T3]Laicidad e instrumentalización de la libertad religiosa

La laicidad fue el principal instrumento político en el proceso de secularización moderna. Básicamente, se refiere a los mecanismos a partir de los cuales queda explícita la separación entre la iglesia y el Estado. El desarrollo de la laicidad va de la mano con el desarrollo del Estado moderno: la necesidad de alcanzar una paz social que merme el conflicto entre identificaciones particulares, especialmente religiosas (como lo vemos en la Paz de Westfalia en 1648); el establecimiento de una soberanía popular que deje de lado el poder papal y eclesial sobre los gobiernos territoriales; la idea de una ciudadanía nacional con un estatus particular, más allá de la identificación hegemónica de la ‘ciudadanía cristiana’; y, como ya dijimos, el establecimiento de una institucionalidad política autónoma de las autoridades religiosas.

Al analizar los regímenes de laicidad en la región⁴, nos encontramos con algunas dificultades o limitantes. Primero, carecemos de Estados realmente laicos. Las experiencias sin duda son muy diversas de país en país; encontramos casos donde se establece el principio de laicidad en la Constitución, pero se carece de herramientas jurídicas para regular la libertad religiosa. En otros contamos con algunos marcos jurídicos más desarrollados, pero con un *modus operandi* y una visión de privilegio que naturaliza la intervención de la iglesia cristiana, incluso bajo resguardo legal. Este es el caso de la educación religiosa en Chile, aunque también podríamos mencionar otros, según los contextos, como la exhibición de símbolos religiosos en lugares públicos, la subvención de áreas o actividades de la iglesia con fondos del Estado, la capacidad de *lobby* de

4 Este no es el espacio para debatir los diversos modelos de laicidad. Cfr. Orrego Torres, E. (ed.). *Las paradojas de la libertad religiosa en América Latina*. GEMRIP, 2019.

organizaciones cristianas, la promoción de candidaturas particulares desde los púlpitos y la presión que ejerce la cúpula eclesial en el debate sobre políticas sociales (arguyendo su estatus de órgano soberano), entre otros.

El catolicismo —y con él algunas de las principales iglesias evangélicas, que recientemente se han transformado en importantes alidades— sostiene una importante influencia histórica que impide una real independencia del poder estatal. En varios trabajos, Roberto Blancarte ha demostrado que ello no se debe solo al hecho de que el cristianismo sea la expresión religiosa mayoritaria, sino también a un factor sociohistórico relacionado con cómo el modelo de estado liberal se fue construyendo en América Latina desde sus orígenes. Este liberalismo fue fundamentalmente económico y oligárquico antes que político, lo cual llevó a entablar una relación de conveniencia con la iglesia, enmarcada más bien en la negociación (concediendo lo que sea necesario con tal de lograr el manejo de las tierras en manos del Vaticano) antes que en una real separación y construcción de un régimen laico que repensara el lugar público de lo religioso. Primaron más los intereses económicos que los realmente políticos (Blancarte, 2011).

Además de este elemento histórico, podemos observar que la diversidad de modelos presentes en la región (de hecho, bastante escasos) no responden tanto a un paradigma afín al contexto religioso nacional y regional, en términos de diversidad de creencias y visiones, sino más bien a esquemas seculares y laicistas de la modernidad, especialmente de corte francés. Advertimos más bien la preeminencia de un modelo moderno-cristianocéntrico que provoca dos efectos: la falta de una laicidad sensible al pluralismo religioso y la promoción de un marco político que termina legitimando el monopolio cristiano en forma institucional, cosmovisional e ideológica. En este sentido, es difícil encontrar modelos que contemplen los procesos de cambio actuales, en términos de la llegada y surgimiento de nuevas expresiones religiosas, el lugar de los pueblos indígenas y la diversificación de las espiritualidades a la luz de la expansión de los movimientos sociales, entre otros. Cabe mencionar que ha habido algunos intentos por repensar los regímenes constitucionales y jurídicos de la laicidad, por

ejemplo, desde el sentido de plurinacionalidad (especialmente en Bolivia y Ecuador) o desde el reconocimiento de la identidad política y jurídica particular de cada espacio religioso desde su especificidad; sin embargo, las herramientas legales para canalizarlos a veces ponen más obstáculos que posibilidades.

El problema con la laicidad es un problema sobre cómo se desarrolló la modernidad (Bermejo, 2016). La construcción del Estado nación liberal también tuvo que ver con ‘contener’ lo religioso dentro de lo territorial y aislarlo de un proceso de construcción identitaria en donde podría causar conflictos —al punto de llegar a la guerra—, antes que acompañar los nuevos aires políticos. De alguna manera, la homogeneización de la identidad territorial también se relaciona con la de las creencias religiosas (más concretamente, de su aislamiento y reclusión) desde el formato religioso cristiano hegemónico. Por ello, legitimar la centralidad de la lógica cristiana va de la mano con el silenciamiento de otras voces que desafían la clausura de lo nacional y que confrontan la homogeneidad que produce la delimitación de esferas estáticas. Es en este sentido que Saba Mahmood afirma que el estado moderno, lejos de apaciguar las diferencias (dentro de ellas, las religiosas), como pretendió en un inicio, aumentó las polarizaciones (Mahmood, 2015, pp. 7–11).

Las distinciones entre secularización y laicidad que han hecho diversos estudios en nuestra región podrían arrojar algunas luces sobre las implicancias que tuvo este proceso de diferenciación-reducción-conflicto. Mientras que en el mundo anglosajón el término ‘secularización’ (*secularization*) abarca tanto el lugar social de lo religioso como las formas de delimitar el ‘Estado secular’ (o Estado laico), en América Latina ha predominado cierta combinación con la tradición francesa, que separa la secularización, como fenómeno cultural y teológico-político por el cual se da la diversificación de lo religioso, de la laicidad, como el régimen político institucional que da cuenta de la separación entre iglesia y Estado (Martínez, 2011).

Roberto Blancarte (2006) ha rastreado este fenómeno, sugiriendo que dicha distinción se ha generado por las similitudes en el proceso de construcción de la laicidad entre Francia y América Latina, empresa que, como venimos planteando, no está ajena de contradicciones y efectos no deseados. Por ello,

Blancarte sugiere que necesitamos una “laicización de la propia laicidad”; es decir, una revisión crítica sobre las formas sagradas en que se establece el estado y sus efectos sociopolíticos. Así, propone una definición guía de laicidad: “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos” (Blancarte, 2006, p. 34). Esta definición apunta, como varios y varias especialistas vienen advirtiéndolo, a sacar la laicidad de su reduccionismo jurídico e institucionalista, para ubicarla en un marco más amplio sobre la dimensión política del lugar social de lo religioso.

Ahora bien, identificar este fenómeno —además de confrontarnos con el problema sobre la realidad/posibilidad de una laicidad en el pleno sentido del término dentro de los regímenes políticos latinoamericanos— nos confronta con otro inconveniente, tal vez un poco más controversial, que roza sensibilidades sobre percepciones demasiado naturalizadas: ¿acaso esta división entre secularización y laicidad en la trayectoria histórica latinoamericana no impide ver con mayor profundidad las posibles relaciones entre lo religioso y lo político, y con ello aportar a la identificación y construcción de alternativas frente a las lógicas y prácticas hegemónicas conservadoras?

Queremos apostar a la idea de que, lamentablemente, este puede ser uno de sus efectos no deseados. Sabemos que la delimitación de la secularización como reconfiguración de la relación entre lo religioso y lo social ha ayudado a ampliar el análisis más allá de una idea reduccionista de laicidad, que acotaba el abordaje del tema solo en términos institucionales y estadocéntricos. Sin embargo, en la misma dirección, el concepto de laicidad aún requiere de una revisión crítica, no solo para apostar por regímenes realmente laicos donde la incidencia de visiones cerradas deje de marcar la cancha, sino también para abordar las cuestiones de la dimensión sociopolítica de la diversidad religiosa, más allá de los esencialismos filosóficos de la secularización moderna; y de la visión unidireccional de una laicidad como separación iglesia-Estado, con los efectos que ello tiene especialmente en la construcción de estrategias políticas de contranarrativa. Por ello, necesitamos dejar de lado el temor de pensar en la laicidad más allá de su forma restrictiva

(separación entre) para adentrarnos a una mirada inclusiva (relación entre); es decir, una laicidad política y abierta (Salarzar Ugarte, 2007), una laicidad en clave de libertad, igualdad y pluralidad religiosa (Nussbaum, 2011).

Un problema adherido es el predominio de una perspectiva jurídica más que política en torno a la laicidad. Jocelyn Maclure y Charles Taylor (2011) plantean que la laicidad se sostiene tanto en un conjunto de valores o principios como en medios o procedimientos para efectivizarlos. Los dos valores centrales son la igualdad de trato y la libertad de conciencia, mientras que los dos procedimientos son la separación entre iglesia y Estado, y el principio de neutralidad del Estado con respecto a cualquier religión. Pero la neutralidad recae sobre las instituciones, no sobre los individuos (p. 56). Esto significa, finalmente, pensar la laicidad como gobernanza política —lo cual, agregamos, incluye un pensamiento político que contemple la diversidad de sus dinámicas y sujetos, más allá de una mirada estadocéntrica mediada por una clase política hegemónica como su única mediadora— y no solo como un conjunto de procedimientos jurídicos.

Las religiones y creencias no son un dogma, una jerarquía o unas instituciones fijas, sino modos dinámicos de construir sentido social y existencial por parte de personas y grupos, como lo son otras cosmovisiones, ideologías y movimientos. Por ello, no podemos seguir insistiendo en un concepto excluyente de laicidad; necesitamos pasar a un concepto pluralista e incluyente, donde lo que predomine sea la representación de todos/as, especialmente de las minorías. Al final, este tipo de abordajes restrictivos, además de estar carentes de un espíritu democrático en su pleno sentido, terminan siendo funcionales para el reclamo, la movilización y hasta la victimización de los sectores religiosos hegemónicos, que muchas veces alegan ‘discriminación’ por parte de otros sectores críticos.

La relación entre religiones, creencias y espiritualidades con la sociedad no puede seguir exclusivamente mediada por el principio de separación iglesia-Estado. Debemos ampliar su abordaje desde la visión de la libertad, igualdad, pluralidad e inclusión de la diversidad de expresiones; como elementos que distan de ser abstractos y estáticos, sino que están, más bien, en

constante movimiento y redefinición, junto a sus sujetos, representaciones y narrativas. Más aun, sin este principio fundamental nunca lograremos que haya un real Estado laico (es decir, una separación entre Estado e iglesia), donde el cristianismo deje de adjudicarse el monopolio sobre la administración y expresión de lo sagrado y lo espiritual. En otras palabras, el remedio para el monopolio no es la negación, exclusión o insistencia en el modelo de separación, sino una visibilización de la diversidad que con su presencia cuestione toda pretensión de privilegio, de imposición de miradas homogéneas que no son ni reales ni saludables para la democracia y que permita la promoción de otras narrativas dentro de lo público que apuesten en clave religiosa a la defensa y garantía de los derechos humanos y a prácticas inclusivas.

Una apuesta por radicalizar la democracia y pluralizar la libertad religiosa

Lo desarrollado hasta aquí nos invita a formular dos apuestas fundamentales. Primero (i), precisamos de una resignificación del lugar social de lo religioso y de las espiritualidades, no solo para promover una interpretación con mayor diversidad e inclusión, sino también para contrarrestar las jerarquías, abstracciones y los conceptos excluyentes que promueve el paradigma moderno secular en términos sociopolíticos y culturales, que finalmente es instrumentalizado por los grupos religiosos monopolísticos. En esta línea, (ii) la definición de laicidad también requiere ampliarse hacia una concepción donde la separación entre iglesia y Estado sea vista más allá de una división formal de instituciones; debe ser vista, además, como una puerta que se abre para reconocer lo religioso en su amplitud y su aporte a la sociedad, para así no dar lugar a monopolios excluyentes.

Dentro de todos los elementos que podríamos aludir en esta dirección, planteamos la *necesidad de pensar en un concepto de laicidad que ubique la relación religiones/espiritualidades-política-estado en una nueva clave, desde una noción de pluralidad que esté alimentada por una concepción de democracia radical*. Este paradigma parte, precisamente, de una radicalización de la política liberal, especialmente en lo que respecta a la tensión

entre los principios de libertad e igualdad, dos elementos que nunca logran reconciliarse del todo, como cierta noción liberal pretende. Además, como vimos, también son constitutivos de la definición de laicidad. Estos campos entran en tensión constante por estar inscritos en un espacio plural de sujetos que, en su particularidad y articulación, tensionan las fronteras que la igualdad trata de canalizar a partir de sus marcos institucionales, políticos, simbólicos y jurídicos. Hay que buscar, entonces, un espacio plural que no solo dé cuenta de una composición heterogénea de la realidad, sino que transparente su inherente condición ontológica desde y en las coyunturas y fisuras que se abren en el movimiento de la diversidad que lo conforman.

La radicalización de la democracia tiene que ver con la profundización de la dimensión hermenéutica que nace de la pluralidad del espacio social, de aquí la importante distinción entre una política antagonista y una política agonística (Mouffe, 2014, pp. 15–40). Mientras la primera tiene que ver con la lógica polarizante del amigo-enemigo, donde cada parte disputa desde su lugar absoluto para adjudicarse la verdad, el agonismo sugiere que todas las partes conforman un espacio común que nunca logrará una sutura completa desde alguna representación específica. De aquí que la radicalización de la democracia implique visibilizar y canalizar esta heterogénea estructura de lo social, con el objetivo de mantener abierto el proceso de interpretación sobre la realidad, las demandas particulares y los modos de responder a ellas. En palabras de Chantal Mouffe, “es la falta de una confrontación agonista, y no el hecho de la representación, lo que priva de voz a los ciudadanos. La solución no radica en la abolición de la representación, sino en volver más representativas a nuestras instituciones” (Mouffe, 2018, pp. 79–80).

En uno de los pocos trabajos de Chantal Mouffe sobre lo religioso —y en consonancia con su crítica a los limitantes de la política deliberativa de corte liberal para afrontar el principio de diversidad—, la autora sugiere que una concepción agonista del Estado confronta la idea de ‘neutralidad’ laica tal como la sostiene el liberalismo clásico. Aunque no debe existir una vinculación exclusiva con la iglesia, el Estado no puede ser neutral con respecto al campo religioso y su lugar social.

Precisamente la idea de agonismo acoge a las religiones como parte de ese conglomerado de representaciones que dinamizan el espacio público. Por ello, remitiendo a Michael Walzer, Mouffe precisa que lo que está realmente en juego con la separación entre iglesia y estado es la separación entre lo religioso y *el poder del Estado*. Esta propuesta está muy en línea con la famosa discusión entre Jürgen Habermas y Charles Taylor, donde este último confronta al primero con el hecho de que el problema de la laicidad no reside en cómo dividimos iglesia y Estado, sino en qué hace el Estado con la pluralidad (Mendieta & Van Antwerpen, 2011, pp. 61–68). Por su parte, Mouffe concluye que “hablar, entonces, de la separación entre iglesia y estado, es una cosa; otra es hablar de la separación entre religión y política; e inclusive otra cosa es hablar de la separación entre lo público y lo privado” (Mouffe, 2006, p. 325).

Este abordaje nos invita a pensar en una *política agonística de la laicidad en clave de libertad y pluralidad religiosa*. Dicha política encarna dos ejes fundamentales. El primero es *apostar al sentido de pluralidad religiosa como una estrategia para contrarrestar visiones, prácticas y marcos institucionales excluyentes y monopólicos*. Esto tiene que ver, en palabras de Diego Bermejo, con dar un “giro democrático” a la discusión entre secularización y religión, partiendo no solo de la realidad de la diversidad religiosa, sino también de la “imposibilidad teórica de cualquier fundamentación última”, que recae tanto sobre el ilusorio patrimonio ético del secularismo como también en las presunciones conservadoras y fundamentalistas de algunas voces religiosas (Bermejo, 2016).

Esto va en línea con lo que muchos/as pensadores/as hoy insisten sobre la necesidad de crear, en palabras de William Connolly, una nueva ética del compromiso en la vida pública (Connolly, 2000, p. 39), concediendo un estatuto sagrado a la “ética de la responsabilidad” (Naïr, 2008, p. 36); o lo que Ulrich Beck llamó “hermenéutica del extraño” (Beck, 2009, p. 77), donde la cuestión de la diferencia y la alteridad deben ser puntos focales para la construcción de un espacio democrático.

Algo importante que afirma Rosa María Ytarte (2008) es que hablar de diversidad religiosa no es lo mismo que hablar de pluralidad religiosa. Mientras lo primero responde más bien a una lógica descriptiva de las partes sostenida por una mirada

(liberal) de tolerancia, el pluralismo impulsa un giro democrático donde lo plural dista de ser el recuento de las partes en juego (como si los derechos fueran una cuestión contable) y es más bien la inscripción de los actores dentro de las dinámicas sociales. En otros términos, significa promover una pluralidad religiosa que aporte a la pluralidad sociopolítica.

Apelar al sentido de pluralidad religiosa conlleva, además, una apuesta prioritariamente estratégica, cuyo objetivo es contrarrestar narrativas y visiones conservadoras y monopólicas en el espacio público y el sentido común. Claramente, el modelo laicista no ha funcionado eficientemente en esta dirección. Por ello, hablar de laicidad desde una perspectiva de democracia radical significa poner el énfasis más allá de la separación que evoca el término (lógica antagónica) y enfocarse en las tensiones, pugnas y fisuras de sentido que impulsa la diferenciación constitutiva que este postula; es considerar no solo la diversidad de representaciones en juego, sino también los incontables modos de relacionarse y crear sentido (lógica agonística) que existen entre voces religiosas, perspectivas políticas, derechos y abordajes desde la sociedad civil. Apostar, entonces, por una visión agonista es promover el impacto de la pluralidad religiosa sobre la pretensión de antagonización que respalda a grupos religiosos neoconservadores; así, la sutura de la verdad que se adjudican es cuestionada por la presencia de una diversidad de expresiones que nacen, incluso, en su propio seno.

Es por esta razón que creemos que un Estado que promueve una visión saludable de la laicidad y la pluralidad religiosa es un Estado que mantiene un balance entre tres campos: las garantías constitucionales que establecen el régimen de laicidad; los marcos jurídicos que garantizan la protección, ampliación y limitación de las libertades religiosas; y las políticas públicas que promueven múltiples espacios de diálogo con el amplio espectro de religiones, creencias y espiritualidades junto a la sociedad civil. El punto que estamos enfatizando tiene que ver con este último elemento. En varios países, e incluso en organismos multilaterales, existen iniciativas, organizaciones y redes que promueven el diálogo interreligioso y espiritual en clave de derechos humanos, y que posibilitan crear puentes

con Estados y organizaciones de la sociedad civil en agendas comunes para el bien público.

Un segundo eje de esta política agonística es *apostar por una laicidad que sostenga la idea de libertad religiosa no solo como derecho individual inalienable, sino desde la pluralidad y diversidad que este promueve*. Saba Mahmood (2015) sostiene que la libertad religiosa y los derechos de las minorías van de la mano (p. 20), esto se contradice con el modo en que algunos sectores religiosos y políticos apelan a este principio. Como vimos en el caso mencionado al inicio, la libertad religiosa es muchas veces instrumentalizada para invocar una especie de exclusivismo que parte de dos falacias: la existencia de una correlación entre lo religioso y las posiciones morales/políticas únicas, y la idea de que la libertad de religión/expresión puede pasar por encima de cualquier otro derecho o consenso social en nombre de la libertad misma (Panotto, 2019, pp. 133–137). Por ello, es fundamental reconocer que existen incontables modos en que dichos vínculos se construyen —de formas muchas veces antagónicas— y que la heterogeneidad que compone el mundo religioso contradice el alegato de uniformidad adjudicada por los espacios de poder.

En conclusión, el problema que venimos trazando no solo remite a la acción de ciertos grupos religiosos, sino también a los abordajes restrictivos en clave liberal, un asunto que ya ha sido cuestionado y analizado en profundidad por otros autores/as⁵. Paradójicamente, el principio de libertad religiosa, tal como está comprendido, a veces da lugar a efectos contrarios a lo que pretende, ya que la apelación a ‘lo privado’ puede fomentar, finalmente, la vulneración de otras expresiones. Una manera de contrarrestar estos utilitarismos es reconocer que la presencia pública de lo religioso da cuenta de formas muy diversas de comprender y abordar la dimensión personal/privada de las creencias.

Una de las grandes necesidades en este escenario es movilizar a la sociedad civil hacia una estrategia de confrontación frente a la lógica antagónica de los grupos religiosos en lo

5 Ver: Asad, 2009, pp. 14–57, 2018, pp. 13–54; Connolly, 2000, pp. 73–96.

público, al igual que promover una visión plural e inclusiva que inscriba una comprensión agonista de las espiritualidades y su relación con los derechos humanos. Por ello, el primer paso a dar es un trabajo de sensibilización y análisis crítico dentro del mundo mismo de los activismos y movimientos sobre los estereotipos, sesgos y resistencias que existen con respecto a lo religioso, que responden —como hemos sostenido— a visiones liberales naturalizadas que, al final, terminan aportando al juego de los sectores religiosos hegemónicos. Definir las voces religiosas como intrínsecamente fundamentalistas, ‘antiderechos’, reaccionarias o entenderlas solamente como una experiencia individual y privada no solo refleja una visión limitada sobre el tema, sino que impide la construcción de estrategias alternativas para confrontar esas voces desde la misma clave religiosa. Esto último permitiría ‘implosionar’ la falsa universalidad que pretenden los grupos conservadores y fundamentalistas, dando cuenta de esas vivencias y voces que han sido marginales pero son reales y extendidas.

De aquí que uno de los principales desafíos para la sociedad civil es *identificar, visibilizar y articularse con perspectivas religiosas críticas y afines a los derechos humanos —sean comunidades religiosas, organizaciones basadas en la fe o redes multisectoriales— con el propósito de disputar la definición, el alcance y el estatus de lo religioso, al igual que su impacto sobre las inconsistencias que se evidencian en los marcos jurídicos, políticos y culturales*. Para ello, proponemos algunas acciones concretas:

1. *Abordaje interseccional y formación interna*. Abrir espacios de formación para organizaciones de la sociedad civil y funcionarios/as políticos que no solo integren abordajes críticos con respecto a la laicidad y estén abiertos a una apropiación política de la pluralidad religiosa, sino que también promuevan los análisis interseccionales. Por ejemplo, la relación entre activismo y teologías feministas; derechos humanos e incidencia social de lo religioso; teologías y teorías *queer* con los grupos LGBTQ+; y grupos indígenas y abordajes interculturales/decoloniales de las espiritualidades, entre otros posibles cruces.

2. *Visibilización de contranarrativas y experiencias.* Es importante visibilizar narrativas críticas e inclusivas desde la propia clave religiosa a través de campañas en medios de comunicación y redes. Para ello, es fundamental visibilizar testimonios de personas creyentes de diversas religiones, con experiencia en defensa de derechos humanos y prácticas inclusivas, y que hagan parte de distintos tipos de activismos o sectores como los feminismos y la comunidad LGBTIQ+ (*Historias de fe y resistencia*, 2021).
3. *Mapeo, articulación y movilización.* Es fundamental crear frentes articulados entre instituciones progresistas y organizaciones basadas en la fe que estén comprometidas con las mismas agendas, para apoyar de manera conjunta aquellas iniciativas en defensa de los derechos humanos y contraponer la avanzada de sectores conservadores, que precisamente operan de manera igualmente articulada dentro de partidos políticos, *think tanks*, gobiernos aliados y espacios multilaterales como la ONU y la OEA (Panotto, 2012; REDLAD & GEMRIP, 2019).

Referencias

Asad, T. (2009). Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism. En T. Asad, W. Brown, J. Butler, & S. Mahmood (eds.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (pp. 20–63). University of California Press.

Asad, T. (2018). *Secular Translations. Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. Columbia University Press.

Balibar, É. (2018). *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypotheses on Religion and Politics*. Columbia University Press.

Beck, U. (2009). *El Dios personal* (R.S. Carbó trad.). Paidós.

Bermejo, D. (2016). Secularismo, religión y democracia. El giro democrático en el debate secularismo-religión. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(271), 229–256. <https://doi.org/10/g6tv>

Blancarte, R. (2006). Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal. En N. Da Costa (comp.),

Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI (pp. 32–36). CLAEH.

Blancarte, R. (2011). América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad Roberto Blancarte. *Civitas–Revista de Ciências Sociais*, 11(2), 182–206. <https://doi.org/10/g6tt>

Connolly, W. E. (2000). *Why I Am Not a Secularist*. University of Minnesota Press.

Hervieu-Léger, D. (2016). *La religión, hilo de memoria* (M. Solana trad.). Herder.

Historias de fe y resistencia. (2021). Otros Cruces.

Maclure, J., & Taylor, C. (2011). *Laicidad y libertad de conciencia* (M. Hernández Díaz trad.). Alianza Editorial.

Mahmood, S. (2015). *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton University Press.

Maldonado-Torres, N. (2008). Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. En M. Moraña, E. Dussel, & C. A. Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 360–384). Duke University Press. <https://doi.org/10/g6tq>

Martínez, A. T. (2011). Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 21(36), 66–68.

Mendieta, E., & Van Antwerpen, J. (eds.) (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Trotta Editorial.

Mignolo, W. D., & Walsh, C. E. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press. <https://doi.org/10/g6tr>

Monod, J.-C. (2015). *La querella de la secularización*. Amorrortu.

Mouffe, C. (2006). Religion, Liberal Democracy and Citizenship. En H. De Vries & L. E. Sullivan (eds.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World* (pp. 318–326). Fordham University Press.

Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente* (S. Laclau trad.). Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda* (S. Laclau trad.). Siglo XXI Editores.

Naïr, S. (2008). Libertad y sagrado: el caso de las viñetas. En S. Naïr (ed.), *Democracia y responsabilidad*. Galaxia Gutenberg.

Nussbaum, M. (2011). *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto* (P. Soley-Beltrán trad.). CCCB, Katz Editores.

Panotto, N. (2012). *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. GEMRIP, REDLAD.

Panotto, N. (2019). La libertad religiosa como excusa. En *Fe que se hace pública: reflexiones sobre religión, cultura, sociedad e incidencia*. JuanUno.

Quijano, A. (2020). *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Ediciones Del Signo.

REDLAD, & GEMRIP. (2019). *Re-imaginando la relación entre sociedad civil y religiones en América Latina. Experiencia de trabajo entre REDLAD y GEMRIP*.

Salazar Ugarte, P. (2007). *La laicidad: antídoto contra la discriminación*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Sell, C. E. (2017). A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização. *Política & Sociedade*, 16(36), 44–73. <https://doi.org/10/g6ts>

Semán, P. (2007). La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur. En M. J. Carozzi & C. Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en Debate* (pp. 41–59). Biblos.

Vaggione, J. M., & Morán Faúndes, J. M. (eds.) (2017). *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*. Springer. <https://doi.org/10/g6tp>

Ytarte, R. M. (2008). Pluralismo social: identidad y cultura en sociedades desiguales. En S. Naïr (ed.), *Democracia y responsabilidad*. Galaxia Gutenberg.

Las críticas a la normatividad religiosa: apóstatas y disidentes en la política sexual contemporánea¹

Juan Marco Vaggione²

Hugo H. Rabbia³

1 Parte de las contribuciones del presente trabajo se realizaron en el marco del proyecto *Nonreligion in a Complex Future* (NFC), dirigido por Lori Beaman, en el cual participan los autores (Juan Marco Vaggione, coinvestigador; Hugo H. Rabbia, investigador colaborador).

2 CONICET – CIJS, Universidad Nacional de Córdoba. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (conicet-Argentina) y profesor de la Universidad Nacional de Córdoba.

3 CONICET – IIPSI, Universidad Nacional de Córdoba. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (conicet-Argentina) y profesor de la Universidad Nacional de Córdoba.

Introducción

El conservadurismo moral, en sus múltiples versiones e inflexiones, es uno de los principales desafíos para la plena vigencia de los derechos sexuales y reproductivos en los países de América Latina. En un primer momento, los movimientos feministas y LGBTIQ+ lo confrontaron para instalar una agenda en defensa del pluralismo y la diversidad sobre las prácticas e identidades sexuales y reproductivas. En particular, tuvieron que disputar el impacto del catolicismo que, trascendiendo las fronteras de lo religioso, impregnó las principales concepciones de la moral e, incluso, de la cultura. Así, el desafío de la politización de la sexualidad estuvo acompañado por la necesidad de suspender, o al menos fisurar, el poder de la jerarquía católica, que abarcaba hasta la decisión sobre qué temas podían ser parte de los debates públicos. Si bien este desafío no es novedoso —ya que todo momento de reforma sobre la familia o la sexualidad requirió confrontar el poder religioso—, los movimientos feministas y LGBTIQ+ llevaron esta contienda a un nuevo umbral. En efecto, estos desafíos, al reflejar demandas asociadas a la creciente pluralidad social, contribuyen a problematizar las diversas velocidades en las que se desarrollan los procesos de secularización cultural y de laicidad estatal (Martínez, 2011; Sáez & Morán Faúndes, 2016).

El éxito en la incorporación de la agenda de derechos vinculados a la sexualidad y la reproducción en la arena pública no implicó, obviamente, la desarticulación del conservadurismo moral como dimensión política. En renovadas formas, este acompañó el avance de los movimientos feministas y LGBTIQ+ y de sus demandas. Precisamente, el concepto de neoconservadurismo,

entre otros, identifica algunos de los cambios o mutaciones en la politización de la moral familiarista y reproductivista que se produce en las democracias contemporáneas (Vaggione & Machado, 2020). Mutaciones que, entre otras cuestiones, trascienden las dicotomías religioso-secular y democrático-antidemocrático, ya que caracterizan las políticas en defensa de la vida desde la concepción y de la familia natural.

De este modo, los movimientos que se oponen a estas lógicas no solo redefinen las formas de regular el orden sexual, sino que al hacerlo tensionan la concepción misma de lo religioso y sus fronteras. El esfuerzo por desmontar un orden jerárquico y excluyente implica, entre otras cuestiones, replantear el impacto que tiene lo religioso sobre las distintas esferas democráticas. En ese sentido, estos movimientos han cuestionado repetidas veces la normatividad religiosa (*religio-normativity*) que caracteriza sobre todo las formas de regular (social, moral y legalmente) el orden sexual (Quack et al., 2020). En este caso no solo se critica el papel de la religión en el Estado y en el derecho, sino también las formas en que este impacta el orden cultural y simbólico (Shepard, 2000; Beaman, 2013; Montero, 2012). Estos movimientos abren, de algún modo, una nueva temporalidad en las reflexiones (analíticas y normativas) sobre el papel de los actores y elementos religiosos y no religiosos en los asuntos públicos.

Cabe señalar que el paisaje religioso en el cual se despliegan estos movimientos ha cambiado notablemente. Aunque la mayoría de las personas en la región continúan siendo creyentes e identificándose con alguna tradición religiosa de pertenencia, las y los creyentes reivindican una mayor autonomía en sus formas de vivir lo religioso. Esto puede advertirse en el sincretismo o cuentapropismo religioso, en un creciente desapego institucional y en una menor obediencia dogmática, elementos que tensionan las posiciones morales promovidas por jerarquías eclesiásticas y líderes religiosos (Ameigeiras, 2008; Mallimaci, 2013; Mallimaci & Giménez Béliveau, 2007; Parker Gumucio, 1996)⁴.

4 Las demandas de una mayor autonomía por parte de las personas creyentes se dan a la par de la emergencia de diversos

Otro aspecto significativo es la creciente diversificación de las identificaciones religiosas; hoy las sociedades de América Latina en general, y de Argentina en particular, son un poco menos católicas de lo que eran décadas atrás. Ante los procesos de crecimiento de los evangelismos, interesa aquí destacar otras dos tendencias recientes que han recibido relativamente menor atención: el aumento significativo de personas que no adscriben a una religión de pertenencia —sean ateas, agnósticas, indiferentes hacia la religión o, sobre todo, creyentes sin religión de pertenencia— (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020; Esquivel, 2020; Mallimaci et al., 2019; Somma et al., 2017) y la mayor visibilidad que ha adquirido la diversidad interna del catolicismo (Rabbia & Gatica, 2017).

En el primer caso, aunque con particularidades para cada contexto, se trata de personas que mayormente han sido criadas o socializadas en alguna tradición religiosa, por lo general católica; de allí que se puedan advertir diversos procesos de desidentificación religiosa (DaCosta et al., 2021; Esquivel, 2021). La diversidad al interior del catolicismo, por su parte, da cuenta de las demandas por una mayor “autonomía interpretativa” (Dillon, 2018) por parte de algunos sectores de la feligresía, quienes manifiestan diferencias con las posiciones de la jerarquía eclesiástica sobre diversos temas, en especial en cuestiones de moral sexual. Si bien aún continúan existiendo núcleos duros de creencias que defienden la postura oficial de la Iglesia católica (Donatello, 2010; Giménez Béliveau & Irrazabal, 2010), se amplió y legitimó el abanico de opciones y posibilidades en las formas de creer.

De hecho, el avance de los movimientos feministas y LGBTQ+ en diversas sociedades de la región intensificó aun más la distancia entre la jerarquía religiosa y las posturas (y prácticas) de algunos sectores de su feligresía. Además, estos movimientos han suscitado demandas más intensas por un mayor pluralismo religioso y no-religioso. Cuando las posiciones de la jerarquía

movimientos religiosos integralistas, fundamentalistas y carismáticos, así como de una creciente pentecostalización de la fe que impacta también en algunos grupos y comunidades católicas (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020; Levine, 2006).

eclesiástica adoptan un tono especialmente adversativo o de cuestionamiento a la pretendida representatividad social y política de la Iglesia católica, esto acerca a ciertos creyentes que se autoperciben como apartados de prácticas o mandatos institucionales —los/as “católicos/as al margen” (Giménez Béliveau, 2013)— con las posiciones de algunas personas “sin religión de pertenencia”. Este fenómeno complejiza el análisis de las identificaciones religiosas y no-religiosas en el país, al igual que sus demandas por un efectivo pluralismo social y político que reconozca también los derechos de salida y de no creer.

El objetivo de este capítulo es analizar algunas de las críticas que, impulsadas por los movimientos antes mencionados, tensionan la normatividad religiosa en Argentina. En particular, se indagan dos estrategias que politizan de formas complejas los procesos de identificación/desidentificación con lo religioso para ampliar la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos⁵. Por un lado, abordamos la politización de la desidentificación religiosa y del cuestionamiento a la representatividad asumida por la Iglesia católica en diversos debates públicos a través de la campaña de Apostasía Colectiva “No en mi nombre”. Por otro, caracterizamos las diversas acciones desarrolladas por Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) como un ejemplo de politización de la diversidad interna del catolicismo, además de sus intentos por inscribirse en un marco de pluralismo que permita alojar identificaciones religiosas favorables a los derechos sexuales y reproductivos. Cabe destacar que ambas estrategias, con sus particularidades, resultan procesos significativos de interpelación social para evidenciar y cuestionar la normatividad religiosa en el país. Tanto CDD como Apostasía Colectiva integran la Coalición Argentina por un Estado Laico (CAEL) y la recientemente creada red de Organizaciones Laicistas Argentinas (OLA), un esfuerzo conjunto de diversas organizaciones para trabajar por la laicidad en el país. Además, ambos colectivos mantienen diversas articulaciones con los movimientos feministas y LGBTQ+, y han impulsado o

5 Para ello, recurrimos a entrevistas a 16 activistas realizadas durante 2020 y al análisis de documentos difundidos por sus respectivas organizaciones.

acompañado acciones e iniciativas por los derechos sexuales y reproductivos en el país.

La normatividad religiosa: críticas y estrategias

En países o regiones donde ha predominado una tradición religiosa —como ocurre con el catolicismo en América Latina— es frecuente que la diferenciación de esferas producto de la modernidad no haya implicado el retraimiento de la influencia religiosa, sino su desplazamiento hacia la moral o la cultura (Beaman, 2013). Este proceso se produce con particular intensidad en los temas vinculados a la regulación del parentesco o a la sexualidad, en los cuales la secularización social o política (que ha sido entendida como laicidad en algunos contextos) es compatible con un sistema en el cual las normas legales, morales y religiosas estén imbricadas (Vaggione, 2020). Lo religioso continúa permeando la moral y el derecho y, de maneras menos visibles, estructura el orden sexual más allá de la separación entre el Estado y la iglesia. El catolicismo es más que un conjunto de dogmas y reflexiones sobre lo trascendente, es un sistema integrado de normas culturales, morales y religiosas que van de la mano con tecnologías de poder y disciplinamiento.

Resulta útil en este caso tener en cuenta el concepto de normatividad religiosa (*religio-normativity*) propuesto por Quack et al. (2020). Este implica que en algunas sociedades, diversas expresiones religiosas se presentan como portadoras de un orden social configurado como deseable, que impregna desde el nivel más básico toda la vida social, al punto de que se asume como dado o naturalizado. De esta forma, la idea de normatividad religiosa se asemeja a la noción de heteronormatividad, en lo que respecta al orden de lo sexual; algunas personas y grupos se enmarcarán fácilmente en ese orden social propuesto, mientras que otros —en particular no-religiosos y creyentes críticos— pueden ser percibidos como el afuera de la norma y ser configurados de forma estigmatizante. La idea de que las personas no creyentes, en comparación con las creyentes, carecen de un patrón moral de referencia podría ser un ejemplo de cómo la normatividad religiosa configura diferenciaciones sociales. Más aun, según los autores, la normatividad religiosa

ayuda a explicar por qué las personas no religiosas o que no encajan fácilmente en el prototipo deseable de la norma pueden percibir que estas normatividades constituyen una limitación para sus propias libertades. En efecto, las reacciones frente a estas limitaciones arbitrarias pueden entenderse como la razón por la cual se movilizan los activismos seculares y no-religiosos (Quack et al., 2020, p. 18).

En Argentina, al igual que en otros países, los siglos de influencia del catolicismo han solidificado una normatividad religiosa que se materializa, entre otras cuestiones, en la defensa del Estado de la moral religiosa (Saba, 2019). Pero esta normatividad también produce importantes efectos de invisibilización y naturalización, por lo cual la tradición católica circula como cultura y, en consecuencia, como base de las principales normas legales, entre ellas las que regulan la sexualidad y la reproducción. La historia del derecho de familia, por ejemplo, puede leerse como un proceso (con marchas y contramarchas) de movilización contra esa normatividad religiosa inscrita en el sistema legal y en las políticas públicas; puede verse como un proceso de desimbricación entre el derecho, la moral y la religión (Vaggione, 2020). En este sentido, los movimientos feministas y LGBTIQ+ profundizan la crítica hacia la normatividad religiosa, ya que no solo visibilizan la imbricación entre derecho secular y moral católica, sino que proponen un paradigma legal alternativo que reconoce el pluralismo ético como base para la regulación del orden sexual (Vaggione, 2020).

La normatividad religiosa parece convivir bien con la creciente diversidad religiosa y no religiosa, en cuanto no afecte el papel jerarquizado de la Iglesia católica que encarna esta en el país, pero se ve desafiada por el pluralismo. Así lo sugiere Semán (2013) al afirmar que “vivimos en una sociedad con pluralidad, pero no hay necesariamente una lectura pluralista de esa pluralidad” (párr. 16). En este sentido, los feminismos y el activismo LGBTIQ+ se presentan como movimientos significativos para, por un lado, evidenciar cómo la Iglesia católica y otras religiones cristianas inciden en las políticas públicas y en el entramado cotidiano de la vida social y, por otro, para encarnar nuevas demandas de pluralismo ético y social.

De este modo, la normatividad religiosa también se manifiesta en la baja legitimidad (social y estatal) del pluralismo religioso y no religioso; o dicho de otro modo, en la tendencia a no valorar de manera positiva la diversidad existente en las formas de (des)identificarse con lo religioso. Para Levine (2006), la pluralidad y autonomía de los sujetos creyentes, que se ve impulsada por las democracias en la región, y la adopción de una gramática de derechos humanos implica pluralismos a nivel de legitimidades sociales, pero no necesariamente en el terreno de su acomodamiento jurídico-legal. En este contexto, además, las y los creyentes exigen cada vez más rendición de cuentas a sus líderes religiosos. Igualmente, otros trabajos afirman que la diversificación en las formas de lo religioso no implica la existencia de una “valoración efectiva de esta diversidad” y/o una construcción democrática de esta (Beckford, 2003; Frigerio & Wynarczyk, 2008). Al contrario, en algunas circunstancias —tales como el crecimiento de evangélicos en Argentina— la diversificación intensifica reacciones que, lejos de profundizar el pluralismo o la legitimidad de las diferencias, producen el “reforzamiento de la regulación social, si no estatal (o a ambas)” (Frigerio & Wynarczyk, 2008, pp. 248). Precisamente, una manifestación de la forma cómo operó la Iglesia católica en América Latina es (o fue) su capacidad normativa para legitimar las creencias católicas como parte de una identidad, incluso una cultura, nacional. El monopolio del catolicismo en la región no se desarma exclusivamente con la coexistencia de otras formas de creer, sino con las maneras en que esta diversidad impacta sobre la sociedad y la política. De allí que estos activismos han desplegado diversas estrategias para visibilizar cómo la sociedad argentina se encuentra marcada por una fuerte “normatividad religiosa” que impregna la esfera pública y la cultura política en el país, la cual ha sido durante décadas naturalizada e invisibilizada.

Particularmente, en este análisis nos interesan aquellas estrategias que trabajan a partir de la politización y la resignificación de las identificaciones religiosas y no religiosas, viéndolas como un modo de evidenciar las discriminaciones que implica la normatividad religiosa y de promover diversas

inscripciones sociales de demandas pluralistas. Más aun, en la democratización del orden social, estos activismos también profundizan el pluralismo presente en las formas de creer (y no creer) existentes en las sociedades contemporáneas.

Apostasía: politizar la desidentificación religiosa

En Argentina, al comparar las dos olas de la Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas (2008 y 2019), es posible evidenciar un creciente número de personas que no se identifican con una religión de pertenencia. Los “sin religión de pertenencia” —que no es lo mismo que “sin religión” o sin creencias— constituyen un segmento de la población que ha pasado del 10 % en 2008 al 18,9 % en 2019; de hecho, son hoy la primera minoría en términos de “adscripciones” religiosas en el país (Mallimaci et al., 2019). Aunque es un segmento poblacional muy heterogéneo en términos de prácticas y creencias, reflejan las posiciones más progresistas en términos de moral sexual de toda la población (Mallimaci et al., 2019). Como en su mayoría han sido criados o socializados en alguna tradición religiosa, por lo general la católica, se les puede asociar con una tendencia creciente de desidentificación religiosa.

La sociología y la psicología de la religión han llamado “apostasía” a estos procesos de desidentificación y mudanzas religiosas a un nivel individual. Se trata de expresiones personales donde ocurre una desafección y renuncia a un conjunto de prácticas, creencias o comunidad religiosa y la adopción de nuevas identificaciones o *worldviews*, entre ellas las no-religiosas (Beit-Hallahmi, 2007; Streib & Klein, 2013; Zuckerman, 2012). No obstante, al analizar los procesos de “salida” de personas de nuevos movimientos religiosos en EE. UU., Bromley (1998) advirtió que la apostasía es un acto diferencial fuertemente contestado, el cual se da cuando el movimiento religioso se encuentra visiblemente en tensión con su entorno social, y no es solo una mera deserción o desidentificación religiosa. Incluso, es frecuente que la o el apóstata tienda a vincularse con contramovimientos o agendas de oposición al espacio del cual se apartó.

En efecto, la campaña denominada “No en mi nombre”, convocada por Apostasía Colectiva en Argentina, busca politizar el distanciamiento o la desidentificación religiosa de personas que han recibido el bautismo católico a partir de impulsar acciones de apostasía. Cabe señalar que la apostasía católica es un acto formal que depende del cumplimiento de ciertas normativas y procedimientos, establecidos, en algunos casos, por el Derecho Canónico de la Iglesia católica y, en la mayoría de ocasiones, por las normas civiles vigentes en cada país (Gas-Aixendri, 2015). Se trata *per se* de un acto estrictamente individual y personal; sin embargo, la campaña ha buscado configurarlo como un acto sociopolítico de carácter colectivo, en cuanto se inscribe en un proceso más amplio de repudio a la injerencia de la autoridad eclesial en los asuntos públicos o a su accionar frente a determinados procesos sociales. En términos de la disputada autoridad eclesiástica, la apostasía es considerada un pecado grave y un crimen contra la religión y la unidad de la Iglesia católica (Corral Salvador & Urteaga Embril, 2000), de allí que en algunos contextos conservadores esta pueda implicar algún tipo de rechazo social hacia quienes apostataron.

La campaña surgió en 2009 en Argentina a partir de una convocatoria pública realizada a través de redes por parte de activismos feministas —entre ellos la Red Informativa de Mujeres de Argentina (RIMA)—, como expresión de indignación frente al veto a la legalización del aborto en Uruguay realizado por el expresidente Tabaré Vázquez (Raffetta, 2020). En sus orígenes, se recuperaron articulaciones con diversos activismos y experiencias previas que habían sido significativas a nivel nacional y transnacional. Por un lado, la iniciativa se basó en los aprendizajes de los procesos de apostasía realizados por referentes del activismo ateo en el país durante los años 2007 y 2008, como las apostasías de Cristina Ferreyra o Andrés Miñones, del grupo fundador de la organización ArgAtea. Desde entonces, parte de los activismos ateos se han plegado a la campaña general y han sido algunos/as de sus principales impulsores/as en el país.

Por otro lado, el proyecto encontró inspiración en algunas experiencias internacionales similares; como la realizada en

paralelo en España, las acciones en Alemania para pedir formalmente la eliminación del registro confesional en la campaña contra la tasa impositiva atribuida a las iglesias (*Kirchensteuer*) o la iniciativa de certificados de “debautismo” (*debaptism*) promovida por la Britain’s National Secular Society. En general, aunque en otros contextos puede haber argumentos y motivaciones diferentes (por ejemplo, la cuestión del registro con fines impositivos no tiene equivalentes para el caso argentino), se trata de acciones colectivas que han buscado movilizar públicamente la desvinculación formal de personas que se sienten apartadas de la Iglesia católica.

El propio lema de la campaña, “No en mi nombre”, esboza su principal objetivo: lograr una impugnación a la supuesta representación social de la Iglesia católica a partir de las acciones de apostasía, muchas de ellas organizadas y movilizadas como acciones colectivas de protesta. A través de estas se busca señalar de forma activa, y no como mera indiferencia o discrepancia personal, el rechazo de algunas personas a ser incluidas en la narrativa de una supuesta mayoría católica, en la cual se asienta en gran parte la representatividad y legitimidad asignada a la Iglesia católica en el país. De esta forma, la campaña busca interpelar a todas esas personas que se han apartado del catolicismo o que asumen una posición crítica a las posiciones de la jerarquía eclesiástica sobre diversas cuestiones sociales, morales y políticas.

Para ello, los/as participantes apuestan por construir y difundir argumentos que ayuden a desnaturalizar y denunciar la normatividad religiosa. Vale la pena mencionar que la toma de conciencia en torno esta es frecuentemente referida como el impulso inicial para las trayectorias de militancia de algunos/as activistas entrevistados/as. Por ejemplo:

La conciencia respecto a cuán invadida me sentía por la religión me nació cuando nació mi hija, de pronto la gente en la calle me bendecía. ¿Qué está pasando acá? Ahí empecé a darme cuenta; yo soy feminista y sí soy militante feminista de antes, digamos, me identifico como militante feminista de antes de ser feminista laicista, y así es como una ve (como estás entrenada para

visibilizar y cuestionar este patriarcado que nos mete en la sopa, ¿no?) la normatividad naturalizada con la que vivimos. Empecé a darme cuenta de que había una cultura religiosa totalmente normativizada e invisibilizada y que nos [la] metían en todo, desde los festejos de Navidad hasta las imágenes religiosas en las escuelas públicas (Julieta Arosteguy, independiente, colaboró con la Campaña Nacional por el Estado Laico).

La campaña ha seguido vigente desde entonces, logrando momentos de mayor resonancia y actividad especialmente frente a situaciones donde el accionar de la Iglesia católica es fuertemente cuestionado, como ha ocurrido en algunas marchas del orgullo y la diversidad sexual o en movilizaciones de apoyo a las demandas por justicia de las redes de sobrevivientes de abusos clericales. En algunos casos, la resonancia de la campaña se ha construido a partir de su presencia constante en espacios donde la normatividad religiosa es cuestionada. Como narran algunas/os activistas entrevistados/as:

Lo que hacíamos era [estar presentes] en eventos puntuales afines, había una conferencia de algo puntual y estábamos con la mesita de Apostasía. Eso también se instaló mucho en la ciudad, se sabe más o menos que cuando hay un evento, por ejemplo, a favor de la despenalización del aborto, la mesita de Apostasía va a estar, la marcha del orgullo, también (Fernando Lozada, Ateos y Ateas, Mar del Plata).

Entre las acciones que desarrolla Apostasía Colectiva destaca, por un lado, el trabajo en brindar información, documentación, asesoría y espacios de intercambio de experiencias para quienes deciden apostatar de manera individual o convocar a apostasías colectivas. En su sitio web y redes sociales se difunden habitualmente las movilizaciones, consignas y simbología de la campaña “No en mi nombre”, así como una actualización de los requerimientos de las diócesis para efectivizar el trámite. Por otro lado, el grupo organiza y difunde convocatorias a apostasías colectivas que se han desarrollado desde el surgimiento de la campaña hasta la fecha, incluyendo

convocatorias transnacionales, como aquella realizada el 10 de diciembre de 2010, Día Internacional por los Derechos Humanos, en articulación con organizaciones de Chile, Colombia, Perú y México, entre otras.

Las convocatorias a apostasías colectivas son acciones contenciosas realizadas en lugares de visibilidad pública con elementos festivos, donde se recolecta la documentación personal requerida para iniciar trámites de apostasía, que luego se presenta a los obispos correspondientes. Con esto buscar hacer público un hecho privado; hacer colectivo un acto que, por sus propias características, es individual; y hacer formal un alejamiento y una desafección que, en la mayoría de los casos, se ha venido expresando de manera informal en el distanciamiento, desinterés, cuestionamiento o la alienación con la comunidad religiosa. Como acto político, la apostasía busca expresar una impugnación no solo del registro del acto constitutivo de una identidad religiosa —según los parámetros establecidos por la institución eclesial—, sino, sobre todo, busca una desautorización de la representación social que la Iglesia católica se atribuye a sí misma en los debates públicos.

Aunque la campaña ha tenido momentos de mayor y de menor repercusión, los acontecimientos públicos que evidencian de forma explícita la injerencia de la jerarquía católica en la esfera pública y las contradicciones personales que esto despierta en algunas personas bautizadas parecen dotarla de ciclos de frecuente vitalidad. En este sentido, los debates públicos por el matrimonio igualitario (en 2010), por la identidad de género autopercebida (2012) y por la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo (en 2018 y 2020) han servido como espacios de resonancia para la campaña “No en mi nombre”. En plena efervescencia de estos debates, sobre todo a partir de 2018, diversos colectivos a lo largo de todo el país recuperaron la iniciativa y realizaron convocatorias locales para apostasías colectivas, incluso para sorpresa de algunos/as de sus iniciadores/as:

[en 2018] explotó el pedido desde abajo, cuando las veces que se ponía la mesa en Corrientes y Callao ofreciéndolo eran colas

de gente. Una cola que la gente no haría para nada, la gente la hacía para firmar la carta de apostasía. Fue realmente increíble (Alejandro Nassif, CAEL).

Lo que pasó con [el] aborto fue algo impresionante ... nos empezaron a llamar que mucha gente no nos había encontrado [en la manifestación por la legalización de la IVE] y que le faltaba, quería apostatar... Entonces dijimos bueno, el sábado nos juntábamos en Callao y Corrientes porque había mucha violencia de los antiderechos, entonces dijimos que [mejor] de hacerlo en la calle (Analía Mas, FALGBT y CAEL).

Fue todo militancia de redes, se armó un grupo de WhatsApp, después nos reunimos, fue por redes que también me contacté con gente de Catamarca. Organicé las apostasías en las dos ciudades ... Primero se hizo en Córdoba y a los días en Catamarca (Lourdes Luna, Apostasía Colectiva Córdoba y Apostasía Colectiva Catamarca).

En este ejercicio de ampliación reticular, de emergencias espontáneas en redes sociales, Apostasía Colectiva ha seguido creciendo. Hoy da nombre a una serie de colectivos y grupos con diversos niveles de formalización, y con articulaciones más o menos duraderas o esporádicas, que acompañan y asesoran estas acciones colectivas de protesta, al igual que los procesos individuales de apostasía. En Facebook, por ejemplo, es posible identificar al menos 25 grupos de Apostasía Colectiva con alguna denominación de su localía en el contexto argentino. Además, diversas organizaciones feministas, transfeministas y de diversidad sexual —así como activismos de derechos humanos, laicistas, ateos y de librepensadores—, muchas de ellas integrantes de la Coalición Argentina por el Estado Laico (CAEL), han convocado o acompañado las acciones de apostasía colectiva. También lo ha hecho la Campaña Federal por la Separación Estado-Iglesia, un emergente social del contexto de debates de 2018 que ha difundido y movilizado diversas experiencias de apostasía colectiva en el interior del país. Tal como narra una de sus referentes:

"Qué les parece si hacemos la separación del Estado de la Iglesia" ... lo publiqué como estado [en Facebook] y empecé a tener mucha aceptación ... Es impresionante la cantidad de personas que empezaron a ingresar y obviamente que sola no podía con toda la organización y no era la idea tampoco... [así se conformó] un grupo horizontal. Empezaron a activar conmigo, se comunicaban por privado personas de Buenos Aires, de Misiones, de otras provincias diciendo: "bueno, vamos a activar. Te ayudo", imagínate [que] de la cantidad de personas no dábamos abasto (Taty Barranco, Campaña Federal por la Separación Estado-Iglesia).

Es cierto, no obstante, que el acto de apostatar, bien se haga de forma individual o en el marco de una acción colectiva de protesta, puede contener diversas motivaciones para quienes lo realizan. Para algunas personas, el solo hecho de completar los requerimientos formales del trámite de apostasía y participar en alguna acción de visibilidad de la campaña tiene un carácter ego-expresivo, catártico, a modo de ritual de pasaje que implica una renuncia simbólica, con la cual se pueden sentir realizadas.

La apostasía a mí me genera un poco de sentimientos encontrados porque por un momento para mucha gente sí se notaba que era muy impresionante, gente mayor, gente con sus hijos que llegaban, salía de ahí y salían feliz. No sé cuánta gente sale feliz de ese arzobispado. Pero bueno, hubo mucha gente que fue y nunca terminó el trámite, por ejemplo. Hasta el día de hoy hay una pila, una torta de certificados que nunca han ido a buscar (Gastón Toselli, Apostasía Colectiva Córdoba).

Para otras personas, en cambio, es indispensable el seguimiento del trámite formal hasta que se complete. Por ello se han ido generando redes que cooperan en el seguimiento del estado de los trámites, difunden información referida a las dificultades y trabas presentadas por diversos obispados para lograr avanzar con el proceso, y comparten —y en algunos casos celebran— las instancias en que ha habido una respuesta favorable al trámite iniciado. En estos casos, junto al registro de bautismo se agrega una nota marginal o se escribe la leyenda "Apostató de la fe en fecha...", además es habitual que se remita

una carta que notifica que el trámite ha sido completado a la persona que lo inició.

Apostasía Colectiva ha enfatizado la necesidad de que la Iglesia católica también inscriba sus prácticas en las normativas civiles vigentes en el país, incluyendo la completa eliminación de cualquier registro de datos personales sensibles al momento en que las personas ejercen su derecho a la apostasía (Apostasía Colectiva, 2021). Sea a través de las notas marginales en los registros bautismales o a través de registros de datos sacramentales digitalizados, la incorporación del carácter de “apóstata” para las personas que realizaron el trámite supone una nueva vulneración a sus derechos, pues constituye un ejercicio de clasificación que puede tener consecuencias negativas para ellas. Por eso, se han iniciado diversas acciones judiciales y esfuerzos administrativos, como la demanda a título particular de una de las personas referentes de la campaña, Lin Pao Raffetta. Tras once años de reclamo, ella ha conseguido finalmente una respuesta favorable de la Dirección Nacional de Protección de Datos Personales (DNPDP). Allí se intima a diversos órganos de la Iglesia católica a que eliminen el registro de datos personales de la persona solicitante (LATFEM, 2020). Sin embargo, sobre este asunto otros procesos similares continúan en marcha.

Entre sus principales impactos, las acciones de Apostasía Colectiva han tenido, en muchos casos, un efecto articulador de redes y activismos de diversas trayectorias. Esto en parte se debe a que la campaña se ha construido como una instancia de circulación de saberes: activistas previos/as “enseñan” a las y los de las nuevas olas. Como ocurrió con la transferencia de experiencias entre activistas ateos/as que habían realizado apostasías individuales previas, y quienes impulsaron las primeras apostasías colectivas en 2009, se repitió entre referentes de Apostasía Colectiva vinculados a CAEL y quienes explotaron en redes sociales a lo largo de 2018. La campaña ha asumido así una función pedagógica que se extiende más allá de los requerimientos para trámites de apostasía y los recursos necesarios para canalizar una acción colectiva de apostasía; se ha avanzado en socializar y visibilizar experiencias y argumentos que permitan desnaturalizar la normatividad religiosa presente en la sociedad argentina. Los recursos de la campaña, además,

están disponibles libremente para quienes quieran realizar el trámite, sea a título individual o como una acción colectiva:

Muchos van, se juntan 10 y van. Día del amigo, ponelo, van y se apostatan y lo hacen por la alegría de hacerlo, y quizás no llaman a los medios que van a apostatar, pero se juntan a hacerla y después se toman una cerveza. Eso nos parece hermoso, que la gente se apropie de esa herramienta que en realidad no da más que ejercer un derecho, como un formulario para acceder a un derecho (Lin Pao Raffetta, Apostasía Colectiva).

Incluso cuando algunas de las acciones puedan parecer dispersas, egoexpresivas o catárticas, o bien dependientes de contextos específicos, el principal logro de la campaña “No en mi nombre” de Apostasía Colectiva parece haber sido construir un entramado de saberes que flotan libremente en el espacio social y que tienen especial repercusión en redes sociales y medios de comunicación. Quienes necesitan activar su increencia, su desidentificación religiosa o su indignación o disconformidad con la injerencia pública y las posiciones de la jerarquía de la Iglesia católica cuentan con diversos recursos desplegados por la propia campaña. Estos van desde información sobre los requerimientos formales para realizar el trámite de apostasía y modelos de diversas notas para realizar la apostasía hasta un *ranking* de diócesis, en virtud de cuánta disposición muestran por completar los trámites presentados.

Más allá de los números concretos de personas que activamente han solicitado apostatar, la campaña ha logrado una repercusión notoria en resignificar políticamente una identificación que históricamente ha sido construida como paria u objeto de sospechas: la del apóstata. De hecho, diversos referentes sociales, como actrices o activistas de derechos humanos, han dado cuenta públicamente de su experiencia: “Yo apostaté” (Carballo, 2018; Santoro, 2018). Así, gran parte del éxito de la campaña, más allá de su carácter multitudinario o no, es haber logrado transmitir estas resignificaciones y la impugnación que estas representan a diversos contextos sociales, así lo señalan algunas imágenes de sus últimas convocatorias, como la realizada por Apostasía Colectiva La Plata en 2019: “Apostatar es político”.

La reacción de la jerarquía eclesiástica ha sido dispar en el territorio nacional. En algunos casos se han reforzado los requerimientos para la efectivización de los trámites de apostasía o incluso no se han dado curso a algunas de las solicitudes. En ese sentido, Monseñor Aguer señaló que lo que “molestaba” a los sectores movilizados en las primeras convocatorias del 2009 era que “la Iglesia tenga todavía arraigo en el pueblo argentino... que la fe se haya hecho cultura”, a la par que aclaró que los registros bautismales son “imborrables” (“El Arzobispo de La Plata denuncia la campaña de apostasía colectiva en el país que intenta desarraigar la fe de la cultura vivida de la gente”, 2009). Más adelante, en 2018, la repercusión que tuvieron las acciones de apostasía colectiva convocadas fue destacada en el mensaje de fin de año de la Conferencia Episcopal Argentina, a cargo de Monseñor Ojea, donde se señaló que “el debate por el aborto” había ocasionado diversos “problemas”, no solo manifestaciones disidentes en escuelas confesionales, sino también “el fenómeno de la apostasía” (Agencia Fides, 2018).

Católicas por el Derecho a Decidir: politización de la pluralidad religiosa

En esta sección nos interesa retomar la distinción entre diversidad y pluralismo, esta vez localizando el debate al interior del catolicismo (pluralismo intrareligioso). Mientras que la diversidad interreligiosa tiene un sistema legal que la regula (que, como vimos, es deficiente y desigual, y que se construye a partir de una pluralidad jerarquizada), la diversidad intra-religiosa está mucho menos resguardada y también menos visibilizada como dimensión política. Podría decirse que el principal resguardo legal es garantizar la posibilidad de salida, para que todas las personas puedan dejar de pertenecer a determinado culto en protección de su libertad religiosa. Sin embargo, la construcción predominante de la libertad religiosa tiende a resguardar los aspectos institucionales de lo religioso, protegiendo más a las jerarquías que a los y las creyentes. La libertad religiosa tiende a reforzar el poder de dichas jerarquías eclesiales, al determinar las principales normas que no solo regulan, sino que construyen lo religioso en las democracias

contemporáneas; poder que, si bien es constantemente debatido en las cortes, continúa primando en lo que se consideran los aspectos dogmáticos de las religiones. Este poder permite, entre otras cuestiones, disciplinar el intento de algunas personas por pluralizar la construcción jerárquica.

Más allá de lo acertado o no de esta protección diferencial, existe un proceso de politización de la diversidad al interior del catolicismo que profundiza el pluralismo religioso. Este proceso perfora, de algún modo, la legitimidad de la jerarquía eclesial para (re)presentar al catolicismo como homogéneo y libre de conflictos. Cabe señalar que la diversidad interna del catolicismo no es necesariamente un fenómeno novedoso; los estudios de religiosidad popular, de nuevos movimientos religiosos y de diversas corrientes y posicionamientos a partir del Concilio Vaticano II han dado cuenta de la presencia de estas diversidades internas en la Iglesia católica de Argentina a lo largo de, al menos, medio siglo (Lacombe, 2014; Giménez Béliveau, 2016; Semán, 2021)⁶. No obstante, los debates vinculados a la teología de la liberación y a la opción por los pobres se expandieron a temas de moral sexual debido, principalmente, al impacto de los feminismos y los movimientos LGBTIQ+, además de a los esfuerzos a los cuales se han abocado las teologías feministas y *queer* (Azcuy, 2012; Córdova Quero & Panotto, 2015).

En trabajos previos propusimos el término de identidades disidentes para describir no solo la existencia de diversos posicionamientos al interior del campo católico, sino, particularmente, para captar las formas en que esta diversidad se vuelve pública para impactar a la iglesia y al Estado (Vaggione, 2005, 2017). Es un tipo de identidad que trasciende la diferenciación entre lo religioso y lo político. Esta identidad disidente cuestiona principios dogmáticos naturalizados y construye un pluralismo religioso ‘desde adentro’; es más que mero desacuerdo o crítica, es la ruptura de un (supuesto) consenso que incluso genera la

6 Es precisamente en ese momento de *aggiornamento*, a partir de la encíclica *Dignitatis Humanae* (1965), que la Iglesia católica reconoce por primera vez el derecho civil a la libertad religiosa (Gil Gimeno, 2017), lo cual supondría reconocer tanto libertades personales de salirse de la religión como de no creer.

tendencia a la expulsión. En vez de distanciarse de las religiones tradicionales como un prerrequisito para combatir la heteronormatividad, las personas disidentes encuentran en la reafirmación de su identidad la base para propiciar la movilización.

Precisamente, una estrategia de los feminismos y movimientos LGBTIQ+ en distintas regiones ha sido visibilizar y movilizar esta diversidad religiosa, en antagonismo con los sectores reticentes al cambio en temas de sexualidad y reproducción. Se potencia, podría decirse, una política de pluralización de lo religioso, que no solo rescata las diferencias entre las tradiciones religiosas, sino, principalmente, las que existen al interior de dichas tradiciones, a la vez que se cuestiona cómo una normatividad religiosa excluyente se busca inscribir en leyes y políticas públicas estatales. Esta politización, que toma diversas formas (debates teológicos, rituales inclusivos, movilización de creyentes, expresiones de disidencia entre líderes religiosos, entre otras), lleva décadas impactando y tensionando al campo católico⁷. Un ejemplo de cómo opera esta estrategia es Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), el foco de la presente sección.

Catholics for a Free Choice (ahora Catholics For Choice) se creó en 1973 en los Estados Unidos con el objetivo de defender el acceso al aborto dentro de la tradición católica, frente a las reacciones generadas a partir del fallo *Roe vs. Wade*. Con los años expandió su objetivo y, como lo señala en su página web, en la actualidad trabaja para

desmantelar las obstrucciones basadas en la religión a la atención del aborto, el acceso a anticonceptivos y la atención médica integral, particularmente porque estas barreras afectan de manera desproporcionada a las personas de color, las pobres y las vulnerables (Catholics For Choice, 2021, traducción propia).

7 Por ejemplo, en el año 1969 se fundó el grupo Dignity en Estados Unidos (y en 1973 en Canadá) para agrupar a creyentes católicos LGBTIQ+. Si bien comenzó como un grupo de apoyo para “homosexuales” focalizado en cambiar las enseñanzas de la Iglesia católica, con el tiempo amplió su *constituency* al resto de la diversidad sexo-genérica y se movilizó en apoyo de las principales reformas legales en esos países.

No es sorprendente que la experiencia de Catholics for Choice haya influenciado para que en América Latina se crearan organizaciones similares. La transnacionalización del movimiento feminista se refleja también en las formas en que las experiencias de estrategias y organizaciones viajan entre los distintos contextos. En la actualidad existen 11 grupos de CDD, con distintos tamaños y niveles de institucionalización, ubicados en los siguientes países latinoamericanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, El Salvador, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y Ecuador (Red Latinoamericana y del Caribe–Católicas por el Derecho a Decidir, s. f.). Si bien cada grupo funciona de forma independiente, debido a sus objetivos comunes se encuentran coordinados por una misma Red Latinoamericana. Las actividades de los grupos de CDD y de la Red son múltiples y se adaptan a los distintos contextos, pero tienen como objetivo común “la búsqueda de la justicia social” y el “cambio de patrones culturales vigentes que limitan en nuestras sociedades la autonomía de las personas, especialmente de las mujeres” (Red Latinoamericana y del Caribe–Católicas por el Derecho a Decidir, 1996).

Las Católicas por el Derecho a Decidir politizan como identidad un oxímoron: mujeres católicas a favor del aborto⁸. Se posicionan como “católicas feministas” que abrazan “una fe que respete nuestros derechos” (Católicas por el Derecho a Decidir Argentina, 2021). Lo novedoso no es que las mujeres católicas opten por practicarse un aborto, algo habitual en la región, o incluso que apoyen su descriminalización, ya que es un porcentaje amplio el que lo hace (Rabbia & Sgró Ruata, 2014), sino que publiciten ambas cuestiones con el objetivo de ampliar la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos.

La diversidad de las prácticas y opiniones católicas son transformadas en identidades políticas que buscan impactar en

8 Politizan una identidad que los dos principales sectores en pugna sobre el aborto tendían a privatizar. Por un lado, la jerarquía católica resta toda legitimidad a las corrientes feministas internas de su propia organización. Por el otro, la fuerte matriz secular del feminismo en la región también implicó (al menos en algunos momentos) una tendencia a subestimar como aliadas a las personas de fe.

dos arenas interconectadas. Por un lado, se busca transformar la estructura machista de la institución religiosa, que se materializa, entre otros aspectos, en el papel subalterno de las mujeres o en las interpretaciones hegemónicas de la Biblia (Católicas por el Derecho a Decidir Argentina, 2021). Por otro lado, se participa de los debates públicos y legales con el propósito de fragmentar el papel de la jerarquía como portador único de los valores cristianos y de colaborar con la legalización del aborto. En ese sentido, sus integrantes sostienen que la palabra de ciertas jerarquías sobre el aborto “no es representativa del conjunto de los católicos” (“Para Católicas por el Derecho a Decidir, la opinión de Aguer ‘no es representativa’, 2018).

Esta pluralización de las diferencias internas (o politización de la disidencia como identidad) se lleva a cabo a través de diferentes acciones, en las que coinciden las distintas CDD, a pesar de sus énfasis particulares. Una de ellas es la visibilización de esta diversidad, que tiene el objetivo de argumentar que el catolicismo es una realidad heterogénea, más allá de lo defendido por la jerarquía. La normatividad religiosa tiende a imponer construcciones homogéneas y a invisibilizar, o incluso disciplinar, los intentos de legitimación de la diversidad. Bien sea a través del análisis de encuestas preexistentes o de la confección de encuestas propias, una actividad de CDD es la divulgación de datos que ponen en evidencia la fragmentación existente al interior del catolicismo (Catholics for a Free Choice, 2004; Católicas por el Derecho a Decidir, 2003). Estos datos confirman que gran parte de la población católica tiene una posición autónoma frente a la doctrina en cuestiones de moral sexual. A su vez, esta visibilización también se produce a través de la participación de las referentes y voceras de la organización en diversos foros públicos, a los cuales llevan sus posicionamientos de mujeres de fe que abortan y/o apoyan la legalización de la práctica. Así lo han hecho en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Tarducci, 2005) o las audiencias públicas convocadas por el poder legislativo en Argentina (Alcaraz, 2018).

Otra actividad importante es la circulación de argumentos teológicos favorables al aborto como manera de pluralizar la ética católica. Uno de los rasgos de la normatividad religiosa es reforzar que las religiones son las principales fuentes de lo

moral, las que establecen las fronteras entre lo permitido y lo prohibido. La Iglesia católica ha tenido un papel predominante en este sentido, ya que al defender una moral que define como universal y objetiva, deslegitima al pluralismo ético. Particularmente, la sexualidad es uno de los principales ejes de debate moral que la jerarquía católica desconoce y respecto al cual ha decidido no flexibilizar su postura, a pesar de las corrientes internas que llevan décadas buscando *aggiornar* el posicionamiento oficial de la Iglesia en temas sexuales. Por ejemplo, durante el Concilio Vaticano II, una comisión específica⁹ recomendó aceptar la anticoncepción artificial para los matrimonios, recomendación ignorada por Pablo VI al reafirmar la prohibición de toda forma artificial de control de la natalidad (encíclica *Humanae Vitae*). En ese momento el Vaticano selló su ingreso a la modernidad, defendiendo la libertad religiosa, pero, a la vez, clausurando totalmente el pluralismo en las decisiones sexuales y reproductivas que caracterizan a la mayoría de los fieles.

El impacto de los movimientos feministas y LGBTIQ+ insufló nuevos marcos para los debates teológicos y habilitó la defensa de un pluralismo ético al interior mismo del campo católico. Parte de la misión de CDD es crear espacios de reflexión ética desde una perspectiva feminista que aporten en la construcción de argumentos “que ayuden a sustentar el derecho a decidir, la libertad de conciencia y el reconocimiento de las diferencias, la pluralidad y la diversidad”¹⁰. Así, la organización actúa como espacio para la producción y circulación de argumentos éticos y morales, con el propósito de socializar debates teológicos que rescaten la experiencia de las mujeres y de la diversidad sexual. Respecto al aborto, tema que la jerarquía considera como parte de una cultura de la muerte, estas teologías defienden la existencia de opciones éticas para las mujeres¹¹. Del mismo

9 Comisión Pontificia para el Control de la Natalidad.

10 Ver misión de la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir en <https://redcatolicas.org/quienes-somos/>.

11 Una estrategia que tuvo un fuerte impacto es Catolicadas, una serie animada sobre sexualidad y género que se difunde por distintos canales desde el 2012 por parte de CDD México. Como lo afirma la organización, “Catolicadas aborda problemáticas cercanas a los creyentes, con un lenguaje sencillo y un toque de humor, relacionadas

modo, la organización también rescata estudios históricos que ponen en evidencia que la Iglesia católica ha cambiado su posicionamiento respecto al inicio de la vida y la criminalización del aborto (Católicas por el Derecho a Decidir, 2014; Hurst, 1994; Lanza & Calle, 1992; Pérez Aguirre, 2002).

En este sentido, CDD disputa el monopolio interpretativo de la jerarquía católica y su derecho a representar en los debates públicos la postura de los y las católicos/as. No se trata solo de la articulación de un pluralismo ético al interior del campo religioso, sino del ingreso de este pluralismo a la esfera pública como contracara a la politización de las creencias religiosas por parte de sectores conservadores que se oponen a los derechos sexuales y reproductivos. En un contexto donde la moral suele asociarse a la postura conservadora de los líderes religiosos, como efecto de la propia normatividad religiosa, el surgimiento y la politización de lo religioso como diverso y heterogéneo en temas de sexualidad tiene importantes consecuencias para el debate público.

Esta pluralización de la ética sexual permite la desculpabilización en amplios sectores de mujeres católicas, un paso necesario para la vigencia social de los derechos sexuales y reproductivos¹². El acceso a estos derechos requiere desmontar estereotipos culturales vinculados a la culpa y al pecado, que en muchas circunstancias operan como barrera. Dicha barrera se materializa no solo en las mujeres, sino también en las distintas personas que intervienen en garantizar el acceso al aborto. Estos discursos éticos alternativos generan un marco interpretativo donde el placer, el cuerpo o la maternidad elegida, entre otros,

con la igualdad de género y familias diversas, la educación sexual y relaciones sexuales protegidas en jóvenes, el aborto, la violencia contra las mujeres, los derechos de homosexuales y lesbianas, la defensa del Estado laico y los derechos humanos dentro y fuera de la Iglesia". Ver: <https://www.catolicasmexico.org/i/catolicadas/>

12 Precisamente, uno de los objetivos de CDD es lograr desculpabilizar a las mujeres de las decisiones tomadas en el campo reproductivo a través de promover una visión positiva de la sexualidad y la reproducción desde la perspectiva religiosa. Ver la Carta de Principios de la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir en: <https://redcatolicas.org/quienes-somos/carta-de-principios-de-la-red-latinoamericana-de-catolicas-por-el-derecho-a-decidir/>

son derechos que pueden defenderse y sustanciarse desde la propia identidad católica, generando una mayor libertad al momento de optar y ejercer la sexualidad. Así como es necesario el reconocimiento formal de los derechos sexuales y reproductivos, también es importante la circulación de discursos que permitan a ciertos sectores poblacionales apoderarse de dichos derechos a través de procesos de desculpabilización. Se trata de un impacto significativo de la labor de CDD que es difícil de cuantificar de forma directa, aunque trabajos recientes han dado cuenta de la circulación de estos discursos alternativos entre mujeres católicas que han abortado (Bosio et al., 2018; Johnson, 2018).

CDD también es una organización que busca impactar de forma directa sobre la sanción e interpretación del derecho. Si bien en esta sección enfatizamos la politización de la diversidad religiosa, el grupo también traslada sus demandas al campo jurídico. Por un lado, lleva adelante un sostenido *lobby* sobre el poder legislativo, con los objetivos de avanzar hacia la despenalización y/o legalización del aborto en los distintos contextos, garantizar el efectivo acceso a derechos sexuales y reproductivos, y promover la “separación efectiva entre el Estado y las instituciones religiosas, como garantía de respeto a la laicidad y a una visión plural de la sociedad” (Red Latinoamericana y del Caribe–Católicas por el Derecho a Decidir, 1996). Así, además de los argumentos éticos y/o teológicos, la organización construye y circula argumentos legales. Por otro lado, Católicas hace un uso estratégico del litigio, utilizando el lenguaje y las reglas técnicas del poder judicial. CDD Argentina, por ejemplo, ha llevado adelante importantes casos judiciales, denunciando al Estado nación ante el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas (caso LMR), defendiendo a una mujer criminalizada por un aborto (caso Belén) o defendiendo los protocolos que garantizan el acceso al aborto (caso Portal de Belén) (Monte, 2015).

La reacción de la jerarquía y los sectores católicos conservadores hacia CDD evidencia la radicalidad de su propuesta. En general, esta jerarquía tiende a cobijar las diferencias, aunque, obviamente, bajo ciertos parámetros e, incluso, reglas formales. Cuando esos pactos de silencio se rompen y la politización de la diversidad busca ser reconocida dentro o afuera de la

institución, suelen presentarse reacciones expulsivas y/o disciplinadoras. Así como sucedió con la teología de la liberación con la llegada de Juan Pablo II al papado, la politización del pluralismo sexual también comenzó a ser denunciada por los sectores conservadores de la Iglesia. En general, se critica que una organización a favor del aborto se identifique como católica, contradiciendo los principios doctrinarios (Moore, 2015; Ogando, 2019). Por ejemplo, en portales como Catholic.net o ACIPrensa.com (de la Agencia Católica de Informaciones) son habituales los textos que cuestionan la pertenencia “católica” de la organización, recuperando incluso diversos comunicados de episcopados u obispos de países de la región (“Falsas católicas se escandalizan ante palabra ‘asesinato’ pero lo apoyan, afirma Arquidiócesis mexicana”, 2007; López Marina, 2018). Más aun, en algunos países estas críticas han sido acompañadas de recursos judiciales para impedir que la organización utilice el nombre de católica. En Brasil, por ejemplo, la asociación de Fe y Cultura Centro Don Bosco —la misma organización que solicitó la cancelación de una serie sobre Jesús en Netflix— alegó que al llamarse “católicas” esta organización hacía un uso ilegal y abusivo. La Corte de Justicia de São Paulo le dio la razón a esta asociación y prohibió que CBD utilice el término “católicos” en su nombre, ya que defiende valores opuestos a los de la Iglesia católica.

Conclusiones

Los movimientos feministas y LGBTIQ+ proponen formas de habitar el mundo que impactan sobre la sociedad y la política. Al legitimar un paradigma de derechos que profundiza la autonomía y la libertad en las prácticas e identidades sexuales y reproductivas, también afectan, entre otras arenas, a las instituciones y creencias religiosas. A partir de hacer evidente la creciente pluralidad religiosa y no religiosa en la sociedad, trabajan por impactar positivamente en la valoración de esa diversidad en clave de pluralismos sociales y políticos. Este capítulo se concentró en uno de estos impactos: las estrategias utilizadas por estos movimientos para publicitar (desprivatizar) la diversidad religiosa y no religiosa con el propósito de

‘traducir’ esta diversidad en un clivaje de la política democrática. En particular, nos interesó conocer las formas en que estas acciones profundizan la crítica y el dismantelamiento de la normatividad religiosa que, más allá de la secularización y la laicidad, suele caracterizar la regulación del orden sexual contemporáneo.

Una de estas estrategias politiza el distanciamiento (al menos con las formas tradicionales del catolicismo) y el desacuerdo con lo religioso (o con las posiciones de la jerarquía católica sobre temas de moral sexual) que caracteriza a importantes sectores de la población. A través de un activismo de campaña, Apostasía Colectiva ha insistido en evidenciar la normatividad religiosa en un contexto de pluralidad jerarquizada (las demandas administrativas y judiciales por la eliminación de los registros personales dan cuenta de esto), a la vez que ha intentado inscribir una identidad social resignificada positivamente (la de apóstata) para promover un efectivo pluralismo social y político. Cuando damos cuenta de los activismos que promueven la campaña de Apostasía Colectiva, es preciso destacar que no se trata de un espacio social necesariamente multitudinario ni homogéneo. Sigue siendo, sin embargo, una red de referentes que se distribuye a lo largo de todo el país y que encuentra en las redes sociales recursos accesibles y cada vez más significativos para la movilización, denuncia y comunicación, que posteriormente se trasladan a las calles. Promueven, además, acciones colectivas que impugnan la presunta representatividad de la Iglesia católica, como bien evidencia el lema de la campaña: “No en mi nombre”.

La otra estrategia politiza la diversidad existente al interior del catolicismo, con el propósito de pluralizar este campo religioso y horadar el poder de la jerarquía en la defensa de los valores morales. La organización Católicas por el Derecho a Decidir es uno de los ejemplos exitosos que logra inscribir la disidencia como una identidad que es, a la vez, religiosa y política. En vez de la salida o el repliegue, estos “creyentes críticos” proponen otra forma de subjetivación que desmonta los resabios represivos del catolicismo sobre la moral sexual. De esta forma, se desarma la (supuesta) tensión entre libertad religiosa y libertad sexual que caracteriza las demandas conservadoras

y se profundiza el pluralismo intrareligioso como parte de la política sexual contemporánea. Esta organización protege un espacio secular para la libertad religiosa, pero también un espacio religioso para la libertad sexual. La movilización por la libertad sexual es también (o debiera serlo) una búsqueda por profundizar la libertad religiosa (Jakobsen & Pellegrini, 2004).

Ambas estrategias permiten, además, observar la construcción de un modelo de ciudadanía por parte de los movimientos feministas y LGBTQ+. Estos ejercen una ciudadanía en flujo, como la denomina Engin Isin (2009), donde hay una recombinación y reinención de sitios, escalas y actos de ciudadanía con el objetivo de configurar no tanto qué es un ciudadano, sino cómo se hace un ciudadano. Se trata de una tarea que supone que la ciudadanía, como proceso de subjetivación política, es siempre inestable, en especial para quienes no satisfacen el prototipo de creyente cristiano promovido por la normatividad religiosa. Se disputa así, por un lado, la articulación política entre la voz “oficial” de la Iglesia católica y el Estado y, por otro, su supuesta homogeneidad. Finalmente, se busca politizar la indiferencia, el desapego institucional o la disconformidad, implícitas entre personas creyentes y no creyentes que han venido a complejizar el espacio de lo religioso en el contexto nacional.

De esta forma, con sus particularidades en cada caso, las dos estrategias analizadas confluyen en demandas por una efectiva separación entre el Estado y las instituciones religiosas, viéndola como requisito para el respeto de la laicidad. Además, promueven marcos sociales y legales pluralistas e inclusivos ante la diversidad religiosa y no religiosa evidenciada en la sociedad.

Referencias

- Alcaraz, M. F. (2018, 28 de mayo). Pioneras del aborto legal. *Revista Anfibia*. <https://bit.ly/3r8OBSW>
- Ameigeiras, A. R. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Apostasía Colectiva. (2021). Apostasía Colectiva [sitio web]. <https://apostasiacolectiva.com.ar/>

Asamblea de Obispos: “coraje y unidad” para enfrentar las situaciones complejas y conflictivas de hoy. (2018, 6 de noviembre). *Agenzia Fides*. <https://bit.ly/3HVxUjQ>

Azcuy, V. R. (2012). Exégesis y teología en la encrucijada. Teología feminista e interpretación feminista de la Biblia: una aproximación. *Teología y vida*, 53 (1-2), 163-192. <https://dx.doi.org/10/g64f>

Beaman, L. G. (2013). The Will to Religion: Obligatory Religious Citizenship. *Critical Research on Religion*, 1 (2), 141-157. <https://doi.org/10/g64g>

Beckford, J. A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge University Press.

Beit-Hallahmi, B. (2007). Atheist: A psychological profile. En M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* (pp. 300-318). Cambridge University Press, 300-318. <https://doi.org/10/bkxnm8>

Bosio, M. T., Johnson, M. C. & Frencia, M. M. (2018). “Disidencia religiosa y libertad de conciencia”: católicas que deciden abortar. *Revista de Ciencias Sociales y Humanas del Instituto de Investigaciones Socio-Económicas*, 11 (11), 99-107.

Bromley, D. G. (ed.) (1998) *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the transformation of religious movements*. Praeger.

Carballo, J. (2018, 7 de diciembre). Nora Cortiñas y la Justicia contaminada. *AUNO*, <https://bit.ly/3FOzTEm>

Catholics for a Free Choice (2004). *A World View: Catholic Attitudes on Sexual Behavior and Reproductive Health* (Panorama Mundial: actitudes católicas hacia el comportamiento sexual y la salud reproductivo). Catholics for a Free Choice.

Catholics For Choice (2021). *Who We Are*. <https://bit.ly/30VtIQ2>

Católicas por el Derecho a Decidir (2003). *Actitudes de los Católicos sobre Derechos Reproductivos, Iglesia-Estado y Temas Relacionados. Tres Encuestas Nacionales en Bolivia, Colombia y México*. Consorcio Latinoamericano Contra el Aborto Inseguro. <https://bit.ly/3FKUhX3>

Católicas por el Derecho a Decidir (2014). *Argumentos Católicos a Favor del Derecho a Decidir*. Católicas por el Derecho a Decidir Argentina, IPFF. <https://bit.ly/3nOfvx2>

Católicas por el Derecho a Decidir Argentina (2021). *Católicas por el Derecho a Decidir Argentina* [sitio web]. <https://catolicas.org.ar/>

Córdova Quero, H. & Panotto, N. (2015). El heteropatriarcalismo en disputa. Género, sexualidad y religión en perspectiva interdisciplinaria. *Religión e incidencia pública*, (3), 1–12.

Corral Salvador, C. (dir.) & Urteaga Embil, J. M. (2000). *Diccionario de derecho canónico* (2da ed.). Tecnos.

Da Costa, N., Morello, G., Rabbia, H. H. & Romero, C. (2021). Exploring the Nonaffiliated in South America. *Journal of the American Academy of Religion*, 89 (2), 562–587, <https://doi.org/10/g64j>

De la Torre, A. R. & Gutiérrez Zuñiga, C. (2020). Recomposición de identidades religiosas: análisis de la autoidentificación religiosa de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016. *Ciencias sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 22, e020007. <https://doi.org/10/g64k>

Dillon, M. (2018). *Postsecular catholicism: Relevance and Renewal*. Oxford University Press.

Donatello, L. M. (2010). ¿Católicos dogmáticos de “Clase Alta”? *Sociedad y Religión, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 20 (32-33), 99-107.

El Arzobispo de La Plata denuncia la campaña de apostasía colectiva en el país que intenta desarraigar la fe de la cultura vivida de la gente. (2009, 31 de marzo). *Agenzia Fides*. <https://bit.ly/32ydHjN>

Espacio Apostasía Colectiva (2010, 30 de julio) Debe modernizarse la Iglesia Católica. *Página/12*. <https://bit.ly/312FPuI>

Esquivel, J. C. (2016). Religion and Politics in Argentina: Religious Influence on Legislative Decisions on Sexual and Reproductive Rights. *Latin American Perspectives*, 43 (3), 133-143. <https://doi.org/10/g64n>

Esquivel, J. C. (2020). Las contribuciones y los dilemas de los estudios cuantitativos en las ciencias sociales de la religión en América latina. *Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião*, 22, e020008. <https://doi.org/10/g64p>

Esquivel, J. C. (2021). Religiously Disaffiliated, Religiously Indifferent, or Believers without Religion? Morphology of the Unaffiliated in Argentina. *Religions*, 12 (7), 472. <https://doi.org/10/g64q>

Falsas católicas se escandalizan ante palabra “asesinato” pero lo apoyan, afirma Arquidiócesis mexicana. (2007, 16 de abril). *ACI Prensa*. <https://bit.ly/3nPE8K0>

Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo. Cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23 (2), 227-260. <https://doi.org/bsw63p>

Gas-Aixendri, M. (2015). Protection of Personal Data and Apostasy: Comparative Law Considerations. *Journal of Church and State*, 57 (1), 72–89. <https://doi.org/10.1093/jcs/cst031>

Gil Gimeno, J. (2017). De la confrontación al *aggiornamento* en las relaciones entre Iglesia Católica y modernidad. *Sociológica*, 32 (91), 277-313.

Giménez Béliveau, V. & Irrazabal, G. (2010). Católicos en Argentina: hacia una interpretación de su diversidad. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 20 (32-33), 42-59.

Giménez Béliveau, V. (2013). En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico. *Corpus*, 3 (2), 1-7. <https://doi.org/g64r>

Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Eudeba.

Hurst, J. (1994). *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia Católica: lo que no fue contado*. Católicas por el Derecho a Decidir.

Isin, E. (2009). Citizenship in flux: The figure of the activist citizen. *Subjectivity*, 29, 367–388. <https://doi.org/10.1057/sub.2009.25>

Jakobsen, J. R. & Pellegrini, A. (2004). *Love the Sin. Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. Beacon Press.

Johnson, M. C. (2018). “Ni la pareja, ni la familia, ni la Iglesia deciden por mí”: la experiencia del aborto en

mujeres Católicas. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (28), 51-70. <https://doi.org/10/g64s>

Lacombe, E. C. (2014). Las dos Iglesias: memorias sobre el surgimiento de la corriente tercermundista en Córdoba. *Sociedad y Religion*, 24 (41), 119-150.

Lanza T. & Calle, I. (1992). Pensamiento Católico y Aborto: Una historia poco conocida. Católicas por el Derecho a Decidir Bolivia. <https://bit.ly/3DQMLcT>

LATFEM. (2020, 30 de setiembre).

#ConMisDatosNoTeMetas: el gobierno intimó a la Iglesia Católica para que borre los datos de apóstatas. <https://bit.ly/3oVN1RC>

Levine, D. H. (2006). Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos. *América Latina Hoy*, 41, 17-34. <https://doi.org/10.14201/alh.2429>

López Marina, D. (2018, 13 de junio). Falsas católicas promueven nuevamente despenalización de aborto en Perú. *ACI Prensa*. <https://bit.ly/3xne4Jp>

Mallimaci, F. & Giménez Béliveau, V. (2007). Creencias e increencias en el Cono Sur. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5 (9), 44-63.

Mallimaci, F (coord.). (2013). *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Biblos, CLACSO.

Mallimaci, F. (2017). Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual. *Caravelle*, 108, 15-33. <https://doi.org/10.4000/caravelle.2218>

Mallimaci, F.; Giménez Béliveau, V.; Esquivel, J.C. & Irrazábal, G. (dirs.). (2019). *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina* [Informe de Investigación (25)]. CEIL, CONICET. <https://bit.ly/3DSzy3d>

Martínez, A. T. (2011). Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 21 (36), 66-88.

Monte, M. E. (2015). Abortion liberalization demand in Argentina: legal discourses as site of power struggle.

A case study on the structural case Portal de Belen vs. Cordoba (2012-2013). *Oñati Socio-Legal Series*, 5 (5), 1261-1290.

Montero, P. (2012). Controvérsias Religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, 32 (1), 167-183.

Moore, M. S. (2015). La figura de la Virgen María en la construcción discursiva del colectivo disidente Católicas por el derecho a decidir (CDD). *Pelicano* (1), 34-48.

Ogando, M. A. (2019). ¿Un papa feminista? Estrategias discursivas en el uso de la figura de Francisco en la serie animada Catolicadas. *Aposta* (82), 55-71. <https://bit.ly/3rc0Ei6>

Parker Gumucio, C. (1996). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.

Pérez Aguirre, L. (2002). Aspectos religiosos del aborto inducido. En *Ponencias relacionadas con la condición de la mujer* (pp. 21-56). Cámara de Representantes de Uruguay. <https://bit.ly/30Vrnoe>

Quack, J., Schuch, C. & Kind, S. (2020) *The Diversity of Nonreligion. Normativities and Contested Relations*. Routledge.

Rabbia, H. H. & Gatica, L. (2017). Being a Roman Catholic in a context of religious diversity. A “lived religion” exploration among Catholics in Córdoba, Argentina. *Quaderni del Csal*, 21 (17), 38-64. <https://doi.org/g64v>

Rabbia, H. H. & Sgró Ruata, M. C. (2014) Posiciones sobre aborto en Argentina: de la Conferencia Episcopal a las opiniones de los/as ciudadanos/as católicos/as. *Política e Sociedade*, 13 (26), 195-219. <https://doi.org/10/g64w>

Raffetta, L. P (2020, 7 de setiembre). Argentina. Crónica de una apostasía anunciada. *Kaos en la red*.

Red Latinoamericana y del Caribe–Católicas por el Derecho a Decidir (1996, modificada en 2011) Carta de Principios de la Red Latinoamericana de CDD. <https://bit.ly/3FLuOgh>

Red Latinoamericana y del Caribe–Católicas por el Derecho a Decidir (s. f.). *Red Latinoamericana y del Caribe de Católicas Por el Derecho a Decidir* [sitio web]. <https://redcatolicas.org/>

Saba, R. P. (2019). Laicidad e igualdad. En P. Capdevielle & F. Arlettaz (coords.), *Escenarios actuales de la laicidad en América Latina* (pp. 1-31). Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

Sáez, M. & Morán Faúndes, J. M. (eds.). (2016). *Sexo, Delitos y Pecados. Intersecciones entre religión, género, sexualidad y el derecho en América Latina*. Center for Latin American & Latino Studies. <https://bit.ly/32BFv6Z>

Santoro, S. (2018, 16 de septiembre). Actrices y apóstatas. *Página12*. <https://www.pagina12.com.ar/142553-actrices-y-apostatas>

Semán, P. (2013). Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada, *Corpus*, 3 (2), 1-7. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.584>

Semán, P. (2021). *Vivir la fe entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Siglo XXI Editores.

Shepard, B. (2000). The “Double Discourse” on Sexual and Reproductive Rights in Latin America: The Chasm between Public Policy and Private Actions. *Health and Human Rights*, 4 (2); 110-43. <https://doi.org/10.2307/4065198>

Somma, N. M., Bargsted, M. A. & Valenzuela, E. (2017). Mapping Religious Change in Latin America. *Latin American Politics and Society*, 59 (1), 119-142.

Streib, H. & Klein, K. (2013). Atheists, Agnostics, and Apostates. En K. Pargament (ed.), *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality*. Vol. 1 (pp. 713-728). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-000>

Tarducci, M. (2005). La iglesia católica y los encuentros nacionales de mujeres. *Revista Estudios Feministas*, 13 (2), 397-402.

Para Católicas por el Derecho a Decidir, la opinión de Aguer “no es representativa”. (2018, 24 de febrero). *Télam*. <https://bit.ly/30UsdBt>

Vaggione, J. M. & Machado, A. C. (2020). Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America. *Politics & Gender*, 16 (1), E2. <https://doi.org/10/g64x>

Vaggione, J.M. (2020) A restauração legal: o neoconservadorismo e o direito na América Latina. En F. Biroli, M.D.C. Machado & J. M. Vaggione, J.M., *Gênero*,

neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina. Boi Tempo.

Vaggione, J. M. (2005). Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, 31 (2), 233–255.

Vaggione, J. M. (2017). A Política da Dissidência: O Papel de Católicas pelo Direito de Decidir na América Latina. En R. Soares Jurkewicz (org.), *Entre Dogmas e Direitos: Religião e Sexualidade* (pp. 77-104). Católicas pelo Direito de Decidir.

Zuckerman, P. (2012). *Faith no more. Why people reject religion*. Oxford University Press.

Estrategias de resistencia en el contexto regional: el caso de la Coalición LGBTTTI en la Organización de Estados Americanos (OEA)

Mirta Moragas Mereles¹

1 Abogada, activista feminista y defensora de los derechos humanos. Directora de Políticas e Incidencia en Synergía, iniciativas para los derechos humanos.

La autora agradece a Marcelo Ferreyra el apoyo para la reconstrucción histórica y el análisis de los logros, aprendizajes y desafíos de la Coalición.

Introducción

La Organización de Estados Americanos (OEA) es uno de los órganos regionales más progresistas del mundo; ha sido pionero en el avance en el reconocimiento de los derechos de lesbianas, gais, travestis, transexuales, personas trans, bisexuales e intersexuales (LGBTTTI) en la región y ha fijado los más altos estándares en la materia. Parte de este avance está vinculado al trabajo de incidencia de la Coalición LGTTTBI en el espacio de la OEA, a través de un proceso que inició en el año 2006. Por su parte, la presencia masiva de los grupos antiderechos en el espacio político de la Organización inició en el año 2013 (Moragas, 2020), en la Asamblea General (AG) de la OEA en Antigua, Guatemala, con el objeto de impedir la aprobación de dos convenciones: la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia y la Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia. En esta ocasión su objetivo no fue cumplido, porque su incidencia inició muy tarde y de forma reactiva.

La Coalición de Organizaciones Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgénero, Transexuales, Travesti, Intersexuales (LGBTTTI) de América Latina y el Caribe² que trabaja dentro de la Organización de Estados Americanos (OEA) es una asociación regional

2 En el año 2017 la Red de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe (REDTRASEX) ingresó a la coalición, que pasa a denominarse Coalición LGTTTBI y de Trabajo Sexual. Por razones del recuento histórico, en este artículo se hará referencia a la Coalición LGTTTBI, ya que por más de 11 años la identidad de la Coalición estuvo centrada en lo referente a orientación sexual, identidad y expresión de género.

de organizaciones creada con los objetivos estratégicos de dar visibilidad, promoción y movilización para asegurar el compromiso pleno y sistemático de la OEA, y de su sistema regional de protección de los derechos humanos, de proteger y promover los derechos LGBTI en el hemisferio americano. Actualmente, la Coalición está conformada actualmente por 64 organizaciones³; su proceso de creación y sostenimiento ha sido un trabajo de articulación, movilización y, llegado el momento, de enfrentamiento a estrategias conservadoras. Ha sido así porque estas estrategias intentan calar en un espacio donde la experiencia y trayectoria de trabajo de la Coalición representan un diferencial que está impidiendo retrocesos.

Este capítulo se propone hacer un recuento y analizar la experiencia de la Coalición LGTTTBI, como una forma de resistencia al avance de los grupos antiderechos y antigénero⁴. A través de documentación primaria⁵ y entrevistas con actores claves⁶, se busca reconstruir esta experiencia como un modelo de resistencia basada en la participación de grupos sociales. La autora ha sido participante de este proceso desde diversos

3 La lista completa de organizaciones que integran la coalición puede verse aquí: <https://synergiaihr.org/wp-content/uploads/2020/11/Declaracion-2020.pdf>

4 “Antigénero” es un término que ha sido utilizado en varias investigaciones a nivel regional (ver por ejemplo la serie “Género & Política en América Latina”, que investiga la avanzada antigénero en varios países y en la OEA. Disponible en línea: <https://sxpolitics.org/GPAL/>) y hace alusión principalmente a los grupos que se oponen al avance de la igualdad de género. Por su parte, el término “antiderechos” busca articular la idea de que no solo hay una oposición a la igualdad de género, sino también a la universalidad de derechos humanos. También, este concepto ha sido instalado por los movimientos feministas y de mujeres en el discurso público y se considera un término autoexplicativo del trabajo de estos grupos. Se reconoce que hay una discusión, sobre todo en el ámbito de la academia, sobre cómo nombrar a estos grupos; en este trabajo se utilizarán ambos términos, indistintamente.

5 La coordinación de la Coalición cuenta con un rico archivo documental de textos no publicados que posibilitaron la reconstrucción de la experiencia.

6 Para esto se ha entrevistado a Marcelo Ernesto Ferreyra, fundador de la Coalición.

lugares, primero como aliada⁷ y luego como integrante de la Coalición, lo que le permite observar desde diversos ángulos el desarrollo del trabajo y dialogar con otras personas protagonistas del espacio. La experiencia de la Coalición es relevante, pues permite apreciar que la llegada de los grupos antiderechos fue reactiva a los avances promovidos por las organizaciones de la Coalición por más de 7 años en el espacio político de la OEA. Asimismo, sostener un espacio con conocimiento y experiencia en el campo político es una estrategia relevante para frenar intentos de retroceso por parte de estos grupos.

La AG de la OEA como espacio de incidencia

La Asamblea General (AG) es el órgano supremo de la Organización de Estados Americanos (*Asamblea General*, s. f.) y está compuesta por las delegaciones de todos los Estados miembros. Allí se debaten las líneas políticas de la organización y se toman decisiones relevantes para la protección de los derechos humanos. Por ejemplo, la AG aprueba el presupuesto anual de la organización⁸, elige a quienes integran la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), y aprueba las resoluciones e instrumentos internacionales, como las Convenciones Interamericanas.

La participación de la sociedad civil puede darse de diversas maneras en el contexto de la AG. Una forma de participar es estar

7 La autora inició su trabajo de incidencia en la AG de la OEA en el año 2009, como parte de la Campaña por la Convención Interamericana de Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos (hoy desaparecida). Esta campaña constituyó un espacio que proponía la reflexión y el impulso de un instrumento jurídicamente vinculante que definiera y protegiera los derechos sexuales y los derechos reproductivos en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Sobre esta, ver “¿Qué es la Campaña por una Convención Interamericana de los Derechos Sexuales y de los Derechos Reproductivos?”, s. f.

8 Es importante mencionar que en el año 2016 el Sistema Interamericano de Derechos Humanos estuvo en una grave crisis financiera que, entre otras cosas, tuvo como telón de fondo el llamado de los grupos antiderechos a que los países dejaran de pagar sus aportes al sistema con el fin de desfinanciarlo. Ver *Crisis financiera 2016*, s. f.

un espacio de diálogo entre el secretario general⁹, el secretario general adjunto y las jefaturas de delegaciones sobre los temas centrales de las Asamblea¹⁰. Otros espacios de incidencia son las elecciones de comisionados/as para la CIDH o de jueces y juezas para la Corte IDH. Finalmente, el otro espacio de incidencia es la aprobación de resoluciones, como, por ejemplo, las resoluciones sobre “derechos humanos, orientación sexual e identidad de género” que empezaron a aprobarse en el año 2008¹¹.

Cabe señalar que el mecanismo de participación de la sociedad civil fue modificándose a partir del aumento geométrico en el número de organizaciones de sociedad civil que participan en este espacio¹². Debido a esto, en el año 2017 la OEA estableció las coaliciones autogestionadas¹³, con el fin de que estas representen a las organizaciones en un espacio de diálogo con la Secretaría General y las jefaturas de delegación. Este mecanismo fue establecido con el fin de impedir la tensión generada por la irrupción masiva de grupos antiderechos, luego de los incidentes registrados en las AG de Washington D.C. en el 2015 y de Santo Domingo en el 2016¹⁴. Sin embargo, estos cambios —si bien lo-

9 El uso del masculino no pretende ser de “masculino universal”, sino que hace referencia al hecho de que nunca ha habido una secretaria general mujer y que en los últimos 12 años el cargo ha sido ocupado solamente por varones. Lo mismo ha ocurrido con el cargo de la Secretaría General Adjunta.

10 Normalmente cada AG toca un tema central, que en muchos casos es propuesto por el país anfitrión. En caso de que no haya país anfitrión, la AG se realiza en Washington D.C., que es la sede de la OEA, y quien ejerce de anfitrión es la misma organización.

11 Las resoluciones aprobadas están disponibles en línea: <http://www.oas.org/consejo/sp/AG/resoluciones-declaraciones.asp>

12 En este aumento, la llegada masiva de organizaciones antiderechos y antigénero al espacio de la AG de Guatemala, en el año 2013, marcó un antes y un después en la participación en este espacio. Sobre la llegada de los grupos antiderechos, ver Moragas, 2020.

13 El formato y metodología del trabajo en coaliciones está disponible en línea: <http://www.oas.org/es/47ag/docs/47AGOEA-Formato-y-Metodologia-del-Trabajo-en-Coaliciones-de-osc.pdf>

14 En la Asamblea de Washington D.C., la falta de espacio suficiente, junto con la fricción creada por los grupos antiderechos en la primera AG de Luis Almagro como secretario general, dio por resultado diversos altercados. En la de Santo Domingo, a estas fricciones se sumó el hecho de que estos grupos empezaron a acosar a las activistas trans en los baños, tratando de impedir que las mujeres

graron disminuir la tensión entre los grupos antiderechos y las organizaciones feministas, progresistas y LGTBI— tuvieron como consecuencia el cierre de espacios formales de participación, ya que se pasó de tener dos espacios (uno era el diálogo con el secretario general y el secretario general adjunto y otro era el diálogo con jefes y jefas de delegación) a tener un solo espacio que conjugara a ambos actores.

Cómo nace la Coalición LGTTTI¹⁵

En el año 2003, en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) se inició un proceso para que la entonces Comisión de Derechos Humanos (hoy Consejo de Derechos Humanos) aprobara una resolución sobre orientación sexual y derechos humanos a propuesta de Brasil. Ese año, dicha resolución fue pospuesta para ser tratada en el año 2004 y fue impulsada por organizaciones de la sociedad civil como la Comisión Internacional de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas (IGLHRC, por sus siglas en inglés¹⁶) y la Human Rights Watch. Además, para el logro de este objetivo, en América Latina se trabajó en alianza con organizaciones locales¹⁷. Finalmente, la resolución fue retirada por Brasil por alianzas geopolíticas¹⁸, pero el modelo de articulación en red quedó instalado y los aprendizajes de esta experiencia se trasladaron a toda la región.

trans accedan al baño de mujeres. Al respecto, ver Moragas, 2020, p. 15.

15 La autora agradece la reconstrucción histórica de los antecedentes a Marcelo Ernesto Ferreyra y Rosa Posa Guinea, quienes brindaron información y fuentes no publicadas para los efectos de esta reconstrucción histórica.

16 IGLHRC fue el nombre inicial de la organización Out Right International. Ver: *Our Story*, s. f.

17 Por ejemplo, en el caso de Paraguay, la iniciativa de incidencia a nivel nacional fue liderada por Aireana, un grupo por los derechos de las lesbianas, junto con organizaciones nacionales e internacionales, como la Coordinadora de derechos Humanos del Paraguay (Codehupy) y Amnistía Internacional.

18 De acuerdo con las personas entrevistadas, en ese momento Brasil priorizó un acuerdo con un país árabe vinculado al petróleo.

La Coalición fue concebida y promovida en 2006 por Alejandra Sardá, Marcelo Ernesto Ferreyra, Stefano Fabeni y Edmilson Alves de Medeiros, durante la Conferencia Regional de las Américas–Progresos y Desafíos en el Plan de Acción contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Intolerancia Correlacionada, que tuvo lugar entre el 26 y el 28 de julio de 2006 en Brasilia, Brasil¹⁹. La ocasión no fue casualidad; como seguimiento concreto de los procesos de Santiago y Durban²⁰, Brasil decidió liderar la negociación de un proyecto de Convención Interamericana contra el Racismo y todas las Formas de Discriminación e Intolerancia, que también incluía, entre otros asuntos, la prohibición de la discriminación basada en la orientación sexual. En el contexto del proceso de negociación de este proyecto, Alejandra Sardá había sido invitada a hablar sobre la discriminación basada en la orientación sexual y la identidad de género ante el Grupo de Trabajo encargado a principios de 2006. Allí, además, las personas promotoras de la Coalición identificaron una importante oportunidad de trabajo dentro de la OEA y el sistema interamericano de protección de los derechos humanos, que hasta entonces no había sido explorada ni utilizada adecuadamente por grupos LGBTI en la región. El proceso de negociación del proyecto de convención interamericana mencionado anteriormente fue el catalizador de ese proceso.

Los primeros en unirse a la Coalición fueron invitados y seleccionados principalmente entre grupos que no tenían mucha visibilidad a nivel nacional o cuyos desafíos eran particularmente difíciles de superar y requerían una promoción adicional en los espacios regionales. Además, desde el principio, y debido al contexto político de diálogo intermovimientos

19 El documento marco de esta conferencia se encuentra disponible en línea: https://poblacionafroperuana.cultura.pe/sites/default/files/santiago_5_0.pdf

20 La Conferencia Mundial en contra del Racismo (WCAR), 2001, también conocida como Durban I, se llevó a cabo en el Centro de Convenciones Internacionales Durban, en Sudáfrica, bajo auspicios de la ONU, del 31 agosto al 8 de septiembre de 2001. Con anterioridad a la conferencia, hubo 4 conferencias regionales en Estrasburgo, Santiago, Dakar y Teherán.

que estaba teniendo lugar a propósito del proyecto de Convención, la invitación priorizó aquellos grupos que pudieran asegurar un enfoque interseccional²¹, aprovechando los fuertes movimientos existentes en la región, como el feminista, el afrodescendiente y el juvenil, entre otros. Por estas razones, se dio prioridad a las mujeres trans, lesbianas y bisexuales; a las personas intersexuales; a personas afro-LGBTI; a jóvenes LGBTI; y a organizaciones LGBTI indígenas. Además, se priorizó a los grupos LGBTI caribeños de habla inglesa, debido a, por un lado, los desafíos sociolegales que estaban enfrentando²² y, por otro, a la interacción limitada que históricamente los países caribeños han tenido con la OEA²³ y con el sistema regional de protección de los derechos humanos. De hecho, solo 4 países —Barbados, Jamaica, Dominica y Granada— han ratificado la Convención Americana sobre Derechos Humanos, y solo Barbados reconoce la jurisdicción de la Corte IDH.

Primer objetivo estratégico: una Convención Interamericana contra el Racismo y toda Forma de Discriminación e Intolerancia

El primer compromiso de la Coalición fue un memorando presentado a finales de 2006 al grupo de trabajo encargado de negociar el proyecto de Convención Interamericana con recomendación de la sociedad civil, para mejorar el texto de este. El documento estaba abierto a la firma del amplio movimiento regional de derechos humanos y recogió más de 200

21 El enfoque interseccional puede entenderse como un sistema complejo de múltiples y simultáneas estructuras de opresión, en el cual la discriminación por razones de sexo, raza/etnicidad, edad, orientación sexual y otros factores, entre los que se incluye la pobreza, interactúan, generando un contínuum que comprende diversas manifestaciones y gradaciones de violencia (Asociación para los Derechos de las Mujeres y el Desarrollo [AWID], 2004).

22 Todavía 8 países del Caribe tienen en vigencia leyes que criminalizan y prohíben las relaciones sexuales consentidas entre personas del mismo sexo.

23 Es preciso notar que si bien español, inglés, francés y portugués son los idiomas oficiales, hay un predominio indudable del español en el sistema jurídico y político de Latinoamérica.

organizaciones signatarias en la región de América Latina y el Caribe. La principal recomendación era añadir como motivos de discriminación (enumerados en el artículo 2 del proyecto) la discriminación basada en el género, la identidad y la expresión de género. Dada la importante movilización que la Coalición pudo generar con ese documento, las recomendaciones fueron adoptadas por el grupo de trabajo y el proyecto fue modificado inmediatamente.

En el impulso del avance de la negociación de la Convención, fue clave la coordinación con la Coalición de personas afrodescendientes. Sin embargo, el trabajo interseccional no estuvo exento de complejidades; la articulación con esta Coalición se realizó a pesar de ciertas resistencias iniciales, ya que algunas organizaciones no se inclinaban por abordar el tema LGTBI. Finalmente, esta resistencia fue superada y se logró generar un trabajo conjunto, que fue clave para conseguir el objetivo.

Tras años de negociación, y un cambio importante para resolver el estancamiento entre los Estados miembros²⁴, en junio de 2013 en Antigua, Guatemala, la 43ª Asamblea General adoptó la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y las Formas Conexas de Intolerancia²⁵ y la Convención Interamericana contra la Discriminación y la Intolerancia²⁶, que en su artículo 2 prohíbe la discriminación por motivos de orientación sexual, identidad de género y expresión

24 En el proceso de negociación, algunos países, sobre todo del Caribe angloparlante, presentaban resistencias a la incorporación de los temas de orientación sexual, identidad y expresión de género en el texto de la Convención. Esta resistencia fue superada creando dos instrumentos prácticamente iguales en estructura y modelo, pero con objetivos diferentes. Por un lado, la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia y, por otro, la Convención Interamericana contra toda Forma de Discriminación e Intolerancia. Ver también el comunicado de la Coalición, disponible en línea: https://www.heartlandalliance.org/wp-content/uploads/sites/12/2016/02/coaliccion-lgbttti_convencion-interamericana_oea-2013.pdf

25 El texto de la Convención está disponible en línea: http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-68_racismo.asp

26 El texto de la Convención está disponible en línea: http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-69_discriminacion_intolerancia.asp

de género. La Convención entró en vigor el 20 de febrero de 2020, el trigésimo día a partir de la fecha de depósito del segundo instrumento de ratificación o adhesión de la Convención por parte de México en la Secretaría General de la OEA. Por su parte, fue Uruguay el primer país en ratificar esta convención²⁷.

En respuesta, los grupos antiderechos empezaron a llegar masivamente a la OEA con el objetivo de obstaculizar la adopción de estas convenciones. De todas maneras, para el momento en que aparecieron ya se había logrado el acuerdo necesario para aprobar ambos instrumentos (Moragas, 2020, p. 12). En este caso, la presencia de los grupos antiderechos fue reactiva y tardía, y no lograron cumplir su objetivo de obstrucción. En consecuencia, su accionar se basó en promover que los países colocaran pies de página a la resolución de aprobación de las convenciones, aunque esto no alterara el texto ya consensuado²⁸ y tuvieran el único fin de mostrar las grietas en el consenso político de los Estados.

Expansión del trabajo al Sistema Interamericano de Derechos Humanos

Siguiendo el ejemplo de las buenas prácticas constituidas por la labor de promoción de grupos afrodescendientes dentro de la OEA, la coalición LGTTTI decidió invertir fuertemente en el

27 El estado de firmas y las ratificaciones están disponibles en línea: http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-69_discriminacion_intolerancia_firmas.asp

28 Algunos países y los grupos antiderechos suelen denominar a los pies de página “reservas”. En puridad, el término “reserva”, de acuerdo con la Convención de Viena sobre el derecho de los tratados, es “una declaración unilateral, cualquiera sea su enunciado o denominación, hecha por un Estado al firmar, ratificar, aceptar u aprobar un tratado o al adherirse a él, con objeto de excluir o modificar los efectos jurídicos de ciertas disposiciones del tratado en su aplicación a ese estado”. Las reservas son aceptables siempre que no se opongan al objetivo y fin del instrumento. En el caso de instrumentos como las resoluciones de la AG de la OEA, aunque los Estados tiendan a utilizar el término “reserva”, en términos legales no tiene el mismo alcance legal que la reserva de un Estado a un instrumento vinculante. De todas maneras, los pies de página reflejan las grietas en el consenso político.

sistema político (la OEA como tal y sus diferentes órganos) y en el sistema regional de protección de los derechos humanos. Esta fue una diferencia sustantiva con respecto a muchos otros actores de la sociedad civil, que se han centrado predominantemente en el sistema de protección de los derechos humanos sin ocuparse de las oportunidades para conseguir cambios en el espacio político de la OEA.

A partir de 2008, la Coalición LGBTTTI comenzó a comprometerse de manera más proactiva con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Así, en octubre de ese año, obtuvo su primera audiencia temática sobre la situación de los derechos humanos de las personas LGBTI en el hemisferio²⁹. Esta llevó a la CIDH a reunirse con activistas LGBT en su visita a Jamaica a finales de 2008 y a incluir por primera vez una sección sobre violaciones a los derechos humanos por motivos de orientación sexual e identidad de género en un informe de país (Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH], 2008). Luego, en octubre de 2010, las organizaciones del Caribe de la Coalición obtuvieron la primera audiencia temática sobre la situación de las personas LGBT en el Caribe de habla inglesa³⁰. Igualmente, en 2012, la Red Latinoamérica y del Caribe de Personas Trans (RedLacTrans) y otras organizaciones integrantes de la coalición obtuvieron la primera audiencia temática sobre el derecho a la identidad de género de las personas trans³¹. En 2013, varias organizaciones de la Coalición obtuvieron una primera audiencia sobre los derechos humanos de las mujeres lesbianas

29 Discriminación en base a género, raza y orientación sexual en las Américas, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 133 período de sesiones (23 de octubre de 2008). La audiencia fue solicitada por el Taller Comunicación Mujer, organización liderada en ese momento por Tatiana Cordero, activista lesbiana feminista fallecida en el año 2021.

30 Medidas punitivas y discriminación en razón de la identidad sexual en países del Caribe, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 140 período de sesiones (26 de octubre de 2010). El video de la audiencia está disponible en línea: <https://www.oas.org/es/cidh/audiencias/topicslist.aspx?lang=es&topic=32>

31 Derecho a la identidad de las personas trans, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 144 período de sesiones (23 de marzo de 2012). El audio de la audiencia está disponible en línea: <http://www.cidh.org/audiencias/144/4.mp3>

en la región³² y ese mismo año se dio la primera audiencia sobre los derechos humanos de las personas intersex³³. En 2017, la RedTraSex, que también integra la Coalición, obtuvo la primera audiencia regional sobre las violaciones a los derechos humanos de las personas trabajadoras sexuales³⁴. Por último, en 2020 varias organizaciones de la Coalición, con el liderazgo de Akahatá – Equipo de Trabajo en Sexualidades y Géneros, obtuvieron la audiencia temática sobre la situación de derechos humanos de la niñez trans y los obstáculos para la filiación en familias LGBT en América Latina³⁵.

Con esta estrategia para exponer temas clave que afectan a la región de forma transversal, la Coalición busca sensibilizar y brindar a la CIDH información de primera mano sobre temas a los que no había tenido acceso previo. De forma paralela, las audiencias sobre la situación de país también han logrado tener impacto. En 2013 y 2014, por primera vez dos países del Caribe, Guyana³⁶ y Belice³⁷, fueron llamados a responder sobre

32 Situación de derechos humanos de las mujeres lesbianas en las Américas, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 147 período de sesiones (15 de marzo de 2012). El video de la audiencia está disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=EVIX0WADKvk>

33 Situación de derechos humanos de las personas intersex de las Américas, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 147 período de sesiones (15 de marzo de 2012). El video de la audiencia está disponible en línea: https://www.youtube.com/watch?v=245zpmTobcm&list=PLkh9EPEuEx2st1_l-W6cr0o3oH9DXBSdc&index=15

34 Situación de derechos humanos de las mujeres trabajadoras sexuales en América, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 161 período de sesiones (18 de marzo de 2017). El video de la audiencia está disponible en línea: https://www.youtube.com/watch?v=245zpmTobcm&list=PLkh9EPEuEx2st1_l-W6cr0o3oH9DXBSdc&index=15

35 Los DESCA de la población LGBTI en las Américas, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 175 período de sesiones (6 de marzo de 2020). El video de la audiencia está disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=0uLtFuTmkvU&list=PL5QlapyoghXs0EfarczG50phxdDov85HB&index=17>

36 Denuncias sobre discriminación y violencia basadas en orientación sexual e identidad de género contra niños y niñas en Guyana, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 149 período de sesiones (28 de octubre de 2013). El video de la audiencia está disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=vFTA6zL1UBk>

37 Situación de derechos humanos de las personas LGBTI en Belice, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 150 período de sesiones

cuestiones LGBT en el contexto de una audiencia de país ante la Comisión. Más aun, la audiencia que en 2016 obtuvieron las organizaciones de Bolivia³⁸ impulsó la aprobación de la Ley de Identidad de Género en ese país.

Esta estrategia estaba apoyada en el trabajo con los órganos políticos en Washington D.C. Tras una intervención de la Coalición ante la Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos, en 2009³⁹ comenzó una colaboración más sistemática entre la Coalición y la CIDH, que condujo a un compromiso sustantivo de esta última en cuestiones LGBTI. En 2010, la CIDH inició su estudio hemisférico sobre violencia que concluyó en 2015 (CIDH, 2015), y que se complementó con otro documento publicado en 2018 (CIDH, 2018).

Por otra parte, en el año 2011, también sobre la base de las solicitudes formuladas durante la 40ª AG realizada en Lima en 2010, la CIDH creó una unidad especializada sobre los derechos de las personas lesbianas, gais, transexuales, transgénero e intersexuales (*Relatoría sobre los Derechos de las Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex*, s. f.). Sin embargo, en febrero de 2014 la unidad dejó de existir para dar lugar a una relatoría temática. La Coalición abogó por el establecimiento de la relatoría dado el creciente volumen de casos e información que la CIDH fue recibiendo sobre violaciones de derechos humanos basadas en la orientación sexual, la identidad y la expresión de género. Son más de 40 los casos que están pendientes ante la Comisión, y a varios de ellos se les ha dado prioridad sobre la base de un procedimiento *per saltum* adoptado en el año 2012. Dicho procedimiento busca asegurar que los casos de

(28 de marzo de 2014). El video de la audiencia está disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=gKN7ClwGSLA>

38 Situación de derechos humanos de personas LGBT en Bolivia, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 157 periodo de sesiones (8 de abril de 2016). El video de la audiencia está disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=hVRW0gS6h1E>. En esta audiencia fue importante la presencia de Rayza Torreani, activista trans fallecida en el año 2021.

39 En esta ocasión la Coalición estuvo representada por Stefano Fabeni, director ejecutivo de Synergía, Iniciativas para los derechos humanos, una organización basada en Washington D.C.

violaciones de derechos humanos puedan llegar a la etapa de decisión de mérito en un período más corto que el promedio de 6 años⁴⁰. Esto permitió el desarrollo de una jurisprudencia específica muy necesaria para la región.

Otro ejemplo de involucramiento fue el proceso de adopción de la Opinión Consultiva (oc) 24-17 sobre identidad de género e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo⁴¹, que fue solicitada por el Estado de Costa Rica. En este caso, 16 organizaciones que forman parte de la Coalición presentaron un escrito de *amicus curiae* a la Corte IDH en enero de 2017⁴² y varias organizaciones pertenecientes a la Coalición también presentaron argumentos orales durante las audiencias ante la Corte IDH que se llevaron a cabo en Costa Rica en mayo de 2017 (Observaciones a la solicitud de Opinión Consultiva, Estado de Costa Rica, Ct. Inter-Am D.H., 2016, párrs. 7 y 9).

Logros

Presencia visible y organizada en el espacio político de la OEA

La presencia de la Coalición en el espacio de sociedad civil de la OEA se empezó a consolidar en la 37^a AG en mayo de 2007, en Ciudad de Panamá⁴³, ya que allí por primera vez presentó una declaración en el diálogo con jefes y jefas de delegación. En aquella ocasión, la OEA reconoció sin mayor trámite la identidad de género de las personas trans en el proceso de acreditación

40 El “*per saltum*” consiste en que el examen inicial de una petición sea realizado fuera del orden cronológico, por considerarse que el transcurso del tiempo afectaría sustancialmente el propósito mismo de las funciones de la Comisión. Se encuentra previsto en el artículo 29 del reglamento de la CIDH (Díaz, 2014, p. 619).

41 Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo, Opinión Consultiva oc 24-17, Ct. Inter-Am D.H. (ser. A) 24 (24 de noviembre de 2017). <https://bit.ly/3xof3xI>

42 Observaciones a la solicitud de Opinión Consultiva, Estado de Costa Rica, Ct. Inter-Am D.H. (18 de mayo de 2016).

43 Los documentos aprobados durante la AG están disponibles en línea: <http://www.oas.org/consejo/sp/AG/resoluciones-declaraciones.asp>

a la Asamblea General, permitiendo que las acreditaciones llevaran el nombre elegido, independientemente de lo que indicaran los documentos de identidad. Esta buena práctica precedió en años las leyes sobre identidad de género que varios países han implementado. A partir del año 2007, la Coalición ha emitido una declaración durante cada período de sesiones de la Asamblea General, y la OEA ha sostenido hasta el día de hoy el reconocimiento de la identidad de género de activistas trans. También desde el año 2007 varias organizaciones obtuvieron la inscripción en el Registro de Organizaciones de la Sociedad Civil de la OEA⁴⁴. En este proceso se incluyó a la primera organización trans —Organización de Transexuales por la Dignidad de la Diversidad de Chile— y a la primera organización caribeña de habla inglesa, la Sociedad contra la Discriminación por Orientación Sexual (SASOD) de Guyana.

Resoluciones y capítulos sobre derechos humanos, orientación sexual e identidad de género y creación del grupo de apoyo LGTBI (Core Group LGTBI)

Durante la 38ª Asamblea General en 2008 (en Medellín, Colombia), la Coalición trabajó con Brasil y otros Estados miembros para la adopción de la primera resolución sobre “Derechos Humanos, Orientación Sexual e Identidad de Género”⁴⁵. El texto de aquella resolución era bastante limitado en su alcance, básicamente condenando los actos de violencia basados en la orientación sexual y la identidad de género; sin embargo, esa estrategia era necesaria para lograr el consenso en el seno de la Asamblea General y vencer algunas resistencias en el proceso de negociación.

En los años siguientes, la resolución amplió su ámbito de aplicación para condenar las violaciones de derechos humanos

44 El registro de organizaciones de la sociedad civil le otorga a dichas organizaciones el estatus consultivo. Ver: *Estatus de la Sociedad Civil en la OEA*, s. f.

45 Los documentos aprobados durante la AG están disponibles en línea: <http://www.oas.org/consejo/sp/AG/resoluciones-declaraciones.asp>

y los actos de discriminación por motivos de orientación sexual e identidad de género; solicitar a los Estados Miembros que tomen medidas, incluida la elaboración de políticas públicas y la recopilación de datos; y proteger a los defensores y defensoras de los derechos humanos. Además, le dio varios mandatos a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, incluida la realización de un estudio hemisférico sobre las violaciones de derechos humanos contra las personas LGBTI, que se emitió en diciembre de 2015 (CIDH, 2015), y la preparación de un estudio sobre legislación y disposiciones en los Estados miembros que pueden ser un obstáculo para la realización de los derechos humanos de las personas LGBTI, con el propósito de redactar una guía destinada a promover la despenalización (CIDH, 2018). En 2013, se amplió el alcance de la resolución para incluir la ‘expresión de género’ y más adelante para incluir las ‘características sexuales’. A partir del año 2015, se aprueba una “resolución omnibus”⁴⁶ sobre derechos humanos, que contiene un capítulo sobre orientación sexual, identidad y expresión de género. Si bien a partir de la emergencia de los grupos antiderechos se ha promovido una estrategia de colocar pies de página en la resolución o el capítulo, estas no ha dejado de aprobarse y los estándares han avanzado sostenidamente⁴⁷.

Por otra parte, el 15 de junio de 2016 —durante la 46ª Asamblea General de la OEA en Santo Domingo, República Dominicana— un grupo de Estados conformado por Argentina, Brasil, Canadá, Colombia, Estados Unidos, Chile, México y Uruguay fundó el Grupo de Apoyo LGBTI OEA⁴⁸ (también conocido como el Core Group LGTBI). Este tiene el fin de colaborar en los

46 Anteriormente se aprobaban diversas resoluciones sobre temas de derechos humanos. A partir del 2015, esas resoluciones individuales pasaron a formar capítulos de una sola resolución sobre derechos humanos, llamada por eso “resolución omnibus”.

47 Si bien cada año se presentan resistencias de Estados como Paraguay, Guatemala y algunos países del Caribe, como Santa Lucía, hasta el momento no se ha registrado retroceso en los estándares y el lenguaje acordado de las resoluciones y capítulos.

48 La declaración de fundación del Core Group está disponible en línea: <https://www.oas.org/es/cidh/lgtbi/docs/Declaracion-Conjunta-MiembrosFundadores-GrupoApoyo-LGBTI-OEA.pdf>

temas de la OEA que impacten en las personas LGBTI, buscando mejorar el diálogo, la cooperación y el intercambio de buenas experiencias a nivel regional y multilateral, reconociendo los numerosos esfuerzos y desarrollos llevados a cabo por y en los Estados miembros. El grupo está actualmente compuesto por Argentina, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, México y Uruguay⁴⁹.

Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores⁵⁰

En junio de 2015 en Washington D.C., Estados Unidos, la 45ª Asamblea General aprobó la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores, que en su artículo 5 prohíbe la discriminación basada en la edad de las personas mayores vulnerables y las víctimas de discriminación múltiple, incluidas las personas de diferentes orientaciones sexuales e identidades de género. La Convención Interamericana estuvo liderada en su concepción e impulso por la Reunión de Altas Autoridades de Derechos Humanos del Mercosur⁵¹ (RAADDHH), con el apoyo técnico del Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del Mercosur⁵², y

49 El modelo del Core Group no está exento de complejidades, considerando los cambios de signo político experimentados por los países que lo integran, que en ningún caso han implicado que los Estados se retiren del Core Group. Casos paradigmáticos en este sentido han sido Brasil, a partir de la llegada al gobierno de Jair Bolsonaro, y Estados Unidos, durante la administración de Donald Trump. Un aspecto interesante a destacar es que como método para contrarrestar la existencia del Core Group, y siguiendo su modelo, los grupos antiderechos se han propuesto conformar un *core group* de países “que defienden la vida y la familia”. En este espacio el trabajo de los grupos antiderechos ha sido claramente reactivo ante los avances.

50 El texto de la Convención está disponible en línea: http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_a-70_derechos_humanos_personas_mayores.asp

51 Mercado Común del Sur

52 Sobre el proceso de aprobación, ver Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos [IPPDH], 2016.

varias organizaciones que integran la Coalición vienen haciendo seguimiento a este espacio de incidencia. Así, en este proceso se identificó que había resistencias a la inclusión de la mención expresa de la prohibición de discriminación por orientación sexual, identidad y expresión de género dentro del proyecto de Convención.

Dos países que presentaban fuerte oposición eran El Salvador y, más vocalmente, Perú. En vista de esto, en alianza con activistas de la Campaña por una Convención Interamericana de Derechos Sexuales y Reproductivos⁵³, se articuló a nivel nacional en este último un proceso de incidencia para eliminar esta resistencia. Para ello las activistas presentaron un escrito jurídico⁵⁴ que fundamentaba, con normativa y jurisprudencia a nivel nacional, por qué Perú debía adherirse a la inclusión de la orientación sexual e identidad de género (OSIG) en el proyecto de Convención; esta acción de incidencia allanó el camino para que se pudiera aprobar la Convención con la mención expresa de la OSIG. Como puede apreciarse, la articulación, el trabajo en red y la vinculación con las organizaciones nacionales de base fue imprescindible en este proceso. El convenio entró en vigor el 11 de enero de 2017, el trigésimo día a partir de la fecha en que se depositó el segundo instrumento de ratificación o adhesión de la Convención en la Secretaría General de la OEA por parte de Costa Rica⁵⁵. A partir de estos logros concretos puede verse que un factor que permitió un trabajo sostenido y exitoso de la Coalición fue trazar objetivos concretos y tangibles, así como articularse en todos los niveles y con todos los órganos de la OEA.

53 Sobre la Campaña, ver *Qué es la Campaña por una Convención Interamericana de los Derechos Sexuales y de los Derechos Reproductivos*, s. f.

54 Una de las autoras de este escrito fue Mónica Coronado, abogada y activista lesbiana feminista.

55 Sobre el estado de firmas y ratificaciones, ver: http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-70_derechos_humanos_personas_mayores_firmas.asp

La importancia del trabajo con organizaciones nacionales de base y la capacitación permanente a la membresía

La gran mayoría de las organizaciones que integran la Coalición son organizaciones con un fuerte arraigo nacional. Esto les permite, por un lado, interactuar con los Estados con la legitimidad que les da tener un arraigo territorial y, por el otro, contar en muchos casos con un prestigio ganado en el ámbito nacional. Este arraigo es un diferencial positivo a la hora de interactuar con los Estados. Adicionalmente, el proceso de trabajo de la Coalición⁵⁶ ha permitido al mismo tiempo que las organizaciones, al tener una presencia regional y en espacios como la AG de la OEA, mejoren su capacidad de articulación a nivel nacional⁵⁷. Por ejemplo, en el año 2017 las organizaciones de Argentina criticaron la candidatura de Horacio Casas a la CIDH y solicitaron que el Estado la retirara, lo que finalmente ocurrió⁵⁸.

Por otro lado, la capacitación permanente a las organizaciones y activistas de la Coalición ha sido clave. La comprensión del funcionamiento y de la política del espacio ha permitido que la participación sea cuantitativa y cualitativamente importante.

56 En estos aprendizajes sería importante incluir la experiencia de la campaña por una Convención Interamericana de Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos, impulsada inicialmente por el CLADEM, que tuvo presencia activa en las Asambleas Generales de la OEA entre el 2008 y el 2017. El modelo de trabajo de la campaña incorporó varios de los aprendizajes de la Coalición LGTTTI.

57 De acuerdo con las experiencias relatadas por activistas de base, el hecho de acercarse a los Estados en espacios regionales como la AG de la OEA implicó una consideración diferente de sus organizaciones por parte del Estado. En algunos casos, las organizaciones que no lograban audiencias con algunas autoridades o con la Cancillería luego de la experiencia regional lograban mejorar su incidencia a nivel nacional.

58 El comunicado de las organizaciones argentinas está disponible en línea: <https://www.cels.org.ar/web/2017/02/candidato-argentino-a-la-cidh-120-organizaciones-pedimos-al-estado-que-retire-la-postulacion-de-carlos-horacio-de-casas/>.

Para esto, todos los años se organizan talleres de introducción al espacio de la AG y al Sistema Interamericano de Derechos Humanos, con el objetivo de tener un piso común para el análisis estratégico⁵⁹. Esta capacitación está abierta no solo a activistas de la Coalición, sino a activistas de cualquier coalición aliada que tengan interés en participar del espacio. Se considera que esta estrategia aporta cualitativamente a elevar el nivel del debate desde las organizaciones de sociedad civil; si además consideramos que quienes participan son organizaciones de base nacional, este conocimiento también aporta al mejoramiento de su trabajo en su país. Un segundo componente de la capacitación tiene que ver con el análisis estratégico. Para esto se construye un análisis de coyuntura y se toman decisiones estratégicas sobre cómo proceder en la incidencia, y se fijan objetivos a corto y mediano plazo. Esto permite que haya una base común de organización, que aporta a realizar un trabajo orgánico.

El vínculo nacional-regional

El trabajo con organizaciones con arraigo nacional permite, además, que los avances en estándares a nivel regional se trabajen posteriormente a nivel nacional. Este diálogo entre lo regional y lo nacional permite establecer un *continuum* entre los logros regionales y los avances nacionales. Por ejemplo, varias organizaciones que durante años promovieron la aprobación de las convenciones interamericanas contra el racismo y contra la discriminación posteriormente protagonizaron la promoción de la ratificación de estas convenciones a nivel nacional, con gran conocimiento y capacidad de diálogo⁶⁰. Estos procesos también son un ejemplo de éxito de la aspiración del derecho internacional de los derechos humanos, que es lograr arraigo nacional y armonizarse a las disposiciones del ámbito interno.

59 Esta capacitación ha sido coordinada por Synergía, Iniciativas para los derechos humanos.

60 Tal es el caso de las organizaciones en México y Uruguay.

El Estado no es homogéneo ni tiene un comportamiento lineal

Un aprendizaje a lo largo de los años de trabajo ha sido la necesidad de mapear constantemente las posibilidades de incidencia con los Estados en diversos niveles. Aunque en teoría debería esperarse que los lineamientos desde el gobierno permeen a todas las áreas y en todos los niveles, esto no necesariamente ocurre en la práctica. La experiencia del trabajo de incidencia de la Coalición ha mostrado la relevancia de tener un mapa sin asunciones preestablecidas a partir de la línea política de un gobierno. Así, se ha visto que el posicionamiento de las cancillerías no siempre está alineado con el posicionamiento de las misiones (en este caso la misión ante la OEA). Esto es particularmente claro en los intervalos de cambios de gobierno de un signo político a otro. En la experiencia de la coalición, hay espacios de negociación e incidencia directamente con la cancillería y no tanto con las misiones, o viceversa. Así, hay experiencias en las que ha tenido mayores resultados comunicarse directamente con la cancillería y en otras ha resultado más estratégico comunicarse con las misiones. Igualmente, en los procesos de incidencia muchas veces se ha logrado permear más fácilmente a las misiones que a las cancillerías, con resultados exitosos. Por ello, se considera importante que el mapeo se actualice permanentemente y en cada nivel de incidencia.

Trascender las identidades: la interseccionalidad como una estrategia clave

Tal como se ha señalado, desde el inicio la conceptualización de la Coalición ha promovido la interseccionalidad como una de las bases de su trabajo. En este sentido, si bien la Coalición tiene una fuerte base identitaria, ha logrado trascenderla para poder articularse con otras coaliciones y realizar lecturas que impliquen una mirada interseccional que trascienda las identidades. Esto ha permitido alianzas y diálogos intercoaliciones, y la incorporación a la Coalición de las mujeres trabajadoras sexuales. Además esta mirada implica, por un lado, la incorporación de los temas LGTBI en otras agendas y, por el otro, la incorporación de otras perspectivas en el trabajo de la Coalición.

Así, la incidencia no se limita, por ejemplo, a la relatoría LGTBI de la CIDH, sino que también se trabaja con otras relatorías, como las de mujeres, la relatoría especial de derechos económicos, sociales y culturales (DESCA), y las relatorías de países, entre otras. Al mismo tiempo, varias organizaciones que integran la Coalición participan y dialogan constantemente con otras coaliciones de derechos humanos, de derechos sexuales y reproductivos, y de mujeres, entre otras.

Es relevante comprender la oportunidad de articulación que dio la emergencia de los grupos antiderechos. Inicialmente se consideraba que se trataba de un tema meramente de género; luego, coaliciones que trabajan temas de derechos humanos en general y democracia se dieron cuenta que estos grupos estaban intentando ocupar todas las coaliciones, y vieron lo imposterizable del trabajo intercoaliciones.

Desafíos

La presencia de los grupos antigénero y antiderechos

La emergencia de los grupos antigénero y antiderechos ha obligado a replantear la estrategia de trabajo y a hacer seguimiento permanente de esta. Dichos grupos han llegado con el claro objetivo de obstaculizar los avances en derechos e impulsar su agenda regresiva. Ante esta avanzada, la Coalición —en alianza con otras organizaciones como Ipas— inició espacios de reflexión y capacitación para comprender mejor el trabajo de estas organizaciones y establecer estrategias frente a estos grupos. Parte de este trabajo incluyó el mapeo e identificación de organizaciones y referentes antiderechos⁶¹. Asimismo, se tuvo que establecer una metodología de trabajo y de reacción ante las provocaciones y agresiones, como las registradas en los baños en la AG de República Dominicana en el 2016. Esto

61 Sobre el mapeo de organizaciones antiderechos relevantes, ver Moragas, 2020, p. 21.

permitió que la Coalición estableciera una pauta de ‘control de daños’ de manera sostenida y como parte de su plan de trabajo.

La agenda regresiva de los grupos antiderechos no se limita a los temas de género, sino que ataca en general los temas de avance de derechos. La estrategia de cooptación del lenguaje de los derechos humanos y la deslegitimación del espacio ‘desde adentro’⁶² han podido enlazar con otros discursos que critican la gestión de la OEA en diversos temas⁶³. Esto podría crear la ‘tormenta perfecta’⁶⁴, que puede socavar lo ganado en un espacio de gran importancia política. Así, sostener la participación y fortalecer la institucionalidad del espacio es una apuesta clave para controlar la avanzada de estos grupos.

Sostener el espacio

Un desafío importante es el sostenimiento de la Coalición y el seguimiento del trabajo conjunto, desde varios puntos de vista. Uno de ellos tiene que ver con mantener la presencia y participación de las organizaciones que integran la coalición; estas han logrado un acumulado de conocimiento del espacio y experiencia que es valioso, pero que debe ser mantenido. Esto también se relaciona con los procesos de aprendizaje y recambio generacional al interior de las organizaciones. Por esto, desde la coalición se mantiene de forma permanente el proceso de aprendizaje, a fin de que las personas que se integran tengan las herramientas conceptuales y metodológicas para integrarse

62 Ver Moragas, 2021 y Obseatorio sobre la Universalidad de los Derechos, 2017.

63 Por ejemplo, hay críticas a la gestión de Almagro al frente de la OEA, principalmente por la relevancia que le da a ciertos temas, como Venezuela o Cuba, en detrimento de otros, como el cambio climático, que es una prioridad para los países del Caribe.

64 De acuerdo con José Serrano (2017), “a fines de octubre de 1991 la costa norte de Estados Unidos fue azotada por una inusual tormenta. Corrientes atmosféricas cálidas de una tormenta tropical del sur se combinaron con corrientes frías del norte, generando fuertes vientos y altas olas. La magnitud de la catástrofe inspiró la novela *La tormenta perfecta* de Sebastian Jurgén (1997). Con el tiempo, el término se ha popularizado para describir la combinación y crecimiento acelerado de fenómenos que aislados son manejables, pero juntos y en las condiciones adecuadas producen resultados inesperados” (p. 151).

de manera adecuada. Se considera que poder conocer el espacio es básico para integrarse al trabajo. Así, la Coalición ha abierto el proceso de entrenamiento básico no solo a quienes integran la coalición, sino a otras organizaciones aliadas: organizaciones feministas, progresistas y que trabajan temas afines a derechos humanos y derechos sexuales y reproductivos. Esto ha colocado a la Coalición como una referente en cuanto al trabajo de articulación con otros espacios y como un actor dialogante con otros aliados.

El otro aspecto vinculado a la sostenibilidad tiene que ver con los aspectos materiales y de recursos. No siempre los donantes o las financiadoras comprenden adecuadamente la importancia de sostener un espacio de estas características, particularmente cuando la experiencia ha mostrado que son procesos de largo aliento y que mantenerse dentro del espacio es clave. Las oportunidades de avance están relacionadas directamente a la presencia permanente dentro del espacio y al aprovechamiento de las oportunidades políticas que se van presentando en el proceso de trabajo. Esto requiere una inversión que es importante sostener, que en los últimos años ha sido muy compleja⁶⁵.

Cierre de espacios de la sociedad civil

El crecimiento exponencial en la participación de la sociedad civil en el espacio de la OEA, vinculado a la llegada masiva de los grupos antiderechos, ha dificultado mucho el trabajo de incidencia en los espacios multilaterales⁶⁶; esto aplica tanto en general como en particular en la OEA. La respuesta a las crecientes tensiones con los grupos antiderechos ha sido el cierre de espacios de sociedad civil. Así, vemos que luego de la

65 De acuerdo con un informe del Global Philanthropy Project (GPP) “entre 2013 y 2017 los movimientos LGBTI de todo el mundo recibieron 1200 millones de dólares, mientras que el movimiento antigénero recibió 3700 millones de dólares. A nivel regional, el movimiento LGBTI también se ha visto superado significativamente por el movimiento antigénero. En algunas regiones, este último maneja cantidades del doble, el triple o el cuádruple de la financiación LGBTI” (GPP, 2020).

66 AWID, 2017; Moragas, 2020.

llegada de Luis Almagro a la Secretaría General en el año 2015, y tras dos accidentadas asambleas, en el año 2017 se reformó el mecanismo de participación de la sociedad civil, pasando de tener dos espacios de participación directa (el diálogo con el secretario general y el secretario general adjunto por un lado, y por otro el diálogo con jefes y jefas de delegación) a tener un solo espacio que incluya la presencia de ambos actores. Adicionalmente, desde ese año 2016 se ha visto que los países anfitriones han intentado limitar la participación de la sociedad civil, argumentando cuestiones logísticas de falta de espacio. Por ejemplo, en la AG de República Dominicana se intentó establecer un límite de personas que podían ingresar a la Asamblea, lo que generó fuertes reacciones. Lo mismo ocurrió en el año 2019 en Medellín, Colombia.

La pandemia por el COVID-19 y la virtualidad han resultado complejas en el proceso de cierre de espacios. La AG del 2020, que por primera vez fue realizada de forma virtual, ha traído oportunidades y limitaciones. Como es esperable, el hecho de que la Asamblea sea virtual ha significado grandes limitaciones para el trabajo de incidencia de las organizaciones de base. En contrapartida, lo que se ha visto es que para una Coalición que tiene conocimiento de los actores y ha hecho lectura permanente sobre las dinámicas políticas del espacio ha sido menos complejo sostener el proceso de incidencia. Así, algunas oportunidades se abrieron con lo virtual.

El proceso de discusión de los textos de las resoluciones a ser tratadas en la AG inicia en el Consejo Permanente, para luego ser discutidos en la Asamblea en la Comisión General; y la gran mayoría de los textos son acordados por dicho consejo. Hasta el 2020, esta reunión solo era accesible a las organizaciones basadas en Washington D.C., la sede del Consejo. En el año 2020 esta discusión se realizó de forma virtual, por lo que más organizaciones pudieron participar, independientemente del lugar en el que se encontraban.

De todas formas, la participación en la Comisión General en la AG fue limitada a dos personas por coalición, mostrando de nuevo que la participación no es solo una cuestión de espacio físico, sino de voluntad política. En este sentido, sería importante aprovechar las oportunidades que da lo virtual, sin que esto implique

desplazar la posibilidad de participación de las organizaciones de manera presencial, conforme la pandemia vaya disminuyendo. Al cierre de este artículo, se tiene previsto que la AG de 2021 se realice en forma virtual, teniendo como sede a Guatemala.

Conclusiones

Existe un innegable avance de los grupos antiderechos y antigénero en la región, y uno de los espacios de este avance ha sido el de la OEA. Allí, el objetivo de estos grupos ha sido obstaculizar el avance de derechos y negar la universalidad de los derechos humanos. El trabajo pionero de la Coalición LGTTTBI ha permitido no solamente avances sustantivos en la materia, sino que se ha convertido en un espacio de resistencia ante este avance. Los logros y la resistencia de la Coalición muestran que no solo es necesario resistir de manera reactiva, sino que es importante sostener los procesos de trabajo con el objetivo de seguir avanzando.

Referencias

¿Qué es la Campaña por una Convención Interamericana de los Derechos Sexuales y de los Derechos Reproductivos? (s. f.). Akâhatâ-Equipo de trabajo en Sexualidades y Géneros. <https://bit.ly/3xHUEPo>

Asamblea General. (s. f.). OEA. <https://bit.ly/3EfejZz>

Asociación para los Derechos de las Mujeres y el Desarrollo [AWID]. (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. *Derechos de las mujeres y cambio económico*, 9, 1-8. <https://bit.ly/3lrFOaY>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2008). *CIDH publica observaciones preliminares sobre su visita a Jamaica*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. <https://bit.ly/3luV4Ux>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2015). *Violencia contra personas LGBTI*. CIDH, OEA. <https://bit.ly/2ZLD9kP>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2018). *Avances y Desafíos hacia el reconocimiento de los*

derechos de las personas LGBTI en las Américas. CIDH, OEA. <https://bit.ly/3pjd9WL>

Crisis financiera 2016. (s. f.). Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. <https://bit.ly/3oebUZC>

Díaz, Á. P. (2014). La revisión inicial de peticiones por la Comisión Interamericana y la subsidiariedad del sistema de derechos humanos. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, 43, 609–639. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r35467.pdf>

Estatus de la Sociedad Civil en la OEA. (s. f.). Organización de los Estados Americanos [OEA]. <https://bit.ly/3xNh4is>

Global Philanthropy Project [GPP] (2020). *Ahora es el momento: llamamiento a la acción filantrópica progresista en respuesta al movimiento antigénero*.

Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos [IPPDH]. (2016). *Personas Mayores: hacia una agenda regional de derechos*. IPPDH, RAADH. <https://bit.ly/3pk2H11>

Moragas, M. (2020). *Políticas antigénero en América Latina: el caso de la Organización de los Estados Americanos (OEA)*. Observatorio de Sexualidad y Política [SPW].

Obsevatorio sobre la Universalidad de los Derechos. (2017). *Derechos en Riesgo. Informe sobre tendencias en derechos humanos 2017*. AWID, Observatorio sobre la Universalidad de los Derechos. <https://bit.ly/3G7kz65>

Organización de los Estados Americanos [OEA]. (2013a). *Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas conexas de Intolerancia (A-68)*. <https://bit.ly/3pe5UPI>

Organización de los Estados Americanos [OEA]. (2013b). *Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia (A-69)*. <https://bit.ly/31e5scr>

Our Story. (s. f.). Out Right Action International. <https://bit.ly/3pmlBnW>

Relatoría sobre los Derechos de las Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex. (s. f.). Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. <https://bit.ly/3ofppbn>

Serrano, J. (2017). La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad–Revista Latinoamericana*, 27, 149–171. <https://bit.ly/3G5Y55A>

Audiencias y materiales de la Corte IDH

Denuncias sobre discriminación y violencia basadas en orientación sexual e identidad de género contra niños y niñas en Guyana, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 149 periodo de sesiones (28 de octubre de 2013).

Derecho a la identidad de las personas trans, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 144 período de sesiones (23 de marzo de 2012).

Discriminación en base a género, raza y orientación sexual en las Américas, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 133 periodo de sesiones (23 de octubre de 2008).

Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo, Opinión Consultiva OC 24-17, Ct. Inter-Am D.H. (ser. A) 24 (24 de noviembre de 2017).
<https://bit.ly/3xOF3xI>

Los DESCA de la población LGBTI en las Américas, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 175 periodo de sesiones (6 de marzo de 2020).

Medidas punitivas y discriminación en razón de la identidad sexual en países del Caribe, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 140 período de sesiones (26 de octubre de 2010).

Observaciones a la solicitud de Opinión Consultiva, Estado de Costa Rica, Ct. Inter-Am D.H. (18 de mayo de 2016).

Situación de derechos humanos de las mujeres lesbianas en las Américas, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 147 período de sesiones (15 de marzo de 2012).

Situación de derechos humanos de las mujeres trabajadoras sexuales en América, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 161 período de sesiones (18 de marzo de 2017).

Situación de derechos humanos de las personas intersex de las Américas, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 147 período de sesiones (15 de marzo de 2012).

Situación de derechos humanos de las personas LGBTI en Belice, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 150 periodo de sesiones (28 de marzo de 2014).

Situación de derechos humanos de personas LGBT en Bolivia, audiencia temática, Com. Inter-Am D.H., 157 periodo de sesiones (8 de abril de 2016).

El Principio de no discriminación como límite a la autonomía del credo católico: la experiencia argentina

Laura Saldivia Menajovsky¹

1 Doctora y maestra en Derecho de Yale Law School. Profesora de Derecho Constitucional y Derechos Humanos del posgrado y doctorado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Palermo y del Área Política de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Este ensayo introductorio está escrito en lenguaje inclusivo. Opté por utilizar la letra e para incluir todas las opciones posibles de identidad de género; esto no debe entenderse como un intento de borrar las posibles identidades de género, sino solo como una forma de simplificar la escritura. Busco evitar caer en el masculino tradicional o el binarismo que reproduce el uso de masculino y el femenino, pues son fórmulas que excluyen la diversidad de géneros. También utilizo la x en aquellas palabras que terminan en e, pero que se entienden masculinas (p. ej. estudiante, representante, profesores, jueces, etc.).

En materia de la relación entre el poder político y el celestial, el escenario argentino se destaca por profundas contradicciones normativas, políticas y sociales respecto de la religión hegemónica (la católica) y el Estado. Tal contradicción se observa tanto en su texto constitucional como en la práctica que de él emana. En la Constitución Nacional existe una cláusula, el artículo 2, que establece de forma explícita que el Estado nacional sostiene al culto católico; esto se ha traducido en la sanción de normas y prácticas del más variado tipo, que confieren a la religión católica un estatus jurídico privilegiado.

Desde la vuelta a la democracia en la década de los 80, la trama constitucional de favoritismo hacia la religión mayoritaria del país ha sufrido diversos embates. El primero que resonó tuvo lugar en el año 1987, cuando se sancionó la ley de divorcio vincular. El más reciente ocurrió cuando el Congreso argentino aprobó la ley sobre interrupción voluntaria del embarazo, a finales del año 2020. Las leyes mencionadas contradicen la doctrina del culto cristiano dominante en el país. Del mismo modo, en los 33 años que transcurrieron entre una y otra ley existieron otras instancias legislativas opuestas a la doctrina cristiana, la más destacada fue la reforma constitucional del año 1994, cuyos agregados y modificaciones intentaron atenuar el privilegio de la religión católica sobre otros cultos religiosos o ideas no religiosas. De esta forma, la disposición constitucional del año 1853, que manda el sostenimiento del culto católico, hoy convive con una reforma constitucional posterior que brinda fuertes argumentos a favor de eliminar los apoyos que el Estado ha conferido a la religión mayoritaria, siendo el más

importante su compromiso político-normativo con el derecho a la igualdad y no discriminación². La reforma, y su reconocimiento de los principales instrumentos internacionales de derechos humanos con jerarquía constitucional, ha brindado argumentos jurídicos que sirven para fundamentar leyes sobre fertilización asistida, muerte digna, matrimonio igualitario, identidad de género, un nuevo Código Civil, etc., todas ellas opuestas a la doctrina católica.

Este trabajo parte de la premisa de que para evitar el avance del fundamentalismo religioso en Argentina, primero es necesario que el derecho deje de amparar la autonomía que la religión católica tiene para incumplir con el derecho nacional. Esa autonomía se alimenta de distintos tipos de privilegios (jurídicos, económicos y políticos) que le brinda el Estado, y de los que carecen otros grupos religiosos y quienes no profesan religión. Sostengo así que la herramienta central para conseguir restringir tal autonomía religiosa es el derecho a la igualdad y no discriminación.

Luego de explicar algunos rasgos normativos que apañan en Argentina al credo católico, enumero una serie de iniciativas constituyentes, judiciales y legislativas que están limitando la intervención de la religión católica en asuntos públicos. Tal límite, sostengo, implica una paulatina pero sustantiva retracción del poder católico en la esfera pública y, en consecuencia, una ampliación de la protección de los derechos de aquellos grupos sociales que discrimina la doctrina católica.

Hace falta hacer un par de aclaraciones antes de avanzar. En primer lugar, considero que la postura de las autoridades eclesiásticas, junto a sus doctrinas y textos sagrados, sobre las mujeres y personas LGBT —es decir, el contenido que subyace a las acciones desplegadas por la religión católica tanto en el ámbito público como en el privado— está ineludiblemente marcada, manchada por la discriminación. Hacer lo contrario

2 La ley que estableció la necesidad de reforma de la Constitución no habilitó la modificación de la primera parte de la Constitución, referida a la declaración de derechos, donde se encuentra el artículo 2 que favorece a la religión católica. Véase Ley 24309, 1993, arts. 6 y 7.

significaría ir en contra de sus preceptos religiosos que, por ejemplo, condenan la homosexualidad y limitan el rol de la mujer al ámbito familiar y procreativo³.

En segundo lugar, dado el privilegio constitucional explícito del que goza la religión católica y el hecho de que es la religión mayoritaria del país, en este trabajo me centro en la relación entre el Estado y tal religión. Aunque las iglesias evangélicas han crecido de forma moderada, un 6 %, en los últimos 11 años, la religión católica sigue siendo la mayoritaria en Argentina y la única que recibe financiamiento del Estado por autorización constitucional⁴. Por estas razones, considero que una forma de contrarrestar la intromisión en los asuntos públicos de la agenda fundamentalista de las iglesias evangélicas consiste en desarmar el entramado de favoritismo hacia la religión cristiana prevalente en Argentina. De esta forma se envía un mensaje contundente a otras religiones que, en nombre de la igualdad y de la libertad de culto, demandan que se les distribuya una

3 Véase el punto 2 del *amicus curiae* que presenté en nombre de la Red de Litigantes LGBT de las Américas ante el caso Pavez vs. Chile, que se encuentra pendiente de resolución ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Este escrito, junto a otros ocho elaborados para apoyar la pretensión de la actora, será publicado en breve, ver Saldivia Menajovsky, 2021.

4 Desde el año 2008 el catolicismo disminuyó como creencia en el país, aunque conserva una mayoría atenuada. Antes el 76,5 % de la población se definía como católica, ahora es el 62,9 %. Quienes declaran no tener ninguna religión (18,9 %) son el segundo grupo más importante en el mapa de las religiones (eran el 11 % en 2008). Por su parte, los evangélicos (15,3 %) son el grupo religioso que más creció (antes era el 9 %). Mormones y testigos de Jehová representan el 2,1 % de la población, sin aumentar ni retroceder, y los judíos, musulmanes, umbandas y otros suman entre todos un 1,2 % de la población. En estos casos hay movilidad y dispersión de las creencias y no hay representatividad política de los grupos religiosos. Pertenecer a un credo no significa creer lo mismo que ese grupo de personas o lo que enseñan las autoridades; la tendencia es armar el propio crisol de creencias, proceso conocido como de individuación de la fe. 6 de cada 10 creyentes se relacionan con Dios por su propia cuenta, mientras que 3 de cada 10 eligen hacerlo a través de una iglesia o templo. Según la encuesta, el noroeste argentino es la región más católica del país, mientras que en el Área Metropolitana de Buenos Aires y la Patagonia se registra la mayor proporción de personas sin religión. En el nordeste el porcentaje de evangélicos supera al del resto del país. Véase Mallimaci et al., 2019.

porción del financiamiento y apoyo que el Estado destina al culto católico.

Los obstáculos para limitar la autonomía católica

En Argentina la ampliación de la protección de derechos de grupos vulnerabilizados se dio a la par de una fuerte resistencia católica, cuya matriz doctrinal discriminatoria se despliega en todos los recovecos normativos y políticos de la organización estatal del país desde sus orígenes⁵. Estas disputas de poder entre los defensores de los derechos de mujeres, niños, adolescentxs y personas LGBTIQ+, y quienes anteponen la doctrina cristiana a la neutralidad religiosa del poder político se visibilizaron e intensificaron desde la vuelta a la democracia en 1983.

El modelo decimonónico de supuesta separación formal entre el Estado y la iglesia —que en la versión Argentina siempre ha sido débil, ya que incluye el sostenimiento económico de parte del Estado del credo católico—, junto con el libre ejercicio religioso, se han traducido en la hegemonía política de la iglesia y en modelos de moralidad religiosa que han impregnado la elaboración jurídica y el hacer político. Es así en virtud de que los avances constitucionales y legales mencionados conviven con el artículo 2 de la Constitución. Este artículo ordena que el Estado nacional sostendrá el culto católico. Sobre esta disposición, la Corte Suprema hasta el día de hoy entiende que el tipo de apoyo que debe brindar el Estado a la iglesia católica es de índole económico, y que ello no equivale a adoptarla como la religión de Estado (Villacampa c/ Almos de Villacampa,

5 Juan Esquivel denomina a la praxis estatal que reproduce una lógica de subsidiariedad en la implementación de políticas públicas y en la interpelación al ciudadano —a través de la intermediación de actores colectivos, entre ellos, los religiosos— como *laicidad subsidiaria*. Según este investigador, “se trata de un Estado que al mismo tiempo que impulsa nuevos derechos en términos de género, sexualidad y reproducción; convoca a las entidades confesionales, principalmente católicas, para participar en la ejecución de políticas públicas y en instancias institucionales de consulta (Comités Nacionales de Bioética, Consejos Sociales Consultivos, etc.) e incluso para co-gestionar determinados espacios estatales” (Esquivel, 2016).

1989)⁶. Afirman, como si ello fuera posible, que el Estado tiene una posición neutral frente a las religiones respecto a cualquier otro aspecto distinto al económico (Villacampa c/ Almos de Villacampa, 1989).

El sostenimiento estatal del credo católico, interpretado como solo económico, significa que el Estado nacional destina una parte importante de su presupuesto a financiarlo y, por ende, a darle un foro de intervención relevante a la religión mayoritaria del país⁷. Muestra de ello es la sanción de normas y prácticas que la benefician no solo en términos monetarios —a través de financiamientos concretos, como son sueldos y jubilaciones a obispos, cesiones y arreglos de sus estructuras edilicias, exenciones impositivas (tales como impuesto a las ganancias o IVA), subsidios a instituciones educativas católicas, entre muchos otros—, sino también con otro tipo de beneficios, como el establecimiento de su estatus jurídico de privilegio en el Código Civil (que la reconoce como persona jurídica de carácter público), el abandono de la exclusividad de la educación pública laica y la presencia de símbolos religiosos católicos en todo espacio público (tribunales, fuerzas armadas, ministerios,

6 Este fallo incluso es citado por la Corte actual como jurisprudencia válida en un caso del año 2017, donde se cuestionó que se diera catequesis en las escuelas públicas en el horario de clases (Castillo y otros c/ Provincia de Salta, 2017). No obstante este cuestionamiento, los supremes siempre vuelven al fallo Villacampa para interpretar el alcance del término ‘sostener’ del artículo 2 (“el art. 2° de la Constitución Nacional se limita a privilegiar a la Iglesia Católica en sus relaciones con el Estado coadyuvando, a la vez, al sostén y protección económica de los gastos de ese culto, los cuales serían pagados por el tesoro nacional, incluidos en su presupuesto y sometidos, por consiguiente, al poder del Congreso”).

7 Por ejemplo, en el año 2018 se destinó en el presupuesto nacional un total de 177 millones de pesos argentinos. Este monto ha sido destinado a 140 obispos y arzobispos, 640 sacerdotes y 1200 seminaristas. Son transferencias reguladas a través de decretos-ley dictados durante la última dictadura militar (DL 21950, año 1979, DL 21540, año 1982, DL 22162, año 1980, DL 22950, año 1980, L. 22552, año 1982), véase “Estado e Iglesia: ¿cuánta plata se le transfiere a la religión católica y cómo evolucionó con el cambio de gobierno?”, 2018. Ese monto da cuenta del dinero destinado a la iglesia en virtud de los decretos-ley mencionados, pero no contempla otras erogaciones a institutos educativos católicos, hospitales/clínicas católicas, edificios/parroquias católicas, organizaciones católicas (Cáritas p. ej.), y otros destinos católicos.

escuelas, plazas, hospitales, estaciones de transporte público, etc.). Los privilegios referidos terminan otorgándole un poder político que en varias ocasiones ha significado el poder de veto sobre temas que atañen a minorías denostadas por esta creencia religiosa, como son niños y adolescentxs, mujeres y personas LGBTIQ+. En consecuencia, un primer escollo importante para impulsar iniciativas a favor de la laicidad del Estado es el artículo 2 mencionado.

Un segundo obstáculo, que se deriva de esta cláusula constitucional, es el Concordato firmado con la Santa Sede y el alcance del derecho canónico vis a vis al derecho nacional⁸. La firma del Concordato tuvo lugar durante una dictadura militar en el año 1966 y es un claro ejemplo del privilegio forjado no solo por mandato del artículo 2 de la Constitución, sino también por la íntima relación entre la iglesia católica y los militares golpistas argentinos. En este sentido, gran parte de los privilegios católicos se orquestaron durante gobiernos dictatoriales. Por ello, cuando se denuncia el favoritismo estatal hacia dicha religión debe también exponerse el vínculo estrecho de colaboración que existió en la historia argentina entre ella y las dictaduras militares⁹.

El Concordato, entonces, reconoce y garantiza a la iglesia católica “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” (Ley 170352, 1966)¹⁰. La autonomía conferida a esta religión se observa, primero, respecto del cerco que tiene el Estado para entrometerse en sus asuntos; segundo, respecto de la falta de límites jurídicos para regir la vida de las personas

8 Conforme el artículo 1 del Concordato firmado por la Ley 17032 del año 1966 (ley que en realidad es un decreto del Poder Ejecutivo de facto, ya que el Congreso estaba disuelto).

9 Véase “El Concordato, un Permiso para Desobedecer las leyes de la Nación”, 2020.

10 Conforme el artículo 1 del Concordato firmado por la Ley 17032 del año 1966, “el Estado Argentino reconoce y garantiza a la iglesia Católica Apostólica Romana 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”.

católicas; y, tercero, respecto de la falta de límites para incidir en los asuntos públicos, todo esto potenciado por el financiamiento estatal que recibe. Semejante grado de autonomía emana, por un lado, de las normas dictadas por el Estado nacional que le reconocen al credo católico un ámbito diferencial de actuación, independiente de aquel del Estado Nacional—que a su vez inhiben al Estado de inmiscuirse en los asuntos de tal culto— y, por el otro, de las normas que otorgan beneficios económicos, sociales y simbólicos a una religión que no solo se circunscribe a su ámbito religioso, sino que su actuación se extiende al espacio político-público del Estado. En la práctica, la autonomía de la iglesia ha significado un permiso para incumplir con las normas nacionales e internacionales que garantizan el ejercicio de los derechos humanos libres de discriminación basada en categorías sospechosas, tales como sexo, orientación sexual e identidad de género.

Cada vez que se ha buscado limitar la autonomía de la iglesia, sus autoridades esgrimen el Concordato cual escudo protector. La discusión radica en si la iglesia católica debe someterse al derecho civil común o si, por el contrario, puede invocar la aplicación de ciertas reglas particulares como consecuencia de la disposición del Concordato, que le da pleno y libre ejercicio de su jurisdicción en el ámbito de su competencia. A modo de ejemplo, un par de años antes de la reforma de 1994, la Corte resolvió en un caso que la determinación de los bienes eclesiásticos inembargables ha de regirse por el Código de Derecho Canónico, en virtud del Concordato y de la expresa remisión del Código Civil entonces vigente (Lastra c/Obispado de Nevado Tuerto, 1991). En otro caso declaró que la aplicación de sanciones canónicas no es una cuestión justiciable (Rybar c/Romulo García y otros, 1992). Luego de la reforma no se ha modificado esta línea jurisprudencial, aunque en el caso A. R.—pendiente de resolución ante la Corte Suprema y comentado más adelante— se busca obligar a les juecxs supremes a revisar su postura sumisa ante la religión mayoritaria.

Un tercer obstáculo con el que se encuentran quienes desde la sociedad civil disputan el poder de la iglesia católica por medio de la incidencia judicial es poder saber quién es ella. ¿A quién se debe demandar cuando la iglesia viola derechos?, ¿al

Arzobispado?, ¿a la Conferencia Episcopal?, ¿a la parroquia o unidad eclesial donde ocurre la violación concreta de derechos? ¿Organizaciones como Cáritas, fundaciones o instituciones educativas asociadas a la iglesia son la iglesia católica?, ¿a quién debe dirigirse la demanda en estos casos?

Este es un obstáculo importante y poco conocido que resulta de la opacidad deliberada de la religión católica en torno a su personalidad jurídica. En general esta religión se presenta como una única persona que excede al territorio nacional, la iglesia universal; en otras ocasiones, con fines prácticos para eludir responsabilidades, la iglesia pretende ser una multiplicidad de personas jurídicas diferentes, que ni siquiera se conoce cuántas serían ni sus identidades exactas¹¹. Esto último no es una opinión, sino que surge de las propias normas del derecho canónico¹² y es avalado por normas nacionales¹³. Dicho problema dificulta que haya una única destinataria directa de los reclamos administrativos y judiciales. Cuando se solicita a la iglesia que informe sobre los fondos públicos que recibe del Estado o cuando se le solicita apostatar, no se sabe a quién dirigir el pedido. De hecho, ni siquiera el Estado puede responder de forma completa cuál es el presupuesto que le destina, ya que financia a entidades religiosas muy diversas (Cáritas, parroquias, obispados, vicaría, arzobispado, fundaciones, universidades, escuelas parroquiales, comedores, sanatorios, etc.).

La ambigüedad acerca de quién es la iglesia y de cómo está conformada termina siendo utilizada por el credo católico según

11 Una de las tantas instancias del uso especulativo que hace la iglesia de esta multiplicidad de caras es la estrategia judicial utilizada en el caso comentado en esta nota. Allí no solo se observa el empleo del personal público para desempeñar tareas en espacios religiosos y la falta de registración del trabajador debida, sino también la solicitud de rechazo de la demanda por parte de la diócesis, argumentando que la parroquia es una persona jurídica diferente que la diócesis. Véase Di Nicco, 2014.

12 Can. 513 § 3: “La parroquia legítimamente erigida tiene personalidad jurídica en virtud del derecho mismo.” Véase también, Montilla Zavala, Félix A. “La subjetividad de la Iglesia Católica en el derecho argentino conforme el Código Civil y Comercial. Breves consideraciones respecto de los arts. 146 y 148”, ED 259-859.

13 Un ejemplo de esto es que cada una de ellas tiene su propio Código Único de Identificación Tributaria (CUIT).

le convenga. Despliega sus múltiples personalidades jurídicas para, por ejemplo, no responder de forma unificada a los pedidos de apostasía o para no pagar indemnizaciones cuando alguna de sus fundaciones quiebra. Por el contrario, esgrime que es una unidad indivisible cuando, por ejemplo, unifica la postura contra la salud sexual y reproductiva o justifica que compartir la información sobre actas bautismales entre distintas jurisdicciones eclesiásticas no viola la ley de *habeas data*¹⁴.

Credo católico ¿amordazado?: acciones de incidencia novedosas

Los derechos de niños y adolescentxs, mujeres y personas LGBTIQ+ obligan a reconsiderar el vínculo estrecho que el Estado argentino ha forjado históricamente con la religión católica, cuyos textos sagrados y doctrina desconocen los derechos humanos de estas personas. A modo de ejemplo, y refiriéndome a casos que discuto más adelante, discriminan a personas homosexuales cuando se les despide o expulsa de universidades públicas o privadas con vinculaciones con esa religión, por haberse conocido su ateísmo, su afinidad con el aborto legal o su apostasía (casos Arosteguy y Raffetta); cuando se les niega el acceso al matrimonio religioso¹⁵; cuando se les excluye de la posibilidad de formar parte de su sacerdocio (caso Gioeni¹⁶); cuando no se reconoce el matrimonio igualitario, el derecho al aborto o el derecho a la identidad de género de niños, adolescentxs y personas trans adultas. Asimismo, el secretismo que rodea al hacer eclesiástico (caso “G., I. R.”¹⁷) también ha servido para encubrir los abusos sexuales que sus autoridades religiosas cometen contra personas menores de edad, con casos notorios en

14 Sobre este último punto, véase la denuncia por incumplimiento de la ley de datos personales formulada por Pablo Suárez ante la Agencia de Acceso a la Información Pública, en archivo de la autora.

15 Véase sobre la negativa a bendecir matrimonios homosexuales “El Vaticano aclara que no puede bendecir las uniones entre homosexuales”, 2021.

16 Véase Gioeni, 2014.

17 Caso “G., I. R. c. A. De M. s/ daños y perjuicios”, 2015.

todo el mundo. Cabe agregar que la religión católica desconoce la autonomía progresiva de les niñes. Les bautiza y comulga a temprana edad, sin permitirles hacer una elección de sus creencias informada y madura; y luego de integrar a sus filas a una persona menor de edad —cuya voluntad en desarrollo todavía no está lo suficientemente formada como para tomar esa decisión—, obstaculiza los pedidos de apostasías para salir de la religión, violando de esta manera la libertad religiosa de quien no quiere formar más parte de dicha iglesia.

Desde el retorno a la democracia a finales del año 1983, en ocasiones emblemáticas los poderes constituyente, judicial y político han confrontado exitosamente a la moralidad hegemónica católica. La sanción de leyes sobre divorcio vincular, cupo femenino electoral, fertilización asistida, matrimonio igualitario, violencia contra la mujer, muerte digna, identidad de género, reforma del Código Civil (que reconoce familias plurales y capacidad jurídica ampliada a niñes y adolescentxs), salud sexual y reproductiva, e interrupción voluntaria del embarazo ha ampliado el reconocimiento de los derechos de las mujeres, personas menores de edad y personas LGBTIQ+.

Debe recordarse que los avances judiciales, constitucionales y legislativos que restringen el campo de acción de la iglesia se dan en el contexto de un sistema jurídico donde todavía perduran arreglos jurídicos explícitos que la privilegian (art. 2 de la Constitución Nacional, Código Civil y Comercial, Concordato con la Santa Sede, entre tantos otros). Esta circunstancia hace que sean doblemente importantes las limitaciones logradas, ya que frenan la incidencia pública de la religión católica, generando con ello un ámbito de protección de los derechos de los grupos denostados por la doctrina católica. Además, cada uno de los logros mencionados resuenan a nivel regional.

Un ejemplo destacado por su impacto regional se refiere al reconocimiento de los derechos de las personas LGBT, donde Argentina lidera el camino. En el año 2006, la Corte Suprema de ese país invalidó el rechazo del tribunal inferior y de la Inspección General de Justicia al reconocimiento estatal de la *Asociación Lucha por la Identidad Travesti-Transsexual* (ALITT), creada con el objeto de defender los derechos de las personas travestis y transexuales (Asociación Lucha por la Identidad

Travesti – Transexual c/Inspección General de Justicia, 2006)¹⁸. El máximo tribunal se refirió a la realidad de exclusión, marginalidad y opresión que día a día viven las personas integrantes de las distintas minorías sexuales, en sus palabras: “no es posible ignorar los prejuicios existentes respecto de las minorías sexuales, que reconocen antecedentes históricos universales con terribles consecuencias genocidas” (Asociación Lucha por la Identidad Travesti – Transexual c/Inspección General de Justicia, 2006)¹⁹. Demás está decir que a la par de que les juecxs supremes reconocían los derechos de las personas LGBTIQ+, la iglesia católica las trataba de enfermas.

Esta decisión judicial sirvió para legitimar la pertinencia de los reclamos de las personas LGBTIQ+, abriendo las puertas para que los poderes políticos recepen sus reclamos. Entre ellos, cabe mencionar dos muy importantes. En el año 2010 el Congreso aprobó la Ley de Matrimonio Igualitario n.º 26618, que reconoció el derecho a casarse y formar una familia de las personas LGBTIQ+. Dos años después, Argentina se convirtió en el primer país en el mundo en aceptar los Principios de Yogyakarta en la Ley 26743 sobre el Derecho a la Identidad de Género Autopercebida, sancionada por unanimidad en el Congreso²⁰.

Estos avances legislativos han migrado a otros países y al sistema regional e internacional de derechos humanos, impulsando reconocimientos jurídicos similares. En Latinoamérica, Colombia, México, Uruguay, Brasil, Ecuador, Bolivia y Chile son algunos de los países donde se extendió la protección de los derechos humanos a las personas LGBTIQ+ (Saldivia Menajovsky & Thoreson, 2018). Algunos de estos avances, a su vez, tuvieron un importante ascendente en la resolución de la Corte IDH del caso “Atala Riffo vs. Chile” sobre discriminación por orientación sexual (Atala Riffo y niñas v. Chile, 2012) y en el dictado de la Opinión Consultiva 24/7 sobre “Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo

18 El caso fue decidido de forma unánime.

19 Para una explicación de la historia y resolución del caso, véase Saldivia Menajovsky, 2019.

20 Véase Saldivia Menajovsky, 2017.

sexo” (Ct. Inter-Am D-H., Opinión Consultiva oc-24/17, 2017). Asimismo, la resolución en ese caso y la opinión consultiva promovieron e influenciaron la toma de decisiones locales en el sentido de dicha protección. El gradual reconocimiento de los derechos de las personas LGBTQ+, tanto en los países de Latinoamérica como en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, es una de las experiencias más ricas en materia de migración jurídica entrecruzada (*cross fertilization*) a través de tales jurisdicciones²¹.

Teniendo en cuenta el liderazgo argentino mencionado, corresponde conocer el desarrollo que tiene lugar en este país de iniciativas actuales que buscan restringir aún más esa esfera, que se presenta como intocable, del hacer de la religión católica, que se traduce en una inmunidad para discriminar. Dado que en Argentina rige el Concordato con la Santa Sede (suscrito por una dictadura militar), es doblemente significativo el cerco cada vez más estrecho con el que el poder constituyente, los tribunales y el poder político están limitando la esfera y materias de actuación de la iglesia católica. De todos modos, cabe recalcar que los avances logrados no han estado exentos de las dificultades descritas en el punto anterior. Asimismo, muchas veces no son lo suficientemente abarcativos y expeditos.

Limitaciones del Poder Constituyente

En la reforma de la Constitución Argentina del año 1994, les constituyentxs buscaron eliminar los privilegios que el texto magno otorgaba a la iglesia católica²². Ello se observa tanto en la eliminación de cláusulas específicas que privilegiaban a dicha religión como en la incorporación de una perspectiva centrada en la protección del derecho a la no discriminación

21 Véase Saldivia Menajovsky, 2017.

22 Les constituyentxs no tuvieron mandato para modificar la primera parte de la Constitución, relativa a los derechos y garantías. Por ello no alteraron el artículo 2, que establece que el Estado nacional sostendrá al culto católico. Pero en la parte que sí pudieron modificar modificaron e incluyeron muchas provisiones que disminuyeron el poder católico en el ámbito público.

de grupos en situación desaventajada (grupos en muchos casos discriminados por la misma iglesia).

Respecto de la primera cuestión, se eliminó el requisito de ser católico para el presidente y vicepresidente (ex art. 76) y se constitucionalizó un acuerdo celebrado con la Santa Sede en el año 1966, por medio del cual el Estado se desprende de prerrogativas que tenía sobre cuestiones eclesiásticas y la posibilidad de intervenir en el manejo de la iglesia católica (por ejemplo, el ejercicio del Patronato, el otorgamiento del pase de bulas y rescriptos pontificios o decretos de los concilios, y la facultad del congreso para autorizar el establecimiento de nuevas órdenes religiosas). Además, se eliminó la promoción de la conversión de los “indios” al catolicismo (ex artículo 67, inc. 15).

Respecto de la incorporación de una perspectiva centrada en la protección del derecho a la no discriminación, la reforma de 1994 ha incorporado una mirada a favor de la protección de grupos sociales vulnerabilizados (artículos 42, 43, 75 inc. 17 y 75 inc. 23, entre otros). Además, y tal vez lo que tiene mayor impacto, el artículo 75 inciso 22 reconoce con jerarquía constitucional a los principales instrumentos internacionales de derechos humanos, que en diversas cláusulas e interpretaciones que se han hecho de ellos también reconocen los derechos de las minorías.

Y aunque les constituyentxs no eliminaron el Concordato firmado durante una dictadura, en la pirámide normativa lo ubicaron por debajo de los instrumentos de derecho internacional, reconocidos con jerarquía constitucional, junto a otros tratados internacionales y por encima de las leyes. Más allá de que hubiera sido deseable que directamente les constituyentxs revocaran el acuerdo con el Vaticano, la reforma constitucional brinda de todas formas recursos jurídicos para argumentar y trabajar en pro de la eliminación de los privilegios estatales de los que goza la iglesia mayoritaria del país.

Limitaciones del Poder Judicial

Los tribunales de justicia son uno de los sitios más notorios en donde se está exigiendo que la normativa nacional e internacional en materia de no discriminación se aplique al culto

católico, sin concesión de privilegios o inmunidades indebidas. A continuación se presentan algunos ejemplos de cómo se ha desarrollado esta disputa.

Caso “Castillo”

En el año 2017, la Corte Suprema de Justicia argentina resolvió un caso donde se discutió la pertinencia de que en los establecimientos educativos públicos se imparta educación religiosa. En “Castillo y otros contra la Provincia de Salta” (2017) la Corte resolvió a favor de no permitir la enseñanza religiosa en los establecimientos educativos públicos durante el horario de clase. Para ello declaró la inconstitucionalidad de la ley de educación de esta provincia, que establecía que la enseñanza religiosa integraba los planes de estudio, se impartiría dentro de los horarios de clase, y que sus contenidos y habilitación docente requerían el aval de la respectiva autoridad religiosa.

El Máximo Tribunal de Justicia consideró probado que en numerosas escuelas públicas de la provincia del Norte argentino se enseña y practica la catequesis de un solo culto (el católico) y que ello es discriminatorio. Sostuvo que con la inclusión de la educación religiosa en el horario escolar dentro del plan de estudios, y con la elección de los docentes con el aval de la respectiva autoridad religiosa, se favorecerían conductas discriminatorias hacia los niños que no integran el grupo religioso predominante ni ningún otro; esto generaba mayor desigualdad en materia de respeto al derecho a la libertad religiosa vinculado con creencias no mayoritarias o ateas.

Además, la Corte argentina consideró probado que dentro del sistema educativo público de la Provincia de Salta existen patrones sistemáticos de trato desigualitario hacia grupos religiosos minoritarios y hacia los no creyentes, que generan un tratamiento preferencial hacia las personas que profesan el culto mayoritario. Igualmente, expresó que la provincia de Salta no había podido justificar la necesidad de una política de educación religiosa, que se implementa a través de dichas normas. Por eso invalidó la enseñanza religiosa dentro del horario de

clases. Así, esta decisión le puso claros límites a la intromisión del credo católico en la educación pública de ese país²³.

Caso “R.A.”

En la actualidad existe un caso pendiente de resolución ante la Corte Suprema Argentina cuya decisión seguramente impactará profundamente en el alcance del permiso para desobedecer el derecho argentino. Específicamente, tendrá efectos sobre la posibilidad de discriminar contra las personas LGBTIQ+ que reclama la iglesia católica. Una mujer transgénero, R. A., reclamó al Arzobispado de la provincia de Salta que rectifique su acta de bautismo y confirmación de acuerdo con su género autopercebido, reconocido en su documento nacional de identidad (DNI) y según lo establecido en la Ley Nacional 26743.

Ante la negativa de la iglesia, R. A. recurrió al Poder Judicial exigiendo el respeto de sus derechos. Sin embargo, tanto el juzgado de primera instancia como el tribunal de apelación rechazaron su solicitud. Sostuvo el tribunal de apelaciones que se trataba de una cuestión de “naturaleza eminentemente eclesiástica, lo que implica que no exista materia justiciable ante la jurisdicción civil, sino que la eventual controversia pertenezca al ámbito eminentemente eclesiástico” (R., A. D. S. s/habeas Data, 2019). Para la Cámara de Apelaciones, el Concordato autoriza a la iglesia católica a mantener la más completa autonomía dentro de su ámbito de injerencia, regulada por medio del derecho canónico.

Este acuerdo —conforme a una interpretación prevaleciente en el Poder Judicial argentino— confiere un ámbito de actuación a la iglesia católica de tal extensión que le permitiría incumplir el derecho nacional cuando este no es coincidente con el derecho canónico. Esto implica una suerte de inmunidad para dicha religión respecto de la obligación de respetar el derecho

23 Véase Saldivia Menajovsky, 2019b. Esta decisión omitió referirse al uso que podía hacerse de estas escuelas fuera del horario escolar, habilitando su uso para el dictado de catecismo en ese horario. Les jueces también lo hicieron, lo que repite la jurisprudencia de la Corte que interpreta que el tipo de apoyo que debe brindar el Estado al credo católico es económico.

nacional, una obligación de todas las personas físicas y jurídicas que habitan el país. Esta inmunidad es equivalente a un permiso para que la religión católica viole el derecho nacional, la Constitución Nacional, los instrumentos internacionales de derechos humanos por ella reconocidos con jerarquía constitucional (art. 75 inc. 22 CN) y las leyes dictadas en consecuencia, entre ellas las de matrimonio igualitario e identidad de género mencionadas.

Más aun, el caso “R. A.” expone otra violación a las leyes argentinas por parte del culto mencionado, específicamente a la Ley 25326 de protección de datos personales. La actora invocó lo dispuesto por el art. 14 de la dicha ley contra el Arzobispado, con el objeto de que se ordene la rectificación de sus registros de bautismo y confirmación para adecuarlos a su identidad de género y nombre (ya modificados en los registros civiles del Estado). Conforme lo estipula la ley, esto se puede hacer toda vez que dichos documentos hayan dejado de ser exactos, inscribiendo una nueva partida bautismal y anulando la anterior, siguiendo el procedimiento del art. 9 de la ley de identidad de género.

De todas formas, el Arzobispado rechazó este argumento, dado que considera que el registro de bautismo no constituye un archivo o base de datos en los términos establecidos por la Ley 25326, pues, según su postura, esa base de datos no sería accesible a terceros ni tiene carácter público. La Cámara de apelación avaló este entendimiento, autorizando a que la religión católica viole la ley nacional de protección de datos personales. En virtud de ello, “R.A.” recurrió la decisión ante la Corte Suprema, donde el caso se encuentra al día de hoy (10 de octubre de 2021) pendiente de resolución, luego de recibirse decenas de apoyos nacionales e internacionales al reclamo de la actora y pedidos para que el máximo tribunal abra la instancia de presentación de *amicus curiae*.

Caso “Arosteguy”

En el año 2014 se separó a la profesora Julieta Arosteguy de su curso en la carrera universitaria de Puericultura y Crianza, que dictaban de forma conjunta la Universidad Nacional de

San Martín (UNSAM) y la Fundación Lactancia y Maternidad (FUNDALAM), esta última con estrechos vínculos personales y económicos con la iglesia católica. Desde 4 años antes, la docente estaba a cargo del curso sobre bioética en el marco de una carrera de formación para personal de salud. Sin embargo, fue separada de un día para otro de su cátedra por las autoridades de FUNDALAM, sin realizarse sumario ni expediente alguno, bajo la acusación de ser “atea, feminista y abortista” y por tratar en dicha materia la temática del aborto. De la prueba reunida en el caso, surgió que en la sede de esta carrera en la universidad pública existían múltiples símbolos religiosos y que algunos de sus cursos contenían bibliografía y abordajes religiosos sobre temas propios de la salud pública, incluso existían ‘talleres’ obligatorios donde se obligaba a las estudiantes a rezar.

Tanto la sentencia de primera instancia como el tribunal de apelaciones entendieron que la desvinculación de la profesora Arosteguy fue discriminatoria y estuvo relacionada con las opiniones y contenidos impartidos por la docente en materia de religión y aborto (Arosteguy, Julieta c/FUNDALAM Fundación Para la Lactancia Materna, 2019). Además, igual opinión tuvo el organismo en materia de discriminación, el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) (2017). Tal como en el caso “Castillo”, aquí también se observa la injerencia solapada de contenidos, agendas e ideologías religiosas en la educación pública primaria o en carreras de la universidad pública.

Caso “Raffetta”

Otro caso que también tuvo una sentencia favorable frente a la discriminación sufrida por un docente por sus ideas contrarias a la doctrina católica versó ya no sobre la acción discriminadora de una universidad pública, como en el caso “Arosteguy”, sino la de una universidad privada católica. En el año 2009 un docente de la Universidad de Salvador (USAL) en Argentina fue despedido por haber participado de una acción de apostasía colectiva fuera de dicha universidad, que tomó estado público y se conoció a través de medios periodísticos. Lo despidieron alegando que el estatuto académico de la institución obliga a

los docentes a “no difundir ni adherir a concepciones que se opongan a la doctrina católica” (art 39 inciso e) del reglamento docente de la Universidad del Salvador)²⁴.

La sentencia judicial resolvió que el despido del docente fue discriminatorio, agregando que el estatuto académico de la universidad violaba normas legales y constitucionales en materia de no discriminación y libertad religiosa, “implicando ello un menoscabo a los derechos consagrados por los arts. 14 y 19 de la Constitución Nacional y art. 17 LCT [Ley de Contrato de Trabajo]” (Raffetta, P.E. c/Asociación Civil Universidad de Salvador, 2012). Además, agregó que

la USAL procedió al despido de la actora por expresar libremente sus ideas religiosas, constituyendo ello un obrar discriminatorio prohibido por la Constitución Nacional, por los instrumentos internacionales incorporados al derecho interno con rango equivalente a la Constitución, por el Convenio 111 de la OIT, por los arts. 17 y 81 de la LCT [Ley de Contrato de Trabajo] y por el art. 1 de la ley 23.592, derechos que la actora no pierde por insertarse en la Universidad demandada (Raffetta, P.E. c/Asociación Civil Universidad de Salvador, 2012).

Del mismo modo, el INADI (2009) también dictaminó que el despido fue discriminatorio.

Apostasía y legislación de protección de datos personales

El *lobby* por parte de autoridades del credo católico en el debate del proyecto de ley sobre interrupción voluntaria del embarazo, que se discutió en el Congreso de la Nación Argentina en 2018 (ver más abajo), despertó fuertes sentimientos anticlericales entre la población. En este contexto de indignación generalizada, durante las manifestaciones ocurridas mientras se debatía este proyecto, en un solo día, 3000 personas se acercaron al stand del

24 ANEXO DE LA RESOLUCIÓN RECTORAL N.º 427/12. Reglamentación de las disposiciones correspondientes al TÍTULO VIII del Estatuto Académico, disponible en <http://www.usal.edu.ar/reglamento-docente>

movimiento de Apostasía Colectiva y completaron formularios para solicitar a la iglesia católica apostatar, es decir, renunciar a esa religión²⁵.

La autoridad administrativa de aplicación de la Ley de Protección de Datos Personales, la Agencia Nacional de Acceso a la Información Pública —en ese momento a cargo de Eduardo Bertoni, ex Relator Especial para la Libertad de Expresión de la OEA—, consideró que el “Registro Digital de Sacramentos”, creado con fondos públicos, es una base de datos y aplicó una multa a su titular por no haber cumplido la orden de inscribir-la ante el Registro Nacional de Base de Datos Personales (“El Veraz religioso”, 2020). Como se puede observar, tanto el caso de “R. A.” como el de las apostasías están abriendo un campo nuevo de disputa en la injerencia católica, a través del uso de la ley de datos personales²⁶.

A los casos e iniciativas comentadas en este apartado, cabe agregar las numerosas demandas contra la iglesia católica incoadas en distintos países por las víctimas de pedofilia por parte de autoridades religiosas²⁷. Excede la extensión de este trabajo detallar este tema de amplia resonancia pública. Sin embargo, hay que mencionar que el entendimiento de que el culto católico tiene un ámbito de injerencia que no puede ser intervenido por el Estado, o que es ajeno al derecho nacional, ha servido como

25 El movimiento de Apostasía Colectiva ha sido convocado por las organizaciones de la sociedad civil Campaña Nacional por un Estado Laico, Apostasía Colectiva “No en Mi Nombre” y Coalición Argentina por un Estado Laico. Estas organizaciones presentan los pedidos de apostasías ante la Conferencia Episcopal Argentina y otras sedes del culto católico. Puede verse sobre esta acción: Acosta Rainis, 2018. La noticia fue publicada en medios de Alemania, Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Italia, México, Nueva Zelanda y Venezuela, entre otros países. Véase, por ejemplo: Byrne & La Valle, 2018; Goñi, 2018; “Largas filas para renunciar a la Iglesia Católica en Argentina”, 2018; “Miles de argentinos hacen fila para renunciar a la Iglesia Católica”, 2018; Legrand, 2018.

26 Véase Arosteguy & Mamani, 2020; Arosteguy & Suárez, 2019.

27 Otro lugar donde desde hace tiempo se disputa la autonomía de la Iglesia católica son los juicios que están teniendo lugar por abusos sexuales perpetrados por autoridades eclesiásticas. En Argentina es emblemático el caso del Instituto Próvolo de La Plata y Mendoza, que trata sobre violaciones sexuales cometidas contra niños sordos.

pantalla para esconder los abusos y las violaciones realizadas por los clérigos al interior de la iglesia contra personas menores de edad o mujeres en situación de vulnerabilidad social (Casse-se & Bistagnino, 2021). Es particularmente interesante un caso resulto por la Corte Suprema de la provincia de Mendoza en el que se condena al Arzobispado de esta provincia por el daño moral causado al actor. Daño originado en la falta de información respecto a hechos de abuso sexual por un ministro del culto denunciados por el reclamante. En este caso, el tribunal sostuvo que el Concordato “no puede prevalecer sobre los Tratados Internacionales de Derechos Humanos”²⁸.

Limitaciones legislativas

Un conjunto de leyes sancionadas en Argentina en los últimos 20 veinte años, que entronizan la autonomía personal respecto de las decisiones sobre el propio cuerpo, ha disputado el poder del credo católico en el ámbito público. Al igual que la sanción de las leyes de matrimonio igualitario e identidad de género, estas normas han significado una importante derrota para la religión mayoritaria del país²⁹, pues son leyes que se aprobaron

28 Véase “G., I. R. c. A. De M. s/ daños y perjuicios”, 2015.

29 Algunos ejemplos son:

- Ley 25929 de 2004 —y su decreto reglamentario, el Decreto 2035/2015— sobre parto humanizado, cuya finalidad es el reconocimiento de los derechos a la gestante durante el embarazo, el parto y el puerperio, al igual que al recién nacido;
- Ley 26130 de 2006, sobre anticoncepción permanente (o esterilización voluntaria);
- Ley 26378 de 2008, que aprueba la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, imponiendo un cambio de paradigma basado en el modelo social de la discapacidad, con abandono del enfoque médico-rehabilitador;
- Ley 26529 de 2009, que sanciona los derechos del paciente y ubica en el centro de la atención sanitaria la autonomía de las personas, además, entroniza el consentimiento informado como elemento determinante en el ejercicio de la práctica médica;
- Ley 26657 de 2010 —y su Decreto Reglamentario 603/2013— sobre salud mental, que reforma las prácticas médicas y psiquiátricas de salud mental para que las instituciones superen la lógica del encierro y de las prácticas asilares inhumanas;
- Ley 26743 de 2012, sobre el derecho a la identidad de género, centrada en la percepción subjetiva de este;

a pesar de la insistente oposición de la iglesia católica. De esta forma, estas leyes protegen los derechos de niños y adolescentes, mujeres y personas LGBT contra las ideas eclesiásticas contrarias a dicha protección.

Ley sobre Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE)

La aprobación de la Ley sobre Interrupción Voluntaria del Embarazo, con la que se culminó el año 2020, marca tal vez el momento más álgido del intento eclesiástico por incidir en la vida pública argentina y limitar los derechos de las mujeres y personas LGBTIQ+ gestantes³⁰. Su sanción tuvo lugar varios años después de las leyes que reconocen derechos a las personas LGBT; fue la ley que históricamente más dificultades ha encontrado para ser aprobada³¹.

La iglesia católica fue una ferviente opositora a este proyecto³². De hecho, una de las mayores dificultades fue el temor

-
- Ley 26862 de 2013, sobre fertilización asistida;
 - Ley 26742 de 2012, que trata del derecho a una muerte digna;
 - Código Civil, 2015, artículo 26, que extendió la autonomía decisional de las personas adolescentes para disponer sobre su cuerpo a partir de los 13 y 16 años.

30 Ley 27610, promulgada el 15 de enero del 2021. Entre otras cuestiones, la ley consagra cuestiones caras para la doctrina eclesiástica: el derecho de mujeres y personas con otras identidades de género con capacidad de gestar a decidir la interrupción del embarazo, requerir y acceder a la atención del aborto, y recibir atención postaborto en los servicios del sistema de salud. El aborto se permite hasta la semana 14 del proceso gestacional, fuera de ese plazo solo se podrá acceder en caso de violación o si está en peligro la vida o la salud integral de la persona gestante. Les adolescentxs de entre 13 y 16 deberán tener un acompañante o “referente afectivo”. Obras sociales y prepagas deben incorporar la cobertura integral y gratuita de la interrupción voluntaria del embarazo, las cuales quedan incluidas en el Programa Nacional de Garantía de Calidad de la Atención Médica y en el PMO con cobertura total, junto con las prestaciones de diagnóstico, medicamentos y terapias de apoyo. Se regula de forma detallada los límites a la objeción de conciencia.

31 Para una historia de la lucha por aborto en argentina, véase Bellucci, 2014.

32 Véase el comunicado con fecha 30/12/2020 de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) en “El Episcopado Católico, evangélicos e islámicos lamentaron la sanción de la Ley IVE”, 2020. También

de les legisladorxs a perder el apoyo de la iglesia; temor que no solo ha operado en un nivel público, vinculado a los apoyos que se pueda tener como legislador, sino también a un nivel más doméstico (Saldivia Menajovsky, 2013; Vaggione, 2005)³³. Tanto la discusión del año 2018 como la que se dio en el 2020 polarizaron a la sociedad argentina fuertemente. Sin dudas, la ley aprobada contradice los dogmas de la religión mayoritaria, por ello fue un gran golpe para esta. Más aun, la ley sirvió para poner a raya la intromisión católica en los asuntos públicos del Estado en temas vinculados a derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y personas LGBTIQ+ gestantes.

Limitaciones de documentos del derecho internacional de DD. HH. y el caso Pavez

A nivel internacional, dos documentos recientes sirven para completar y fortalecer el esquema que restringe la moralidad católica en curso en Argentina y en la región; ambos consideran que la libertad religiosa encuentra un límite en el principio de igualdad y no discriminación. Cabe recordar que en Argentina las normativas internacionales en materia de derechos humanos están en la cúspide de la pirámide normativa, junto con la Constitución Nacional.

El primer documento es la Declaración de personas expertas en derechos humanos en el Día Internacional contra la Homofobia, la Transfobia y la Bifobia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, sobre “El derecho a la libertad de religión o de creencias y el derecho a una vida libre de violencia y discriminación por motivos de orientación sexual o identidad de género se basan en una promesa de libertad humana. Las personas LGBT merecen que se cumpla esa promesa” (CIDH, 2021). Esta declaración hace un llamado para que las autoridades estatales consideren el impacto negativo que tienen las narrativas excluyentes o estigmatizantes sobre la violencia y la

ver “Argentina: Iglesia católica reitera su rechazo al aborto”, 2020; Tufani, 2020.

33 Véase Saldivia Menajovsky, 2013; Vaggione, 2005.

discriminación contra las personas lesbianas, gais, bisexuales, trans y de género diverso (LGBT).

Entre tales narrativas se menciona las imputaciones de pecado a la conducta y las decisiones de las personas LGBT que en nombre de la religión se utilizan a menudo como justificación para criminalizar y discriminar. Según la Declaración, el Estado no debería autorizar narrativas de semejante tenor en una democracia respetuosa del principio de igualdad y no discriminación. Además, también

urge a todos los Estados a que rechacen las leyes, políticas y prácticas que discriminan o alimentan los prejuicios contra las personas LGBT y que fomenten activamente las condiciones institucionales y sociales que les permitan ejercer y disfrutar de todos sus derechos humanos y contribuir a la sociedad en igualdad de condiciones (CIDH, 2021, p. 3).

Para alcanzar estos objetivos, resulta imperativo que los Estados restrinjan la autonomía que, desde su fundación constitucional, han atribuido a la iglesia católica, ya sea a través de normas expresas o de prácticas estatales.

La segunda normativa internacional es la Opinión Consultiva 24/17 de la Corte IDH, sobre “Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo. Obligaciones estatales en relación con el cambio de nombre, la identidad de género, y los derechos derivados de un vínculo entre parejas del mismo sexo” (Ct. Inter-Am D.H., 2017). Dicha Opinión, en materia de laicidad destaca la necesidad de limitar la interferencia de las miradas religiosas respecto del matrimonio y, aunque reconoce que este tipo de convicciones pueden tener un importante rol en la vida de las personas, postula que no pueden ser utilizadas como criterios de interpretación de la Convención Americana. Esta declaración es de importancia supina en un contexto regional donde la ‘ideología de género’, planteada por fundamentalistas religiosos, representa un gran obstáculo para obtener el reconocimiento del matrimonio igualitario, el aborto o el derecho a la identidad de género autopercebida. Además, muestra que no alcanza con esgrimir la importancia que en términos generales tiene la religión en la

vida de las personas. Por el contrario, es ineludible considerar el contenido de la religión en discusión, para así evaluar si el Estado está avalando miradas discriminadoras y, por ende, es responsable internacional por su violación.

Toda vez que el Estado autoriza, y muchas veces además financia, la incursión de la iglesia católica en los asuntos públicos, arriesga el ejercicio discriminatorio de los derechos en cuestión y es responsable por ello; existe un claro vínculo entre las normas y prácticas discriminadoras de los Estados y los postulados del culto católico. Atala Riffo, Flor Freire, Ángel Duque y Sandra Pavez Pavez, entre otras personas homosexuales, fueron víctimas de la falta de un muro de separación entre la cosmovisión cristiana católica —que las considera a ciertas personas desviadas y de menor valía que las personas heterosexuales— y la democracia basada en valores tales como la prohibición de la discriminación por motivos de sexo, orientación sexual e identidad de género.

En ese sentido, la Corte IDH ha estimado que la prohibición de la discriminación por razones de orientación sexual abarca y se extiende a todas las esferas del desarrollo de las personas bajo la jurisdicción de un Estado parte de la Convención (Flor Freire v. Ecuador, 2016). Cabe recordar que este tribunal ya se había expresado sobre temáticas que interpelan la doctrina católica. Un ejemplo emblemático ha sido la decisión en el caso “Atala”, en el año 2012, que preparó el terreno para la discusión sobre derechos de las personas LGBT y el principio de no discriminación. En la Opinión Consultiva 24/17 este tribunal terminó de marcar el rumbo regional en material de protección de derechos de las personas LGBT, al reconocer el matrimonio igualitario y la identidad de género como derechos reconocidos por la Convención.

Una mención especial merece el caso “Pavez v. Chile”, pendiente de decisión ante la Corte IDH, sobre la discriminación que sufrió la profesora de religión Sandra Pavez en virtud de su orientación sexual. Es un caso que transversaliza debates sobre la relación de las religiones, el Estado y la sociedad con el respeto de los derechos humanos de las personas LGBTIQ+ y las mujeres. Más aun, invita a hacer preguntas sobre el alcance de la libertad de creencias religiosas y el nivel de autonomía que

deben tener las religiones cuyas doctrinas discriminan contra mujeres y personas LGBTQ+, que contrarían de esta forma el derecho nacional que reconoce el derecho a la igualdad y no discriminación como pilar normativo.

Los temas que deberá tratar la Corte IDH en este caso se asemejan a los planteados en el caso “R.A.” de la Corte Suprema argentina, mencionado más arriba. Son temas que provocan grandes rispideces entre quienes bregan por una libertad de culto sin límites y quienes creen que debe limitarse la incidencia de las religiones en el espacio público, más aun si estas discriminan contra mujeres y personas LGBTQ+. Por esta razón, tanto a nivel de tribunales nacionales como del sistema interamericano se ha evitado discutirlos. Teniendo en cuenta lo receptiva que ha sido Argentina al derecho internacional de derechos humanos, cabe pensar que la suerte del caso argentino está en gran medida atado a lo que decida el tribunal interamericano en “Pavez”. Es interesante destacar que ambos casos han promovido una red de articulaciones entre activistas y académiques de toda la región, con el objetivo de construir argumentos a favor de la pretensión de sus actoras, a través de la presentación de *amicus curiae*.

La prohibición de la discriminación como límite a la injerencia católica en los asuntos públicos y privados

¿Qué razón justificaría el permiso que la religión hegemónica de Argentina arguye tener para no respetar el derecho nacional sancionado por los representantxs del pueblo? Desde el final de la dictadura, Argentina ha colocado al derecho a la igualdad y no discriminación como uno de los pilares fundamentales de su nascente democracia. Ello se patentizó, como mencioné más arriba, en la reforma del año 1994 de su Carta Magna, en especial al reconocerle rango constitucional a los principales instrumentos internacionales de derechos humanos. Esto significa que las autoridades estatales están obligadas a exigir el mismo estándar de respeto de los derechos humanos a todo tipo de organizaciones, sean religiosas o de otro tipo, públicas o privadas. Dadas las creencias homofóbicas y machistas que

conforman la doctrina de la iglesia católica, el Estado argentino, de continuar favoreciendo al culto católico, se expone a hacer suyas las discriminaciones efectuadas por esta religión.

Desde la transición a la democracia, el discurso de los derechos humanos —en particular el derecho a la igualdad y no discriminación— terminó de configurarse como la justificación teórica y activista en la que se fundamentan los reclamos de derechos en Argentina. En primer lugar, este ha servido para articular acciones de verdad y justicia contra los responsables de las violaciones masivas a los derechos humanos que ocurrieron durante la última dictadura (juicios y comisión de verdad, entre muchas otras acciones). En segundo lugar, cumple un rol fundamental para argumentar a favor del reconocimiento de los derechos de grupos en situación desaventajada.

En las últimas décadas, tanto pueblos originarios como niños, mujeres, personas adultas mayores y personas de sexualidades diversas han sido reconocidos como sujetos de derecho; ello se observa en la reforma constitucional del año 1994 comentada y en las leyes dictadas en consecuencia. Lo anterior implica que el respeto a los derechos de niños, mujeres y personas LGBTIQ+ obliga al Estado a reconsiderar el vínculo estrecho que ha forjado con la iglesia católica, una organización cuya doctrina desconoce dichos derechos: discrimina a personas homosexuales por perverses; no respeta la autonomía progresiva de niños y adolescentes para decidir formar parte o no de una religión; desconoce la identidad de género autopercebida de niños, adolescentes y personas trans adultas; no casa a personas del mismo sexo; no permite a mujeres y personas LGBTIQ+ formar parte de su sacerdocio; encubre los abusos sexuales que sus autoridades comenten contra menores de edad; obstaculiza los pedidos de apostasías, violando la libertad religiosa de quien no quiere formar más parte de esa religión, etc.

Es importante destacar que el modelo de los derechos humanos y la centralidad de su prohibición de discriminación —que, a diferencia, por ejemplo, de Estados Unidos, se aplica tanto a entidades y personas públicas como privadas— se ha afianzado en la región a partir de un desarrollo de conocimiento autóctono y situado. Este es producto de las consecuencias de las dictaduras y los conflictos armados (sistema interamericano,

Colombia y Argentina liderando en la región), y terminó extendiéndose a otros temas de derechos humanos³⁴. Respecto del mayor alcance que el derecho a la no discriminación tiene en Latinoamérica —que abarca tanto el ámbito público como el privado—, cabe señalar que esto obliga a plantear reformas en aquellas religiones que también discriminan al interior de su organización (por ejemplo, cuando rechazan que sus autoidades sean mujeres, gais o trans, o cuando no reconocen la identidad de género autopercibida de sus feligreses en las actas de bautismo).

Poner el énfasis en el principio de igualdad y no discriminación también permite circunvalar la discusión decimonónica sobre laicidad con una separación estricta entre Estado y religión, construido conforme a modelos (p. ej. EE.UU., México y Francia) que en la actualidad no están teniendo éxito en Latinoamérica (ni en sus lugares de origen). Independientemente de los fundamentos teóricos y filosóficos a favor de la separación entre la iglesia y el Estado, el derecho a la no discriminación renueva esa discusión y la simplifica, dado que su reconocimiento como *ius cogen* genera una obligación de respeto por este, que acota cualquier postura contraria a él.

En suma, el principio de no discriminación sirve para limitar la exacerbada extensión de la autonomía que las religiones ya tienen y/o reclaman en nombre de la libertad de cultos. Una autonomía que, como ya demostré, muchas veces es utilizada para incumplir con el derecho nacional y para proteger esa esfera religiosa dentro de la cual las religiones pueden discriminar sin control alguno contra mujeres, personas menores de edad y personas LGBTIQ+.

La utilización estratégica, tanto en los tribunales como en la elaboración de políticas públicas, por parte del Estado del principio de no discriminación es la mejor fundamentación para incidir en la debida limitación de esta religión mayoritaria discriminadora. Ello puede medirse tanto en términos de éxitos potenciales como de éxitos concretos que ya han acontecido. Ese es el caso de la sanción de leyes y políticas públicas fundadas

34 Véase Abramovich, 2009; Saldivia Menajovsky, 2017a.

en el derecho a la igualdad y no discriminación de las personas LGBTIQ+, mujeres, y niñas y adolescentes (aborto, matrimonio igualitario, identidad de género, etc.), que contradicen y circunscriben cada vez más el campo de acción de la religión católica.

Muestra de ello también son los casos comentados en este trabajo. Tales normas y decisiones judiciales atestiguan el creciente acorralamiento que están sufriendo la iglesia católica y sus posturas contra los derechos de las personas LGBTIQ+ y mujeres. La gran incógnita hoy es saber cuánto más se puede avanzar; el principio de no discriminación sin dudas todavía tiene un enorme potencial emancipador frente a la discriminación originada en doctrinas religiosas.

Referencias

- Abramovich, V. (2009). De las Violaciones Masivas a los Patrones Estructurales: Nuevos Enfoques y Clásicas Tensiones en el Sistema Interamericano de Derechos Humano. Sur. *Revista Internacional de Derechos Humanos*, 6(11).
- Acosta Rainis, F. (2018, agosto 18). Apostasía colectiva: cientos de bautizados renuncian a la Iglesia Católica. *La Nación*. <https://bit.ly/3rxPVim>
- Argentina: Iglesia católica reitera su rechazo al aborto. (2020, diciembre 26). DW. <https://bit.ly/3EmpLTh>
- Arosteguy, J., & Mamani, A. (2020). De fariseos y tribunales. Litigio estratégico contra la Iglesia Católica. En M. Herrera, S. Fernández, & N. De la Torre (dirs.), *Tratado de Géneros, Derecho y Justicia*.
- Arosteguy, J., & Suárez, P. (2019). La Casa se Reserva el Derecho de Admisión y Permanencia (Eterna): la Iglesia Católica Niega las Leyes de la Nación Argentina y Obstaculiza el Ejercicio de la Libertad de Culto Frente a la Apostasía. *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 44(98), 77–108.
- Bellucci, M. (2014). *Historia de una Desobediencia. Aborto y Feminismo*. Capital Intelectual.
- Byrne, P., & La Valle, L. (2018, agosto 18). Movement encourages Argentines to quit Catholic church. *AP News*. <https://bit.ly/3Dl5xYK>

Cassese, N., & Bistagnino, P. (2021, mayo 18). Acusan al Opus Dei. “Nos hicieron un lavado de cerebro con guante blanco”. *La Nación*. <https://bit.ly/3xXBSnq>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2021). *El derecho a la libertad de religión o de creencias y el derecho a una vida libre de violencia y discriminación por motivos de orientación sexual o identidad de género se basan en una promesa de libertad humana. Las personas LGBT merecen que se cumpla esa promesa*. CIDH.

Di Nicco, J. A. (2014). Comentario de un caso judicial inédito : diócesis, parroquia, municipio y la observancia del Derecho Canónico. *Prudentia Iuris*, 77, 51–60.

El Concordato, un Permiso para Desobedecer las leyes de la Nación (2020). *Revista Temas de Derecho Civil, Persona y Patrimonio*, Erreius.

El Episcopado Católico, evangélicos e islámicos lamentaron la sanción de la Ley IVE. (2020, diciembre 30). *Télam*. <https://bit.ly/3dm6xkx>

El Vaticano aclara que no puede bendecir las uniones entre homosexuales. (2021, marzo 15). *DW*. <https://bit.ly/3ddswKz>

El Veraz religioso. (2020, marzo 10). *Diario Judicial*. <https://bit.ly/3Djq2Vy>

Esquivel, J. C. (2016). Los intersticios de la laicidad en Argentina y los desafíos de un ejercicio teórico-metodológico. *Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 19(2), 32–64. <https://doi.org/10/g76p>

Estado e Iglesia: ¿cuánta plata se le transfiere a la religión católica y cómo evolucionó con el cambio de gobierno? (2018, julio 23). *Chequeado*. <https://bit.ly/3DhV9Ry>

Gioeni, A. (2014). *Tanto Amor Desperdiciado. De cómo ser cristiano y homosexual sin morir en el intento*. Gnomos Producciones.

Goñi, U. (2018, septiembre 9). Argentinians formally leave Catholic church over stance on abortion. *The Guardian*. <https://bit.ly/3DlioKy>

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo [INADI]. (2009). Dictamen n.º 222-09. Expediente 2596/09.

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo [INADI]. (2017). Dictamen n.º 351-17. Expediente S04:009613/2014.

Largas filas para renunciar a la Iglesia Católica en Argentina. (2018, agosto 2). *Telesur*. <https://bit.ly/3GbJ2Y4>

Legrand, C. (2018, agosto 20). Des centaines d'Argentins se font débaptiser pour protester contre l'Eglise. *Le Monde*. <https://bit.ly/3rxrPnN>

Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V., Esquivel, J. C., & Irrazábal, G. (2019). *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. Informe de Investigación, n.º 25*.

Miles de argentinos hacen fila para renunciar a la Iglesia Católica. (2018, agosto 10). *Noticieros Televisa*. <https://bit.ly/3lh5lgz>

Saldivia Menajovsky (coord.), L. (2021). *Límites a la potestad de la religión católica para discriminar. El caso Pavez Pavez y los amici curiae a favor de su pretensión*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Red Alas.

Saldivia Menajovsky, L. (2013). Laicidad y diversidad. En P. Salazar Ugarte & P. Capdevielle (coords.), *Para Entender y Pensar la Laicidad, Colección Jorge Carpizo*. UNAM, Editorial Porrúa.

Saldivia Menajovsky, L. (2017a). La trayectoria hacia el reconocimiento del derecho a la identidad de género en la Argentina. En *Subordinaciones Invertidas: Sobre el Derecho a la Identidad de Género* (pp. 63–104). Ediciones UNGS, UNAM.

Saldivia Menajovsky, L. (2017b). Las migraciones del derecho a la identidad de género. En *Subordinaciones Invertidas: Sobre el Derecho a la Identidad de Género* (pp. 159–180). Ediciones UNGS, UNAM.

Saldivia Menajovsky, L. (2019a). De “CHA” a “ALITT”: una nueva manera de entender el derecho. En A. Moreno, D. Maffía, & L. P. Gómez (comps.), *Miradas feministas sobre derechos* (pp. 139–164). Jusbaire.

Saldivia Menajovsky, L. (2019b). El problemático reconocimiento de la Corte Suprema Argentina de la escuela pública como espacio religioso. *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 44(98), 17–33.

Saldivia Menajovsky, L., & Thoreson, R. (2018). Legal Developments in the Domain of Sexual Rights. En

SexPolitics: Trends and Tensions in the 21st Century–Critical Issues (pp. 37–68). Sexuality Policy Watch [SPW].

Tufani, A. (2020, noviembre 24). Argentina: La Iglesia contra la legalización del aborto. *Vatican News*. <https://bit.ly/3rvM59j>

Vaggione, J. M. (2005). Dios y la Ley Influencias Religiosas en el Derecho. En *Anuario del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales*. No. 8 (pp. 505–514). Universidad Nacional de Córdoba.

Jurisprudencia

Atala Riffo y niñas v. Chile, Fondo, Reparaciones y Costas, Ct. Inter-Am D.H. (ser. C) 239 (24 de febrero de 2012).

Cámara Civil, 13/11/19, Sala C, “R., A. D. S. s/habeas Data”

Cámara Nacional de Apelaciones del Trabajo [CApel. Trab.], 10/10/2019, Sala II, “Arosteguy, Julieta c/ FUNDALAM Fundación Para la Lactancia Materna s/Juicio Sumarísimo” Exp. 68747/2014.

Corte Suprema de Justicia de la Nación [CSJN], 09/02/1989, “Villacampa, Ignacio c/Almos de Villacampa, María Angélica” Fallos (312:122).

Corte Suprema de Justicia de la Nación [CSJN], 22/10/1991, “Juan Lastra c/Obispado de Nevado Tuerto” Fallos (314: 1324).

Corte Suprema de Justicia de la Nación [CSJN], 16/06/1992, “Antonio Rybar c/Romulo García y otros” Fallos (315: 1294).

Corte Suprema de Justicia de la Nación [CSJN], 21/11/06, “Asociación Lucha por la Identidad Travesti – Transexual c/Inspección General de Justicia” Fallos (329:5266).

Corte Suprema de Justicia de la Nación [CSJN], 12/12/17, “Castillo, Carina Viviana y otros c/Provincia de Salta – Ministerio de Educación de la Prov. de Salta s/ amparo” Fallos (340:1795).

Flor Freire v. Ecuador. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas, Ct. Inter-Am D.H. (Ser. C) 315 (31 de agosto de 2016).

Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo, Opinión Consultiva OC 24-17,

Ct. Inter-Am D.H. (ser. A) 24 (24 de noviembre de 2017).
<https://bit.ly/3xOF3xI>

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo [INADI], 30/07/17, “A., J. c/ Universidad Nacional de San Martín y Lic. S – Fundalam” Exp. S04:0090613/2014

Juzgado Nacional de Primera Instancia del Trabajo n.º 54, 23/04/12, “Raffetta, P.E. c/Asociación Civil Universidad de Salvador s/Despido” Exp. 38.061/2010.

Ley 17032 de 1966. *Apruébase el Acuerdo suscrito el 10/10/66 entre la Santa Sede y la República Argentina*. 23 de noviembre de 1966. BO: 21092.

Ley 24309 de 1993. *Constitución nacional, declaración de la necesidad de su reforma*. Diciembre 29 de 1993. BO: 27798.

Ley 27610 de 2021. *Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE), obligatoriedad de brindar cobertura integral y gratuita*. 15 de enero de 2021. BO: 34562.

Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Mendoza [CSJ Mza.], 13/04/2015, sala I, “G., I. R. c. A. De M. s/ daños y perjuicios”.

Referendo discriminatorio: ¿cómo se impidió el retroceso contra las familias diversas en Colombia?¹

Mauricio Ariel Albarracín Caballero²

1 Una versión anterior de este texto hace parte de la disertación doctoral *Una Constitución Propia: movilización constitucional por los derechos LGBT en Colombia*, escrita por el autor para optar por el título de doctor en Derecho de la Universidad de los Andes y dirigida por la profesora Julieta Lemaitre Ripoll. Para esta investigación se utilizaron como fuentes procesos judiciales, información de prensa, entrevistas semiestructuradas a parejas que reclamaron por sus derechos y observación participante. Declaro que hice parte de la estrategia de litigio constitucional relatada en este texto, que fue llevada a cabo por las organizaciones Colombia Diversa y Dejusticia. Agradezco a Antonio Barreto Rozo, Juana Dávila Sáenz y Julieta Lemaitre Ripoll, quienes leyeron y comentaron una versión anterior de este texto como parte de la tesis doctoral. Agradezco también a Lina Céspedes y a Pauline Capdevielle, que leyeron este texto e hicieron valiosos comentarios a la versión final.

2 Abogado y subdirector del Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad – Dejusticia.

Introducción

En varias ocasiones los referendos han sido usados como armas para negar u obstaculizar derechos de las personas LGBTI, este es un fenómeno que se ha extendido por varios países del mundo y en distintas épocas. Por ejemplo, los referendos estatales fueron utilizados para prohibir los matrimonios de parejas del mismo sexo en Estados Unidos producidos años atrás³. Más recientemente, han surgido iniciativas de autócratas como el primer ministro húngaro, Viktor Orban, quién en respuesta a la presión ejercida por la Unión Europea contra una ley que prohíbe mostrar a niñas y niños información sobre las personas LGBTI, hizo una propuesta de referendo con el fin de avalar popularmente esta ley⁴.

Colombia no ha sido la excepción en este uso reaccionario de los mecanismos de participación para suprimir derechos de personas LGBTI por parte del contramovimiento conservador⁵.

3 En los Estados Unidos se realizaron 39 referendos estatales para prohibir o permitir el matrimonio entre parejas del mismo sexo entre los años 1998 y 2015, y 34 de ellos tuvieron resultados electorales que llevaron a la prohibición. Todas estas prohibiciones perdieron efecto por la decisión *Obergefell v. Hodges* (2015) de la Corte Suprema de los Estados Unidos. Ver sobre el particular Simon et al., 2018.

4 Para más información sobre este referendo, ver: "Hungary's parliament approves 2022 referendum on LGBT issues", 2021; "Hungary's Viktor Orban will hold referendum on anti-LGBT law", 2021; Walker, 2021.

5 Para un análisis detallado de los contramovimientos conservadores en relación con los derechos LGBTI en Colombia, ver Lehoucq, 2021; Malagón Penen, 2015, 2018a, 2018b.

Entre los años 2014 y 2016, se discutió y negó en Colombia la propuesta de referendo constitucional⁶ que buscaba reformar el artículo 44⁷ para prohibir la adopción de parejas del mismo sexo y de personas solteras. Aunque los promotores presentaban esta iniciativa como un referendo contra la adopción de parejas del mismo sexo, un análisis detallado de la iniciativa evidenciaba que la reforma constitucional afectaba la interpretación progresista del artículo 42⁸ construida por la Corte

6 La Constitución colombiana puede reformarse por tres vías (título XIII de la Constitución): por una asamblea nacional constituyente, por una reforma constitucional aprobada por el Congreso con un procedimiento especial o por un referendo constitucional. Este último mecanismo se encuentra regulado en el artículo 378 de la Constitución, que establece que por iniciativa del Gobierno o del 5% del censo electoral se podrá presentar una propuesta de referendo que deberá ser aprobada por el Congreso con la mayoría de ambas cámaras. Además, establece que “el referendo será presentado de manera que los electores puedan escoger libremente en el temario o articulado qué votan positivamente y qué votan negativamente”. Para que se pueda modificar la Constitución, se requiere “el voto afirmativo de más de la mitad de los sufragantes, y que el número de estos exceda de la cuarta parte del total de ciudadanos que integren el censo electoral”. De esta manera, el referendo constitucional consta de tres etapas: (i) recolección de firmas, (ii) aprobación del Congreso y (iii) votación de la iniciativa.

7 “Artículo 44. Son derechos fundamentales de los niños: la vida, la integridad física, la salud y la seguridad social, la alimentación equilibrada, su nombre y nacionalidad, tener una familia y no ser separados de ella, el cuidado y amor, la educación y la cultura, la recreación y la libre expresión de su opinión. Serán protegidos contra toda forma de abandono, violencia física o moral, secuestro, venta, abuso sexual, explotación laboral o económica y trabajos riesgosos. Gozarán también de los demás derechos consagrados en la Constitución, en las leyes y en los tratados internacionales ratificados por Colombia. La familia, la sociedad y el Estado tienen la obligación de asistir y proteger al niño para garantizar su desarrollo armónico e integral y el ejercicio pleno de sus derechos. Cualquier persona puede exigir de la autoridad competente su cumplimiento y la sanción de los infractores. Los derechos de los niños prevalecen sobre los derechos de los demás” (Constitución Política de Colombia, 1991).

8 “Artículo 42. La familia es el núcleo fundamental de la sociedad. Se constituye por vínculos naturales o jurídicos, por la decisión libre de un hombre y una mujer de contraer matrimonio o por la voluntad responsable de conformarla. El Estado y la sociedad garantizan la protección integral de la familia. La ley podrá determinar el patrimonio familiar inalienable e inembargable. La honra, la dignidad y la intimidad de la familia son inviolables. Las

Constitucional⁹. Por tanto, este cambio constitucional tenía la potencialidad de cambiar toda la jurisprudencia sobre protección de familias de parejas del mismo sexo que se había construido hasta ese momento, con impactos que podrían llegar a áreas tan diversas como las uniones maritales de hecho, el matrimonio y otros debates judiciales resueltos o abiertos sobre estas materias en aquel entonces.

Esta iniciativa de referendo constitucional fue ideada por la senadora y constitucionalista Viviane Morales Hoyos, quien, electa por el Partido Liberal, había hecho política desde los orígenes de su carrera pública con ideas cristianas, y cuyo voto provenía principalmente de una base social evangélica¹⁰. La

relaciones familiares se basan en la igualdad de derechos y deberes de la pareja y en el respeto recíproco entre todos sus integrantes. Cualquier forma de violencia en la familia se considera destructiva de su armonía y unidad, y será sancionada conforme a la ley. Los hijos habidos en el matrimonio o fuera de él, adoptados o procreados naturalmente o con asistencia científica, tienen iguales derechos y deberes. La ley reglamentará la progenitura responsable. La pareja tiene derecho a decidir libre y responsablemente el número de sus hijos, y deberá sostenerlos y educarlos mientras sean menores o impedidos. Las formas del matrimonio, la edad y capacidad para contraerlo, los deberes y derechos de los cónyuges, su separación y la disolución del vínculo, se rigen por la ley civil. Los matrimonios religiosos tendrán efectos civiles en los términos que establezca la ley. Los efectos civiles de todo matrimonio cesarán por divorcio con arreglo a la ley civil. También tendrán efectos civiles las sentencias de nulidad de los matrimonios religiosos dictadas por las autoridades de la respectiva religión, en los términos que establezca la ley. La ley determinará lo relativo al estado civil de las personas y los consiguientes derechos y deberes” (Constitución Política de Colombia, 1991).

9 En reiterada jurisprudencia constitucional se ha establecido que “en cuanto al alcance del concepto de familia, la Corte ha estimado que debe considerarse la realidad social y por ende, ha ampliado su ámbito de protección a todo tipo de familias, originadas en el matrimonio, en las uniones maritales de hecho, así como a las familias monoparentales, o las constituidas por parejas del mismo sexo, teniendo en cuenta que ‘el concepto de familia no puede ser entendido de manera aislada, sino en concordancia con el principio del pluralismo’. De este modo, se ha entendido que la familia debe ser especialmente protegida independientemente de que el grupo familiar se conforme por vínculos jurídicos o naturales (cp, 42)” (Corte Constitucional de Colombia, C-456 de 2015). Ver, entre otras sentencias: C-577 de 2011, C-278 de 2014 y C-451 de 2016.

10 Sobre su vida política, consultar: *Viviane Aleyda Morales Hoyos*. (2021, abril 23). La Silla Vacía. <https://bit.ly/3HA35Qr>.

articulación de esta forma de contramovilización constitucional se hizo en respuesta a las decisiones de la Corte Constitucional que reconocieron derechos de personas LGBTI y parejas del mismo sexo a adoptar, tanto al hijo/a del compañero/a del mismo sexo (2014 y 2015) como de manera conjunta (2015). A pesar de que esta forma de contramovilización tenía un cierto apoyo en la mayoría de la opinión pública y en los sectores políticos dominantes en el Congreso, la iniciativa fue negada en tercer debate por el Congreso de la República. ¿Cómo fue posible que un referendo que se alineaba con la mayor parte de la ideología de las iglesias y partidos dominantes en Colombia no fuera aprobado por el Congreso y, por tanto, ni siquiera votado por la ciudadanía?

Este texto reconstruye la historia del ascenso y la caída del referendo discriminatorio como una forma de contramovilización constitucional, examinando los factores que fueron determinantes tanto para su avance en la vía de aprobación como en la negativa por parte de la Comisión Primera de la Cámara. Para reconstruir esta historia se usan dos fuentes principales. En primer lugar, se hizo una revisión documental del proceso de trámite del referendo en la Registraduría General y en el Congreso de la República, así como de los documentos producidos por los actores involucrados en el trámite. En segundo lugar, se realizó una revisión de la prensa producida en el período comprendido desde el inicio de la iniciativa hasta su no aprobación (2014-2016).

Aunque son varios los factores que confluyeron para que este referendo no fuera aprobado, y estos serán mencionados a lo largo de la narración, en este texto se argumenta que el factor determinante fue la coalición hecha por quienes se oponían a este referendo, principalmente del movimiento LGBTI, con sectores que tenían sensibilidad y compromiso por los derechos de las madres solteras, quienes también se verían afectadas por esta iniciativa. Este caso muestra potencialidades para crear coaliciones que no se articulen únicamente a la luz de una idea de identidades LGBTI, sino que trasciendan a la defensa de ideas sociales más amplias, como el respeto igualitario de todas las familias en su diversidad y sin discriminación.

Por otra parte, en este texto se usa el concepto de movilización constitucional¹¹ como el proceso mediante el cual la ciudadanía, el activismo y las organizaciones del movimiento social utilizan la Constitución como una herramienta de acción política, tanto en las oportunidades legales que genera como en el lenguaje constitucional que proporciona (Albarracín Caballero, 2019). En este sentido, las acciones y los procedimientos constitucionales se integran al repertorio de movilización, que tiene como objetivo dar una interpretación incluyente a la Constitución para crear significados sociales (Lemaitre Ripoll, 2009), es decir que la Constitución es al mismo tiempo un medio y un fin de la movilización. Esta activación constitucional no solo ocurre en momentos de cambio constitucional o en procesos ante la Corte, es una forma de movilización legal que se puede identificar tanto en las calles como en las instituciones. Así, existe la movilización constitucional en los debates políticos en el Congreso de la República, en las discusiones públicas que no necesariamente tienen trámite institucional y en las interacciones cotidianas sobre los derechos (Lemaitre & Albarracín, 2011). Cabe mencionar que tampoco es una forma exclusiva de movilización de los movimientos sociales que buscan un cambio social, también los movimientos que preservan el *statu quo* usan la Constitución como una bandera¹², a este proceso lo he designado como contramovilización constitucional.

Este capítulo está dividido en tres partes. En la primera se presentará el estado de los derechos LGBTI en los momentos

11 No es la primera vez que se usa la expresión movilización constitucional. Previamente, Natalia Sandoval usó el concepto movilización legal constitucional para describir la exigencia social que tramita un movimiento social “a través de un proceso judicial ante la Corte Constitucional” (Sandoval Rojas, 2013, p. 173). Más recientemente, Bui Ngoc Son (2018) realizó una completa conceptualización de la movilización constitucional y la definió como “el proceso mediante el cual los actores sociales invocan las normas y los discursos constitucionales para defender un cambio constitucional” (p. 123). Según este autor, la movilización constitucional es una forma de movilización legal que está relacionada con el derecho, sus instituciones y procedimientos.

12 La metáfora de la bandera indica el uso del derecho como un marco de movilización: “el derecho es una bandera y no solo un campo de batalla en el cual se dan las luchas” (Lemaitre Ripoll, 2009, p. 30).

previos y concomitantes a este referendo, con la finalidad de ubicar el origen de la contramovilización constitucional. Luego, en la segunda parte, se narra el trámite del referendo discriminatorio, con el objetivo de conocer la historia de este proceso y poder extraer algunos aprendizajes. Finalmente, en la tercera parte se expondrán algunas estrategias que surgen a partir de esta historia, y que pueden ser útiles para la defensa de los derechos y libertades frente a las iniciativas de retroceso político articuladas en torno a ideas tradicionales y excluyentes de familia.

El avance de los derechos de las personas LGBTI y sus familias: ampliando la interpretación de la Constitución

La Constitución de 1991 no tiene ninguna cláusula explícita que proteja a las personas LGBTI. Por ejemplo, ni la orientación sexual ni la identidad de género tienen protección textual en la Constitución. De hecho, durante la Asamblea Nacional Constituyente los derechos de las personas LGBTI no fueron debatidos, o al menos no es visible que así haya sido en los documentos existentes. La única referencia que existe en la Asamblea al respecto de dichos derechos ocurrió en un debate en la Comisión Quinta, en la cual se estableció que el matrimonio sería entre “un hombre y una mujer”. En otras palabras, la Constitución no protegió a las personas LGBTI y el único debate explícito fue para afianzar el carácter heterosexual del matrimonio¹³.

Sin embargo, la Constitución creó un conjunto de cambios normativos e institucionales que permitieron que, inicialmente, las personas LGBTI y, posteriormente, estructuras organizadas de movilización pudieran ampliar la interpretación de la Constitución para incluir y proteger a estos grupos sociales¹⁴. Es así

13 Para un análisis de la institución de la familia heterosexual en la Constitución, ver Curiel, 2013.

14 Es el caso de la organización Colombia Diversa, que, como señalaba Lemaitre para el año 2009, “se ha convertido en la organización de homosexuales más reconocida en el país. Ha liderado además la adopción de las siglas LGBT (lesbianas, gays, bisexuales, transgeneristas) en lugar de la designación homosexuales, considerando

como en la década de los 90, al mismo tiempo que se fortalece el movimiento LGBTI como una fuerza política, se va aumentando el poder e influencia de la Corte Constitucional en la protección de los derechos de las personas diversas. De esta forma surge una protección constitucional contra la discriminación a nivel individual. Sin embargo, esta protección no tiene el mismo alcance respecto a los derechos familiares, por cuánto la Corte de aquella década decidió aplicar una interpretación originalista respecto a la protección única de la familia heterosexual y monogámica¹⁵.

Así, a partir del año 1999, el movimiento LGBTI y sus aliados en los sectores políticos iniciaron acciones para que se regularan las relaciones de las parejas del mismo sexo. Estas iniciativas legislativas fueron presentadas sucesivamente durante varios años y ninguna se convirtió en ley. A pesar de que existían casos ante los tribunales sobre estos derechos, el sistema judicial no reconoció derechos a las parejas del mismo sexo. De hecho, la propia Corte Constitucional había creado una línea jurisprudencia para negar la protección constitucional de las familias de estas parejas¹⁶.

las siglas como más representativas de la diversidad sexual que el término ‘homosexual’. La organización construye su posición no sólo [sic] sobre el surgimiento del discurso de derechos humanos sino, sobre todo, por el papel que ha tenido la Constitución de 1991 en movilizar liderazgos, brindar un vocabulario y también un escenario para hacer exigencias a nombre de los homosexuales. Y si bien la Constitución no menciona los derechos de los homosexuales, la Corte, en una serie de sentencias liberales, ha extendido los derechos a la igualdad y a la dignidad humana para que incluyan la protección contra la discriminación por orientación sexual. Con estas decisiones le ha dado un nuevo marco de significado a la orientación sexual de manera que ésta [sic] ha pasado de ser una cuestión de cultura y de ‘estilo de vida’ a ser un problema de derechos” (Lemaitre Ripoll, 2009, p. 247).

15 Ver Azuero Quijano, 2009.

16 Antes de la sentencia C-075 de 2007, la Corte Constitucional de Colombia negó el reconocimiento de derechos de parejas del mismo sexo con dos tipos de argumentos: primero, que las parejas del mismo sexo no constituían una familia constitucionalmente protegida y, segundo, que era competencia del Congreso de la República regular este tipo de uniones y los derechos a los que podría acceder. Este criterio lo mantuvo la Corte para el reconocimiento de las uniones maritales de hecho (sentencia C-098 de 1996), la

Este bloqueo judicial/legislativo contra los derechos de parejas del mismo sexo fue enfrentado por una estrategia de incidencia y litigio constitucional desarrollada por una organización del movimiento LGBTI, Colombia Diversa¹⁷. El componente de incidencia política en el Congreso no fue exitoso, pero la estrategia logró cambiar el precedente constitucional e iniciar un camino de reconocimiento mínimo de los derechos de estas parejas. Así, en una decisión del año 2007, la Corte Constitucional reconoció que las parejas del mismo sexo tenían necesidades de protección análogas a las parejas heterosexuales, en relación con la unión marital de hecho (sentencia C-075 de 2007). Posteriormente, y en desarrollo de una estrategia de litigio constitucional más intensa, se amplió la protección a la afiliación en salud (sentencia C-811 de 2008), pensión de sobreviviente (sentencia C-336 de 2008) y el resto de derechos de la unión marital de hecho (sentencia C-029 de 2009), excepto los asuntos de filiación que no fueron incluidos en esas demandas. De esta forma, el reconocimiento de derechos de parejas del mismo sexo que inició en el 2007 se extendió en los años subsiguientes vía la jurisprudencia constitucional¹⁸ y la inclusión

adopción de parejas del mismo sexo (sentencia C-814 de 2001), la afiliación de parejas del mismo sexo a la seguridad social en salud (sentencia su-623 de 2011) y el derecho a la pensión de sobreviviente de la pareja del mismo sexo (sentencia T-349 de 2006), entre otras.

17 Colombia Diversa es una organización de derechos de las personas LGBTI en Colombia. Fue creada en el año 2004 por un grupo de activistas que trabajaban inicialmente en el impulso de un proyecto de ley de reconocimiento de parejas del mismo sexo, que decidieron conformar esta organización con la finalidad de garantizar plenamente los derechos de las personas LGBTI. Sus principales herramientas de movilización son la investigación en derecho humanos, el litigio, las comunicaciones y la incidencia política. Para más información, ver su página web: www.colombiadiversa.org

18 La Corte Constitucional de Colombia reconoció los derechos de las parejas del mismo sexo como una unión marital de hecho, y lo fue haciendo en distintos ámbitos regulatorios como la seguridad social (C-811 de 2007 y C-336 de 2008), en 42 leyes que reconocían derechos y obligaciones (C-029 de 2009), en la protección de los hijos mediante el reconocimiento de la adopción consentida y conjunta (su-617 de 2014, C-071 de 2015 y C-683 de 2015), y en la legitimación de los hijos nacidos durante la unión marital de hecho (su-696 de 2015 y T-196 de 2016), entre otras decisiones.

en algunas leyes, como en la Ley de Víctimas. Más aun, paralelamente a este proceso se abrieron debates constitucionales sobre el matrimonio igualitario y la adopción de personas LGBTI y parejas del mismo sexo.

La discusión sobre el reconocimiento del matrimonio de parejas del mismo sexo se inició con varias demandas de inconstitucionalidad, que fueron decididas en la sentencia C-577 de 2011 y culminaron con el estudio de varias acciones de tutela¹⁹ decididas en la sentencia SU-614 de 2016. En la sentencia de 2011, la Corte determinó que las parejas del mismo sexo constitúan una familia protegida por la Constitución, cambiando así la jurisprudencia excluyente de años atrás. Según la Corte, esta protección debía ser materializada mediante un mecanismo contractual, formal y solemne, pero la forma específica de la institución debía ser decidida por el Congreso. Además, la Corte estableció que en caso de que el Congreso no regulara la materia en el término de dos años, las parejas del mismo sexo podrían acudir ante jueces y notarios para garantizar que no se perpetuara el déficit de protección constitucional.

El 20 de junio de 2013 se cumplió el término establecido por la Corte y se inició una intensa movilización constitucional por parte de personas y organizaciones LGBTI con el fin de que se reconocieran los matrimonios de parejas del mismo sexo. Simultáneamente, se activó una forma de contramovilización constitucional encabezada por el entonces procurador Alejandro Ordóñez²⁰, para impedir que se efectuaran estos matrimonios o que, en casos de realizarse, fuesen anulados. Esta interacción llevó a que se generaran diversas acciones de tutela, que fueron estudiadas por la Sala Plena de la Corte Constitucional en la sentencia de unificación 2016, en la cual se reconocieron

19 La acción de tutela es una acción constitucional (artículo 86 de la Constitución) mediante la cual cualquier persona puede acudir ante los jueces para la protección inmediata de sus derechos fundamentales que hayan sido vulnerados o amenazados.

20 El exprocurador Alejandro Ordóñez Maldonado es un político conservador que ha defendido posiciones radicales contra las libertades y los derechos de las mujeres y la población LGBTI. Estas ideas pueden ser consultadas en Ordóñez Maldonado, 2006. Además, el perfil de este político puede ser consultado en *Alejandro Ordóñez*. (2021, julio 23). La Silla Vacía. <https://bit.ly/3qnoosJ>

definitivamente los matrimonios de parejas del mismo sexo realizados por los jueces civiles municipales y se extendieron los efectos a todas las parejas (Albarracín & Lemaitre Ripoll, 2016).

A pesar de que en otros contextos la adopción y el matrimonio de parejas del mismo sexo son debates que se han dado de manera simultánea, en el caso colombiano tuvieron trayectorias separadas. Además, la discusión sobre adopción estuvo marcada por varias partes, según el tipo de reclamo y la acción usada. Una primera parte de este debate estuvo concentrada en casos concretos de adopciones que se estudiaron vía acciones de tutela. El primero de ellos fue el caso de un hombre gay que inició y culminó el proceso de adopción de dos hermanos. En la etapa final del proceso de adopción, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) tuvo conocimiento de la orientación sexual de aplicante y revocó el proceso. El caso fue decidido en la sentencia T-276 de 2012, en la cual la Corte estableció que el ICBF había violado los derechos de los niños y que la orientación sexual de las personas aplicantes no puede ser considerada como un criterio dentro de los procesos de adopción. De esta manera, quedó establecido en la jurisprudencia constitucional que las personas LGBTI pueden acceder sin discriminación a la adopción individual.

El otro caso estudiado por la Corte fue el de una pareja de mujeres que buscaban proteger a su hija. Una de ellas era la madre biológica y buscaban que su compañera lograra la adopción consentida, tal y como ocurre con las parejas heterosexuales. La Corte estudió el caso de la familia Leiderman Botero en la sentencia su-614 de 2014, en la cual reconoció que las parejas del mismo sexo tienen derecho a acceder a la adopción consentida sin discriminación en razón de su orientación sexual. Finalmente, en el año 2015, la Corte Constitucional decidió dos demandas de inconstitucionalidad que cierran definitivamente el debate sobre la adopción de parejas del mismo sexo, reiterando en la sentencia C-071 de 2015 que pueden acceder a la adopción consentida y reconociendo en la sentencia C-683 de 2015 que pueden acceder a la adopción conjunta.

Como lo ha demostrado Lehoucq (2021), el reconocimiento familiar tuvo un efecto movilizador en los grupos conservadores, en tanto amenazó uno de sus pilares doctrinarios: el

concepto de familia. Particularmente, el matrimonio activó una fuerte contramovilización constitucional desde una de las instituciones del Estado, mientras la adopción activó otra forma de contramovilización constitucional a través del uso de los mecanismos de participación.

El referendo discriminatorio: la contramovilización constitucional hacia las familias

A medida que la Corte tomaba decisiones que autorizaban la adopción por parte de personas LGBTI y parejas del mismo sexo, el descontento de los sectores conservadores y las iglesias crecía (“Gobierno celebra adopción gay, e Iglesia llama a protestar”, 2015). Mientras el procurador Alejandro Ordóñez era el líder de un conjunto de acciones de litigio en la Corte Constitucional, surgió una nueva estrategia de oposición a los derechos LGBTI liderada por la exfiscal Viviane Morales. La política liberal, quién ya había sido representante a la cámara en la década de los 90, fue elegida como senadora para el período del 2014 al 2018. Desde los inicios de su carrera pública, 1990, se había identificado como una política cristiana, cuando había sido asesora de un constituyente que representaba a las iglesias cristianas. Sin embargo, había mantenido una agenda moderada, defendiendo principalmente la libertad religiosa y de conciencia, y en algunos casos siendo muy cercana a los derechos de las mujeres, en debates como la ley de cuotas.

Una vez la Corte Constitucional amparó los derechos de la familia Leiderman Botero, la recién posesionada senadora anunció que iniciaría la recolección de firmas para que se convocara un referendo que revirtiera esta decisión, pero también lo hizo con la intención de anticipar posibles decisiones favorables respecto a las demandas de inconstitucionalidad que hacían curso en la Corte²¹. En declaraciones dadas a los medios de

21 La senadora Morales le contó a la Revista Semana el origen de esta iniciativa de esta manera:

“Semana.com: ¿Cuándo surgió la idea de convocar este referendo?

comunicación el 30 de agosto de 2014, Morales justificó así el uso de este mecanismo de participación ciudadana:

En mi condición de cristiana, pero además de ciudadana y de demócrata, no puedo aceptar que un tema de tanta trascendencia ética, que toca las fibras más sensibles de las creencias de la nación pueda ser decidido a puerta cerrada por el voto de seis personas (“Viviane Morales promoverá referendo sobre adopción de parejas homosexuales”, 2014)²².

Seis meses después, el 17 de febrero de 2015, un día antes de que la Corte Constitucional decidiera la sentencia C-071 de 2015, la senadora entregó a la Registraduría 236 000 firmas para inscribir el comité promotor del referendo, y con ello recibir el aval de esta institución para recoger las firmas necesarias para tramitar la ley que se requiere para convocar este mecanismo de participación (“Registraduría recibe firmas para inscripción de comité del referendo sobre adopción de menores de edad en parejas del mismo sexo”, 2015)²³. Este comité promotor estaba conformado por su esposo y socio político, Carlos Alonso Lucio, y por un grupo de pastores evangélicos de varias iglesias²⁴, entre los que se destacaba Edgar Castaño Díaz, quién

V. M.: En septiembre del año pasado, después de la sentencia de tutela de la Corte Constitucional sobre la adopción por parte de la pareja de Medellín. Para ese momento ya sabíamos que había una demanda de inconstitucionalidad en la Corte y pensamos que frente a esto lo único que cabe es una decisión popular. Por eso, pensamos en iniciar el tránsito al referendo y comenzamos a mediados de octubre a recoger las firmas”. Ver “‘Adoptar no es un derecho’: Viviane Morales”, 2015.

22 Ver también: “La primera adopción homosexual en Colombia, envuelta en polémica”, 2014; “Triunfo histórico para parejas del mismo sexo”, 2014.

23 Ver también: García, 2015; “Listas primeras firmas para referendo contra adopción gay”, 2015; “Listo referendo para que adopción de niños se permita sólo a parejas heterosexuales”, 2015.

24 El comité estaba conformado por: el pastor Edgar Castaño Díaz, la pastora Igna Ayora Suárez, el pastor Silvio Hernán Barahona Sánchez (Iglesia Cruzada Cristina), Yamil Leonardo Garzón Fonseca, Neila María Serrano de Barragán, José Augusto Calderón Díaz, Clara Lucía Sandoval Moreno (Misión Carismática Internacional) y Carlos Alonso Lucio López.

era el presidente de la Confederación Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL). Luego, a esta iniciativa de recolección de firmas se sumaron el procurador Alejandro Ordóñez²⁵ y 32 congresistas²⁶, principalmente de los partidos Conservador²⁷ y Centro Democrático²⁸, así como jerarcas de la Iglesia católica²⁹ y de iglesias cristianas³⁰.

En concreto, la iniciativa de referendo constitucional consistía en adicionar un parágrafo al artículo 44 que establecía:

La adopción es una medida de protección del niño que busca garantizarle el derecho a tener una familia constituida por una pareja heterosexual en los términos explícitos del artículo 42 de esta Constitución, es decir, por un hombre y una mujer unidos entre sí en matrimonio o unión marital de hecho, con el cumplimiento de los demás requisitos establecidos en la ley.

Según se indicaba claramente en la exposición de motivos del formulario de recolección de firmas, el propósito de esta nueva norma constitucional era evitar que las parejas del mismo sexo y las personas solteras pudieran adoptar. Pero esta reforma tenía un propósito adicional. El parágrafo propuesto introducía una interpretación restrictiva del artículo 42, al expresar que la familia era constituida en los “términos explícitos” del artículo, es decir, heterosexual. De esta manera, reformando el artículo 44 se interpretaba el artículo 42 y, así, se podría abrir el camino a un cambio de jurisprudencia que impidiera que las parejas del mismo sexo en unión marital de hecho o casadas fueran reconocidas como familia. De hecho, meses después la

25 “Ordóñez, de acuerdo con referéndum sobre adopción gay”, 2014.

26 “Viviane Morales no está sola contra la adopción igualitaria”, 2015.

27 “«Debemos consultar a los colombianos sobre adopción de parejas homosexuales»: senador Andrade”, 2015.

28 “Desde el uribismo ya piden un referendo para prohibir la adopción gay”, 2015.

29 . “Iglesias católica y cristiana se unen para rechazar adopción gay en Manizales”, 2015.

30 . “Iglesias cristianas se suman a referendo de Viviane Morales contra adopción igualitaria”, 2015.

propia senadora Morales reconoció en una entrevista que este referendo tenía como propósito “definir el alcance y el concepto de familia y de matrimonio” (Torres, 2017). Este referendo era la estrategia maestra del contramovimiento para retroceder a una interpretación constitucional que solo protegiera a la familia heterosexual y monogámica.

Desde inicios de 2015 hasta marzo de 2016, los promotores de este referendo recogieron 2.135.000 firmas, de las cuales 1.740.000 fueron validadas por la Registraduría, superando en 80.000 las firmas mínimas requeridas (“Registraduría avaló las firmas para el referendo que busca frenar la adopción igualitaria”, 2016). Esta recolección de firmas se hizo en el marco de una campaña muy bien organizada llamada “Firme por papá y mamá”, la cual articuló los esfuerzos de las iglesias, los partidos y los líderes políticos involucrados en esta iniciativa³¹.

Los principales argumentos con los que movilizaron a los firmantes y que expresaron en la opinión pública no tenían contenido religioso, por el contrario, articulaban sus ideas en términos constitucionales y científicos. Una idea central sobre la que insistían era que la adopción no era un derecho o un privilegio, con lo cual buscaban rebatir el argumento de que por vía de un mecanismo de participación se estaba negando un derecho a una minoría. Seguidamente, proponían un argumento que mezclaba la protección prevalente de los derechos de los niños (artículo 44 de la Constitución) con la reivindicación de la familia heterosexual como modelo superior de crianza (artículo 42 de la Constitución). De hecho, acusaban a la Corte Constitucional de haber cambiado arbitrariamente el concepto de familia y de crear una sociedad sin referente ético alguno,

Para fundamentar la protección de los niños en una familia de padre y madre, los promotores del referendo usaron cuatro tipos de argumentos científicos. El primero fue desacreditar los estudios existentes, argumentando que no tenían validez científica porque, según ellos, la metodología era deficiente. El segundo fue darle relevancia a estudios de origen conservador, como el de Mark Regnerus, quien decía que los hijos criados

31 La información completa de la campaña puede ser consultada en la página web: <http://firmeporpapaymama.com/>

por parejas del mismo sexo tendrían efectos adversos en su desarrollo social y psicológico³². El tercero fue la utilización de estudios sobre la conveniencia de la crianza de un papá y una mamá. Finalmente, indicaban que no existían estudios en Colombia sobre la crianza de hijos por parte de parejas del mismo sexo y no podían extrapolarse conclusiones de otros contextos. Ante esta diversidad de estudios y de críticas, los promotores aseguraban que la duda sobre el bienestar de los niños debía resolverse a favor de la protección de sus derechos, es decir, había que negar la adopción por parejas del mismo sexo. Además, a los argumentos constitucionales fundamentados en las supuestas evidencias científicas les seguía un llamado contra la indiferencia del 85 % de la población y a usar el referendo para hacer escuchar su voz y hacer valer su voluntad por encima de los magistrados de la Corte Constitucional.

Las firmas fueron avaladas por la Registraduría el 13 de mayo de 2016 y dos meses después, el 20 de julio, se radicó el proyecto de ley 01 para que el Congreso diera su aprobación del referendo. Dentro del trámite de esta iniciativa, en el Senado se llevó a cabo una audiencia pública los días 24 y 31 de agosto de ese año, en la cual se escucharon 80 ponencias tanto a favor como en contra. Quienes estaban en contra del referendo, liderados por la senadora lesbiana Claudia López, centraron su argumentación en la imposibilidad de usar un referendo contra una minoría, e insistieron en los fundamentos constitucionales y científicos que se habían presentado en los casos constitucionales en la Corte. Adicionalmente, una innovación en los argumentos fue la presentación de “testimonios de padres y madres homosexuales, madres solteras y menores que crecieron en hogares conformados por parejas del mismo sexo” (“Comisión primera ponencia para el primer debate”, 2016, p. 3).

Por otra parte, quienes promovían el referendo presentaron argumentos similares a los que habían movilizado para recoger

32 El sociólogo estadounidense Mark Regnerus elaboró un estudio que fue usado por organizaciones conservadoras en los Estados Unidos contra el matrimonio entre parejas del mismo sexo y que se fue luego importando a otros lugares, como ocurrió en Colombia. Ver Regnerus, 2012.

las firmas, pero adicionaron dos más. Por un lado, hacían una crítica minuciosa a los fundamentos empíricos y jurídicos de la sentencia C-683 de 2015 de la Corte Constitucional, con lo cual se hacía más claro que era un referendo contra la jurisprudencia. Por el otro, introdujeron un argumento que sería central para lograr el apoyo mayoritario del Senado. Según varios intervinientes, y luego Viviane Morales en la ponencia, la Corte Constitucional había introducido un desacuerdo sobre el significado de la Constitución, y debía ser el pueblo quien dirimiera este desacuerdo mediante el voto directo. En la ponencia para primer debate se resume así este argumento:

Quién interpreta la Constitución es quien tiene el poder de decidir qué es la Constitución. En consecuencia en virtud de lo dispuesto en la Carta Política y en desarrollo de los principios de soberanía popular (artículo 3º) y de democracia participativa (artículo 1º), los derechos a la igualdad (artículo 13) y la participación de los ciudadanos en la conformación, ejercicio y control de poder político (artículo 40), entre otros, podemos afirmar que es el pueblo quien tiene la última palabra en los asuntos constitucionales, que son en definitiva, asuntos de poder (“Comisión primera ponencia para el primer debate”, 2016, p. 14).

El referendo fue aprobado en Comisión Primera del Senado el 14 de septiembre, y posteriormente fue aprobado en la plenaria del Senado el 13 de diciembre de 2016. En la plenaria, el referendo obtuvo 53 votos y la derrota para quienes se oponían a esta iniciativa fue aplastante. Viviane Morales logró hacer una coalición con senadores de los partidos Centro Democrático, Conservador y los senadores cristianos y católicos de otras bancadas de los partidos de la U, Cambio Radical e incluso el Partido Liberal. Así, las discusiones en el Senado estuvieron marcadas por discursos que estaban abiertamente en contra de las decisiones de la Corte que garantizaban la igualdad plena de derechos para las parejas del mismo sexo, al igual que por la consigna “¡qué el pueblo decida!”.

Adicionalmente, dos hechos políticos externos a este referendo, pero íntimamente relacionados en las estructuras y marcos de movilización, fortalecieron esta coalición conservadora.

Por una parte, desde julio de 2016 se inició una movilización de iglesias y de colegios católicos y evangélicos contra la implementación de acciones de prevención y sanción frente a la discriminación contra estudiantes LGBTI, que había emprendido el Ministerio de Educación por orden de la Corte Constitucional. Más aun, dichas estructuras de movilización contra el gobierno se unieron posteriormente, el 10 de agosto de 2016, a la campaña del ‘no’ en el plebiscito convocado por el presidente Juan Manuel Santos para refrendar el acuerdo de paz con la guerrilla de las FARC. Las iglesias evangélicas y los sectores radicales movilizaron la idea de que el acuerdo de paz contenía “ideología de género”, y esta idea, junto con otras, fue definitiva en el triunfo de la coalición del ‘no’ el 2 de octubre de 2016. Posteriormente, en la renegociación del acuerdo de paz, las iglesias evangélicas ganaron un protagonismo político respecto al Gobierno nacional y la oposición³³. Esta coalición conservadora contra los derechos LGBTI se materializó en la votación a favor del referendo en el Senado, y parecía que su aprobación en la Cámara de Representantes era imparable.

En la Cámara de Representantes el trámite de este referendo fue muy distinto que en el Senado. El 14 de marzo de 2017 se asignó como ponente al representante liberal Miguel Ángel Pinto, quién convocó una audiencia pública para el 24 de abril de ese año. En el Senado Viviane Morales tenía el control de la ponencia y una mayor influencia; en la Cámara ya no contaba con esa ventaja comparativa. Por otra parte, la representante Angélica Lozano, una reconocida activista por los derechos LGBTI, hacía parte de la Comisión Primera de la Cámara, y esto le daba al movimiento LGBTI una mejor posición. Respecto al debate que se dio allí, el argumento central contra el referendo ya no se centraba en su carácter discriminatorio contra las parejas del mismo sexo, sino en la discriminación contra las personas solteras. Con la ayuda de organizaciones de mujeres, el movimiento LGBTI logró movilizar a varias madres solteras en contra

33 Sobre la articulación de estas organizaciones políticas y religiosas en torno al plebiscito del Acuerdo de Paz, ver: Beltrán & Creely, 2018; Céspedes-Báez, 2016; Esguerra Muelle, 2017; Rodríguez Rondón, 2017.

del referendo, lo cual fue definitivo para que esta iniciativa perdiera apoyo, incluso entre representantes conservadores.

Por último, un elemento adicional que consolidó una coalición de rechazo a este referendo fue la oposición del presidente Juan Manuel Santos, el ministro del Interior (Juan Fernando Cristo) y el ministro de Salud (Alejandro Gaviria), así como de la Procuraduría (en una nueva administración), la Defensoría del Pueblo y otras organizaciones de derechos humanos y de protección de los derechos de los niños. Finalmente, el 10 de mayo de 2017, la Comisión Primera de la Cámara de Representantes archivó el proyecto de ley de referendo, con una votación de 20 representantes contra 12.

Más allá de la política de la identidad: la defensa de ideas familiares incluyentes con estructuras amplias de movilización

Desde el punto de vista de la agenda fundamentalista, el referendo discriminatorio tenía dos objetivos: uno visible, muy popular, y otro oculto, con dimensiones más estructurales. La prohibición de la adopción por parte de parejas del mismo sexo fue el mensaje con el cual se movilizó la recolección de firmas y con el que se hizo visible ante la opinión pública. Sin embargo, este objetivo se soportaba en otro más estructural y oculto: la desprotección de otros tipos de familia, particularmente las familias de parejas del mismo sexo y las familias monoparentales. Ambos objetivos se basan en la misma ideología que privilegia a las familias heterosexuales, biparentales y monogámicas como las únicas protegidas por la Constitución.

La prohibición de la adopción por parte de parejas del mismo sexo es una idea que puede tener resonancia en un grupo amplio de personas, precisamente por los arraigados prejuicios contra la homosexualidad y por las ideas tradicionalistas sobre la familia. En términos de la justificación de este cambio constitucional, los promotores de este referendo decidieron excluir argumentos abiertamente homofóbicos y religiosos del debate público y optaron por argumentos que ellos llamaron ‘científicos’ y de conveniencia para la crianza familiar. En todo caso, las estructuras con las cuales se movilizaron tenían un

claro origen religioso, pero buscaban persuadir a un público más amplio de esta prohibición.

Sin embargo, con el mismo argumento que excluían a las parejas del mismo sexo debían excluir también a las personas solteras de la posibilidad de adopción, incluyendo tanto a personas LGBTI como heterosexuales. Es decir, el referendo tenía potenciales discriminatorios para grupos más allá de las personas LGBTI y las parejas del mismo sexo. Fue precisamente esta afectación a un grupo más amplio lo que movilizaron quienes se oponían a este referendo para lograr su no aprobación en el Congreso. Particularmente, se movilizó a las madres solteras, que en Colombia constituyen un grupo importante de familias y tienen presencia pública en la vida social y cotidiana. Mientras el debate en el Senado fue muy confrontacional y centrado en la no discriminación de las personas LGBTI, el debate en la Cámara tuvo una visión más amplia del referendo y sus implicaciones, particularmente para las madres solteras, que, de hecho, tuvieron un protagonismo importante en esa fase legislativa. Al final, la no aprobación de este referendo nos deja al menos cinco aprendizajes respecto a la forma de enfrentar retrocesos a las protecciones de derechos familiares de personas LGBTI.

El primero es que una campaña de defensa de derechos centrada únicamente en una política de la identidad y centrada en estructuras de movilización LGBTI puede tener un impacto limitado para enfrentar retrocesos, particularmente cuando se tramitan por el Congreso. Si bien el movimiento LGBTI colombiano ha obtenido buenos resultados realizando acciones ante la Corte Constitucional, la estructura de poder del Congreso hace mucho más difícil que se logre aglutinar una mayoría para defender los derechos, especialmente cuando se trata de un tema con tanto rechazo y estigma como la adopción. Una visión más interseccional respecto a la protección familiar fue una clave fundamental para lograr detener este referendo. Para ello se incorporaron argumentos sobre los derechos de las mujeres, los derechos de los niñas y niños, y el derecho de todas las personas a vivir en familias diversas. Esto no fue un procedimiento artificial, sino la consecuencia de años de acción política para tener un derecho constitucional más progresista en la regulación de la familia.

El segundo aprendizaje consiste en analizar a detalle las campañas de retroceso de derechos, con la finalidad de encontrar ambigüedades y contradicciones que permitan identificar los daños que se producen tanto en los derechos de personas LGBTI como en otras ganancias democráticas. A pesar de que esta propuesta de referendo tenía muchos factores favorables desde el punto de vista político, la justificación y la propuesta de cambio constitucional tenían un impacto potencial en un elemento estructural constitucional y social de la familia colombiana: su diversidad. No se trata solamente de la diversidad en relación con la sexualidad, que ha sido reconocida recientemente, sino también de una diversidad familiar en términos étnicos, culturales, de origen, entre otros. Las campañas de retroceso contra los derechos de personas LGBTI se articulan sobre ideas que van mucho más allá de este grupo social, y tienen otros impactos autoritarios en grupos históricamente discriminados. Más allá de la apariencia de fortaleza de las campañas de retroceso, tienen impactos en la sociedad que deben ser identificados y amplificados para que el público entienda el proyecto más amplio en el cual se inscribe la acción política fundamentalista.

El tercer aprendizaje es que las estructuras de movilización preexistentes son fundamentales para resistir a estos intentos de cambios constitucionales. En el momento que se propone este referendo, el movimiento LGBTI había construido alianzas muy sólidas con organizaciones de derechos humanos, feministas y de actores pertenecientes a corrientes progresistas del derecho constitucional. Si bien estas estructuras no tenían por sí solas la fuerza suficiente para enfrentar un embate político tan intenso, sí tenían la capacidad técnica y la suficiente densidad como red para reorientar el marco de movilización. A estas coaliciones sociales preexistentes se sumó en el año 2017 el apoyo institucional del Poder Ejecutivo, particularmente de los ministros del Interior y de Salud, la Procuraduría y la Defensoría. En este caso se sumaron estructuras de movilización junto con instituciones, lo cual hacía una coalición contra el referendo mucho más sólida.

El cuarto aprendizaje es que una contramovilización constitucional como la descrita en este caso debe entenderse siempre

en interacción con las acciones de movilización constitucional³⁴; cada avance en el reconocimiento tiene la potencialidad de activar a los grupos que se oponen a él. Esta interacción debe ser tomada en cuenta para diseñar acciones de movilización constitucional más sólidas en términos argumentativos y de apoyo político. En este caso la interacción fue intensa y muy compleja, porque tanto el movimiento como el contramovimiento contaban con fortalezas relativas que les permitían avanzar a cada uno en las arenas en las cuales tenían más tradición y conocimiento. Mientras el movimiento LGBTI avanzaba en la Corte, el contramovimiento conservador avanzaba en la activación de un mecanismo de participación y, posteriormente, en el Congreso. Estas interacciones deben ser seguidas y estudiadas en los distintos contextos para identificar factores institucionales y políticos que estimulan o debilitan campañas de retroceso. Para quienes defienden los derechos de personas LGBTI, lo más recomendable es movilizarse con dos estrategias simultáneas: una destinada al avance de los derechos y otra relacionada con la defensa permanente frente a los procesos de retroceso.

Finalmente, un quinto aprendizaje es que la contramovilización no se agota en los espacios institucionales formales, puede también redirigirse a otros escenarios de participación electoral o de acción directa. Si bien esta reforma constitucional no fue aprobada, los actores conservadores que lideraron este referendo de manera simultánea organizaron movilizaciones en las calles contra una política de educación contra la discriminación hacia personas LGBTI, y posteriormente movilizaron votantes contra el plebiscito del Acuerdo de Paz. De hecho, varios de estos actores ingresaron al Congreso o a hacer parte del Ejecutivo en las siguientes elecciones.

El poder de los sectores fundamentalistas se materializa en acciones de contramovilización social o constitucional que amenazan tanto los derechos LGBTI como la laicidad del Estado. Sin embargo, este poder no es ilimitado y tiene una fisura:

34 El estudio de la interacción entre movimientos y contramovimientos ha cobrado interés en quienes analizan los derechos LGBTI y en general sobre los debates sobre género y sexualidad. Ver, por ejemplo: Dorf & Tarrow, 2014; López, 2017; Ruibal, 2015.

cuando amenazan el pluralismo social como pilar de la democracia, pueden aglutinar a otros sectores de la sociedad que se han apropiado de esa idea y, con la organización adecuada, estos pueden hacer frente a los intentos de retrocesos de los derechos reconocidos.

Referencias

- Albarracín Caballero, M. (2019). *Una constitución propia: movilización constitucional por los derechos de las personas lgbt en Colombia* [tesis doctoral]. Universidad de los Andes.
- Albarracín, M., & Lemaitre Ripoll, J. (2016). La cruzada contra el matrimonio entre personas del mismo sexo en Colombia. En M. Sáez & J. M. Morán Fáundes (Eds.), *Sexo, Delitos y Pecados. Intersecciones entre religión, género, sexualidad y el derecho en América Latina* (pp. 90–120). Center for Latin American & Latino Studies.
- Azuero Quijano, A. (2009). El reconocimiento jurídico de las parejas del mismo sexo en Colombia. En A. Azuero Quijano & M. Albarracín Caballero (Eds.), *Activismo judicial y derechos de los LGTB en Colombia* (pp. 11–36). Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).
- Beltrán, W. M., & Creely, S. (2018). Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016. *Religions*, 9(12), 418.
- Céspedes-Báez, L. M. (2016). Gender Panic and the Failure of a Peace Agreement. *AJIL Unbound*, 110, 183–187. <https://doi.org/10/hbtn>
- Comisión primera ponencia para el primer debate. (2016). *Gaceta del Congreso*, 170.
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-456 de 2015 (M.P. Mauricio González Cuervo; 22 de julio de 2015).
- Curiel, O. (2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica, en la frontera.
- Dorf, M. C., & Tarrow, S. (2014). Strange Bedfellows: How an Anticipatory Countermovement Brought Same-Sex Marriage into the Public Arena. *Law & Social Inquiry*, 19(2), 449–473.

Esguerra Muelle, C. (2017). Cómo hacer necropolíticas en casa: ideología de género y acuerdos de paz en Colombia. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27, 172–198. <https://doi.org/10/hbtp>

Lehoucq, E. (2021). Legal Threats and the Emergence of Legal Mobilization: Conservative Mobilization in Colombia. *Law & Social Inquiry*, 46(2), 299–330. <https://doi.org/10.1017/lsi.2020.28>

Lemaitre, J., & Albarracín, M. (2011). Patrullando la dosis personal: el control policial al consumo de dosis personal de droga en Bogotá. En A. Gaviria & D. Mejía (comps.) (Eds.), *Política antidroga en Colombia: éxitos, fracasos y extravíos* (pp. 237–270). Universidad de los Andes.

Lemaitre Ripoll, J. (2009). *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores.

López, J. A. (2017). Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBT. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 36(106). <https://doi.org/10/hbtr>

Malagón Penen, L. (2015). Movimiento LGBT y contra movimiento religioso en Colombia. *Revista de Estudos Empíricos em Direito*, 2(1). <https://doi.org/10.19092/reed.v2i1.60>

Malagón Penen, L. (2018a). Contramovimiento católico y derecho constitucional en Colombia. En *¿El estado constitucional en jaque?*, tomo iv. Aproximaciones críticas al fenómeno constitucional (pp. 242–274). Universidad Externado de Colombia.

Malagón Penen, L. (2018b). La lucha del movimiento social católico en contra del matrimonio igualitario en Colombia: un medio para legitimar el estilo de vida católico (2009–2015). *Estudios Socio-Jurídicos*, 20(2), 129–163. <https://doi.org/10/hbts>

Ordóñez Maldonado, A. (2006). *Ideología de género: utopía trágica o subversión cultural*. Universidad Santo Tomás.

Registraduría recibe firmas para inscripción de comité del referendo sobre adopción de menores de edad en parejas del mismo sexo. (2015, febrero 17). *Registraduría Nacional del Estado Civil*. <https://bit.ly/32PRJjk>

Regnerus, M. (2012). How different are the adult children of parents who have same-sex relationships? Findings from the New Family Structures Study. *Social science research*, 41(4), 752–770. <https://doi.org/10/f34hng>

Rodríguez Rondón, M. A. (2017). La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27, 128–148. <https://doi.org/10/hbtt>

Ruibal, A. M. (2015). Movilización y contra-movilización legal: Propuesta para su análisis en América Latina. *Política y gobierno*, 22(1), 175–198.

Sandoval Rojas, N. (2013). La movilización social en tiempos de la Constitución: feministas, indígenas y víctimas de crímenes de Estado ante la Corte Constitucional colombiana. *Colombia Internacional*, 79, 191–217.

Simon, C. A., Matland, R. E., Wendell, D. G., & Tatalovich, R. (2018). Voting Turnout and Referendum Outcomes on Same-Sex Marriage, 1998-2015*. *Social Science Quarterly*, 99(4), 1522–1534. <https://doi.org/10.1111/ssqu.12518>

Son, B. N. (2018). Constitutional Mobilization. *Global Studies Law Review*, 17(1), 113–179.

[T3]Prensa

“Adoptar no es un derecho”: Viviane Morales. (2015, febrero 17). *Semana*. <https://bit.ly/3qJpioy>

«Debemos consultar a los colombianos sobre adopción de parejas homosexuales»: senador Andrade. (2015, 18 de febrero). *Correo confidencial*. <https://bit.ly/3JDC3sJ>

Desde el uribismo ya piden un referendo para prohibir la adopción gay. (2015, noviembre 6). *El Universal*. <https://bit.ly/3pOstMd>

García, C. (2015, febrero 13). Adopción de parejas gay podría ir a referendo. *El Heraldo*. <https://bit.ly/3JFEFXC>

Gobierno celebra adopción gay, e Iglesia llama a protestar. (2015, noviembre 6). *El Heraldo*. <https://bit.ly/3eRDeHi>

Hungary’s parliament approves 2022 referendum on LGBT issues. (2021, noviembre 30). *Euronews*. <https://bit.ly/3FRAoy9>

Hungary's Viktor Orban will hold referendum on anti-LGBT law. (2021, junio 25). *Euronews*. <https://bit.ly/3zA6zjr>

Iglesias católica y cristiana se unen para rechazar adopción gay en Manizales. (2015, diciembre 5). *Noticias Caracol*. <https://bit.ly/3sSPeAI>

Iglesias cristianas se suman a referendo de Viviane Morales contra adopción igualitaria. (2015, noviembre 5). *El Espectador*. <https://bit.ly/3qRsvma>

La primera adopción homosexual en Colombia, envuelta en polémica. (2014, agosto 29). *ABC Internacional*. <https://bit.ly/3485HGO>

Listas primeras firmas para referendo contra adopción gay. (2015, febrero 11). *El Espectador*. <https://bit.ly/32OF7Ch>

Listo referendo para que adopción de niños se permita sólo a parejas heterosexuales. (2015, febrero 17). *El Espectador*. <https://bit.ly/3eMysel>

Ordóñez, de acuerdo con referéndum sobre adopción gay. (2014, septiembre 9). *Noticias rcn*. <https://bit.ly/3JDHyII>

Registraduría avaló las firmas para el referendo que busca frenar la adopción igualitaria. (2016, mayo 13). *RCN Radio*. <https://bit.ly/3JBXUS2>

Torres, C. (2017, octubre 13). Viviane Morales, más allá de los estigmas. *Cromos*. <https://bit.ly/3HD3fXz>

Triunfo histórico para parejas del mismo sexo. (2014, agosto 20). *Semana*. <https://bit.ly/3EKq6OY>

Viviane Morales no está sola contra la adopción igualitaria. (2015, noviembre 10). *Semana*. <https://bit.ly/31naseP>

Viviane Morales promoverá referendo sobre adopción de parejas homosexuales. (2014, agosto 30). *Vanguardia*. <https://bit.ly/3mVH0UD>

Walker, S. (2021, julio 21). Hungary's Viktor Orbán will hold referenbLdum on anti-LGBT law. *The Guardian*. <https://bit.ly/3sRMqE3>

Biografías

Pauline Capdevielle

Pauline es investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (México) y docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad. Tiene licenciatura en Derecho por la Universidad Toulouse I Capitole, maestría y doctorado en Derecho Público por la Universidad Aix-Marseille III (Francia) y estudios posdoctorales en la UNAM. Coordinó entre 2014 y 2018 la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez” de la UNAM sobre laicidad, y sus principales líneas de investigación son el Estado laico y la libertad de conciencia, la objeción de conciencia, los derechos fundamentales, los derechos sexuales y reproductivos, y la bioética.

Nelson Camilo Sánchez

Nelson es profesor asistente de Derecho y director de la Clínica Internacional de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Virginia. Abogado y doctor en Derecho de la Universidad Nacional de Colombia y magíster en Derecho Internacional (LLM) de la Universidad de Harvard. Hace parte de Dejusticia como investigador asociado y se ha desempeñado como abogado de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y como investigador de la Comisión Colombiana de Juristas. Ha sido, además, profesor visitante e invitado en universidades nacionales e internacionales.

Sonia Corrêa

Sonia es licenciada en Arquitectura y tiene un posgrado en Antropología. Con Richard Parker, coordina la Sexuality

Policy Watch (SPW) – El Observatorio de Sexualidad y Política, un proyecto basado en ABIA (Brasil). En 2006, co-coordinó la elaboración de los Principios de Yogyakarta para Aplicación de la Ley Internacional de Derechos Humanos en relación con la Orientación Sexual e Identidad de Género. Ha publicado diversos textos, entre ellos: *Population and Reproductive Rights: Feminist Perspectives from the South* (1994), *Sexuality Health and Human Rights* (2008 con Richard Parker y Rosalind Petchesky), *Sexualidade e Política em América Latina: Histórias, Interações e Paradoxos* (2011, con Richard Parker), y en 2020 editó la colección de estudios Políticas Antigênero en América Latina (2020). Además, es miembro del comité editorial de la serie Global Queer Politics de Palgrave.

Salomão Barros Ximenes

Salomão es profesor e investigador de la Universidad Federal del ABC (São Paulo), con doctorado en Derecho por la Universidad de São Paulo y maestría en Educación por la Universidad Federal de Ceará. Hace parte de la junta directiva de Ação Educativa, del Instituto Campanha Nacional pelo Direito à Educação y de la Campaña Latinoamericana por el Derecho a la Educación (CLADE/Brasil), además es socio de Amnistía Internacional Brasil. Es abogado especialista en derecho constitucional y derecho a la educación. Su trabajo se concentra en áreas afines a los derechos humanos, con énfasis en las instituciones judiciales y las políticas educativas.

María Ximena Dávila

María Ximena es abogada y tiene una maestría en Sociología de la Universidad de Los Andes. Su trabajo e intereses se centran en los movimientos sociales, los estudios feministas y de género, y las metodologías de investigación cualitativas y participativas. Trabaja como investigadora en el área de Género de Dejusticia, ha sido profesora de cátedra en la Facultad de Derecho de la Universidad de Los Andes y actualmente es estudiante del doctorado en Sociología en la Universidad de Texas, Austin.

Nina Chaparro González

Nina tiene una maestría en Políticas Públicas de la Universidad de Bristol (Inglaterra) y fue becaria Chevening. Es abogada especialista en derecho constitucional de la Universidad del Rosario y posee un diplomado en derechos humanos de la misma universidad. Su trabajo se concentra en áreas afines a las políticas públicas y los derechos humanos, con énfasis en justicia transicional, derechos LGBT, género y educación para la paz. Adicionalmente, es coordinadora de la línea de Género de Dejusticia, columnista en El Espectador y La Silla Vacía, y ha sido profesora de la Universidad del Rosario.

Alejandro Rodríguez LLach

Economista y magíster en Economía Aplicada con profundización en políticas públicas de la Universidad de los Andes. A lo largo de su carrera profesional ha sido investigador de Fedesarrollo y consultor de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas y el Carter Center. Actualmente es investigador principal de la sublínea de Justicia Fiscal en Dejusticia y su trabajo se centra en analizar la relación entre política fiscal, derechos humanos y desigualdad; en economía política; y en procesos de paz.

Rodrigo Uprimny

Rodrigo es abogado, con maestría (DEA) en Sociología del Desarrollo de la Universidad Paris I (IEDES) y doctorado en Economía de la Universidad Amiens. Profesor y catedrático emérito en la Universidad Nacional de Colombia y profesor visitante de varias universidades. Fue magistrado auxiliar y encargado de la Corte Constitucional. Además, es miembro de la Comisión Internacional de Juristas y del Comité DESC de Naciones Unidas 2015-2022. Es columnista de El Espectador y fue director de Dejusticia; es actualmente investigador *senior* de la entidad.

Nicolás Panotto

Nicolás es licenciado en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Argentina), magíster en Antropología Social y Política,

y doctor en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina). Es director de la organización “Otros Cruces” e investigador asociado del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat (Chile). Con Otros Cruces ha dirigido la construcción de espacios de diálogo sobre laicidad y libertad religiosa en clave de derechos humanos para organizaciones de sociedad civil, en más de 15 países de la región. También ha trabajado activamente en promover instancias de diálogo e incidencia sobre estos temas dentro del sistema interamericano, especialmente la OEA y la CIDH. Es docente universitario y autor de varios libros y artículos de investigación en el campo de religión y política, teología pública y teoría/teología poscolonial.

Juan Marco Vaggione

Juan Marco es doctor en Sociología de la New School for Social Research, en Nueva York, y doctor en Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. Por un lado, se desempeña como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina). Por el otro, es profesor titular de la Cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. Sus líneas de investigación se articulan alrededor del activismo conservador, la relación entre la religión y la política sexual, y los derechos sexuales y reproductivos en América Latina.

Hugo H. Rabbia

Hugo es doctor en Estudios Sociales de América Latina de la Universidad de Córdoba (Argentina) y máster europeo en Estudios Sociales de América Latina de la Universidad Autónoma de Madrid (España) y la Université Toulouse II–Le Mirail (Francia). Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPSI) de la Universidad Nacional de Córdoba y profesor de Psicología Política en la Universidad Católica de Córdoba. En sus trabajos aborda las relaciones entre (no)religión, actitudes sociales sobre tópicos de género y sexualidades, y política.

Mirta Moragas Mereles

Mirta es abogada, activista feminista y defensora de los derechos humanos paraguaya. Se graduó de la Universidad Nacional de Asunción (equivalente a JD) y recibió un LLM en Estudios Legales Internacionales de la American University Washington College of Law (Washington, D.C.) Cuenta con especialización en derechos humanos y género, y con una maestría en Evaluación de Políticas Públicas de la Universidad Internacional de Andalucía, España. Durante varios años se ha desempeñado como coordinadora regional de la Campaña por una Convención Interamericana sobre Derechos Humanos y Derechos Reproductivos. Actualmente es la directora de Políticas e Incidencia en Synergía, iniciativas para los derechos humanos.

Laura Saldivia Menajovsky

Laura es abogada y ha recibido los títulos de doctora y magíster en Derecho de la Universidad de Yale, EE.UU. Es profesora en temas de derecho constitucional y derechos humanos de la Maestría en Derecho de la Universidad de Palermo, y de la carrera de Estudios Políticos de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Trabajó en la Secretaría de Derechos Humanos como asesora jurídica y en el Instituto de Políticas Públicas de Derechos Humanos del MERCOSUR (IPPDH) como responsable de proyectos de investigación. Sus áreas de trabajo incluyen laicidad, sexualidad y derecho, e igualdad y no discriminación. Entre sus publicaciones se encuentra el libro *Subordinaciones Invertidas: sobre el derecho a la identidad de género*.

Mauricio Albarracín

Mauricio es abogado y filósofo de la Universidad Industrial de Santander. Magíster en Derecho de la Universidad de los Andes y en International Legal Studies de la American University. Becario William Fullbright para estudios de posgrado en Estados Unidos y becario “Otros saberes, otras justicias II”, beca otorgada por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (Latin American Studies Association – LASA). Fue el director

ejecutivo de la organización Colombia Diversa y ha sido investigador del Centro de Investigaciones Sociojurídicas (CIJUS) de la Universidad de los Andes, de la Comisión Colombiana de Juristas y de Human Rights Watch. Es columnista en El Espectador y activista por los derechos de lesbianas, gays, bisexuales y personas trans.

Estrategias de resistencia para defender y reflexionar sobre la laicidad en América Latina

La alianza entre grupos religiosos y grupos conservadores se ha valido de la instrumentalización del concepto de laicidad y ha puesto en cuestión su utilidad en América Latina. En varias orillas de la región, la laicidad se ha convertido en una categoría maleable, de la cual los sectores de derecha, religiosos y no religiosos, hacen uso para movilizar su agenda. Este concepto, sin embargo, encierra aún posibilidades para la defensa de minorías oprimidas y de la heterogeneidad religiosa. Las ideas de que todos los credos están igualmente protegidos, que el Estado debe abstenerse de intervenir en las creencias de las personas y colectividades, y que la visión de una institución religiosa no debe dominar el actuar estatal hoy están en amenaza y necesitan de acciones que las amparen.

Quien lea este libro encontrará nueve capítulos que narran experiencias previas de resistencia para la defensa de la laicidad y de lucha en contra del avance de grupos conservadores y religiosos. Igualmente, también encontrará estrategias analíticas para pensar críticamente la idea de laicidad, y utilizarla para mostrar puntos de encuentro entre las luchas progresistas y las creencias religiosas. A su vez, este libro cuenta con reflexiones que advierten cómo la movilización legal conservadora ha reconfigurado el concepto de laicidad, generando retrocesos en foros legales y haciendo evidente la naturaleza moldeable del término y su consecuente uso estratégico.

ISBN 978-628-7517-17-2



Dejusticia