

El principio de laicidad como base de las discusiones sobre género y sexualidad

MARIANA GUADALUPE MOLINA FUENTES
VELVET ROMERO GARCÍA
COORDINADORAS



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



EL PRINCIPIO DE LAICIDAD COMO BASE
DE LAS DISCUSIONES SOBRE GÉNERO Y SEXUALIDAD

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie CULTURA LAICA, Núm. V

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario Técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Miguel López Ruiz
Cuidado de la edición

José Antonio Bautista Sánchez
Formación en computadora

Edith Aguilar Gálvez
Elaboración de portada

EL PRINCIPIO DE LAICIDAD COMO BASE DE LAS DISCUSIONES SOBRE GÉNERO Y SEXUALIDAD

MARIANA GUADALUPE MOLINA FUENTES
VELVET ROMERO GARCÍA
Coordinadoras



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
MÉXICO, 2023

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad
Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 28 de febrero de 2023

DR © 2023. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN en trámite

CONTENIDO

Introducción	1
Mariana Guadalupe MOLINA FUENTES	
Velvet ROMERO GARCÍA	

PRIMERA PARTE

ALGUNAS CLAVES ANALÍTICAS PARA PENSAR LA LAICIDAD Y LA SECULARIZACIÓN EN TORNO A LA SEXUALIDAD

CAPÍTULO PRIMERO

La secularización como clave analítica para comprender algunas discusiones sobre diversidad sexual	13
David Eduardo VILCHIS CARRILLO	
Erick Adrián PAZ GONZÁLEZ	
Abraham HAWLEY SUÁREZ	

CAPÍTULO SEGUNDO

La consolidación de arquetipos retóricos morales y reaccionarios en la perspectiva de género y sexualidad en el contexto brasileño . .	41
Celso GABATZ	
Rosângela ANGELIN	

SEGUNDA PARTE

LAS “NEGOCIACIONES” DE LA LAICIDAD. LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS FRENTE AL ACTIVISMO POLÍTICO-RELIGIOSO

CAPÍTULO TERCERO

Laicidad, derechos sexuales y reproductivos. Algunos apuntes sobre los debates en México	73
Mónica RUIZ ESQUIVEL	

CAPÍTULO CUARTO

- Reacciones de la jerarquía católica frente a la despenalización del aborto en el año 2000. El caso de la “Ley Robles” 89
 Patricia Guadalupe BLAKE SOLÍS

CAPÍTULO QUINTO

- El aborto en vilo: secularización y activismo político en Estados Unidos. 115
 Estefanía CRUZ LERA

CAPÍTULO SEXTO

- Negociando la laicidad. ¿Cómo avanzan los derechos LGBT frente a las resistencias conservadoras a nivel subnacional en México?. . . 137
 Jairo Antonio LÓPEZ PACHECO
 Iran GUERRERO ANDRADE

TERCERA PARTE

LOS MOVIMIENTOS NEOCONSERVADORES
 Y LA LUCHA POR LOS DERECHOS SEXUALES

CAPÍTULO SÉPTIMO

- Derivas político-discursivas en la educación pública tras el debate por el aborto en Argentina 167
 Germán S. M. TORRES

CAPÍTULO OCTAVO

- El templo profanado: los conservadurismos evangélicos contra la pluralidad sexual 193
 Raúl MÉNDEZ YÁÑEZ

- Semblanzas 215

INTRODUCCIÓN

La construcción de derechos en torno a la sexualidad “está atravesada por las concepciones dominantes de género y sexualidad y otras determinantes como la capacidad normativa de los estados nacionales y del sistema internacional de protección de los derechos humanos”,¹ así como por las nociones sobre la clase, la raza, la etnia o la generación, que crean representaciones sobre los que los sujetos están o no autorizados a realizar con su cuerpo.

A decir de Córdova,² la sexualidad tiene que ver con lo que un grupo considera como “natural y pertinente”, y por ello no escapa a las relaciones de poder que rigen el resto de la sociedad. En este sentido, la sexualidad es un campo más de injerencia política, en el que no sólo se juzgan las prácticas de los sujetos, sino que, como señala Foucault,³ es un área sensible a la administración de las corporalidades donde se establece “quién tiene el derecho de hacer qué a quién, de acuerdo con el papel que cada uno desempeña en la estructura social”.⁴

Para Weeks,⁵ los significados que le atribuimos a la sexualidad están organizados socialmente a través de diversos lenguajes, que se cristalizan en doctrinas políticas, educativas, jurídicas, psicológicas y médicas. En tales lenguajes aparecen como verdaderas y legítimas las concepciones sobre la sexualidad que se han ido desarrollando, con la intención de administrarla y regularla.

Tanto Weeks⁶ como Córdova⁷ coinciden en que lo que hoy conocemos y entendemos sobre la sexualidad resulta de una intensa lucha por definir

¹ Correa, Sonia, “Cruzando la línea roja: cuestiones no resueltas en el debate sobre los derechos sexuales”, en Szasz, Ivonne y Salas, Guadalupe (coord.), *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*, México, El Colegio de México, 2008, p. 25.

² Córdova, Rosío, “Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 65, núm. 22, abril-junio de 2003, p. 343.

³ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, tomo 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2009.

⁴ Córdova, Rosío, *op. cit.*, p. 348.

⁵ Weeks, Jeffrey, *Sexualidad*, México, Paidós, 2000.

⁶ *Idem.*

⁷ Córdova, Rosío, *op. cit.*

y reglamentar lo social y moralmente correcto, así como de aquellas fuerzas que se resisten a tales definiciones. En ese orden de ideas, “la sexualidad no es un hecho dado, es un producto de negociación, lucha y acciones humanas”.⁸

El análisis del “orden” sexual como un orden de saber-poder-placer⁹ implica la comprensión de todo el conjunto de normas que, articuladas, forman lo que Rubin¹⁰ ha denominado la “economía política del sexo”. Esto es, conocer las tensiones políticas, económicas o religiosas que contribuyen a construir los significados sexuales y las prácticas adecuadas para el ejercicio de la sexualidad y la corporalidad.

Así como ocurrió con otras esferas del saber, con el cristianismo “se construyó un artefacto para producir discursos sobre el sexo”.¹¹ Ésta y otras instituciones pusieron en marcha toda una serie de discursos sobre el cuerpo, el género y la sexualidad, que se fueron incorporando en las subjetividades. Rivas¹² señala que la relación sexualidad-subjetividad contribuye a delinear una serie de “perfiles deseados de sujetos y subjetividades... que se imponen como los modelos ejemplares que deben preservarse a pesar de los avatares históricos”, a través de la difusión de una moralidad distinta para los hombres y para las mujeres, pero también —podemos añadir— diferente por clase, raza, etnia o edad.

Este sistema moral impele a los sujetos a incorporar en sus subjetividades algo que Plummer¹³ llamó “restricciones de quién y restricciones de cómo”. Las primeras se refieren a las personas con las que estamos socialmente autorizadas a ejercer nuestra sexualidad; las segundas establecen las formas en que los sujetos deben llevar a cabo sus prácticas sexuales para ser consideradas moralmente adecuadas. Al tratarse de un sistema moral de género, estas restricciones de quién y de cómo se presentan aún más restrictivas para las mujeres, situando, como señala Rivas,¹⁴ “al matrimonio monogámico, la relación heterosexual y a la reproducción como prácticas reguladoras y positivas de la sexualidad”.

⁸ Weeks, Jeffrey, *op. cit.*, p.30.

⁹ Foucault, Michel, *op. cit.*

¹⁰ Córdova, Rosío, *op. cit.*, p. 351.

¹¹ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 32.

¹² Rivas, Marta, “La diversidad en la norma: algunas diferencias en las significaciones de la sexualidad femenina”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 12, núm. 1/2, enero-agosto de 1997, p. 130.

¹³ Weeks, Jeffrey, *op. cit.*

¹⁴ Rivas, Marta, *op. cit.*, p. 131.

Quienes no practican estas formas “positivas” de la sexualidad sufren del estigma y la invisibilidad. Por tanto, puede apreciarse que este tipo de restricciones también contribuyen a crear un sistema jerárquico sexual.¹⁵ Debido a que la sexualidad posee sus propias desigualdades y opresiones,¹⁶ buscar herramientas teóricas y metodológicas que denuncien, reflexionen y critiquen lo que Rubin llama “injusticia erótica” se vuelve esencial.

Uno de los objetivos de esta obra consiste en conocer los diferentes discursos que se han producido sobre los derechos sexuales y los derechos reproductivos, y que han hecho germinar una gran gama de “injusticias eróticas”. Tener derechos y poder ejercerlos implica “contar con la posibilidad de tomar decisiones autónomas, asumir responsabilidades y superar necesidades, sea en el ámbito individual, sea en los ámbitos colectivos. La construcción de derechos implica el re-equilibrio de las relaciones de poder y un horizonte de justicia”.¹⁷ En esta obra proponemos entender el género y la sexualidad a partir de su relación con el Estado; es decir, de su responsabilidad para reconocer los derechos en esa materia y para generar las condiciones propicias para su ejercicio. Por ese motivo, consideramos indispensable tomar como punto de partida el principio de laicidad.

Hablar sobre laicidad en América Latina remite, casi inevitablemente, a una reconstrucción del proceso histórico iniciado en el siglo XIX, y que llevó a la separación entre el Estado y la entonces hegemónica Iglesia católica. La centralidad del catolicismo para comprender el orden político y social de la época, y el cuestionamiento sobre si éste hubiera o no de permanecer unido a la autoridad pública, derivó en una encarnizada lucha entre los partidos políticos conservadores y liberales. En algunos países, como Argentina, Chile y Colombia, la autonomía estatal estuvo condicionada por los vaivenes de la transición en el poder. En otros, como México, ésta se mantuvo como uno de los principios fundantes del Estado desde mediados de siglo.¹⁸

Hoy en día, sin embargo, pensar en la laicidad exclusivamente como la separación entre Estado e Iglesia resulta obsoleto, por varias razones: a) por-

¹⁵ Vance, Carole, “Placer y peligro: hacia una política de la sexualidad”, en Vance, Carole (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa Editores, 1989, pp. 9-49.

¹⁶ Rubin, Gayle, “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en Vance, Carole (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa Editores, 1989, pp. 113-190.

¹⁷ Correa, Sonia, “Salud reproductiva, género y sexualidad: legitimación y nuevas interrogantes”, en Stern, Claudio y Figueroa, Juan Guillermo, *Sexualidad y salud reproductiva. Avances y retos para la investigación*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 127-154.

¹⁸ Gaytán, Felipe et al., *Informe sobre Laicidad y Derechos Sexuales y Reproductivos en América Latina y el Caribe*, Católicas por el Derecho a Decidir, 2020.

que la creciente pluralización religiosa es una realidad desde la década de 1950, y no puede hablarse de una sola Iglesia;¹⁹ b) porque la autonomía del Estado no se refiere únicamente a su relación con las Iglesias como organizaciones, sino a las autoridades, las creencias, las normas y las prácticas dogmáticas, y c) porque la independencia respecto de esto último no se agota en las religiones, sino en cualquier tipo de dogmatismo.²⁰

Vale la pena apuntar que las identidades de quienes forman parte de nuestras sociedades se encuentran en un proceso de pluralización permanente, en función de elementos tan variados como la etnia, la lengua, el género, la condición migratoria, o la adscripción religiosa, entre muchos otros. Aquí se sostiene que, frente a esa heterogeneidad, la construcción de un régimen basado en el principio de laicidad se vuelve absolutamente necesaria para reconocer el ejercicio de los derechos de todas las personas.

En estricto sentido, buena parte de los países que conforman el continente americano tienen Estados formalmente laicos. Sin embargo, y como se ha advertido anteriormente, el hecho de que se declare una separación formal entre éste y las Iglesias no les define como tal; esta es una condición necesaria, pero no suficiente, para la laicidad. Puesto que ésta supone la autonomía del Estado respecto de dogmatismos, las leyes, las instituciones y las políticas públicas habrían de satisfacer esa condición. Empero, en varios de nuestros países existen leyes que restringen el derecho de las mujeres a interrumpir el embarazo, que definen el matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer, o en las que no se reconocen las familias diversas. Eso mismo ocurre en relación con las políticas públicas; la educación sexual integral, por ejemplo, es uno de los más grandes pendientes en el subcontinente latinoamericano, que ostenta el primer lugar en embarazo de adolescentes y niñas.²¹ En cuanto a quienes forman parte del servicio público o fungen como representantes, se presenta una situación similar. En un Estado laico estas personas habrían de dejar de lado sus convicciones morales para procurar el bien público; empero, algunas de ellas se conducen con base en éstas para gobernar, legislar o diseñar políticas públicas.

Aquí se sostiene que el reconocimiento del principio de laicidad en el marco jurídico constituye un avance importante en materia de derechos.

¹⁹ Garma, Carlos, “Pluralismo religioso en el contexto internacional. Las controversias y polémicas con las agrupaciones”, en Giglia, Ángela *et al.*, *A dónde va la antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana, 2020, pp. 243-267.

²⁰ Baubérot, Jean y Milot, Micheline, *Laïcités sans frontières*, Editions du Sesuïl, 2011.

²¹ UNFPA, *Consecuencias socioeconómicas del embarazo adolescente en seis países de América Latina y el Caribe. Embarazo y la maternidad en adolescentes (Milena) en Argentina, Colombia, Ecuador, Guatemala, México y Paraguay*, UNFPA, 2021.

No obstante, y como suele ocurrir con otros elementos normativos, ello no significa que dicho principio se adecue de forma inmediata en todos los niveles de gobierno, y mucho menos que permee las prácticas sociales. De hecho, el continente americano es un buen ejemplo del desfase entre la laicidad estatal y la importancia que se otorga a las creencias dogmáticas en el quehacer cotidiano.

Este fenómeno puede entenderse mejor si se piensa en paralelo al proceso de secularización; es decir, a la pérdida de centralidad de lo religioso en la organización social. Al contrario de lo que pudiera pensarse, la laicidad del Estado no siempre va aparejada de un desplazamiento de la religión como eje articulador. Así, por ejemplo, en México la autonomía estatal precede a la sustitución de los valores católicos como referente de moralidad, y por tanto como fuente de legitimación de prácticas, conductas y creencias sobre el orden social “correcto”, “deseable” o “natural”. Por otro lado, es menester señalar que la secularización no es de ninguna manera un proceso lineal o uniforme: es un mito que una sociedad completa modifique su lógica para transitar a la secularidad. Esto significa que un tejido social puede albergar, simultáneamente, a grupos que colocan su fe religiosa como parámetro para entender el mundo, y a otros que la piensan como una esfera social diferenciada de las demás.

Este libro está dividido en tres ejes temáticos, que intentan abarcar algunas de las preocupaciones en torno a la laicidad y la sexualidad. La primera parte aporta algunas claves analíticas para pensar la laicidad y la secularización en torno a la sexualidad. La segunda se enfoca en aquellas tensiones y negociaciones de la laicidad frente al activismo religioso cada vez más vigoroso, y, finalmente, la tercera parte se centra en los movimientos y discursos neoconservadores en pugna con los derechos sexuales.

En esa tesitura, el primer capítulo aborda la pertinencia de tomar el concepto de secularización como punto de partida para analizar las bases religiosas imperantes en las nociones compartidas por algunos grupos en torno al sexo y al género. En su aproximación al objeto de estudio, Abraham Hawley, Erick Paz y Eduardo Vilchis contribuyen con su texto “La laicidad y el proceso de secularización: claves analíticas para comprender las discusiones sobre la sexualidad”, a problematizar la supuesta homogeneidad del proceso de secularización y de la propia religiosidad. En ese mismo sentido, el capítulo permite apuntalar la complejidad que entrañan las identidades religiosas en las sociedades contemporáneas frente a temas como la sexualidad, donde los sujetos tienen que conciliar sus creencias religiosas con sus identidades sexuales en un mundo donde la fe y la sexualidad son vistas como “dos elementos identitarios en confrontación”.

En esta línea argumentativa se ubican también las reflexiones de Celso Gabatz y Rosângela Angelin, quienes discuten la presencia de estereotipos de género en el espacio público en su texto titulado “A consolidação de arquétipos retóricos e reacionarios na perspectiva de gênero e sexualidade no contexto brasileiro”. Para la autora y el autor, estos estereotipos permean la manera de entender los cuerpos, pero también las identidades de personas que no son estáticas y que no necesariamente se ajustan a los estándares establecidos. Así pues, la difusión de nociones de género ancladas en dogmas invisibiliza la complejidad de la realidad social y obstaculiza el diseño de políticas públicas sensibles a ella. Esto último es especialmente grave cuando las creencias dogmáticas se asumen como hechos naturales, y por lo tanto irrefutables.

En este capítulo se señala que en los discursos religiosos sobre la sexualidad está en juego un “proyecto de sociedad que busca reforzar el estatuto de autoridad de las instituciones religiosas”, tendientes a anular las diversas narrativas sobre la sexualidad y a consolidar una sola. Finalmente, la autora y el autor consideran que la laicidad no se agota en la separación entre Estado e Iglesias, y que el primero habría de conducirse con independencia de los valores que promueven las segundas.

El tercer capítulo corresponde al texto “Laicidad, derechos sexuales y reproductivos. Algunos apuntes sobre los debates en México”. En él, Mónica Ruiz vierte algunas reflexiones en torno a esa última idea: el carácter laico del Estado mexicano. Para ello se vale de un ejemplo concreto; a saber: el de la despenalización del aborto en la Ciudad de México. El análisis de la autora incluye un breve esbozo sobre el proceso de laicización mexicano, enfatizando las diferencias entre la autonomía estatal que se consigna en el marco jurídico y la presencia de grupos sociales con una moral religiosa fuertemente arraigada. Así pues, a través de este texto se discuten el ejercicio de derechos de las mujeres, el diseño de políticas públicas, y las resistencias a la institucionalización de prácticas que algunos grupos sociales consideran inmorales, incorrectas, o indeseables. Esta reflexión parte de la premisa de que el deber de un Estado siempre será el de garantizar el adecuado ejercicio de los derechos sexuales y los derechos reproductivos.

El capítulo cuarto retrata las reacciones de quienes conforman la jerarquía católica frente a la despenalización del aborto. A través de una minuciosa reflexión, Patricia Blake contribuye a ejemplificar el desfase entre laicidad y secularización a través del texto que se titula “Reacciones de la jerarquía católica frente a la despenalización del aborto en el año 2000. El caso de la Ley Robles”. La autora señala que una de las instituciones más reacias a la despenalización del aborto es la Iglesia católica, cuya tradición

histórica e influencia continúan a pesar de la creciente pluralidad religiosa en la región latinoamericana.

A decir de la autora, las instituciones religiosas en nuestro país tienen el potencial para otorgar o quitar legitimidad a las instituciones políticas, incluido el Estado, a pesar de que éste se asuma como laico. Ello explica en buena medida la formación de valores dominantes en contra del ejercicio de los derechos sexuales y los derechos reproductivos de las mujeres. A partir del análisis de la iniciativa de ley, presentada en 2000, para despenalizar el aborto por riesgo de salud de la madre o cuando el producto tuviera alteraciones congénitas, conocida como la “Ley Robles”, la autora reflexiona en torno a las reacciones de la jerarquía católica. Al respecto, concluye que aunque esta institución prohíbe dicha práctica, esto no supone un cambio en su recurrencia, porque las mujeres católicas también interrumpen sus embarazos.

El capítulo quinto se titula “El aborto en vilo. Secularización y activismo político en Estados Unidos”. Escrita por Estefanía Cruz, esta reflexión se plantea discutir en torno al peso y evolución que ha tenido la retórica de los grupos antiaborto en dicho país, haciendo especial énfasis en la posibilidad de un retroceso en materia de derechos reproductivos de las mujeres. A partir de preguntarse “cuáles han sido los principales mecanismos de influencia y estrategias de activismo judicial y político en torno al aborto”, la autora hace un recorrido histórico por las luchas de las mujeres respecto de este tema. En este se considera que la jurisprudencia que se llevó a cabo en los años setenta fue un punto de inflexión, pues permitió que las mujeres pudieran decidir sobre el curso de sus embarazos en varios estados de dicha nación. Sin embargo, esta jurisprudencia tiene también lagunas y fisuras. Ello repercute en la actualidad, abriendo la posibilidad de que se endurezcan los límites de acceso al aborto como resultado de la labor que han hecho los grupos antiaborto. La autora señala que, al contrario de lo que se piensa de este país, tales grupos suelen tener estrategias altamente violentas, llegando incluso a cometer actos en contra de organizaciones pro-decisión; algunos de ellos han sido considerados terroristas. Cruz concluye que aunque hasta ahora han prevalecido los principios de laicidad y secularización para tomar decisiones respecto de este tema, el poder económico y político de los grupos antiaborto incide en las probabilidades de revertir —al menos en algunos estados— la larga tradición de respeto a la decisión de las mujeres sobre su cuerpo.

La laicidad diferenciada es el eje sobre el cual gira el capítulo sexto, “Negociando la laicidad ¿cómo avanzan los derechos LGBT frente a las resistencias consuetudinarias a nivel subnacional en México?”, escrito por

Jairo López e Iran Guerrero. La inquietud que guía a los autores es qué tipo de interacción hay entre movimientos y resistencias conservadores en el proceso de expansión o restricción del principio de laicidad asociado a los derechos LGBT a nivel subnacional. El texto pretende explicar los factores que intervienen en el avance al reconocimiento de derechos LGBT en algunos estados, mientras que en otros continúan sin reconocerse.

A partir del análisis de dos casos contrapuestos, cuyas condiciones son similares (bajos indicadores económicos, alta presencia religiosa, con alternancias electorales, activa presencia de colectivos LGBT y un contexto de intolerancia y violencia), los autores reflexionan sobre el proceso que llevó a Michoacán a legalizar los matrimonios del mismo sexo y a aprobar el cambio de identidad de género; mientras que en Veracruz los derechos para la comunidad LGBT siguen sin respetarse. Los autores señalan que mientras en el primero las organizaciones activistas tienen una gran capacidad de negociación e incidencia política, en el segundo la Iglesia católica tiene gran movilidad y cuenta con un eficaz veto político, aunado a las identidades religiosas de los funcionarios públicos y legisladores que, de manera contundente, ha llevado a mantener inermes los derechos de esta comunidad.

El rechazo de algunos grupos de la sociedad civil frente a la legalización del aborto atraviesa una discusión en torno al tipo de educación que reciben las y los menores de edad. El capítulo séptimo está dedicado a reflexionar sobre ese punto. A través del caso de Argentina, Germán Torres desarrolla una interesante discusión en torno al vínculo entre el sistema educativo y el aprendizaje de nociones sobre género y sexualidad. En el entremedio se teje una complicada confrontación entre quienes apuestan por una educación basada en valores tradicionales y quienes impulsan una educación sexual integral. A ello se suma una tensión adicional: el reclamo del derecho de padres y madres para decidir el tipo de educación que desean para sus hijos e hijas, que se contraponen con la necesidad estatal de establecer estándares educativos mínimos en la materia.

El artículo titulado “Derivas político-discursivas en la educación pública tras el debate por el aborto en Argentina” desentraña la forma en que operan los discursos neoconservadores “recurriendo al uso estratégico de discursos seculares de tipo legal o científico”. A través del empleo de lo que Vaggione denomina “secularismo estratégico”, se despliega una serie de discursos cuya función es difundir el pánico moral sobre la sexualidad infantil, promoviendo en contrapartida “la cultura de la familia, los valores y el desarrollo correcto de la sexualidad”.

Para cerrar esta obra, se encuentra el artículo de Raúl Méndez, titulado “El Templo profanado. Los conservadurismos evangélicos contra la

pluralidad sexual”. A partir de un interesante análisis, el autor explica la concepción evangélica sobre el pecado, el cuerpo y su relación con el orden del mundo, un orden creado por Dios. Méndez señala que para el mundo evangélico “el uso correcto del cuerpo no es un asunto de índole moral, sino de ese lugar trascendental: si el cuerpo peca, el mundo se llena de pecado”, de tal manera que existe un vínculo entre el uso que se hace del propio cuerpo y los acontecimientos sociales, naturales y políticos. Esta forma analógica de pensar explicaría por qué los avances en materia de derechos sexuales y reproductivos son concebidos como pecado, y por qué cualquier acción parlamentaria o de la sociedad civil tendiente a la secularización del Estado “derivaría en el uso pecaminoso del cuerpo”. Ante este panorama, el autor se pregunta cómo generar una situación ideal para el diálogo con representantes de un grupo, quienes consideran que sus interlocutores, con una perspectiva opuesta a la de ellos, sostienen una guerra cósmica en su contra.

Como puede advertirse, los textos que componen esta obra resultan de un esfuerzo colectivo por poner en diálogo tres campos de discusión; a saber: los estudios sobre secularización, las reflexiones sobre el principio de laicidad, y la investigación en torno al reconocimiento y ejercicio de los derechos sexuales y los derechos reproductivos en América. Para ello, las y los autores que han participado en este libro sitúan sus objetos de estudio histórica y geográficamente, ofreciendo un amplio panorama sobre el particular.

No nos resta sino agradecer a quienes han contribuido de una forma u otra en la realización de esta obra, por sus valiosas colaboraciones para enriquecer el diálogo, y a quienes leen estas líneas por su interés en este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUBÉROT, Jean y MILOT, Micheline, *Laïcités sans frontières*, Editions du Sesuil, 2011.
- CÓRDOVA, Rosío, “Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 65, núm. 22, abril-junio de 2003.
- CORREA, Sonia, “Cruzando la línea roja: cuestiones no resueltas en el debate sobre los derechos sexuales”, en SZASZ, Ivonne y SALAS, Guadalupe (coord.), *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*, México, El Colegio de México, 2008.
- CORREA, Sonia, “Salud reproductiva, género y sexualidad: legitimación y nuevas interrogantes”, en STERN, Claudio y FIGUEROA, Juan Guillermo,

- Sexualidad y salud reproductiva. Avances y retos para la investigación*, México, El Colegio de México, 2001.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, tomo 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2009.
- GARMA, Carlos, “Pluralismo religioso en el contexto internacional. Las controversias y polémicas con las agrupaciones”, en GIGLIA, Ángela *et al.*, *A dónde va la antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana, 2020.
- GAYTÁN, Felipe *et al.*, *Informe sobre Laicidad y Derechos Sexuales y Reproductivos en América Latina y el Caribe*, Católicas por el Derecho a Decidir, 2020.
- RIVAS, Marta, “La diversidad en la norma: algunas diferencias en las significaciones de la sexualidad femenina”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 12, núm. 1/2, enero-agosto de 1997.
- RUBIN, Gayle, “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en VANCE, Carole (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa Editores, 1989.
- UNFPA, *Consecuencias socioeconómicas del embarazo adolescente en seis países de América Latina y el Caribe. Embarazo y la maternidad en adolescentes (Milena) en Argentina, Colombia, Ecuador, Guatemala, México y Paraguay*, UNFPA, 2021.
- VANCE, Carole, “Placer y peligro: hacia una política de la sexualidad”, en VANCE, Carole (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa Editores, 1989.
- WEEKS, Jeffrey, *Sexualidad*, México, Paidós, 2000.

Mariana Guadalupe MOLINA FUENTES
Velvet ROMERO GARCÍA

PRIMERA PARTE

ALGUNAS CLAVES ANALÍTICAS PARA PENSAR
LA LAICIDAD Y LA SECULARIZACIÓN EN TORNO
A LA SEXUALIDAD

CAPÍTULO PRIMERO

LA SECULARIZACIÓN COMO CLAVE ANALÍTICA PARA COMPRENDER ALGUNAS DISCUSIONES SOBRE DIVERSIDAD SEXUAL

David Eduardo VILCHIS CARRILLO
Erick Adrián PAZ GONZÁLEZ
Abraham HAWLEY SUÁREZ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La secularización como marco de interpretación para las discusiones en torno a la diversidad sexual*. III. *¿Católicos homosexuales? Secularización, religiosidad contemporánea e identidad sexual*. IV. *Contramovimientos religiosos: el Frente Nacional por la Familia (FNF)*. V. *Consideraciones finales: la secularización como principio para comprender las discusiones sobre diversidad sexual*. VI. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

¿Cómo es posible que en sociedades secularizadas surjan movimientos de raigambre cristiana en contra de otros movimientos que buscan la reivindicación de los derechos de la diversidad sexual? ¿Cómo es posible que puedan existir personas que se consideran a sí mismas católicas y homosexuales? Tras estas preguntas subyace una aparente paradoja a nivel sociopolítico e individual: la persistencia de elementos religiosos en las sociedades seculares y en sus miembros.

Esta paradoja proviene de una concepción clásica de secularización, la cual fue una de “las hipótesis más implacables del canon sociológico del siglo XX [que] aseguraba que mientras más modernización hubiese más iría desapareciendo la importancia social de la religión; se le auguraba un destino constreñido únicamente al ámbito privado e individual”.¹

¹ Arriagada, Mario y Tawil, Marta (eds.), *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, México, El Colegio de México, 2013, p. 11.

No obstante, la persistencia de lo religioso en el ámbito público obligó a repensar el término, de modo que se llegó a proponer la noción de “postsecular” para dar cuenta de cómo lo religioso, ya sea como modelos y prácticas tradicionales o ya como nuevas formas de espiritualidad, persistía tras los procesos de secularización de las sociedades contemporáneas.² No obstante, también hubo esfuerzos por repensar a la secularización, entendiéndola como un proceso multidimensional. Bajo esta concepción, por secularización no se entiende únicamente el declive de lo religioso, sino que se enfatizan otras acepciones, como la diferenciación de las esferas respecto de la esfera religiosa y la adaptación o mundanización de las religiones al mundo moderno.

Este capítulo pretende dar cuenta de cómo estas otras acepciones de la secularización pueden servir como clave analítica para comprender algunas de las discusiones sobre diversidad sexual, particularmente de dos fenómenos: la construcción de identidades socioreligiosas y la aparición en la esfera pública de contramovimientos de raigambre religiosa. Las primeras hacen referencia al drama que parecen sufrir los homosexuales cristianos por tener identidades aparentemente contrapuestas, pues desde la tradición e instituciones religiosas se construyen visiones negativas sobre la diversidad sexual, y desde los movimientos de las comunidades de la diversidad sexual se suelen considerar a las tradiciones e instituciones religiosas como factores y actores hostiles a su causa. Los segundos se refieren a los contramovimientos, es decir, a movimientos sociales en toda la extensión del término, pero que se articulan como respuesta a la búsqueda de derechos de otros grupos sociales; en este caso, el Frente Nacional por la Familia (FNF) puede ser considerado como tal al nacer como respuesta a las propuestas del gobierno de Enrique Peña Nieto para garantizar el matrimonio igualitario y separarlo de la procreación, del divorcio sin expresión de causa, de la adopción de niños por personas del mismo sexo y de la identidad de género.³ Es decir, los contramovimientos nacen por agravios derivados de movimientos sociales que luchan contra otros agravios.

Para ello, metodológicamente, el capítulo se articula por dos pasos: la revisión teórica y la ejemplificación empírica. Primero, se realizó una revi-

² Valeriano, Esteban, “Más allá de la secularización”, en Colom, Francisco y López, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular?*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011; Rivero, Ángel, “La vuelta de la religión a la política en Europa”, en Colom, Francisco y López, Ana María, *op. cit.*

³ Vera Balanzario, América Quetzalli, *El Frente Nacional por la Familia y las negociaciones públicas de la familia y las identidades de género* (tesis de Maestría en Estudios de Género), Ciudad de México, Colmex, 2018.

sión de autores y textos clásicos por orden temático. Es decir, por la identificación de elementos centrales del problema de investigación y su posterior revisión de literatura. Con esto, se observan diferentes textos, autores y posturas que permiten profundizar en el panorama.⁴ De esta forma, se identificaron claves para profundizar en esta relación y se tejieron postulados para explicar la forma en que la secularización sirve de clave para comprender la conformación de las identidades sociorreligiosas de la diversidad sexual y los contramovimientos de base religiosa. Esto se puede encontrar en el primer apartado.

El segundo apartado corresponde a las identidades sexorreligiosas, y presenta una revisión de la literatura de los estudios empíricos que dan cuenta de cómo son los procesos de conciliación identitaria en personas que se identifican al mismo tiempo como religiosas, particularmente cristianas, y homosexuales. Asimismo, señala cómo los resultados empíricos pueden ser explicados como resultado de cierta dimensión de la secularización.

Finalmente, en el tercer apartado se presenta al Frente Nacional por la Familia (FNF) como ejemplo de los contramovimientos, cuya presencia puede explicarse bajo otra dimensión de la secularización. Dicho contramovimiento fue elegido tras realizar un rastreo de organizaciones de base religiosa que trabajan abiertamente contra la denominada “ideología de género”, específicamente contra los temas sobre diversidad sexual, de entre los cuales resaltó el FNF como uno de los movimientos con gran cantidad de trabajo dentro de las Iglesias de diferentes denominaciones cristianas, ante el Legislativo, y con presencia en diferentes plataformas al estilo de los movimientos sociales contemporáneos.

II. LA SECULARIZACIÓN COMO MARCO DE INTERPRETACIÓN PARA LAS DISCUSIONES EN TORNO A LA DIVERSIDAD SEXUAL

A la luz de lo que se vive en la mayor parte de las sociedades contemporáneas, parecería insostenible la llamada teoría de la secularización, o cuando menos la versión de este entramado teórico que Charles Taylor⁵ identifica como *teoría de la sustracción*. Es decir, aquel supuesto —forjado con base en los planteamientos de los clásicos de las ciencias sociales y que pervivió durante la mayor parte del siglo XX— según el cual la modernidad vendría inclu-

⁴ Paz, Erick Adrián y Zárate, A., “Introducción de los coordinadores” *¿Qué se ha hecho y qué falta? Construcción y recopilación de estados del arte en investigaciones de Ciencias Sociales*, en proceso de edición, Ciudad de México, UACM, 2021.

⁵ Taylor, Charles, *La era secular*, tomo I, Gedisa, 2014, p. 50.

diblemente aparejada de un declive generalizado de la fe. Salvo por algunas excepciones, como Europa occidental o los grupos que han recibido una educación superior, el mundo actual se muestra tan religioso como siempre.⁶ Por ejemplo, en el ámbito de las relaciones internacionales, la revolución islámica en Irán, la participación del papa en los movimientos de resistencia de Europa del Este, la influencia de la teología de la liberación en los procesos sociopolíticos de América del Sur y el componente étnico-religioso de grupos guerrilleros, como el ERI en Irlanda del Norte o los Tigres Tamiles en Sri Lanka, fueron uno de los acontecimientos que obligaron a la disciplina a considerar a la religión dentro de su análisis.⁷

Esta persistencia de lo religioso —para varios inesperada—, incluso ha llevado a algunos autores a intentar superar el concepto de secularización, planteando otras nociones, tales como la de *sociedades postseculares*.⁸ Así, bajo este término se denomina a sociedades con instituciones en gran parte secularizadas, pero que, simultáneamente, conservan grupos y tradiciones religiosas con una relevante vitalidad pública.⁹ Además, este término permite señalar que la secularización del Estado no implica la secularización de la sociedad.¹⁰

No obstante, ha habido otros académicos, como Dobbelaere, Tschannen y Cassanova, que más bien han optado por precisar el alcance del término de secularización. De esta manera, ellos proponen distinguir entre tres dimensiones “secularización”: 1) la dimensión tradicional, entendida como declive o privatización de las religiones;¹¹ 2) diferenciación o racionalización

⁶ Berger, Peter, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016, pp. 9-16; Grace, Davie, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, Sage Publications Ltd, 2013, pp. 2-4; Habermas, Jürgen *et al.*, *El poder de la religión en la esfera pública*, en Mendieta & J. VanAntwerpen (eds.), Trotta, 2011, p. 116.

⁷ Arriagada, Mario y Tawil, Marta (eds.), *op. cit.*, p. 12.

⁸ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, México, Taurus, 2002, t. I, p. 132; Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, 2006, pp. 108, 117, 126 y 147; Habermas, Jürgen, *Ay Europa*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 64-80; Klaus, Eder y Bosetti, Giancarlo, “Post-Secularism: A Return to the Public Sphere”, 2006, *Eurozine*, vol. 8; Boeve, Lieven, “Religion After Detraditionalization: Christian Faith in a Post-Secular Europe”, *Irish Theological Quarterly*, 2005, vol. 70, núm. 2; Gorski, Philip *et al.* (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, Nueva York, University Press, 2012, pp. 45, 176, 177 y 256; Legorreta, José de Jesús, *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, México, Ibero, 2010; Colom, Francisco y López, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular? La gestión pública de la nueva diversidad religiosa*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.

⁹ Habermas, Jürgen *et al.*, *El poder de la...*, *cit.*, p. 131.

¹⁰ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y...*, *cit.*, p. 33.

¹¹ Blancarte, Roberto, “Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. 30, núm. extraordinario, 2012, p. 67; Casanova, José, *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 19-32.

de otras esferas institucionales respecto de la religión, particularmente la política;¹² 3) adaptación o mundanización de las religiones al mundo moderno.¹³

De esta forma, la secularización no se trata necesariamente del declive de las religiones, sino más bien de la reconfiguración de su papel en el mundo moderno.¹⁴ Visto el proceso de esta forma, pierden su apariencia paradójica tanto la subsistencia en la actualidad de los sistemas de creencias tradicionales como el surgimiento de nuevas formas de devoción y de espiritualidad en sociedades seculares. Esta comprensión de la secularización puede contribuir a explicar la “persistencia” o el “retorno” de lo religioso en las sociedades seculares en dos niveles: 1) la aparición de contramovimientos, y 2) la construcción de las identidades sexorreligiosas, particularmente de la diversidad sexual.

1. *Secularización y aparición de contramovimientos*

Dentro de la segunda dimensión de secularización antes mencionada podemos comprender el surgimiento de los contramovimientos. En la dinámica de diferenciación estructural de la modernidad, las creencias poseen su propio ámbito de acción, y desde ahí buscan recuperar espacios. Particularmente en la esfera política las religiones han podido reinsertarse con mayor facilidad, resistiéndose a ser marginadas de los asuntos públicos. De ahí que pueda haber sociedades seculares con presencia de expresiones religiosas en la esfera pública.¹⁵

En este sentido, y de acuerdo con diversos autores,¹⁶ la posibilidad de que las religiones influyan todavía en la política suele asociarse a un des-

¹² Blancarte, Roberto, “Religión y sociología...”, *cit.*, p. 67; Casanova, José, *Genealogías de...*, *cit.*, pp. 19-32; Tschannen, Olivier, visto en Blancarte, Roberto, “¿Por qué la religión «regresó» a la esfera pública en un mundo secularizado?”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXXIII, núm. 99, 2015, p. 663.

¹³ Dobbelaere, Karel, visto en Blancarte, Roberto, “Religión y sociología...”, *cit.*, p. 67; Tschannen, Olivier, visto en Blancarte, Roberto, “¿Por qué la religión «regresó» a la esfera...”, *cit.*, p. 663.

¹⁴ Hervieu-Léger, Danièle, vista en Blancarte, Roberto “Religión y sociología...”, *cit.*, p. 68.

¹⁵ Blancarte, Roberto, “¿Por qué la religión «regresó» a la esfera...”, *cit.*, pp. 666-671.

¹⁶ Algranti, Joaquin, “Los modos pentecostales de laicidad”, en Da Costa, Nestor (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, CLAEH, 2006, pp. 161 y 162; Blancarte, Roberto, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 30, 31, 36 y 41; Milot, Micheli-

gaste en la legitimidad de las instituciones públicas o de los políticos profesionales, pero también a una débil secularización de otros segmentos de la sociedad. Y esto depende de las condiciones sociohistóricas que acompañaron el proceso de secularización de las distintas sociedades. De esta forma, es conveniente hablar de secularismos que de secularización en singular, porque el proceso general de secularización en el que puede iniciarse una sociedad varía en su especificidad.¹⁷

Por tal motivo, Wohlrab-Sahr y Burchardt¹⁸ proponen el concepto de *secularidades múltiples*. Por secularidad, los autores entienden a las formas simbólicas y a los arreglos institucionales anclados en las sociedades a través de los cuales se manifiesta la diferenciación entre la religión y otras esferas de la vida (como el derecho, la economía, la ciencia o la política). Lo que este enfoque enfatiza es que las sociedades pueden atravesar una diversidad de trayectorias culturales hacia la secularidad. En ese sentido, la secularidad de cada sociedad es resultado de procesos particulares de secularización donde las fronteras de lo religioso y lo no religioso se negocian, se desafían y se redefinen continuamente.

Es en este terreno donde podemos ubicar las concepciones normativas como la que Charles Taylor¹⁹ denomina “orden moral moderno”. De acuerdo con el filósofo canadiense, las idealizaciones de autores como Grocio y Locke se diseminaron progresivamente, y dieron pie a expectativas de organización social basadas en tres principios: los derechos y libertades de los ciudadanos, la igualdad entre los individuos y los gobiernos sostenidos en el consenso de los gobernados. Y aunque ahora puede parecernos que tales principios están casi dados por descontado, su consolidación en nuestras sociedades sólo se ha dado en una “larga marcha”.²⁰ Estos ideales se han enfrentado a formas premodernas de orden moral, muchas de las cuales son reivindicadas por los contramovimientos, como sucede con la concepción de la familia y del inicio y fin de la vida.

ne, *La laicidad*, Madrid, Editorial CCS, 2009, p. 27; Torres, Miguel, “El peligro de las Iglesias evangélicas en la política latinoamericana”, *El Mostrador*, 25 de octubre de 2018, disponible en: <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/10/25/el-peligro-de-las-iglesias-evangelicas-en-la-politica-latinoamericana/?fbclid=IwAR27jEzI8wrK2%E2%80%A6>.

¹⁷ Shakman, Elizabeth, “Secularismos comparados y globalización”, en Arriagada, Mario y Tawil, Marta (eds.), *El fin de un sueño secular*, México, El Colegio de México, 2013.

¹⁸ Wohlrab-Sahr, Monika y Burchardt, Marian, “Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities”, *Comparative Sociology*, vol. 11, núm. 6, 2012, pp. 881, 882, 885, 887 y 888, disponible en: <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>.

¹⁹ Taylor, Charles, *op. cit.*, pp. 257-283.

²⁰ *Ibidem*, pp. 263 y 264, 269 y 270.

Los remanentes de esta visión en la modernidad han propiciado la aparición de contramovimientos que encuentran su fuente de cohesión e identidad en la defensa de valores contra fuerzas consideradas subversivas. Como explica Taylor, “Aún tenemos alguna noción clara de esta disparidad en el caso de la familia, porque en realidad recién en nuestra época se están poniendo en tela de juicio de modo exhaustivo las antiguas imágenes de complementariedad jerárquica entre los hombres y las mujeres”.²¹ Este análisis permite entender que las diferencias que confrontan a algunos grupos religiosos con los movimientos feministas y de la diversidad sexual parten de ideas de orden moral contrapuestas, pero que coexisten (y se enfrentan) en las sociedades seculares.

2. *La secularización y la construcción de identidades de la diversidad sexual*

La tercera dimensión de secularización puede dar cuenta de cómo los creyentes concilian identidades contradictorias con su fe. En esto es de utilidad el concepto de desregulación institucional. Esta comprensión es resultado de que, si bien la modernización y la secularización no privatizaron del todo a las religiones ni significó su declive absoluto, sí reconfiguró las relaciones mismas entre los creyentes y las instituciones religiosas. Así, el creyente contemporáneo “tiene” una religiosidad diferente a la del creyente de antaño, aunque hayan crecido en la misma tradición religiosa. Las religiosidades contemporáneas se caracterizan por la desregulación institucional, es decir, la conformación de un marco de creencias independientemente de lo que enseña la institución. O, en palabras de Hervieu-Léger,²² es el fenómeno en el que el creyente se sigue identificando como tal, pero que re-construye su universo religioso —de creencias y prácticas— al margen de lo que la institución religiosa dicta. Este proceso implica la disolución de las fronteras de las identidades religiosas, es decir, el aumento de fieles que, por ejemplo, en el caso del catolicismo, se hallan en “las antípodas del perfil de laico propuesto y sancionado por la identidad eclesial heredada de la cristiandad, la cual, dicho sea de paso, aún predomina de manera decisiva en la normatividad, relaciones y estructuras oficiales de la Iglesia, así como en la mentalidad de un buen número de católicos”.²³

²¹ *Ibidem*, p. 269.

²² Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido*, México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 17.

²³ Legorreta, José de Jesús, *Identidades eclesiales en disputa, aproximación “socioteológica” a los católicos de la Ciudad de México*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 98.

Siguiendo a Hervieu-Léger, esta desregulación institucional, surgida por la crisis de legitimidad de la autoridad clerical y la caída de la civilización parroquial, ha provocado el cese del “imaginario de continuidad”, es decir, del “armazón simbólico” que provee de sentido, del cual los miembros del grupo extraen las “razones para creer en su propia perennidad”.²⁴ Durante mucho tiempo, la materialización de este imaginario fue la parroquia, pues en torno a ésta se articulaba la memoria de la comunidad y se delimitaba el espacio de la misma parroquia, así como evidenciaba quiénes pertenecían a ella, todo bajo la influencia del clero. Su caída significó la desvinculación con la tradición que regía férreamente el dogma.²⁵

De esta manera, el creyente contemporáneo construye su propio sistema de creencias a modo de *collages y bricolajes*, con total libertad ante la tradición, ante la cual puede sentirse perteneciente, mas no regulado.²⁶ Sin embargo, en este nuevo mundo de creencias a modo también cabe “el retorno a la tradición”, el cual se da usualmente entre quienes se han reencontrado con su propia tradición, proceso del que la juventud no está exenta.²⁷

La desregulación institucional se expresa de modo particular en lo referente a las cuestiones sobre la diversidad sexual. Desde mediados del siglo pasado la jerarquía eclesiástica ha sostenido (y promovido) una fuerte oposición contra el aborto y los derechos de la comunidad homosexual. No obstante, hay católicos que sin dejar de reconocerse como tal aceptan, apoyan e incluso promueven estos derechos, ya sea porque se desmarcan conscientemente de lo que dicta la jerarquía en materia de moralidad sexual, o bien porque añaden a su ser católico creencias incompatibles (desde la ortodoxia) con el mismo cristianismo.²⁸ Los segundos son ejemplo de “religiones a la carta”,²⁹ los primeros son considerados como laicos con una mentalidad más abierta que la de sus ministros, con una posición más autónoma y con mayor libertad de conciencia.³⁰ En cualquier caso, nos encontramos ante un

²⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...cit.*, p. 226.

²⁵ *Ibidem*, pp. 217 y 218.

²⁶ Hervieu-Léger, Danièle, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 227-230.

²⁷ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y... cit.*, pp. 125-135.

²⁸ Salazar, Pedro et al., *Estado laico en un país religioso. Encuesta nacional de religión, secularización y laicidad*, México, UNAM, 2015, pp. 167-172.

²⁹ Swatos, William H. y Christiano, Kevin, “Secularization Theory: The Course of a Concept”, *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3, Autumn, 1999, p. 222.

³⁰ Blancarte, Roberto, “Las identidades religiosas de los mexicanos”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Los grandes problemas de México*, t. XVI: *Culturas e identidades*, México, Colmex, 2010, p. 109.

ejemplo de desregulación institucional en el que, como se mencionó arriba, el creyente construye su propio sistema de creencias a modo de *collages* y *bricolajes*, en libertad frente a la tradición, ante la cual puede sentirse perteneciente, pero no regulado.³¹

III. ¿CATÓLICOS HOMOSEXUALES? SECULARIZACIÓN, RELIGIOSIDAD CONTEMPORÁNEA E IDENTIDAD SEXUAL

Como hemos visto, la secularización no implica, necesariamente, la desaparición de las religiones en el mundo moderno. La secularización de la que se habló en la sección anterior ha llevado la reconfiguración de lo religioso hasta el interior del individuo. Así, puede hablarse de la existencia de una religiosidad contemporánea típica, la cual ha sido llamada como de *collages* y *bricolages* por Hervieu-Léger,³² o de construcción copulativa fluida entre fe y secularidad por Berger.³³ La primera de estas denominaciones sugiere que, en la actualidad, los creyentes tienden a construir su propia religiosidad al margen de las directrices institucionales. Es decir, que fabrican su propio sistema de creencias con mayor libertad ante la tradición, ante la cual pueden sentirse pertenecientes, mas no regulados o limitados.³⁴

Por su parte, la propuesta de Berger señala que un creyente no necesariamente se comporta religiosamente en todas las esferas de la vida, sino que en algunas puede seguir pautas seculares de comportamiento. En este sentido, el creyente no es un individuo pasivo, receptor, sino un agente totalmente activo que tiene estrategias (no necesariamente conscientes) para aceptar algunas disposiciones de su fe y dejar de lado otras. Se da, de este modo, una negociación constante y fluida entre los contenidos, representaciones, conductas y actitudes tanto religiosas como seculares.

Esta dinámica ayuda a entender cómo se relacionan en el mundo contemporáneo la esfera de lo religioso con otras dimensiones de la vida, tales como la sexualidad. Por ejemplo, facilita la comprensión de realidades que de otro modo parecen paradójicas, tales como la conciliación identitaria de los homosexuales católicos. Pues parece locura para algunos y escándalo

³¹ Hervieu-Léger, Danièle, *La religión...*, cit., pp. 227-230.

³² Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...*, cit., p. 17; Hervieu-Léger, Danièle, *La religión...*, cit., pp. 227-230.

³³ Berger, Peter, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016, p. 12.

³⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...*, cit., p. 117.

para otros el hecho de que alguien sea homosexual y al mismo tiempo se mantenga dentro de la Iglesia católica, a pesar de que existen espacios extrainstitucionales para seguir practicando la religión.³⁵

Esta paradoja resalta cuando se considera a la Iglesia católica como una institución anti-gay,³⁶ pues esta institución considera que “los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados... [y] no pueden recibir aprobación en ningún caso”.³⁷ Si bien es cierto que también defiende que los homosexuales “deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza [y que debe evitarse], respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta”,³⁸ también enseña que estas personas están llamadas, “si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición... [y] a la castidad”.³⁹

Es decir, el católico homosexual debe, según las enseñanzas de su Iglesia, o ajustarse a la heterosexualidad o dedicarse a mantener una abstinencia sexual total y absoluta. Además, el discurso oficial católico aprueba tácitamente la discriminación activa por odio contra personas homosexuales;⁴⁰ justifica la exclusión en áreas relacionadas con el empleo y la familia (como ser docente o adoptar infantes);⁴¹ no admite al sacerdocio “a quienes practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas o sostienen la así llamada cultura gay”,⁴² e, incluso, considera

³⁵ Bárcenas, Karina, “Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 49, 2014; Radojic, Natasha, *Heretical Queers: Gay Participation in Anti-Gay Institutions*, PhD Thesis, California, University of California Riverside, 2015.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Iglesia católica, *Catechismus Catholicae Ecclesiae (CCE)*, Ciudad del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1992, p. 2357; Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, 1975, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_lt.html.

³⁸ Iglesia católica, *Catechismus...*, *cit.*, p. 2358.

³⁹ *Ibidem*, pp. 2358 y 2359.

⁴⁰ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula ad universos Catholicae Ecclesiae Episcopos de pastoralis personarum homosexualium cura*, 1986, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_lt.html.

⁴¹ Congregatio pro Doctrina Fidei, “Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on Non-Discrimination of Homosexual Persons”, 1992, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_en.html, pp. 11 y 12.

⁴² Congregatio de Institutione Catholica, *Instruction Concerning the Criteria for the Discernment of Vocations with Regard to Persons with Homosexual Tendencies in View of their Admission to the Seminary and to Holy Orders*, 2005, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html.

que todos los católicos están obligados a oponerse al reconocimiento legal de las uniones homosexuales.⁴³

En principio, pareciera que los homosexuales católicos están condenados a enfrentarse a un terrible dilema: o mantienen la relación con su Iglesia a costa de una plena aceptación y vivencia de su identidad sexual, u optan por reconocer y vivir sin reparos su homosexualidad al precio de cortar con la comunión de la Iglesia y la vida sacramental. Como es de imaginarse, cualquiera de las dos opciones suele conllevar un serio drama personal.⁴⁴

El problema puede abordarse desde la sociología, en virtud de que la formación de la identidad está sujeta a un proceso de socialización: las interacciones del individuo con distintos grupos moldean sus rasgos identitarios.⁴⁵ En este caso, ser homosexual y ser católico implica formar parte de grupos sociales en confrontación. De acuerdo con Strycker y Burke,⁴⁶ una persona con dos o más elementos identitarios en confrontación —la fe y la sexualidad en este caso— suele padecer estrés, así como presentar dificultades para desarrollar una valoración positiva de sí misma. De ahí que quienes se hallan en esta situación se esfuercen constantemente por encontrar la manera de conciliar sus rasgos de identidad en disputa. Su otra alternativa es la de rechazar alguno de ellos.

Además, es común que los grupos marginalizados tiendan a formar su identidad en torno a los elementos que los estigmatizan.⁴⁷ De ahí que las minorías sexuales tiendan a organizar el sentido de sí mismas en torno a su identidad sexual.⁴⁸ Análogamente, las personas más religiosas —que se sienten enfrentadas con los arreglos institucionales de la secularización y con sus ideas normativas— suelen hacer lo propio en torno a sus creencias religiosas.⁴⁹

⁴³ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Considerations Regarding Proposals to Give Legal Recognition to Unions Between Homosexual Persons*, 2003, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html.

⁴⁴ McNeill, John J., *La Iglesia ante la homosexualidad*, Barcelona, Grijalbo, 1979, pp. 17 y 18.

⁴⁵ Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934; Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959; Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Malden, Blackwell Publishing Ltd, 1967.

⁴⁶ Strycker, S. y Burke, P., “The Past, Present and Future of an Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, vol. 4, 2000.

⁴⁷ Goffman, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva York, Simon and Schuster, 1963.

⁴⁸ Hart, John y Richardson, Diane, *The Theory and Practice of Homosexuality*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1981.

⁴⁹ Peshkin, Alan, *God's Choice: The Total World of Christian Fundamentalist School*. Chicago, University of Chicago Press, 1986; Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...*, cit., pp. 125-135.

Por tales motivos, la integración de este tipo de rasgos identitarios confrontados constituye todo un reto para quien los porta. Por ende, no es de sorprender que las minorías sexuales tienden a ser menos religiosas que los heterosexuales.⁵⁰ También es común que una adolescencia sometida a una férrea formación religiosa tradicional se traduzca en dificultades para “salir del clóset”.⁵¹

Wedow⁵² también ha dado cuenta de este drama. En su investigación, examina cómo los universitarios católicos norteamericanos negocian su identidad religiosa y sexual. Con base en sus hallazgos formulan cuatro tipos ideales de formación identitaria:

1. Integrada (*integrated*). Esta categoría agrupa a quienes aceptan ambas identidades.
2. Liberada (*liberated*). Se trata de los individuos que aceptan la identidad sexual, pero niegan la religiosa.
3. En lucha (*embattled*). En esta clase están quienes abrazan su religión, pero rechazan su identidad sexual.
4. Desilusionada (*disillusioned*). Aquí se ubica a las personas que no tienen una postura clara.

Un hallazgo relevante de este estudio es la detección de que el apoyo entre pares y la reinterpretación de la doctrina oficial de la Iglesia son los factores claves que permiten el desarrollo y la integración de ambas identidades.⁵³

En un sentido similar, Dillon⁵⁴ señala que los católicos homosexuales suelen ser católicos a su manera y tienden a tener una relación selectiva con la doctrina de la Iglesia. Así, la autora encuentra que su identidad está conformada por un deseo consciente de ser católicos; empero, estos individuos reconocen que viven una variante del catolicismo que afirma su identidad sexual. Aun así, buscan que esta vivencia sea en entornos comunitarios, especialmente con otros católicos homosexuales.

⁵⁰ Sherkat, Darren, “Sexuality and Religious Commitment in the United States”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, núm. 2, 2002; Sherkat, Darren, “Sexuality and Religious Commitment Revisited: Exploring the Religious Commitments of Sexual Minorities 1991-2014”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, núm. 4, 2016.

⁵¹ Toman, J. A., *Dual Identity: Being Catholic and Being Gay*, PhD Thesis, Cleveland, Cleveland State University, 1964, pp. 99 y 100.

⁵² Wedow, R. *et al.*, “«I’m Gay and I’m Catholic»: Negotiating Two Complex Identities at a Catholic University”, *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, vol. 78, núm. 3, 2017.

⁵³ *Ibidem*, pp. 309 y 310.

⁵⁴ Dillon, Michelle, *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith and Power*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999.

En esta misma línea, Yip⁵⁵ desarrolló una investigación con católicos homosexuales británicos. En su mayoría, los sujetos del estudio rechazaban las enseñanzas de la Iglesia sobre la homosexualidad. Además, consideraban que todos los actos de amor entre parejas del mismo sexo (incluyendo los actos sexo-genitales) eran compatibles con la fe católica. En el trabajo también se reporta que, pese a la hostilidad institucional, estos creyentes no solían distanciarse de su Iglesia; de hecho, participaban regularmente de la vida sacramental y comunitaria.

Otra faceta interesante de la conciliación entre la identidad religiosa y sexual es su capacidad para fungir como fuente de inspiración para el activismo gay dentro de la Iglesia católica. Según Radojcic,⁵⁶ esto es lo que ocurre con los miembros del grupo de homosexuales católicos Dignity, quienes buscan reformar a la Iglesia, forjar comunidad con otros homosexuales católicos, y hacer frente a la estigmatización y discriminación dentro y fuera de la Iglesia. Estos propósitos permiten catalogar a la agrupación como un agente “progresista” en el seno de la Iglesia católica. Dignity es sólo un ejemplo más de un conglomerado de grupos diversos entre sí con fines similares —que además tienen como característica común su acercamiento con las clases populares (lo que en el pasado llevó a etiquetarlos indiscriminadamente como parte de la teología de la liberación)—. Estos grupos tienen, además, un espíritu reformista que los vuelve particularmente problemáticos para la institución eclesiástica, precisamente porque no quieren salir de ella; por el contrario, lo que desean es reformarla.⁵⁷ Ahora bien, el hecho de que los católicos homosexuales se asocien entre sí no implica que pierdan relación con su comunidad parroquial. De ahí que haya investigadores que inviten a documentar los vínculos de este peculiar subgrupo de creyentes con sus Iglesias locales.⁵⁸

Los ejemplos referidos a lo largo de este subapartado nos ayudan a observar cómo es que la dinámica de adaptación o mundanización de lo religioso tiene su correlato en las conciencias de los individuos. Además, en concordancia con la segunda dimensión, si bien las esferas de lo religioso y de la moral sexual se han autonomizado progresivamente, no dejan de presentar puntos de intersección. Estas articulaciones —impulsadas por

⁵⁵ Yip, Andrew K. T., 1997, “Dare to Differ: Gay and Lesbian Catholics’ Assessment of Official Catholic Positions on Sexuality”, *Sociology of Religion*, vol. 58, núm. 2.

⁵⁶ Radojcic, Natasha, “Building a Dignified Identity: An Ethnographic Case Study of LGBT Catholics”, *Journal of Homosexuality*, vol. 63, núm. 10, 2016.

⁵⁷ Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 334-359.

⁵⁸ Bárcenas, Karina, “Iglesias y grupos espirituales...”, *cit*; Wedow, R., *op. cit*.

distintas ideas de orden moral— dan pie a tensiones que los individuos deben sortear en sus trayectorias de vida. En el caso concreto de los católicos homosexuales, hemos visto que —por paradójico que parezca— estos individuos pueden seguir siendo miembros fieles, activos y partícipes de su comunidad religiosa sin aceptar la postura oficial de la institución eclesiástica sobre su orientación sexual. Este fenómeno, propio de la era secular, abre numerosas vetas de investigación.

IV. CONTRAMOVIMIENTOS RELIGIOSOS: EL FRENTE NACIONAL POR LA FAMILIA (FNF)

La diversidad sexual, como se desarrolló en el apartado anterior, representa uno de los grandes temas que confronta a grupos portadores de distintos órdenes morales. En este apartado abordaremos el caso de una organización que ejemplifica las tensiones derivadas del pluralismo religioso e ideológico propio de las sociedades modernas y pone en evidencia tanto la desregulación institucional de un contramovimiento que se fundamenta en temas de orden sexual y de género casi exclusivamente como las oportunidades políticas que grupos religiosos encuentran para manifestar estas creencias en el mundo secular. Nos referimos al caso del Frente Nacional por la Familia (FNF), organización nacida en mayo de 2016, y que se compone por más de mil organizaciones de la sociedad civil, grupos religiosos, empresas y otros grupos de interés que se articulan bajo el combate a la “ideología de género”.⁵⁹

El FNF surge, de forma indirecta, por una tradición norteamericana de lucha en cuestiones de diversidad sexual que se enfrentó a la oposición de las derechas cristianas desde el siglo XX, y cuyos motivos y estrategias se difundieron a varios países de América, incluso interactuaron en Europa.⁶⁰ Esta lucha por temas de género llegó a México poco tiempo después, pero se complejizó por la configuración particular del estado laico mexicano.

La laicidad mexicana estuvo marcada por los grandes hitos de la historia nacional: la lucha de liberales contra conservadores en el periodo independentista, las Leyes de Reforma entre 1855 y 1863, el Congreso Cons-

⁵⁹ Vera Balanzario, América Quetzalli, *op. cit.*, bajo la etiqueta “ideología de género”, el FNF agrupa asuntos tan diversos, tales como la diversidad sexual, el aborto, las adopciones por parejas del mismo sexo y los “ataques” contra la familia tradicional.

⁶⁰ Sotelo Gutiérrez, Arturo, “Nosotros el pueblo, ¿ustedes la corte? La reacción conservadora al matrimonio igualitario”, en Sotelo Gutiérrez, Arturo (coord.), *El matrimonio igualitario desde el activismo, la academia y la justicia constitucional*, Ciudad de México, SCJN, Centro de Estudios Constitucionales, 2017.

tituyente de 1857, la Constitución de 1917 y la Guerra Cristera de 1926 a 1929. Este proceso sentó las bases de una laicidad distanciada de la Iglesia católica, con tintes antirreligiosos y anticlericales,⁶¹ pero que no conllevó a una ruptura total con lo religioso. De modo que para 1992, con el decreto de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, se optó por reconocer y regular dichas relaciones. De esta forma, la laicidad mexicana se convirtió en punto de partida para que grupos de carácter religioso desarrollaran o ejecutaran “maniobras” políticas para consolidarse bajo mecanismos propios de los movimientos sociales, como orientar los agravios, delimitar marcos de significados, organizar movilizaciones y protestas y articular a la sociedad civil con y contra el Estado, ya sea en forma de negociación o como violencias.⁶² Es decir, entre otras cosas, la Ley permitió que movimientos, grupos y asociaciones de inspiración religiosa utilizaran estrategias propias de la sociedad civil organizada para influir sobre el espacio público y “reguló” a los grupos religiosos que se oponían a una serie de luchas sobre la cuestión de género, como la educación sexual, los movimientos de mujeres o de la diversidad sexual. Por ejemplo, desde 1917 se fundó la aún vigente Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), unión que se jacta de haberse opuesto a la educación socialista cardenista y a los libros de texto gratuitos, particularmente en 1960. En suma, el histórico anticlericalismo mexicano permitió, e incluso propició, que las organizaciones de inspiración religiosa buscaran estrategias seculares para influir en el espacio público.

Antes de las reformas de 1992, el nacimiento y consolidación del Partido Acción Nacional (PAN) ya había permitido que dichos movimientos religiosos o relacionados con la religión (casi absolutamente referidos a la Iglesia católica) tuvieran apertura y respaldo en la política mexicana.⁶³ Con el combate a un Estado antirreligioso y anticatólico, nacieron grupos político-religiosos que se consideran antecedentes directos al FNF: Desarrollo Humano Integral, A. C. (DHIAC), fundada en 1975 con apoyo de la Confederación Patronal de la República Mexicana (Coparmex), nacida en 1925, y una de las organizaciones empresariales más importantes: la Asociación Cívica Femenina (Ancifem), nacida en 1975, y en cuyas filas se en-

⁶¹ Soberanes Fernández, J. L., “El anticlericalismo en el Congreso Constituyente de 1916-1917”, *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, núm. 36, 2017.

⁶² Kitschelt, H., “Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies”, *British Journal of Political Science*, núm. 16, 1986.

⁶³ Loeza, Soledad, “El Partido Acción Nacional (PAN): de los márgenes del sistema político al centro del cambio”, en Mainwaring, Scott y Scully, Timothy (eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

cuentra la panista Cecilia Romero, nombre que aparece frecuentemente en las acciones del FNF; y Provida, existente desde 1978, y cuyos dirigentes se reconocen ligados a la Iglesia católica y al PAN (Rodríguez Araujo, 2013). Posterior a esta Ley, aumentó la tolerancia oficial a la diversidad religiosa y a su intervención en la vida del país, pero aún con ciertas restricciones, que se agudizaban en las oposiciones políticas bajo argumentos de defensa a la laicidad del Estado.

En el gobierno de Enrique Peña Nieto (2012 a 2018) se celebró un evento que marcó el antecedente directo para la fundación del FNF. En la residencia oficial de Los Pinos, en compañía de representantes de la comunidad LGBT+⁶⁴, el presidente mexicano decretó el Día Nacional contra la Homofobia el 21 de marzo de 2014.⁶⁴ Acto seguido, Peña Nieto envió una iniciativa de reforma de ley en la que se incluía la modificación del artículo 4o. constitucional para garantizar el matrimonio igualitario y separarlo de la procreación, el divorcio sin expresión de causa (es decir, con uno de los cónyuges que lo solicite es suficiente para proceder), la adopción de niños por personas del mismo sexo y la identidad de género.⁶⁵

El FNF nació en oposición a esta iniciativa e introdujo directamente la noción de “ideología de género” en forma de campañas contra la homofobia y en contra de incluir la diversidad sexual en los contenidos de la reforma educativa. Este concepto, nacido por la Iglesia católica en 1995 y recientemente apropiado por grupos evangélicos, se ha constituido como una forma de posicionarse en contra de los “avances” en temas de género, principalmente en torno a la dicotomía género/sexo.⁶⁶ Esta “ideología” ha mostrado cambios a lo largo del tiempo como un significante vacío, es decir, capaz de tomar múltiples significados acorde a la ocasión, y así es que se adecúa con temas tan variados como la oposición a la educación sexual, la cuestión provida y el matrimonio homoparental. De esta forma, los agravios que identifican se convierten en catalizadores para que organizaciones y actores de larga trayectoria se alíen para otorgar un rostro fuerte al contramovimiento, y a partir de estas alianzas es que logran posicionarse en la esfera pública, de lo que se hablará más adelante.

⁶⁴ Ureste, Manu, “Por primera vez, México celebra Día contra la Homofobia”, *Animal Político*, 21 de marzo de 2014, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2014/05/por-primeravez-mexico-celebra-dia-contra-la-homofobia/>.

⁶⁵ Vera Balanzario, América Quetzalli, *op. cit.*

⁶⁶ Bárcenas, Karina, “La violencia simbólica en el discurso sobre la «ideología de género»: una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad”, *Intersticios Sociales*, vol. 11, núm. 21, 2021.

Así, el FNF nace con Rodrigo Iván Cortés como presidente, un panista del Estado de México cercano a la asociación católica ultraconservadora de El Yunque;⁶⁷ Fernando Guzmán, excandidato a Jalisco; Mario Romo, director general de la asociación Red por la Familia (RedFamilia) y vocero de la FNF;⁶⁸ Juan Dabdoub, presidente del Consejo Mexicano por la Familia, y Consuelo Mendoza, presidenta de la UNPF. También, cobran importancia las organizaciones de Conciencia y Participación (Conparticipación), Vive Familia, Unión de Voluntades, Pasos a la Vida, la Unión de Esfuerzo por la Familia de Aguascalientes, la Asociación de Médicos Católicos de Yucatán, Conciencia Social, A. C., Alianza Todos por la Familia, Cruzada por la Familia (red de 40 OSC de Chihuahua), el Colectivo por la Vida, Voz Pública A. C. y el Consejo Nacional de Laicos (dirigido por Jorge Carlos Estrada, cercano al arzobispo de Yucatán Emilio Carlos Berlié Belaunzarán y militante del PAN). De esta forma, se acrecienta una red que ve a la “ideología de género” como un mismo agravio. En junio de 2016, cincuenta líderes de asociaciones cristianas no católicas se reunieron para fundar la Unión Nacional Cristiana por la Familia que, junto a la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), se convirtió en un aliado que comenzó a actuar dentro de la misma dinámica de laicidad y laicismo, para así incidir en la esfera pública. Por ejemplo, la Confraternice construyó discursos que utilizaron un lenguaje completamente secular fundamentado en los derechos humanos, en el interés superior del niño y en la libertad religiosa para “traducir” sus demandas religiosas.⁶⁹

Esta variedad de actores y su involucramiento en la política conforma una estructura de oportunidades políticas de gran influencia, y se relaciona con las legislaturas estatales. En veintitrés legislaturas locales se reconocieron a evangélicos, cristianos, simpatizantes del PAN y del Partido Encuentro Social (PES) o del FNF que se opusieron a los diferentes tipos de leyes desde dentro de las estructuras políticas. De esta forma, FNF sirvió de “camuflaje” para que grupos religiosos pudieran participar en el marco de la laicidad mexicana, como una organización sombrilla.⁷⁰

⁶⁷ Delgado, Álvaro, “El Yunque, la mano que mece al Frente Nacional por la Familia”, *Proceso*, 9 de septiembre de 2016, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2016/9/9/el-yunque-la-mano-que-mece-al-frente-nacional-por-la-familia-170401.html>.

⁶⁸ Nuñez, Ernesto, “Lídera panista lucha contra bodas gay”, *Reforma*, 29 de agosto de 2016.

⁶⁹ Paz, Erick Adrián, *Evangélicos en la política mexicana: el caso de Confraternice*, tesis de maestría, Ciudad de México, FLACSO, 2020.

⁷⁰ Vera Balanzario, América Quetzalli, *op. cit.*

Para América Vera Balanzario,⁷¹ el FNF reúne las características básicas de un contramovimiento, entendido como “la reacción de los grupos políticos y económicos en el poder para frenar o desacreditar el desafío colectivo en su contra, a fin de mantener e incluso reforzar la situación que generó el primer agravio”: toma como punto de partida una problemática a la que grupos sociales se han enfrentado y se han organizado para encontrar soluciones; en este caso, se trata de todo un abanico de demandas derivadas del reconocimiento del género como un concepto que va más allá de lo biológico para garantizar derechos como el aborto, el matrimonio igualitario, la adopción homoparental, la educación sexual y la lucha contra la discriminación. Un contramovimiento utiliza esta problemática, pero en sentido contrario a la de los grupos que se organizan; de esta forma, más que atender a una cuestión derivada del género, el FNF se posiciona en contra de los diferentes grupos LGBTTTIQ+ y los derechos que persiguen.

Otra característica, ligada con la anterior, es la resistencia al cambio orientada a restablecer un orden cultural, social y político particular y desigual, en este caso, en torno al modelo de familia y las identidades de género.⁷² Aunado a esto, los contramovimientos muchas veces se componen por grupos “conservadores” ligados a grupos religiosos, y el FNF no es la excepción.

El FNF tiene ciertas características que Vera profundiza a través de otros autores como Soledad Loaeza, Juan Vaggione y Philippe Ariès: se trata de un contramovimiento formado por la clase media, con gran cooperación económica de quienes lo componen, con activistas experimentados y “soldados de a pie”; de esta forma, se constituyen coaliciones contingentes (por ejemplo, para las Marchas por la vida), se consolidan estructuras nacionales y locales, tienen un componente religioso (prácticamente católico) y que se une bajo el mismo agravio: el reconocimiento de la diversidad sexual y la comunidad LGBTTTIQ+ que amenaza a la familia “tradicional” (heterosexual, nuclear), y que se agrupan en la “ideología de género”. Estas características ayudan a formar una identidad colectiva, que se ha llamado “provida” gracias a que la coincidencia de intereses adquiere más importancia en la oposición al aborto identificada como “defensa a la vida”.

Con los vínculos y discusiones alcanzadas durante 2016, el FNF logró consolidarse como una fuerza política que ganó importancia en el ámbito local, nacional e internacional. Para los actores que lo componen, el agravio resultó suficientemente claro (y ambiguo) para dotar al movimiento de una estructura que permitió la cohesión.

⁷¹ *Ibidem*, p. 25.

⁷² *Ibidem*, p. 26.

El FNF mostró una gran capacidad de cabildeo y presión política al lograr que la iniciativa de ley de Peña Nieto no fuera automáticamente aceptada, sino que pasara un largo camino; por ejemplo, el matrimonio igualitario fue clasificado como inconstitucional gracias a que se logró reconocer la soberanía de las Constituciones locales, por lo que el proceso de reconocer este tipo de matrimonio en cada uno de los estados ha tenido bastantes oposiciones. Lo anterior es otro ejemplo de cómo lo secular fue usado con fines religiosos.

Además, el FNF destaca la importancia de las creencias religiosas y los valores cristianos, donde el reconocimiento a las jerarquías, las interrelaciones, la credibilidad, la experiencia personal y la narrativa son evidentes.⁷³ Se trata de un discurso perfectamente construido gracias a la “ideología de género”, y donde su líder, Rodrigo Iván Cortés, y otros aliados clave, como Cecilia Romero, han mantenido estable para articular las relaciones e interrelaciones con las jerarquías. Es decir, el FNF construye elementos discursivos que juegan entre lo secular y lo religioso para consolidarse.

De esta forma, los contramovimientos que se articulan gracias a agravios comunes alcanzan niveles de lucha profundos contra actores políticos de gran peso (como los presidentes), logran articular a la ciudadanía/feligresía bajo el concepto de la “ideología de género”, y en oposición a los gobiernos se antepone a otros grupos cuyas demandas buscan distanciarse de elementos religiosos. Y, lo que es más importante, promueven redefiniciones de la laicidad mexicana aduciendo que no rompen las “reglas del juego” colocadas desde el siglo XIX, sino que buscan oportunidades políticas; por ejemplo, la traducción de elementos religiosos a términos seculares (legales), o las alianzas con actores experimentados y afines. Así, pretenden no transgredir la separación entre Iglesias y Estado (o al menos no de forma directa), a la vez que logran entrar en la arena política y legal como actores cuya base se encuentra en grupos y organizaciones de inspiración religiosa.

V. CONSIDERACIONES FINALES: LA SECULARIZACIÓN COMO PRINCIPIO PARA COMPRENDER LAS DISCUSIONES SOBRE DIVERSIDAD SEXUAL

Entonces, ¿de qué manera la secularización nos puede servir como clave analítica para comprender algunas discusiones de la diversidad sexual, parti-

⁷³ Snow, David y Benford, Robert, “Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization”, en Klandermans, Bert *et al.*, *From Structure to Action: Social Movement Participation across Cultures*, Greenwich, JAI Press, 1988.

cularmente la construcción de identidades sociorreligiosas y la aparición de contramovimientos de raigambre religiosa?

En primer lugar, en su dimensión de mundanización o adaptación de las religiones al mundo contemporáneo permite comprender a la desregulación institucional como una característica de las religiosidades contemporáneas. Así, si bien los procesos de secularización no necesariamente condujeron al declive de las religiones o a su desaparición del espacio público, sí modificaron las relaciones entre los creyentes y sus Iglesias y tradiciones religiosas. Ahora bien, los órdenes morales contrapuestos característicos de las sociedades contemporáneas no sólo hallan su expresión en la aparición de contramovimientos que se enfrentan a movimientos de reivindicación de los derechos de las comunidades de la diversidad sexual, sino también en el interior de los creyentes al momento en que tratan de conciliar sus identidades religiosas y sexuales, particularmente en el caso de los cristianos homosexuales. De esta manera, los estudios empíricos señalados en la revisión de la literatura dan cuenta de que aquellos que logran la conciliación identitaria, es decir, que aceptan tanto su identidad religiosa como su identidad sexual, lo hacen rechazando aquellos postulados morales que condenan la homosexualidad dentro de las tradiciones religiosas. Esto es un ejemplo de esas religiosidades construidas a base de *collages* y *bricollages*⁷⁴ o de construcciones copulativas fluidas entre fe y secularidad.⁷⁵

En segundo lugar, la secularización en su dimensión de diferenciación de esferas da cuenta de cómo surgen movimientos contrapuestos en el seno de una misma sociedad secularizada, y que estos movimientos abanderan órdenes morales contrapuestos, unos modernos y otros premodernos. No obstante, cabe mencionar que así como las fronteras entre lo religioso y lo político, éstos se negocian, se desafían y se redefinen continuamente.

Así, en el caso del FNF, se observa la gran versatilidad que los contramovimientos han logrado para traducir sus postulados religiosos a una esfera secular, con lo que no se trata sólo de un problema de orden moral, político o religioso, sino de un problema simbólico que construye y reconstruye significados capaces de posicionar agravios y soluciones de forma transdenominacional. De esta forma, las diferencias doctrinales como las que existen entre católicos y evangélicos se difuminan para dar paso a articulaciones mayores en torno a un objetivo común: combatir la “ideología de género” manifestada en los grupos LGBTTTIQ+ y que amenazan la institución de la familia y, con ello, la estructura social. Esto da cuenta de la profundidad del problema

⁷⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y...*, cit., p. 17; Hervieu-Léger, Danièle, *La religión...*, cit., p. 227-230.

⁷⁵ Berger, Peter L., *Los numerosos altares de...*, cit., p. 12.

de la mundanización o adaptabilidad de las religiones donde los contramovimientos aprovechan más que los cambios derivados de la secularización, sino que los transforman para aumentar su presencia e importancia en ámbitos ahora considerados clave en la lucha contra el mundo y el pecado.

Así, éste y otros contramovimientos se enmarcan en la legalidad y se asumen dentro de marcos religiosos específicos, es decir, no rompen ningún orden jurídico o moral para posicionarse y actuar, lo que permite explicar su emergencia: para ellos, su organización y postulados son más que morales y correctos en términos doctrinales, sino que son necesarios para revertir órdenes legales considerados incorrectos.

En ambos casos, las diferentes dimensiones de la secularización sirven para comprender, desde una perspectiva sociológica, la persistencia de lo religioso en las sociedades seculares, tanto a nivel individual en la construcción de identidades socioreligiosas como a nivel sociopolítico en la aparición de contramovimientos religiosos.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- BÁRCENAS, Karina, “Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 49, 2014.
- BÁRCENAS, Karina, “La violencia simbólica en el discurso sobre la «ideología de género»: una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad”, *Intersticios Sociales*, vol. 11, núm. 21, 2021.
- BLANCARTE, Roberto, “¿Cómo podemos medir la laicidad?”, *Estudios Sociológicos*, año XXX, vol. 88.
- BLANCARTE, Roberto, “¿Por qué la religión «regresó» a la esfera pública en un mundo secularizado?”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXXIII, núm. 99, 2015.
- BLANCARTE, Roberto, “Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. 30, núm. extraordinario, 2012.
- BOEVE, Lieven, “Religion after Detraditionalization: Christian Faith in a Post-secular Europe”, *Irish Theological Quarterly*, 2005, vol. 70, núm. 2.
- DA COSTA, Néstor, “El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo”, *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, vol. 1, núm. 2, 2011.

- KITSCHOLT, Herbert, "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies", *British Journal of Political Science*, núm. 16, 1986.
- KLAUS, Eder y BOSETTI, Giancarlo, "Post-secularism: A Return to the Public Sphere", *Eurozine*, vol. 8, 2006.
- RADOJCIC, Natasha, "Building a Dignified Identity: An Ethnographic Case Study of LGBT Catholics", *Journal of Homosexuality*, vol. 63, núm. 10, 2016.
- SHERKAT, Darren, "Sexuality and Religious Commitment in the United States", *Journal of the Scientific Study of Religion*, núm. 2, 2002.
- SHERKAT, Darren, "Sexuality and Religious Commitment Revisited: Exploring the Religious Commitments of Sexual Minorities 1991-2014", *Journal of the Scientific Study of Religion*, núm. 4, 2016.
- SOBERANES FERNÁNDEZ, J. L., "El anticlericalismo en el Congreso Constituyente de 1916-1917", *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, núm. 36, 2017.
- STRYCKER, S. y BURKE, P., "The Past, Present and Future of an Identity Theory", *Social Psychology Quarterly*, vol. 4, 2000.
- SWATOS, William H. y CHRISTIANO, Kevin, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3, otoño, 1999.
- URESTE, Manu, "Por primera vez, México celebra Día contra la Homofobia", *Animal Político*, 21 de marzo de 2014, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2014/05/por-primera-vez-mexico-celebra-dia-contra-la-homofobia/>.
- WEDOW, R. *et al.*, "«I'm Gay and I'm Catholic»: Negotiating Two Complex Identities at a Catholic University", *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, vol. 78, núm. 3, 2017.
- WOHLRAB-SAHR, Monika y BURCHARDT, Marian, "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities", *Comparative Sociology*, vol. 11, núm. 6, 2012, disponible en: <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>.
- YIP, Andrew K. T., "Dare to Differ: Gay and Lesbian Catholics' Assessment of Official Catholic Positions on Sexuality", *Sociology of Religion*, vol. 58, núm. 2, 1997.

Libros

- ALGRANTI, Joaquín, "Los modos pentecostales de laicidad", en DA COSTA, Néstor (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, CLAEH, 2006.

- ARRIAGADA, Mario y TAWIL, Marta (eds.), *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, México, El Colegio de México, 2013.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 1968.
- BERGER, Peter, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016.
- BLANCARTE, Roberto, “Las identidades religiosas de los mexicanos”, en BLANCARTE, Roberto (coord.), *Los grandes problemas de México*, t. XVI: *Culturas e identidades*, México, Colmex, 2010.
- BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BLANCARTE, Roberto, *Laicidad en México*, Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- BLANCARTE, Roberto, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- CASANOVA, José, *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012.
- COLOM, Francisco y LÓPEZ, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular? La gestión pública de la nueva diversidad religiosa*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.
- DILLON, Michelle, *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith and Power*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999.
- ESTEBAN, Valeriano, “Más allá de la secularización”, en COLOM, Francisco y LÓPEZ, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular?*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.
- FERRY, Jean-Marc, “La religión in foro público”, en ROMERALES, Enrique y ZAZO, Eduardo, *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*, Gedisa, 2016.
- GARFINKEL, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Malden, Blackwell Publishing Ltd, 1967.
- GOFFMAN, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva York, Simon and Schuster, 1963.
- GOFFMAN, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959.
- GORSKI, Philip et al. (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, Nueva York, University Press, 2012.
- HABERMAS, Jürgen et al., *El poder de la religión en la esfera pública*, en MENDIETA y VANANTWERPEN, J. (eds.), Trotta, 2011.

- HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, 2006.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, México, Taurus, 2002, t. I.
- HART, John y RICHARDSON, Diane, *The Theory and Practice of Homosexuality*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1981.
- HAWLEY, Abraham, *Religión y esfera pública: La voz pública de los ciudadanos creyentes en México*, México, UNAM, 2017, disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2017/noviembre/0767682/Index.html>.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *El peregrino y el convertido*, México, Ediciones del Helénico, 2004.
- LECLERC, Arnaud, “Europa frente al desafío de las religiones: Construir un espacio público más allá de la secularización”, en ROMERALES, Enrique y ZAZO, Eduardo, *Religiones en el espacio público*, Gedisa, 2016.
- LEGORRETA, José de Jesús, *Identidades eclesiales en disputa, aproximación “socioteológica” a los católicos de la Ciudad de México*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.
- LEGORRETA, José de Jesús, *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, México, Ibero, 2010.
- LOAEZA, Soledad, “El Partido Acción Nacional (PAN): de los márgenes del sistema político al centro del cambio”, en MAINWARING, Scott y SCULLY, Timothy (eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- LUGO, Raúl, “Entre leyes divinas y prejuicios: la homosexualidad”, en PEÑA, Edith, y HERNÁNDEZ, Lilia (coords.), *Diversidad sexual, religión y salud. La emergencia de las voces denunciantes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- MARDONES, José María, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Anthropos, Universidad Iberoamericana, 1998.
- MCNEIL, John, *La Iglesia ante la homosexualidad*, Barcelona, Grijalbo, 1979.
- MEAD, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.
- MILOT, Micheline, *La laicidad*, Madrid, Editorial CCS, 2009.
- PAZ, Erick Adrián y ZÁRATE, A. (en proceso de edición), “Introducción de los coordinadores”, *¿Qué se ha hecho y qué falta? Construcción y recopilación de estados del arte en investigaciones de Ciencias Sociales*, México, UACM, 2021.

- PAZ, Erick Adrián, *Evangélicos en la política mexicana: el caso de Confraternice*, tesis de maestría, México, FLACSO, 2020.
- PESHKIN, Alan, *God's Choice: The Total World of Christian Fundamentalist School*. Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- PRIETO, María Sol, *Confesionalidad legal y confesionalidad política: Hacia una sub-tipología de la laicidad*, 2015, disponible en: <http://cdsa.aacademica.org/000-079/283.pdf>.
- RIVERO, Ángel, “La vuelta de la religión a la política en Europa”, en COLOM, Francisco y LÓPEZ, Ana María, *¿Hacia una sociedad post-secular?*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.
- RODRÍGUEZ ARAUJO, *Derechas y ultraderechas en México*, México, Orfila, 2013.
- SALAZAR, Pedro *et al.*, *Estado laico en un país religioso. Encuesta nacional de religión, secularización y laicidad*, México, UNAM, 2015.
- SHAKMAN, Elizabeth, “Secularismos comparados y globalización”, en ARRIAGADA, Mario y TAWIL, Marta (eds.), *El fin de un sueño secular*, México, El Colegio de México, 2013.
- SNOW, David y BENFORD, Robert, “Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization”, en KLANDERMANS, Bert *et al.*, *From Structure to Action: Social Movement Participation across Cultures*, Greenwich, JAI Press, 1988.
- SOTELO GUTIÉRREZ, Arturo, “Nosotros el pueblo, ¿ustedes la corte? La reacción conservadora al matrimonio igualitario”, en SOTELO GUTIÉRREZ, Arturo (coord.), *El matrimonio igualitario desde el activismo, la academia y la justicia constitucional*, México, SCJN, Centro de Estudios Constitucionales, 2017.
- TAYLOR, Charles, *La era secular*, Gedisa, 2014, t. I.

Documentos hemerográficos

- DELGADO, Álvaro, “El Yunque, la mano que mece al Frente Nacional por la Familia”, *Proceso*, 9 de septiembre de 2016, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2016/9/9/el-yunque-la-mano-que-mece-al-frente-nacional-por-la-familia-170401.html>.
- NÚÑEZ, Ernesto, “Lidera panista lucha contra bodas gay”, *Reforma*, 29 de agosto de 2016.
- TORRES, Miguel, “El peligro de las Iglesias evangélicas en la política latinoamericana”, *El Mostrador*, 25 de octubre de 2018, disponible en: <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/10/25/el-peligro-de-las-iglesias-evangelicas-en-la-politica-latinoamericana/?fbclid=IwAR27jEzI8wrK2%E2%80%A6>.

Tesis

- ADOJCIC, Natasha, *Heretical Queers: Gay Participation in Anti-Gay Institutions*, PhD Thesis, California, University of California Riverside, 2015.
- TOMAN, J. A., *Dual Identity: Being Catholic and Being Gay*, PhD Thesis, Cleveland, Cleveland State University, 1964.
- VERA BALANZARIO, América Quetzalli, *El Frente Nacional por la Familia y las negociaciones públicas de la familia y las identidades de género* (tesis para obtener el grado de maestría en estudios de género), México, Colmex, 2018.

Otros documentos

- CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Instruction Concerning the Criteria for the Discernment of Vocations with regard to Persons with Homosexual Tendencies in view of their Admission to the Seminary and to Holy Orders*, 2005, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, “Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on Non-discrimination of Homosexual Persons”, 1992, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_en.html.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Considerations Regarding Proposals to Give Legal Recognition to Unions between Homosexual Persons*, 2003, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexalem ethicam spectantibus*, 1975, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_lt.html.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad universos Catholicae Ecclesiae Episcopos de pastorali personarum homosexualium cura*, 1986, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_lt.html.
- DECLARACIÓN Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, 2005, disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2512/14.pdf>.

FRENTE NACIONAL POR LA FAMILIA, “Nuestra historia”, disponible en:
<http://frentenacional.mx/nuestra-historia/>.

IGLESIA CATÓLICA, *Catechismus catholicae ecclesiae*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice vaticana, 1992.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA CONSOLIDACIÓN DE ARQUETIPOS RETÓRICOS MORALES Y REACCIONARIOS EN LA PERSPECTIVA DE GÉNERO Y SEXUALIDAD EN EL CONTEXTO BRASILEÑO

Celso GABATZ
Rosângela ANGELIN

SUMARIO: I. Introducción. II. Cuestiones pertinentes a la dominación y opresión de los cuerpos. III. Género, sexualidad y relaciones de poder. IV. La afirmación de una retórica reaccionaria en el espacio público brasileño y sus retos. V. Consideraciones finales. VI. Bibliografía.

I. INTRODUCCIÓN

Los cuerpos, como la “superficie de inscripción de acontecimientos”, son sujetos de resignificaciones a partir de vivencias individuales y colectivas en un ambiente histórico, temporal y espacial, envueltos por relaciones de poder que crean arquetipos morales, y muchas veces reaccionarios, como en el caso de los cuerpos de las mujeres, de las personas trans, de los homosexuales y de sus derechos sexuales y reproductivos. En ese contexto, se destruyen los caminos de la tolerancia, del entendimiento y de la sensatez. No es raro que la elocuencia de un discurso inclusivo, pero demagógico y fundamentalista, haga que no se olvide la cultura que se constituye a partir de un sistema de valores que acentúa la excelencia de la sociedad patriarcal que, de forma incisiva y evidente, repercute sobre los cuerpos articulados no sólo como cuerpos físicos, sino también como existencia que se respalda a través de los diferentes espacios sociales.

El activismo conservador político y religioso se ha mostrado muy obstinado en el ideal de oponerse a la afirmación de los derechos humanos de grupos comprometidos con la adopción de una perspectiva de equidad de género, con el enfrentamiento del prejuicio, la discriminación, la violencia sexista y

la homofobia. Hay una clara oposición al reconocimiento de la diversidad sexual y la pluralidad de entornos familiares, así como, en relación con la educación para la sexualidad, acceso a la información sobre salud sexual y despatologización de identidades sexuales contrahegemónicas.¹ En ese sentido, en este análisis se busca descubrir algunas cuestiones recurrentes en la actual coyuntura brasileña frente a los conservadurismos, sobre todo en la identificación de actitudes gubernamentales que convergen hacia una política que tiende a naturalizar relaciones de poder engendradas por el patriarcado y los fundamentalismos religiosos. En cuanto a la metodología utilizada, se presenta una investigación de naturaleza cualitativa, en la que se postula “describir”, “comprender” y “explicar” ciertos fenómenos a partir del análisis de grupos sociales en el ámbito de la sociedad contemporánea.

Se utiliza como procedimiento la investigación bibliográfica con base en referencias teóricas producidas y publicadas; por ejemplo: libros, revistas, artículos científicos, entre otras producciones que puedan auxiliar en la construcción de dicho estudio. Nuestro interés en el tema se justifica por el propósito de comprender mejor de qué manera el Estado brasileño relativiza la importancia de determinadas vidas al abrir una acción gubernamental pautada por conductas que deshumanizan, desprecian y banalizan la equidad y la ciudadanía y, por extensión, califica ciertas acciones y prácticas como compatibles con los meandros de la prosperidad material y financiera. Nuestro enfoque busca fundamentalmente profundizar el debate en la perspectiva de las relaciones de poder que consolidan arquetipos retóricos morales y reaccionarios en la sociedad brasileña. Para facilitar la comprensión y atender al objetivo propuesto, son entablados apuntes teóricos acerca de la dominación y opresión de los cuerpos, para entonces adentrar, brevemente, en la temática de género, sexualidades y relaciones de poder. Finalmente, se trae a debate una mirada coyuntural de la realidad brasileña bajo el amplio espectro de una retórica reaccionaria en el espacio público envolviendo temas concernientes a las sexualidades y género.

II. CUESTIONES PERTINENTES A LA DOMINACIÓN Y OPRESIÓN DE LOS CUERPOS

Los cuerpos se encuentran en espacios sociales diferenciados de acuerdo con las relaciones de poder en las que están insertados. De esta manera, se ejer-

¹ Lobo, Marisa, *Familias en peligro: lo que todos deberían saber sobre la ideología de género*, Central Gospel, 2017.

cen diversas formas de control que a su vez inciden de forma significativa sobre los cuerpos. Para las mujeres, el control social ocurre, de manera más incisiva, a través de la sexualidad y de los derechos reproductivos. En este sentido, para Michel Foucault ese poder sobre los cuerpos interfiere en la vida de los individuos de forma circular y ascendente; es decir, en determinados momentos los sujetos estarían en la condición de ejercer un poder y, en otras, sometidos a él.² Esta perspectiva de enfoque pasa por el poder del Estado, e implica situaciones de micropoderes; es decir, un conjunto de pequeñas instituciones que actúan en todas las áreas de la vida social, pero que involucran a las personas con efectos específicos.

Foucault retira del centro del poder al Estado, afirmando que éste refleja de forma final lo que ocurre en las microrrelaciones sociales, en el caso de las mujeres, subrayada por la ideología patriarcal presente en las familias, en las instituciones religiosas y en otros espacios importantes:

El análisis en términos de poder no debe postular como datos iniciales la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de la dominación; estas son solo..., sus formas terminales. Me parece que se debe comprender primero el poder como la multiplicidad de correlaciones de fuerza inmanentes al dominio donde se ejercen y, constitutivas de su organización; el juego que, a través de luchas y afrontamientos incesantes las transforma, refuerza, invierte; los apoyos que tales correlaciones de fuerza encuentran unas en las otras, formando cadenas o sistemas o, por el contrario, los desfases y contradicciones que las aíslan entre sí... El poder está en todas partes; no porque lo abarque todo, sino porque viene de todas partes.³

El control y la dominación de los cuerpos y de las sexualidades de las mujeres fueron significativos y constantes a partir de ciertas imposiciones y vivencias morales que fueron creando estereotipos. La historia muestra cómo el papel de las mujeres se fue forjando desde una perspectiva de inferioridad, desempeñando un papel secundario en las relaciones sociales. Los cuerpos y las sexualidades pasaron a ser controlados, reprimidos y, por lo tanto, domesticados. Sus atribuciones estaban ligadas a los espacios domésticos, en gran medida, resumidos al papel de cuidar del hogar, de los hijos y del marido.⁴ Su integración o inserción en la sociedad ocurría

² Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Río de Janeiro, Graal, 1987, pp. 88-97.

³ *Ibidem*, pp. 88 y 89.

⁴ Angelin, Rosángela y Gabatz, Celso, "Moralidad pública e instrumentalización política desde la perspectiva de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres: una categoría

a través del matrimonio y la maternidad, biologizando el rol de la mujer en la sociedad.

Los procesos de dominación y opresión ocurren por medio de mecanismos entrelazados con el control de los cuerpos, de las sexualidades y de la reproducción, cuyos objetivos eran —y siguen siendo—, en general: normalizar cuerpos y almas y vaciarlas de poder o saber, limitando su actuación a las cuestiones familiares o privadas. Es preciso observar que a lo largo de la historia ha existido una estrecha conexión entre el poder, el saber y la sexualidad. Esta trilogía se acentuó con el advenimiento de los paradigmas de racionalización, tecnicismo, normalidad y orden, donde la Iglesia, la medicina, los discursos jurídicos y el Estado actuaban con el mismo objetivo: demonizar a las mujeres y, en consecuencia, dominarlas.⁵

El tema del control de los cuerpos impregnó la perspectiva filosófica, siendo condicionado a un ideario propuesto por tres reconocidos pensadores: Aristóteles, Galeno y Rousseau. Para el primero, la diferencia entre los sexos no estaba relacionada con los genitales, sino con las diferencias de calor que hombres y mujeres tenían en sus cuerpos. De esta forma, el hombre se encargaba de generar el feto, pues éste contaba con el calor vital necesario para la formación de la vida, ya que el cuerpo de la mujer estaría frío y, por tanto, sería incapaz de transmitir la vida. En este sentido, la función de esta última era simplemente generar la semilla que provenía del hombre.⁶

Galeno fundamentaba su perspectiva a partir de la identidad de los dos sexos. Para él, había una semejanza inversa entre órganos masculinos y femeninos. Los genitales del hombre y la mujer no eran esencialmente diferentes. Sin embargo, en la mujer el órgano genital estaba dentro del cuerpo, mientras que el órgano genital del hombre estaba en el exterior. El filósofo también seguía la tradición aristotélica al hacer referencia al calor corporal de hombres y mujeres. La mujer era más fría que el hombre, y por lo tanto el hombre era más perfecto. La mujer sería la representante inferior de un sexo cuyo potencial máximo de realización sólo era concerniente al cuerpo masculino. Por lo tanto, la mujer sería un hombre con “algo menos”.⁷ A partir del siglo XVII, aunque las ideas defendidas por Galeno aún permanecían vigentes, este posicionamiento comenzó a ser cuestionado por mé-

disputada en el espacio público brasileño”, en Doglas, Cesar Lucas *et al.* (coord.), *Derechos humanos y democracia en tiempos de crisis. La protección jurídica de las minorías*, vol. I, Porto Alegre, Editora Fi, 2019.

⁵ Perrot, Michelle, *Mi historia de mujeres*, São Paulo, Contexto, 2015, pp. 41-82.

⁶ Nunes, Sílvia Alexim, *El cuerpo del diablo entre la cruz y el caldero. Un estudio sobre la mujer, el masoquismo y la feminidad*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, pp. 30 y 31.

⁷ *Ibidem*, p. 32.

dicos y seguidores del pensamiento cartesiano. Se enfatizó que hombres y mujeres estaban dotados de la misma razón. Por tanto, la diferencia era de naturaleza sexual. Éste fue el nuevo punto de partida para la diferenciación y subordinación de género que persiste en el sentido común hasta el día de hoy. Es decir, la diferencia sexual es determinante en términos de carácter para hombres y mujeres.⁸

El tercer y último momento estuvo directamente ligado a las grandes transformaciones sociales, políticas y económicas, que engendraron medios para que lo femenino fuera estudiado y reinterpretado para construir nuevas realidades sociales para hombres y mujeres creando nuevas jerarquías. Este periodo histórico estuvo influenciado sobre todo por el pensamiento del teórico suizo Jean-Jacques Rousseau. En el contexto de una sociedad en transformación, se justificó con más facilidad la jerarquía de género, y también la exclusión de las mujeres en el espacio público. En este sentido, el fundamento utilizado fue la diferencia biológica entre los sexos. Según esta premisa, las funciones diferenciadas según la morfología sexual y la ideología de la diferencia dieron lugar a una supuesta complementariedad entre los sexos. Para Rousseau, las mujeres no serían inferiores ni imperfectas, sino al contrario, serían perfectas por su especificidad, dotadas de características biológicas y morales acordes con las funciones maternas y de la vida doméstica, mientras que los hombres estarían más aptos a la vida pública, al trabajo y a las actividades intelectuales.⁹

De acuerdo con este enfoque, se legitimará la asociación de la mujer con las tareas domésticas y la maternidad. Tal comprensión no fue contraria a los ideales liberales de la época acuñados por la cultura patriarcal. Siguiendo esta lógica, tanto el control como la domesticación de los cuerpos y la sexualidad no derivan de una “imposición social”, sino de lo que estaría en la esencia de la naturaleza misma de la mujer.¹⁰ La gran paradoja que plantea el pensamiento de Rousseau tiene que ver con el hecho de que consideraba a las mujeres, naturalmente, volcadas hacia la pasividad y la subordinación y, al mismo tiempo, expuestas a un proyecto pedagógico para la formación y domesticación de lo femenino.

La construcción de lo femenino en el contexto de la modernidad se estableció a partir de la siguiente dicotomía: o la mujer era asociada a la figura de la maternidad y del matrimonio, a la figura de la “santa-madrecita”, o

⁸ Rowbotham, Sheila, *Conciencia de la mujer en el mundo de los hombres*, Porto Alegre, Globo, 1983.

⁹ Nunes, Silvia Alexim, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰ Stearns, Peter N., *Historia de las relaciones de género*, São Paulo, Contexto, 2012.

a la figura del “agente de Satán”.¹¹ Esta dualidad sirvió para separar y distinguir a las mujeres puras y sanas de las libidinosas, impuras y enfermizas, cuyo fin último era el control, la dominación y la represión. En este sentido, los dogmas religiosos conservadores contribuyeron mucho a acentuar las asimetrías.

En muchas ocasiones las mujeres crearon medios para proveer cierta solidaridad unas con otras. Eran ellas las que dominaban las hierbas medicinales y ayudaban en la cura de enfermedades con su sabiduría popular. Algo que entretanto, era condenado por la Iglesia. Se ayudaban y compartían secretos en el combate a las enfermedades y frente a los males femeninos. Las enfermedades de la “madre” (útero) eran un misterio para los hombres. Había mujeres que preparaban tratamientos dirigidos a la esterilidad, dolores, sangrados, abortos y gestaciones indeseadas.¹² Las mujeres terminaron construyendo su propia sociabilidad y lenguaje, creando lazos de solidaridad y amistad en un mundo dominado por los hombres. Supieron unirse en diversas situaciones, compartiendo experiencias, intercambiando consejos, descubriendo secretos, y, casi siempre, diseñando maneras para mejor relacionarse en ese contexto.

El historiador Ronaldo Vainfas destaca que la solidaridad tenía muchos límites, ya que lo que unía a las mujeres era en la mayoría de los casos el deseo (y la necesidad) de ser amadas o protegidas por los hombres.¹³ Oprimidas, violadas, restringidas en su libertad, agredidas, abandonadas, traicionadas, atrapadas en relaciones abusivas, pero buscando formas de luchar y cambiar su situación. De acuerdo con Michelle Perrot, el “hombre se habituó demasiado a imponer el silencio a las mujeres, a rebajar sus conversaciones al nivel de la charla, para que ellas no osaran hablar en su presencia”.¹⁴ Tal situación creó un escenario de menosprecio religioso, social y jurídico contra las mujeres, abriendo camino para los tribunales de la Inquisición.

El desprecio por las mujeres, antes mencionado, abrió el camino para el genocidio femenino ocurrido en la Edad Media con la instauración de los tribunales de Inquisición. Se pasó a condenar a las mujeres jurídica y religiosamente, fundamentando que sus cuerpos eran pecaminosos y demoniacos a partir de la interpretación bíblica del libro de Génesis, culpabilizando

¹¹ Prioerie, Mary del, *Al sur del cuerpo. Condición femenina, maternidades y mentalidades en Brasil Colonia*, São Paulo, UNESP, 2009.

¹² Sallman, Jean-Michel, *Las brujas: novias de Satanás*, Río de Janeiro, Objetiva, 2002.

¹³ Vainfas, Ronaldo, *Historia de la sexualidad en Brasil*, Río de Janeiro, Graal, 1986.

¹⁴ Perrot, Michelle, *Los excluidos de la historia: trabajadores, mujeres y presos*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 207.

a Eva por el pecado original y haciendo del sexo y del cuerpo humano algo pecaminoso. Como castigo por este pecado, la mujer fue condenada a vivir bajo el dominio de los hombres.¹⁵

Así, la mentalidad colectiva que involucraba a la mujer demonizada y condenada a ser sumisa hacia los hombres se fundamentaba en el cuerpo y la sexualidad femeninos, lo que representaba un peligro para los hombres y para toda la sociedad.¹⁶ Estos discursos misóginos afirmaban que la mujer tenía una visión llena de veneno, sin fe, sin ley, sin moderación, voluble, codiciosa, hechicera, engañosa, ambiciosa, vengativa, fingida, impetuosa, mentirosa. Como resultado de todo este estado de cosas, la marca histórica fue un genocidio femenino defendido por la Iglesia y el Estado.

A lo largo del siglo XIX, al buscar fijar a la mujer en el ámbito del matrimonio y en el ámbito doméstico, el discurso médico construye una doble imagen femenina. Por un lado, sitúan a la mujer como un ser frágil, sensible y dependiente, construyendo un modelo de mujer pasiva y asexual; por otro lado, surge una representación de la mujer como portadora de una organización física y moral fácilmente degenerada, dotada de un “exceso” sexual a ser constantemente controlada. Desde esta perspectiva, se pretendía patologizar cualquier comportamiento femenino que no correspondiera con el ideal de esposa y madre, tratándolo como “antinatural” y “antisocial”.¹⁷

En resumen, el pensamiento construido históricamente sirvió a los mecanismos para controlar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres. Fundamentalmente, se ejerció para la jerarquización entre los sexos en los más distintos momentos, satisfaciendo los intereses, a veces de la Iglesia, a veces de los segmentos conservadores de la sociedad, alcanzando y creando un modelo de dominación y control de las sexualidades, intrínsecamente ligado

¹⁵ Angelin, Rosângela, “Si te agarro con otro te mato. Reflexiones sociojurídicas sobre el feminicidio en Brasil”, *Coisas do Gênero, Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre de 2019a, p. 10.

¹⁶ Jules, Michelet, *La bruja*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.

¹⁷ Nunes, *op. cit.*, p. 12. En este sentido, Rosângela Angelin destaca el fragmento de la canción “Triste, loco o malo”: “Triste, loco o malo, quien se niegue será calificado, siguiendo una receta como la receta cultural, el marido, la familia... cuidate, cuida la rutina...”. Juliana Strassacapa, integrante de la banda de Francisco El Hombre, escribe la canción “Triste, loco o malo”. “Se analizan los comportamientos esperados de las mujeres dentro de los patrones patriarcales que las aprisionan en los estereotipos femeninos dictados por la ideología patriarcal y expresados por la familia, la pareja, las religiones y la sociedad, incluidas las propias mujeres, además de anunciar el despertar de las mujeres contra la dominación masculina”. Angelin, Rosângela, “Estrategias para la autonomía de las mujeres desde los movimientos feministas”, *Coisas do Gênero. Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião*, vol. 5, núm. 1, enero-junio de 2019, p. 21.

a la idea de la procreación. Un conocimiento capaz de decir qué era verdadero y qué era falso cuando se conectaba con el sexo y la reproducción.

III. GÉNERO, SEXUALIDAD Y RELACIONES DE PODER

En los enfoques anteriores se reflexiona más específicamente sobre los fundamentos de la formación de identidades femeninas, construidas a partir de supuestos patriarcales de dominación y opresión sobre el cuerpo de las mujeres, destacando que una forma de control social es la sexualidad, que fue demonizada para las mujeres. A pesar del paso del tiempo, persisten importantes conflictos y disputas que involucran valores sexuales a un nivel simbólico intenso. Rubin advierte de la necesidad de prestar la debida atención a las cuestiones relacionadas con la sexualidad en momentos de estrés social:

Los conflictos contemporáneos sobre los valores sexuales y el comportamiento erótico tienen mucho en común con las disputas religiosas de siglos anteriores. Llegan a tener un inmenso peso simbólico. Las disputas sobre el comportamiento sexual a menudo se convierten en el vehículo para desplazar las ansiedades sociales y descargar la intensidad emocional concomitante. En consecuencia, la sexualidad debe tratarse con especial atención en momentos de gran estrés social.¹⁸

Hay que considerar que en las últimas décadas se han producido cambios importantes en el orden social y en la intimidad de los individuos en la sociedad occidental. El sociólogo británico Anthony Giddens advierte sobre cuestiones relativas a las normas sociales y políticas, sobre lo que pasa a ser de dominio público y sobre la esfera privada desde la perspectiva de las identidades sexuales y de género, así como sobre el control que se ejerce sobre las cuestiones íntimas. Para el autor, las disputas sobre el tema de género llevan a entender que es “algo que cada uno de nosotros «tiene», o cultiva, ya no una condición natural que un individuo acepta como un estado de cosas preestablecido”.¹⁹

Judith Butler²⁰ afirma, a su vez, que los géneros no tienen existencia en sí mismos, no son naturales, esenciales o intrínsecos. Por tanto, se constitui-

¹⁸ Rubin, Gayle, “Pensando en el sexo: notas para una teoría radical de la política de la sexualidad”, *Cadernos Pagu, Campinas*, núm. 21, 2003, p. 1.

¹⁹ Giddens, Anthony, *Las transformaciones de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, São Paulo, UNESP, 1993, p. 25.

²⁰ Butler, Judith, “Cuerpos que pesan: sobre los límites discursivos del «sexo»”, en Guaraaci, Louro (coord.), *El cuerpo educado: pedagogías de la sexualidad*, Belo Horizonte, Autêntica, 2001, pp. 151-172.

rían como resultado de la performatividad del género. Modos construidos socialmente a partir de repeticiones específicas y esperadas en determinados contextos, y que, por su constante re-presentación, adquieren la impresión de naturalidad. Para este autor, los aspectos biológicos que demarcan la diferencia sexual son insuficientes para afirmar la constitución de “ser hombre” y “ser mujer”, basada en las diferencias. Así, “el género no debe concebirse meramente como la inscripción cultural del significado en un sexo previamente dado...; debe designar también el aparato mismo de producción mediante el cual los propios sexos son establecidos”.²¹

Se advierte que a la hora de definir “género” existe una atribución social de características distintas a estas diferencias biológicas, constituyendo un campo de expectativas sobre lo que se considerará propio del hombre y propio de la mujer. Estas expectativas constituyen un conjunto de normas sociales que regulan las posibilidades que enfrenta la performatividad del género al ofrecer una comprensión de lo masculino o de lo femenino. En este sentido, los efectos performativos del género son reafirmaciones de formas colectivas de ser, y no expresiones de un sujeto supuestamente autónomo y libre.

A partir de la “naturalización” de los géneros, se construyó socialmente la idea de que habría una división binaria entre hombres y mujeres, estableciendo una relación de coherencia y continuidad entre sexo biológico, género, práctica sexual y deseo. Por tanto, se produjo una matriz heterosexual y normativa a través de discursos que prescriben la identificación biológica de cada ser como hombre o mujer, y, por extensión, con deseos y prácticas sexuales orientados hacia el sexo opuesto. Lo que escapa a esta premisa basada en el binarismo es calificado de abyecto y reprimido socialmente.²²

Abordar temas de género y sexualidad es, sobre todo, hablar de disputas por la hegemonía, así como de relaciones de poder en los grupos sociales. Las contribuciones del sociólogo francés Pierre Bourdieu²³ investigan varios aspectos de la dominación desde una dimensión del poder que se aleja de los enfoques económicos, particularmente en los esquemas analíticos del funcionamiento de los grupos. Pensar en las construcciones sociales del dispositivo obligatorio heterosexual y lo que confiere privilegios y poder a un grupo se vuelve, entonces, posible a través del marco socioteórico desarrollado. Para él, los procesos y formas de operación simbólica proceden de la

²¹ Butler, Judith, *Problemas de género: feminismo y subversión de la identidad*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 25.

²² *Idem.*

²³ Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, São Paulo, Papirus, 2011.

transformación de las arbitrariedades culturales históricamente construidas en naturales, es decir, que constituyen una lógica indiscutible de los dominantes.

Para Bourdieu, los grupos sociales hegemónicos, cualquiera que sea su naturaleza, ejercen y garantizan la reproducción de su posición social y la cohesión que mantiene la sociedad a través de una forma de existir, empleando la coacción a los grupos dominados, mediante procesos ideológicos, físicos y económicos, basados en la economía de los intercambios simbólicos y las posiciones sociales de quienes pueden dar y quienes necesitan recibir, tanto en los aspectos objetivos como subjetivos de las relaciones sociales. Al analizar la cuestión de género en la sociedad, el autor retrata la dominación masculina que se consolida como diferencia anatómica, también con relación a los órganos sexuales, como justificación para diferencias de género con aquello que se entiende como parte de un carácter natural, y, por lo tanto, consolidado por una lectura socialmente construida por hombres dominantes. Se resalta el aspecto “mágico” que esta forma naturalizada le da a los hombres, incluso porque a partir de la obvedad se desarrollan formas sistemáticas para probar la lógica de la arbitrariedad, sin cuestionar la razón por la que tienen prestigio en el campo simbólico.

En este proceso de economía de bienes simbólicos que producen creencias, las disputas por posiciones de poder y mensajes considerados como “verdades” también constituyen luchas por la legitimidad entre quienes desean ser interlocutores de sus grupos, representantes de posiciones dominantes frente a los dominados.²⁴ El *habitus*²⁵ funciona entonces como norma naturalizada y, particularmente en las cuestiones referentes a los géneros y sexualidades, existe la imposición de prácticas heterosexuales tomadas como legítimas. Se trata de un proceso que es dinámico en las relaciones que “se hacen, se deshacen y se rehacen en la y a través de la interacción entre las personas... tiene la opacidad y la permanencia de las cosas y escapa a la influencia de la conciencia y del poder individuales”.²⁶

²⁴ Bourdieu, Pierre, *La producción de creencias: contribución a una economía de bienes simbólicos*, Porto Alegre, Zouk, 2014.

²⁵ *Habitus* se entiende aquí como un “sistema de disposiciones duraderas y transponibles, estructuraciones predispuestas a funcionar como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden adaptarse objetivamente a su propósito sin asumir la intención consciente de propósitos, y el dominio expreso de las operaciones necesarias para lograrlas, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser en absoluto producto de la obediencia a unas reglas y, todo ello, orquestado colectivamente sin ser producto de la acción organizadora de un director”, Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Petrópolis, Vozes, 2009, p. 87.

²⁶ Bourdieu, Pierre, *La producción de..., cit.*, p. 193.

Cuestionar los patrones de la heteronormatividad sería poner en evidencia las condiciones sociales que permiten y legitiman el dominio sobre los cuerpos y los sexos, siendo importante el entendimiento de los fenómenos de la vergüenza (corporal y cultural) frente al modelo de corrección. Significa reconocer un campo de luchas políticas en el que se dan disputas entre los dominantes por la apropiación de la “energía social acumulada”²⁷ en relación con la institución de las verdades, como la naturalidad de la heterosexualidad²⁸ en competencia con la (im)posibilidad de experiencias socialmente aceptadas.

Se trata, así, de defender a la “familia tradicional y heterosexual” con un mensaje que legitima a ciertos representantes políticos frente a determinados públicos que subraya este *habitus* como natural. Asimismo, también presupone la demarcación pública de una posición frente a antagonistas u opositores, haciendo prevalecer la importancia del impacto mediático de las disputas entre las interpretaciones religiosas sobre la sexualidad y la lucha de los movimientos sociales. La discordancia o concordancia de determinado público en relación con los discursos pronunciados por el representante de su campo se refieren a la influencia que posee sobre el público, “en la medida en que éstos le atribuyen tal poder porque están estructuralmente afinados con él en su visión del mundo social, sus preferencias y todo su *habitus*”.²⁹

Según el enfoque de los investigadores Marcelo Natividade y Leandro Oliveira, habría una construcción recurrente de los homosexuales como personajes amenazantes, representantes de la impureza, la anormalidad y la enfermedad. Se trata de una especie de “sexología religiosa”, en la que existen verdaderos tratados sobre prácticas sexuales admitidas y prácticas sexuales prohibidas, valiéndose del principio de que existiría cierta esencia de la voluntad divina y de la religión, como dogmas contruidos a partir de un orden tomado como natural para el mundo y las personas. Esta interpretación promueve un dispositivo que, en su funcionamiento, transforma a los militantes de grupos minoritarios en agentes de fuerzas ocultas contra la naturaleza y el bien. El acto de ir en contra de los derechos de estas personas se construye como una verdadera cruzada moral, en la que la política se inserta como una “cosmología de la batalla espiritual”.³⁰

²⁷ Bourdieu, Pierre, *Dominación masculina. La condición femenina y la violencia simbólica*, Río de Janeiro, Bestbolso, 2014, pp. 24-28.

²⁸ Bourdieu, Pierre, *La producción de...*, *cit.*

²⁹ *Ibidem*, p. 57.

³⁰ Natividade, Marcelo y Oliveira, Leandro de, *Las nuevas guerras sexuales. Diferencia, poder religioso e identidad LGBT en Brasil*, Río de Janeiro, Garamond, 2013, p. 96.

En esta producción de discursos la diversidad sexual es presentada como negativa y peligrosa a la sociedad. Esto es fundamental, dado que las instituciones y las redes de agentes de la heteronormatividad obligatoria se sustentan a través del antagonismo con los grupos minoritarios, y, por lo tanto, alegan, no deben recibir protección del Estado en la medida en que son pecadores, anormales, abyectos y enfermos. Las opiniones y posiciones de las instituciones religiosas tienen el potencial de orientar a las personas, y el aspecto mediático es fundamental para la comprensión y asimilación del proceso.

El medio de manifestar y mantener un supuesto “orden” a través de un discurso dominante heterosexual obligatorio es estructurado “a través de la imposición enmascarada (ignorada como tal) de sistemas de clasificación y estructuras mentales objetivamente ajustadas a las estructuras sociales”.³¹ Así, la “paradoja” aquí establecida tiene que ver con el hecho de que los dominados aceptan su condición y la reproducen, no sólo por no cuestionarla, sino también por defender su lógica. Esta premisa contempla lo planteado por Paulo Freire, es decir, cuando la educación no es liberadora, el sueño del oprimido es ser el opresor.³² Así, en efecto, el conservadurismo de los representados, moldeado por el discurso de los representantes políticos y religiosos, opondrá expresiones o actuaciones, ubicándolos como una amenaza a los valores “naturales” y cristianos, demandando un choque real en el espacio público brasileño.

IV. LA AFIRMACIÓN DE UNA RETÓRICA REACCIONARIA EN EL ESPACIO PÚBLICO BRASILEÑO Y SUS RETOS

Las sociedades se están forjando a partir de acuerdos sociales y relaciones de poder que delimitan el actuar de los ciudadanos y sus gobernantes, a través de la legislación, así como las costumbres morales. Buena parte de estas costumbres morales, por cierto, acaban transformándose en legislación. Como advierte Rubin, en innumerables ocasiones de la historia, la sociedad es presa de un cierto “pánico moral”, que acaba afectando directamente la vida de las personas, tocando directamente la “moral sexual” y, por consiguiente, motivando la creación de legislaciones para la positivación de las “buenas costumbres”. “Durante el pánico moral, algunos temores atacan a poblaciones y actividades sexuales desafortunadas... Se llama a la policía y el Estado pone

³¹ Bourdieu, Pierre, *Poder simbólico*, Río de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007, p. 13.

³² Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, São Paulo, Paz e Terra, 2004.

en marcha nuevas leyes y reglamentos”.³³ Por tanto, el ámbito de la sexualidad tiene su política interna marcada por las desigualdades y la opresión.

La esfera de la sexualidad también tiene su política interna, desigualdades, y modos de opresión. Como en otros aspectos del comportamiento humano, las formas institucionales concretas de la sexualidad en un determinado tiempo y lugar son producto de la actividad humana. Están imbuidas de conflictos de intereses y maniobras políticas, tanto deliberadas como incidentales. En este sentido, el sexo siempre es político. Pero hay períodos históricos en los que la sexualidad es más disputada y más politizada. En estos períodos, el dominio de la vida erótica, de hecho, se renegocia.³⁴

Es necesario enfatizar que la afirmación de una retórica reaccionaria en Brasil, en general, no es afirmada ni sustentada por conceptos o paradigmas científicos. Más bien, son formulaciones grotescas que develan poderosos dispositivos que tienen como objetivo promover, de manera muy efectiva y estratégica, controversias, burlas, intimidaciones e incluso amenazas contra personas e instituciones interesadas en implementar leyes, políticas sociales o pedagógicas que parecen contradecir los intereses de grupos e instituciones que se proclaman defensores de la familia y de los valores morales y religiosos tradicionales.³⁵

El objetivo es establecer un clima de pánico moral frente a grupos social y sexualmente vulnerables o marginados, mediante la activación de diversas estrategias discursivas, dispositivos retóricos, repertorios y redes de interacción.³⁶ Poco importa si los enunciados tienen que ver con algo concretamente verificable o si las tesis pueden prevalecer en un ámbito académico. Las formulaciones de los supuestos adversarios deben ser capturadas, descontextualizadas, homogeneizadas, vaciadas, reducidas a una teoría de elementos grotescos para después ser denunciadas y repelidas. Como alerta Foucault:

Ahora el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, y en la manera de vivir, y en el “como” de la vida, desde el momento en que, por lo tanto, el poder interviene sobre todo en ese nivel para aumentar la vida, para controlar sus

³³ Rubin, Gayle, *op. cit.*, p. 25.

³⁴ *Idem.*

³⁵ Miskolci, Richard y Campana, Maximiliano, “Ideología de género, notas para la genealogía de un pánico sexual contemporáneo”, *Sociedade e Estado*, vol. 32, 2017, pp. 725-747.

³⁶ Vidal Peroni, Vera M., *Redefiniendo los límites entre lo público y lo privado. Implicaciones para la democratización de la educación*, Brasilia, Liber Livro, 2013.

accidentes, sus eventualidades, sus deficiencias, de ahí en adelante la muerte, como término de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder.³⁷

La medicina, el saber médico y el cristianismo con su moral sexual —como señala Foucault—,³⁸ junto a las instituciones sociales, especialmente las escuelas, fueron quienes actuaron en el proceso de formulación de la idea de lo “natural” y quienes diseminaron un modo particular y binario de la experiencia sexual humana. Si, por un lado, los movimientos sociales y la academia, a través de activistas y grupos de investigación e investigadores, comenzaron a cuestionar el modelo de sujeto humano binario naturalizado, normalizado por el discurso de la ciencia y/o la religión, por otro lado, la tensión debida a una moral religiosa ha afectado las posiciones tanto de las Iglesias como de los movimientos populares y las emancipadores, incidiendo en el espacio público, exigiendo la adopción de barreras explícitas a la liberalización de costumbres como la despenalización del aborto, el reconocimiento de que la experiencia de las relaciones sexuales puede situarse lejos de los postulados de la reproducción, la familia y de premisas religiosas.

En un escenario efervescente, y con muchos signos de retrocesos, también en los debates educativos y en la consecución de derechos, lo que se vislumbra es una evidente amenaza a las conquistas históricas y a la lucha de movimientos sociales.³⁹ La producción de conocimiento y claves explicativas y conceptuales han sido sistemáticamente borradas a través de discursos y proyectos de segmentos conversacionales, tanto en el legislativo como en el contexto social más amplio.⁴⁰ Las huellas de la moral religiosa conservadora se han expresado en medio de procesos de despolitización, a través de discursos de “ideología de género” y proyectos como la “escuela sin partido”.⁴¹ En este sentido, la activista Mariza Lobo retrata la visión conservadora de las sexualidades y el género en los espacios escolares:

En la escuela se utilizan estrategias de dominación para controlar a niños y adolescentes por la vía del llamado constructivismo o del “conocimiento rela-

³⁷ Foucault, Michel, *En defensa de la sociedad*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 295.

³⁸ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, São Paulo, Graal, 2004.

³⁹ Mészáros, István, *Educación más allá de la capital*, São Paulo, Boitempo, 2006.

⁴⁰ César, Maria Rita de Assis y Duarte, André de Macedo, “Gobernanza y pánico moral: diversidad corporal, de género y sexual en tiempos oscuros”, *Educar em Revista*, vol. 33, núm. 66, 2017, pp. 141-155.

⁴¹ Gabatz, Celso, “La escuela sin movimiento de partido y la criminalización ideológica en la educación brasileña contemporánea”, *Contexto & Educação*, año 33, núm. 104, enero-abril de 2018, pp. 358-380.

tivista”, que niega la enseñanza objetiva. Así, por medio del control ejercido por activistas de la ideología de género, van induciendo al niño al error y a la creencia en filosofías que prometen igualdad, fraternidad y principalmente libertad.⁴²

Los “defensores de la familia” han organizado verdaderas cruzadas con miras a reafirmar los valores morales tradicionales y las concepciones religiosas fundamentalistas en diversos espacios de interacción social. Retirar el derecho de los niños a discutir en las escuelas, temas que involucran sexualidad y género, se vuelve bastante preocupante, pues en éste, como espacio de diversidad y encuentro, se precisa de la convivencia con las diferencias y el debate sobre ellas, asegurando el acceso al conocimiento y la construcción de autonomía y participación de niños y jóvenes. Negar este espacio de participación y debate afecta el ejercicio de la democracia y la convivencia con la pluralidad, como reflexiona Gadotti:

Estamos ante una iniciativa que busca sacar de la escuela su papel fundamental de formación para la democracia, lo que demuestra el carácter autoritario de este movimiento. Con esto, quieren evitar que los niños puedan tomar la palabra. Quieren construir una escuela de egoísmo, individualismo, competi-

⁴² Lobo, Marisa, *La ideología de género en la educación. Cómo se está introduciendo este adoctrinamiento en las escuelas y qué se puede hacer para proteger al niño y a los padres*, Curitiba, Ministério, 2016, p. 54. Lo que se ha notado en los últimos años es el surgimiento de un discurso reaccionario que afirma, entre otras cosas, que existe una conspiración mundial contra la familia. Según sus impulsores, los autodenominados “defensores de la familia”, principalmente escuelas y universidades, se habrían transformado en espacios estratégicos para la imposición de una ideología contraria a la supuesta naturaleza humana. Según la descripción recurrente, los educadores estarían deliberadamente comprometidos en una agenda global contraria a los valores familiares, buscando usurpar el papel de los padres en la educación moral de sus hijos para adoctrinarlos con ideas contrarias a las creencias y valores de la familia cristiana tradicional. Incluso habría una estrategia para aniquilarla anulando las diferencias naturales entre hombres y mujeres. Estos profesionales estarían tratando de confundir a los niños, obligando, por ejemplo, a que los niños tuvieran que adoptar ciertas prendas de uso común por parte del sexo opuesto, además de ser inducidos a jugar con muñecas. A su vez, se instaría constantemente a las niñas a que se deshicieran de su propensión natural a cuidar de sus compañeros. Tal discurso denota una imposición fundamentalista en detrimento de la pluralidad humana. “Al definir los contenidos, conceptos, metodologías y acciones que deben desarrollar docentes y estudiantes..., se difunden visiones del mundo, conocimientos, valores y perspectivas que representan los intereses de determinados grupos económicos, en detrimento de la pluralidad que debe estar en la base de toda práctica educativa”. Girotto, Eduardo, “Un punto en la red: la «Escuela sin partido» en el contexto de la escuela de pensamiento única”, *La ideología del movimiento Escuela sin Partido: 20 autores dismantelan el discurso. Asesoramiento, investigación e información sobre acciones educativas*, São Paulo, Ação Educativa, 2016, p. 72.

tividad..., que son los valores del capitalismo salvaje que defienden. Competir en lugar de compartir.⁴³

Lo que está en marcha es un proyecto de sociedad y poder regresivo que busca reforzar el estatus de autoridad moral de las instituciones religiosas y salvaguardar su influencia en la vida social, cultural y política, en la vida íntima, en el ámbito privado y en la administración pública.⁴⁴ Debido a los enfrentamientos en torno a premisas morales, las ofensivas contra la adopción de la perspectiva de género y el reconocimiento de la diversidad sexual y de género han demostrado ser un medio eficaz para bloquear avances y desencadenar reveses en las políticas públicas, en el mundo del trabajo y en la vida cotidiana.

Esta despolitización a través de una pedagogía del miedo, así como la intrincada red de relaciones que se dan en las interconexiones y entrelazamientos de diferentes instancias sociales, como la escuela, el Estado y la Iglesia, se hizo evidente en el contexto brasileño actual. Se está en presencia de una ocupación estratégica de los espacios de poder por parte de grupos religiosos fundamentalistas, intensificando las formas de expresión y transformación de la vida, el cuerpo y la diferencia en la perspectiva de una homogeneización de usos, valores y costumbres. El antropólogo Emerson Giumbelli enfatiza que, en Brasil, son los movimientos evangélicos los que presentaron cambios en la forma de inserción social con el creciente uso de los medios de comunicación en la búsqueda de un mayor protagonismo.⁴⁵ Para el autor, las expresiones evangélicas se han evidenciado en diferentes espacios de la vida social brasileña, a través de estrategias de visibilidad que van desde debates sobre derechos ciudadanos hasta manifestaciones de sanación.

También es digno de atención el hecho de que en las instancias legislativas municipales, estatales y federales hubo un crecimiento significativo

⁴³ Gadotti, Moacir, “La escuela ciudadana frente a la «Escuela sin fiestas»”, *La ideología del movimiento Escuela sin Partido: 20 autores dismantelan el discurso. Asesoramiento, investigación e información sobre acciones educativas*, São Paulo, Ação Educativa, 2016, p. 156.

⁴⁴ “La soberanía de la institución familiar sobre el proceso de enseñanza se opone al carácter plural de la legislación brasileña que reconoce el papel de la familia como una importante agencia educativa del individuo, pero señala a la escuela como un espacio público para acoger la diversidad y la formación de el ejercicio de la ciudadanía”. Souza, Ana Lucia y Gonçalves, Ednéia, “Re-educación sobre relaciones raciales y Escuela Sin Partido”, *La ideología del movimiento Escuela sin Partido: 20 autores dismantelan el discurso. Asesoramiento, investigación e información sobre acciones educativas*, São Paulo, Ação Educativa, 2016, p. 140.

⁴⁵ Machado, Maria das Dores Campos, “Religião, cultura e política”, *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro, vol. 32, núm. 2, 2012, pp. 29-56.

en la participación de evangélicos y otras afiliaciones religiosas cristianas conservadoras entre los representantes políticos.⁴⁶ La influencia política del movimiento evangélico en Brasil es un tema relevante, con una importante participación numérica en la composición de las Iglesias brasileñas, actuando en la persuasión política de los fieles a través de mecanismos y acciones institucionales, representados por pastores y otros líderes religiosos. El conservadurismo que se instrumentaliza en los espacios públicos brasileños ha demostrado ser bastante incisivo, especialmente con el Congreso Nacional, con los conocidos escaños que bajo la insignia de cristianos y “coordinados por diputados conservadores, chovinistas y acérrimos defensores del patriarcado, han afrentado los derechos humanos, la democracia y la dignidad de las mujeres brasileñas, así como han ofendido directa, clara y estratégicamente a las diputadas que defienden las agendas feministas dentro del Congreso”.⁴⁷ Son habituales muchos pronunciamientos, en este sentido, así como propuestas y tramitaciones de proyectos de ley que van al encuentro de estas mismas pautas.

Presentarse como el guardián de la moral es una de sus estrategias para que el discurso y la acción de las instituciones eclesíásticas en la esfera pública sean recibidos y aceptados por muchas personas. La civilización del control y del miedo instaurada por el cristianismo, asociada a la represión del placer y a la sospecha sobre el sexo, es inseparable de la devaluación simbólica y social.⁴⁸ Las diferencias biológicas, constantemente invocadas, validan la atribución de las mujeres a la esfera doméstica, reafirmando la legitimidad de su exclusión de la esfera pública y reiterando su inferioridad social y política,⁴⁹ así como rechazan la diversidad sexual fuera de la heteronormación.

En cuanto al Poder Ejecutivo, cabe señalar que hubo una posición más efectiva a favor de agendas de respeto a las sexualidades y género. Sin embargo, luego de la última elección mayoritaria, el escenario, tanto en el Ejecutivo como en el Legislativo, ha sido mucho más conservador en atacar los

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Angelin, Rosângela, “Desafíos de los Estados democráticos en la promoción de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres”, en Rocha, Leonel Severo y Oliveira Júnior, José Alcebiades de, *Diálogo y entendimiento: derecho, multiculturalismo, políticas de ciudadanía y resolución de conflictos*, Campinas, Millennium Editora, 2018, t. 9, pp. 54 y 55.

⁴⁸ Miguel, Luís Felipe, “Del «adoctrinamiento marxista» a la «ideología de género». Escuela sin partido y las leyes mordaza en el parlamento brasileño”, *Revista Direito e Práxis*, Río de Janeiro, vol. 7, núm. 15, 2016, pp. 590-621.

⁴⁹ Burggraf, Jutta, *Qué quiere decir género. En torno a un nuevo modo de hablar*, Promesa, San José, Costa Rica, 2001.

derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. A su vez, el Poder Judicial, en particular, en lo que respecta al Tribunal Supremo Federal, ha abordado el tema de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres con un poco más de lucidez, reconociendo éstos como derechos de autonomía de las mujeres desde la perspectiva de los Estados democráticos.⁵⁰

El fundamentalismo religioso en Brasil, al identificar grupos sociales como peligrosos y vinculados a la ruina moral, contribuye a una lógica autoritaria de poder semejante a aquella, descrita por Hannah Arendt, propia de regímenes totalitarios y empeñada en la construcción del “enemigo común”.⁵¹ Los fundamentalistas religiosos engendran un proyecto de toma de poder que trata con cierta masa de maniobra su creciente nicho electoral, que se organiza contra un supuesto “enemigo común”: homosexuales adjetivados como pedófilos; feministas y la comunidad LGBT adjetivados como abominación y enemigos de la familia.

La lucha por la libertad sexual y por el derecho a decidir sobre los cuerpos, lejos de ser específica, adquiere un carácter estratégico para los movimientos que apuntan a la transformación social.⁵² Estamos ante una historia marcada por tramas y vivencias personales o colectivas de sexualidad y reproducción, ancladas en contextos y procesos históricos donde la violencia siempre ha sido un elemento impactante y regulador.⁵³ Partiendo de la afirmación de que la sexualidad y la reproducción son elementos inherentes a la vida humana, es fundamental consolidar mecanismos legales que garanticen la libertad para ejercerlas. En un intento por responder a la posibilidad de construir derechos en el ámbito de la sexualidad y la reproducción, la socióloga Betânia Ávila enuncia elementos importantes para ampliar el debate, destacando las luchas de las mujeres por los derechos:

Lo que es muy novedoso en el tema de los derechos sexuales y reproductivos es el hecho de que son *inventados*, pensados y reivindicados por mujeres. Las mujeres no son, por tradición, inventoras de derechos; son guardianes de las

⁵⁰ En este sentido, destaca la Alegación de Incumplimiento de un Precepto Fundamental (ADPF 54), que trata sobre la posibilidad de interrupción voluntaria del embarazo en los casos de fetos anencefálicos, juzgado en 2012, y el reciente Habeas Corpus 124306/RJ, que juzgó un caso de interrupción del embarazo, resolviendo el hito inicial de la vida, en el caso, después del tercer mes de embarazo. Además, la sentencia señala que la penalización de la interrupción voluntaria del embarazo afecta directamente los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres (Brasil, STF, 2016).

⁵¹ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

⁵² Badinter, Elisabeth, *El conflicto: la mujer y la madre*, Río de Janeiro, Record, 2011.

⁵³ Eisler, Riane, *El cáliz y la espada. Nuestro pasado, nuestro futuro*, São Paulo, Palas Athena, 2007.

normas. La idea de derechos en el campo de la sexualidad es algo importante y muy nuevo, ya que el concepto de derechos está ligado a la garantía de autonomía, de libertad e igualdad... Entonces, pensar en derechos es pensar en un cambio profundo, también desde el punto de vista de la transformación cultural del ejercicio del erotismo... En otras palabras: se necesita un ejercicio filosófico que nos permita pensar en nuevos símbolos de igualdad en este campo.⁵⁴

Observando desde la perspectiva de los derechos, el campo de la sexualidad y la reproducción debe ser reconocido como un ámbito para la construcción de principios legales aún por reconocer. Hablar de derechos sexuales y reproductivos en el marco de los derechos humanos significa aceptarlos como universales, interdependientes e indivisibles.⁵⁵ Al compilar una colección de disposiciones constitucionales relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos, en el caso de Brasil, la jurista Miriam Ventura enfatiza:

La Constitución define... la igualdad de derechos y deberes en la sociedad conyugal. Bajo el nombre de planificación familiar, la norma constitucional garantiza un conjunto de derechos vinculados a la reproducción humana, basados en el principio de la dignidad humana y la paternidad responsable, atribuyendo al Estado el deber de proporcionar recursos educativos y científicos para su promoción, y asegurar su ejercicio sin coacción ni violencia.⁵⁶

Esto significa que si bien la salud tiene un mayor énfasis en el marco para la construcción de los derechos sexuales y derechos reproductivos, su realización debe darse en conexión con otros campos de la experiencia de la ciudadanía, como el contexto político, las dimensiones culturales, además de las normas legales y como prerrogativa de autonomía y libertad de los sujetos humanos en los ámbitos de la sexualidad y reproducción libres.⁵⁷

Al ilustrar los dilemas vividos en las sociabilidades contemporáneas, el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas, conocido por defender las

⁵⁴ Ávila, Maria Betânia, “Los derechos sexuales deberían ser una agenda constante para el feminismo”, *Jornal da Rede Saúde*, núm. 24, diciembre de 2001, p. 13.

⁵⁵ Busin, Valéria Melki, *Activistas de derechos humanos para los derechos sexuales y derechos reproductivos*, São Paulo, Secretaría de Políticas de Mujeres-Católicas por el Derecho a Decidir, 2013, p. 12.

⁵⁶ Ventura, Miriam, “Estrategias para la promoción y defensa de los derechos sexuales y reproductivos en Brasil”, en Dourado Dora, Denise (coord.), *Ley y cambio social: proyectos de promoción y defensa de derechos apoyados por la Fundación Ford en Brasil*, Río de Janeiro, Renovar-Fundación Ford, 2002, p. 101.

⁵⁷ Corrêa, Sonia, “Género y sexualidad. Desplazando el debate del margen al centro”, *Jornal da Rede Saúde*, núm. 24, diciembre de 2001, pp. 30-34.

teorías de la racionalidad comunicativa y la esfera pública, reitera que el Estado regido por el constitucionalismo democrático debe garantizar su apoyo a partir de la participación simétrica de los individuos como actores y, al mismo tiempo, receptores de leyes. Afirma que los resultados de la participación política deben ser aceptables para todos los ciudadanos.

El procedimiento democrático extrae su fuerza generadora de la legitimación de dos componentes, a saber: de la participación política simétrica de los ciudadanos, que garantiza a los destinatarios de las leyes la posibilidad de entenderse a sí mismos, al mismo tiempo, como autores, y la dimensión epistemológica de ciertas formas de disputa guiada discursivamente, que subyacen al supuesto de que los resultados son racionalmente aceptables. Las expectativas y las formas de pensar y comportarse de los ciudadanos, que no pueden simplemente imponerse por ley, pueden explicarse, sin embargo, a partir de estos dos componentes de la legitimación. Las condiciones para una participación exitosa en la práctica común de la autodeterminación definen el papel del ciudadano en el Estado: los ciudadanos deben respetarse unos a otros como miembros de su respectiva comunidad política dotados de igualdad de derechos, a pesar de su disensión en temas relacionados con la religión y las cosmovisiones.⁵⁸

La inserción de grupos conservadores en la esfera pública brasileña implica la negación del pluralismo. La defensa de una premisa, como es el derecho a la vida desde la concepción, implica por tanto un menoscabo de otros entendimientos morales y, sobre todo, una transgresión del poder público al principio de neutralidad del Estado, el cual se configura como una exigencia de la democracia.⁵⁹ El ejercicio efectivo de los derechos engloba la transformación de la lógica en la que se fundamenta el sentido de las leyes sobre el ejercicio de la reproducción y las relaciones sexuales.⁶⁰ Anthony Giddens, al describir la represión institucional de las sexualidades, afirma que los espacios de movilización son producidos por la expansión de la propia vigilancia. Una sociedad de reflexividad institucional desarrollada posibilita la existencia de formas de compromiso personal y colectivo que alteran enormemente el significado de las sexualidades:

⁵⁸ Habermas, Jürgen, *Entre el naturalismo y la religión: estudios filosóficos*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007, p. 136.

⁵⁹ Costa, Maria Emília Corrêa da, “Notas sobre la libertad religiosa y la formación del Estado laico”, en Lorea, Roberto Arriada (coord.), *En defensa de las libertades seculares*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2008, pp. 97-116.

⁶⁰ Rios, Roger Raupp, “Secularidad y derechos sexuales y reproductivos. Reflexiones de los precedentes del Tribunal Supremo Federal sobre investigación con células madre, anencefalia y homofobia”, en Raimundo, Marcia Mocellin y Gutiérrez-Martínez, Daniel (coords.), *Bioética y laicidad, vida y diversidad en conexión*, Curitiba, Prismas, 2014, pp. 109-119.

El secuestro de la experiencia separa a los individuos de algunos de los principales referentes morales a través de los cuales se ordenó la vida social... Se podría sugerir que la sexualidad adquiere su cualidad coercitiva, junto con su aura de excitación y peligro, de ponernos en contacto con estos campos de experiencia perdidos.⁶¹

Se trata, por tanto, de una transformación que indica una evolución o desplazamiento de la lógica de prescripción y control al principio de ética y libertad. Las políticas públicas orientadas a la reivindicación de derechos deben orientarse hacia la consecución de la justicia social.⁶² En este sentido, deben formularse e implementarse teniendo en cuenta las desigualdades de género, clase, raza y expresión sexual. Sin embargo, la posición de algunos líderes políticos y religiosos brasileños de “corregir”, “reorientar” y “ajustar” es inequívoca. El parámetro es de una visión tutelar y de corrección moral.⁶³ Tiene que ver con el propósito de reforzar valores que supuestamente se ajustarían al deseo de las familias, de las costumbres, de un orden social, moral, político y religioso.⁶⁴

Brasil, a pesar de ser una República federativa gobernada por tres poderes supuestamente autónomos con el objetivo de ser un Estado de derecho democrático, siempre ha existido bajo la influencia de algunas instituciones, como la Iglesia, la familia, los medios de comunicación, el patriarcado, la escuela, la policía, que, en general, se centran en la perpetuación de determinadas hegemonías. El hecho de que la composición actual del Congreso Nacional, las asambleas legislativas y las cámaras de consejeros de Brasil sea mayoritariamente masculina, eclipsando los derechos de las mujeres y otros grupos sociales minoritarios, también contribuye en gran medida a la perpetuación de ambivalencias fomentadas por un poder mediático que

⁶¹ Giddens, Anthony, *op. cit.*, pp. 198 y 199.

⁶² Corregido, María Dolores, *Excluidas y marginales*, Madrid, Cátedra Instituto de La Mujer, 2004.

⁶³ La propuesta legislativa 478/2007, conocida como el “Estatuto del nonato”, es un reflejo de esta persuasión política en la Cámara Federal. La propuesta se centra en la vida desde sus inicios, creando deberes con el Estado, la familia y la sociedad, con el fin de garantizar la inviolabilidad de la vida y prohibir el aborto en todo caso, institucionalizando el control sobre la vida y el cuerpo de las mujeres. Contradice los derechos de la madre contemplados en el Código Penal al tratarlo como una cuestión de política criminal, en lugar de entenderlo como un problema de salud pública. Con una clara influencia religiosa, el estatuto atenta contra el principio de laicidad del Estado al difundir una determinada concepción religiosa sobre el inicio de la vida, su valor, la autonomía de la mujer, la libertad y la igualdad. Angelin, Rosângela, *op. cit.*, pp. 192-194.

⁶⁴ Anajure, Asociación Nacional de Juristas Evangélicos, disponible en: <http://www.anajure.org.br/> (fecha de consulta: 12 de febrero de 2019).

reafirma una situación poco propensa a la equidad. Los conservadurismos y fundamentalismos recurrentes exponen la herencia colonialista y autoritaria que siempre ha marcado la formación económica, social, religiosa y cultural en Brasil.

No se puede ignorar que las controversias ocurren, sobre todo, en los ámbitos culturales, y que en los procesos de reconfiguración del sistema de valores se apropian de perspectivas legales. La visión propagada refuerza el ideal de que el Poder Legislativo es un espacio en el que se representan diferentes grupos en defensa de sus intereses, pero donde se definirán las normas legales según los sistemas de valores de la mayoría allí representada.⁶⁵ El desprecio dirigido a quienes no encajan en esta perspectiva revela procesos de formación identitaria que se basan en la valoración de uno mismo y en la consecuente descalificación del otro.

Cabe destacar que la reconfiguración de la democracia en Brasil, aunque algo incipiente, produjo avances y generó cambios en las estructuras sociales y políticas. Hubo una marcada movilización y apertura a la aparición de nuevos agentes. En este contexto, se demarcaron nuevos flujos, se establecieron muchos intercambios y se ampliaron dominios en ocasiones desconocidos. Surgieron nuevas voces que extendieron su repercusión a temas de género, diversidad sexual, cultural y ética, y también supieron hacerse eco de ciertas demandas guiadas por la garantía de políticas de convivencia y alteridad, consolidación de derechos y tolerancia.⁶⁶

Valorar la autonomía es, por tanto, fundamental, dado el reconocimiento de que las personas no tienen las mismas condiciones para acceder y ejercer sus derechos. Tal perspectiva está condicionada por procesos históricos de opresión, discriminación, dominación, explotación. También está condicionado por diversas cuestiones culturales, étnicas y religiosas.⁶⁷ Corresponde al Estado y, por tanto, a las instituciones vinculadas al poder público, garantizar que las personas puedan ejercer sus derechos sexuales y reproductivos, enmarcados en el marco normativo, político y conceptual de los derechos humanos.⁶⁸

⁶⁵ Montero, Paula, "Controversias religiosas y esfera pública: repensar las religiones como discurso", *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 1, 2012, pp. 167-183.

⁶⁶ Biroli, Flávia, *Género y desigualdades, límites de la democracia en Brasil*, São Paulo, Boitempo, 2018, pp. 133-169.

⁶⁷ Santos, Boaventura de Sousa (coord.), *Reconocer para liberar: los caminos del cosmopolitismo multicultural*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

⁶⁸ Mori, Maurizio, *A moralidade do aborto: sacralidade da vida e o novo papel da mulher*, Brasília, Editora UnB, 1997.

Ante hechos que denotan el desconocimiento por parte del Estado de los derechos humanos trabajados en este enfoque, Celso Gabatz señala la necesidad de acciones colectivas para enfrentar el problema:

Es importante destacar, en un primer momento, la forma en que en la actualidad los gobiernos democráticos explicitan su práctica política. No es raro desconocer los derechos adquiridos a lo largo de la historia a través de luchas o conflictos. En este sentido, el estado de excepción acaba convirtiéndose en un aspecto desafiante de los derechos y libertades individuales, justificado por la truculencia de determinadas acciones con la legitimidad del poder soberano. Así, se puede argumentar que los gobiernos impregnan la lógica operativa del Estado. El desafío recurrente es redimensionar el pensamiento crítico, fortalecer el pensamiento y, por extensión, las formas de acción colectiva para asegurar el protagonismo de los sujetos frente a las instituciones.⁶⁹

Cabe señalar que le corresponde al Estado garantizar la igualdad de género, pero no a partir de parámetros sobre ciertos matices difundidos por las fuerzas reaccionarias. Es primordial la erradicación de las inequidades de género, que hacen una distinción binaria entre hombre y mujer, relegando a la mujer a un plano inferior, estableciendo roles inflexibles que sólo sirven para reforzar las desigualdades que muchas veces se originan en el patriarcado o en un “orden patriarcal de género”.⁷⁰ En la retórica de la afirmación de dispositivos reaccionarios se subestima radicalmente la capacidad del otro para pensar por sí mismo y desarrollar su razonamiento autónomo a partir de las experiencias en las escuelas y las familias.⁷¹ La educación como práctica de la libertad, tal como propugna Paulo Freire, valora la necesidad de que los jóvenes y adultos desarrollen habilidades lectoras autónomas en el mundo a partir del contacto con la complejidad de los conflictos existentes.⁷²

Los discursos religiosos de carácter fundamentalista sirven de eje para las articulaciones presentes en la sociedad brasileña. Es a través de ellos como se hace evidente la progresiva afirmación en torno a nuevas categorías en el ámbito de los derechos humanos, como los derechos de las

⁶⁹ Gabatz, Celso, “Soberanía, biopolítica y estado de excepción: las ambivalencias del derecho desde la perspectiva de los derechos humanos hoy”, *Revista Jurídica Direito & Paz*, São Paulo, Lorena, año XII, núm. 41, 2o. semestre, 2019, p. 164.

⁷⁰ Saffioti, Heleieth Lara Bongiovani, *Género, patriarcado, violencia*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 136.

⁷¹ Bento, Berenice, “En la escuela aprendes que la diferencia marca la diferencia”, *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 19, núm. 2011, pp. 549-559.

⁷² Freire, Paulo, *op. cit.*

mujeres, los derechos de las minorías étnicas, sexuales y de género. Ante los repetidos absurdos, la cosmovisión hegemónica parece indicar que los “otros” deben ser percibidos como amenazas, competidores y, no pocas veces, enemigos a destruir. Lo que debería ser un ejercicio crítico y una reflexión necesaria para reducir las opresiones, se aproxima peligrosamente a la intolerancia y al reaccionarismo. Los ataques al pensamiento, a las ideas y a la cultura son el camino que se ha elegido seguir. Se vislumbra una situación en la que parece haber un abandono progresivo del espíritu libertario e igualitario en detrimento de una acción basada en condenas, consignas vacías, manifestaciones arrogantes. Incluso en ambientes académicos se pueden instaurar regímenes marcados por la negación de la ciencia y el autoritarismo debido a un supuesto “adoctrinamiento” que podría estar ocurriendo en estos lugares.

V. CONSIDERACIONES FINALES

Las reflexiones aquí presentadas sobre las relaciones de poder permeadas por la consolidación de arquetipos retóricos morales y reaccionarios frente a la perspectiva de la sexualidad y el género en Brasil se remontan a la frase de Foucault, inicialmente presentada en esta investigación: “El cuerpo es la superficie de inscripción de los acontecimientos”. Esta perspectiva muestra que los cuerpos son construcciones sociales en todas sus dimensiones, y están, por extensión, marcados y domesticados tanto en el ámbito privado como en el público. Estas inscripciones son naturalizadas y consolidan arquetipos morales reaccionarios, especialmente en el campo de las sexualidades y el género, marcados por relaciones de poder fundadas por el patriarcado, que inciden en las relaciones privadas, pero que se despliegan y remodelan en la esfera pública, especialmente en los intersticios de los poderes constituidos.

En este sentido, es importante señalar que el espacio público brasileño ha sido invadido de manera recurrente por movilizaciones encaminadas a eliminar o reducir los logros de las mujeres, obstaculizando la adopción de medidas de equidad de género, minimizando las garantías de no discriminación, dificultando el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos, fortaleciendo así cosmovisiones, valores, instituciones y sistemas de creencias basados, sobre todo, en marcos morales, religiosos, intransigentes y autoritarios.

Se observa, por tanto, la tergiversación recurrente de las premisas fundacionales de la democracia y los derechos individuales debido a las ofensivas de los líderes religiosos con fuerte incidencia y persuasión política. Aun-

que se afirmen en una línea retórica contraria a alguna “ideología”, lo que se actualiza en realidad es una acción estratégica para frenar e interrumpir la consolidación de valores importantes para la convivencia social, como es el caso de la igualdad de trato entre los individuos y la promoción del respeto a la pluralidad y a la diversidad.

La diversidad de cuerpos, valores, estilos de vida, etcétera, es propia de los tiempos actuales. Por ser parte de una época, requiere el desafío de mirar alrededor sin anular vidas o experiencias de personas. El respeto y la alteridad son prerrogativas elementales para quienes aspiran a construir una sociedad más justa, equitativa y fraterna. No es por intolerancia que habrá de eliminarse la diversidad. Las animosidades generan más sufrimiento, más opresión y violencia. Uno de los grandes desafíos, que entre tanto debe orientar el debate, debe ser la búsqueda de pautas orientadas hacia la igualdad, la tolerancia y la diversidad.

Se trata de ampliar la capacidad de dialogar de manera leal y “desarmada” con quienes piensan diferente, para superar diferencias que no construyen caminos hacia la ciudadanía. Un diálogo en el cual exista la participación activa de personas de diferentes sectores de la sociedad, del mundo académico, de la vida política, en el ámbito de las diferentes matrices religiosas, consolidando directrices o posicionamientos que apunten a la moderación frente a los extremismos en la perspectiva de una convivencia armónica, solidaria y fraterna.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- ANGELIN, Rosângela, “Estrategias para la autonomía de las mujeres desde los movimientos feministas”, *Coisas do Gênero. Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião*, vol. 5, núm. 1, enero-junio de 2019.
- ANGELIN, Rosângela, “Si te agarro con otro te mato. Reflexiones sociojurídicas sobre el feminicidio en Brasil”, *Coisas do Gênero. Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre de 2019.
- BENTO, Berenice, “En la escuela aprendes que la diferencia marca la diferencia”, *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 19, núm. 2011.
- GABATZ, Celso, “La escuela sin movimiento de partido y la criminalización ideológica en la educación brasileña contemporánea”, *Contexto & Educação*, año 33, núm. 104, enero-abril de 2018.

- GABATZ, Celso, “Soberanía, biopolítica y estado de excepción. Las ambivalencias del derecho desde la perspectiva de los derechos humanos hoy”, *Revista Jurídica Direito & Paz*, São Paulo, Lorena, año XII, núm. 41, 2o. semestre, 2019.
- MACHADO, Maria das Dores Campos, “Religião, cultura e política”, *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro, vol. 32, núm. 2, 2012.
- MIGUEL, Luís Felipe, “Del «adoctrinamiento marxista» a la «ideología de género». Escuela sin partido y las leyes mordaza en el parlamento brasileño”, *Revista Direito e Praxis*, Río de Janeiro, vol. 7, núm. 15, 2016.
- MISKOLCI, Richard y CAMPANA, Maximiliano, “Ideología de género. Notas para la genealogía de un pánico sexual contemporáneo”, *Sociedade e Estado*, vol. 32, 2017.
- MONTERO, Paula, “Controversias religiosas y esfera pública. Repensar las religiones como discurso”, *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 1, 2012.
- RUBIN, Gayle, “Pensando en el sexo: notas para una teoría radical de la política de la sexualidad”, *Cadernos Pagu, Campinas*, núm. 21, 2003.

Documentos hemerográficos

- ÁVILA, Maria Betânia, “Los derechos sexuales deberían ser una agenda constante para el feminismo”, *Jornal da Rede Saúde*, núm. 24, diciembre de 2001.

Libros

- ANAJURE, Asociación Nacional de Juristas Evangélicos, consultado el 12 de febrero de 2019, disponible en: <http://www.anajure.org.br/>.
- ANGELIN, Rosângela y GABATZ, Celso, “Desafios de los Estados democráticos en la promoción de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres”, en ROCHA, Leonel Severo y OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades de, *Diálogo y entendimiento: derecho, multiculturalismo, políticas de ciudadanía y resolución de conflictos*, Campinas, Millennium Editora, 2018, t. 9.
- ANGELIN, Rosângela y GABATZ, Celso, “Moralidad pública e instrumentalización política desde la perspectiva de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres: una categoría disputada en el espacio público brasileño”, en DOUGLAS, Cesar Lucas *et al.* (coord.), *Derechos humanos y democracia en tiempos de crisis. La protección jurídica de las minorías*, vol. I, Porto Alegre, Editora Fi, 2019.

- ARENDET, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- BADINTER, Elisabeth, *El conflicto: la mujer y la madre*, Río de Janeiro, Record, 2011.
- BIROLI, Flávia, *Género y desigualdades, límites de la democracia en Brasil*, São Paulo, Boitempo, 2018.
- BOURDIEU, Pierre, *Dominación masculina. La condición femenina y la violencia simbólica*, Río de Janeiro, Bestbolso, 2014.
- BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Petrópolis, Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre, *La producción de creencias: contribución a una economía de bienes simbólicos*, Porto Alegre, Zouk, 2014.
- BOURDIEU, Pierre, *Poder simbólico*, Río de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.
- BOURDIEU, Pierre, *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, São Paulo, Papi-rus, 2011.
- BURGGRAF, Jutta, *Qué quiere decir género. En torno a un nuevo modo de hablar*, San José, Costa Rica, Promesa, 2001.
- BUSIN, Valéria Melki, *Activistas de derechos humanos para los derechos sexuales y derechos reproductivos*, São Paulo, Secretaría de Políticas de Mujeres-Católicas por el Derecho a Decidir, 2013.
- BUTLER, Judith, *Problemas de género: feminismo y subversión de la identidad*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- CÉSAR, María Rita de Assis y DUARTE, André de Macedo, “Gobernanza y pánico moral: diversidad corporal, de género y sexual en tiempos oscuros”, *Educar em Revista*, vol. 33, núm. 66, 2017.
- CORRÊA, Sonia, “Género y sexualidad. Desplazando el debate del margen al centro”, *Jornal da Rede Saúde*, núm. 24, diciembre de 2001.
- CORREGIDO, María Dolores, *Excluidas y marginales*, Madrid, Cátedra Instituto de la Mujer, 2004.
- COSTA, Maria Emília Corrêa da, “Notas sobre la libertad religiosa y la formación del Estado laico”, en LOREA, Roberto Arriada (coord.), *En defensa de las libertades seculares*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2008.
- EISLER, Riane, *El cáliz y la espada. Nuestro pasado, nuestro futuro*, São Paulo, Palas Athena, 2007.
- FOUCAULT, Michel, *En defensa de la sociedad*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Río de Janeiro, Graal, 1987.

- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, São Paulo, Graal, 2004.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, São Paulo, Paz e Terra, 2004.
- GADOTTI, Moacir, “«La escuela ciudadana» frente a la «Escuela sin fiesta»”, *La ideología del movimiento Escuela sin Partido: 20 autores dismantelan el discurso. Asesoramiento, investigación e información sobre acciones educativas*, São Paulo, Ação Educativa, 2016.
- GIDDENS, Anthony, *Las transformaciones de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, São Paulo, UNESP, 1993.
- GIROTTI, Eduardo, “Un punto en la red: la «Escuela sin partido» en el contexto de la escuela de pensamiento única”, *La ideología del movimiento Escuela sin Partido: 20 autores dismantelan el discurso. Asesoramiento, investigación e información sobre acciones educativas*, São Paulo, Ação Educativa, 2016.
- GIUMBELLI, Emerson, *Símbolos religiosos en controversia*, São Paulo, Terceiro Nome, 2014.
- HABERMAS, Jürgen, *Entre el naturalismo y la religión: estudios filosóficos*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007.
- JULES, Michelet, *La bruja*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.
- LOBO, Marisa, *Familias en peligro: lo que todos deberían saber sobre la ideología de género*, Central Gospel, 2017.
- LOBO, Marisa, *La ideología de género en la educación. Cómo se está introduciendo este adoctrinamiento en las escuelas y qué se puede hacer para proteger al niño y a los padres*, Curitiba, Ministerio, 2016.
- MÉSZÁROS, István, *Educación más allá de la capital*, São Paulo, Boitempo, 2006.
- MORI, Maurizio, *A moralidade do aborto: sacralidade da vida e o novo papel da mulher*, Brasília, Editora UnB, 1997.
- NATIVIDADE, Marcelo y OLIVEIRA, Leandro de, *Las nuevas guerras sexuales. Diferencia, poder religioso e identidad LGBT en Brasil*, Río de Janeiro, Garamond, 2013.
- NUNES, Silvia Alexim, *El cuerpo del diablo entre la cruz y el caldero: un estudio sobre la mujer, el masoquismo y la feminidad*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

Otros documentos

- PERROT, Michelle, *Los excluidos de la historia: trabajadores, mujeres y presos*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
- PERROT, Michelle, *Mi historia de mujeres*, São Paulo, Contexto, 2015.

- PRIORE, Mary del, *Al sur del cuerpo: condición femenina, maternidades y mentalidades en Brasil Colonia*, São Paulo, UNESP, 2009.
- RIOS, Roger Raupp, “Secularidad y derechos sexuales y reproductivos. Reflexiones de los precedentes del Tribunal Supremo Federal sobre investigación con células madre, anencefalia y homofobia”, en RAIMUNDO, Marcia Mocellin y GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ, Daniel (coords.), *Bioética y laicidad, vida y diversidad en conexión*, Curitiba, Prismas, 2014.
- ROWBOTHAM, Sheila, *Conciencia de la mujer en el mundo de los hombres*, Porto Alegre, Globo, 1983.
- SAFFIOTI, Heleith Lara Bongiovani, *Género, patriarcado, violencia*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SALLMANN, Jean-Michel, *Las brujas: novias de Satanás*, Río de Janeiro, Objetiva, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (coord.), *Reconocer para liberar: los caminos del cosmopolitismo multicultural*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- SOUZA, Ana Lucia y GONÇALVES, Ednéia, “Re-educación sobre relaciones raciales y Escuela Sin Partido”, *La ideología del movimiento Escuela sin Partido: 20 autores desmantelan el discurso. Asesoramiento, investigación e información sobre acciones educativas*, São Paulo, Ação Educativa, 2016.
- STEARNS, Peter N., *Historia de las relaciones de género*, São Paulo, Contexto, 2012.
- SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL DE BRASIL, Habeas Corpus núm. 124306, 1a. clase, Distrito Federal, Relator, Ministro Roberto Barroso, Juzgado el 9 de agosto de 2016, publicado el 17 de marzo de 2017, consultado el 15 de julio de 2020, disponible en: <http://redir.stfjus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=12580345>.
- VAINFAS, Ronaldo, *Historia de la sexualidad en Brasil*, Río de Janeiro, Graal, 1986.
- VENTURA, Miriam, “Estrategias para la promoción y defensa de los derechos sexuales y reproductivos en Brasil”, en DOURADO DORA, Denise (coord.), *Ley y cambio social: proyectos de promoción y defensa de derechos apoyados por la Fundación Ford en Brasil*, Río de Janeiro, Renovar-Fundación Ford, 2002.
- VIDAL PERONI, Vera M., *Redefiniendo los límites entre lo público y lo privado. Implicaciones para la democratización de la educación*, Brasília, Liber Livro, 2013.

SEGUNDA PARTE

LAS “NEGOCIACIONES” DE LA LAICIDAD. LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS FRENTE AL ACTIVISMO POLÍTICO-RELIGIOSO

CAPÍTULO TERCERO

LAICIDAD, DERECHOS SEXUALES
Y REPRODUCTIVOS. ALGUNOS APUNTES
SOBRE LOS DEBATES EN MÉXICO

Mónica RUIZ ESQUIVEL

SUMARIO: I. *Laicidad en México*. II. *La laicidad liberal*. III. *El discurso secularizado de las razones religiosas*. IV. *Repercusiones del discurso católico en el terreno de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres*. V. *La necesidad de un Estado laico como garante de los derechos sexuales y reproductivos*. VI. *Conclusiones*. VII. *Bibliografía*.

I. LA LAICIDAD EN MÉXICO

Para mediados del siglo XIX, la Iglesia católica en México era la institución con mayor número de bienes inmuebles, además de ser un agente fiscal, financiero, educativo, administrativo y judicial, y que gozaba de privilegios (fueros) y demandaba continuamente derechos al Estado.¹ No fue hasta las reformas liberales de la década de 1850 cuando el gobierno de Benito Juárez inició un largo y complicado proceso de sustracción de estas funciones para trasladarlas al poder estatal y a particulares. Algunos de los logros de esta sustracción fueron que la Constitución de 1857, con las Leyes de Reforma, eliminó por primera vez el reconocimiento del catolicismo como religión oficial del país, además de establecer:

- El régimen de separación Iglesia-Estado.
- La nacionalización de los bienes del clero.
- La creación del registro civil para matrimonios, nacimientos y defunciones.

¹ Rivera Castro, Faviola, *Laicidad y liberalismo*, México, UNAM, 2013, p. 6.

- La secularización de cementerios.
- La supresión de órdenes monásticas.
- La eliminación de la coacción civil por faltas religiosas.

Por su parte, la Iglesia católica respondió inmediatamente a estas reformas, que atentaban contra los privilegios que sustentaba, poniendo en marcha una rebelión contra el régimen liberal, que, en tanto régimen de separación laico, tuvo la finalidad de establecer mediante estas leyes la supremacía de la autoridad civil sobre la eclesiástica. De acuerdo con Faviola Rivera,² la respuesta del gobierno liberal del siglo XIX al poder eclesiástico consistió en incorporar una serie de rasgos que aún hoy podemos encontrar en el núcleo de la laicidad:

- 1) Independizar al Estado del poder de influencia política de la institución religiosa dominante, forzándola a que se desempeñe como una asociación civil separada del Estado, a lo que se denomina “régimen de separación”.
- 2) Independizar a las instituciones del Estado y al discurso político de todo contenido religioso.

La agenda laicista de corte antirreligioso que se impuso tras la Revolución mexicana tuvo logros importantes, tales como la expansión del sistema educativo público y laico, además de la laicización de la cultura política del país. No obstante, esta concepción empezó a debilitarse a partir de la década de los ochenta, y se consumó el debilitamiento con la llegada del Partido de Acción Nacional al poder en 2000, lo cual permitió el fortalecimiento del clericalismo, pues, a diferencia de otras sociedades, la mexicana no presenta verdaderos contrapesos ideológicos a la Iglesia católica.

Otra razón importante para considerar que la concepción antirreligiosa ha perdido poder y debe ser reemplazada por una visión distinta sobre la laicidad es que, a diferencia del contexto social y político en el que se gestó, hoy en el contexto mexicano el conflicto político e ideológico que genera la innegable influencia de los valores católicos ya no tiene lugar entre la pugna de la Iglesia católica contra el Estado mexicano, sino que por el contrario, hoy en día podemos afirmar que se les observa en constante colaboración; baste para ello observar el fortalecimiento de organizaciones como el Opus Dei y otras, que han empezado a influir notablemente en la arena pública. En otras palabras, el conflicto ahora se trasladó al terreno de la sociedad civil, y podemos identificar por lo menos dos tipos de conflictos diversos en dependencia de los agentes involucrados en los mismos.

² *Idem.*

En primer lugar, está el conflicto entre la Iglesia católica y otras instituciones religiosas, pues las segundas observan la gran asimetría entre ellas y la primera en términos de influencia social y, finalmente, de poder político. Para estas instituciones religiosas —no católicas— es fundamental la laicidad, para evitar que las instituciones del Estado favorezcan indefectiblemente a la religión con mayor número de fieles en nuestro país. En segundo lugar, se encuentra el conflicto entre la Iglesia católica y las organizaciones civiles que defienden sus derechos tanto en el terreno sexual como en el de los derechos reproductivos.

El primer tipo de conflicto es propio de contextos de pluralismo religioso, en el que una asociación religiosa es más poderosa que las demás. El segundo es un conflicto respecto de los estándares morales que deben ser afirmados por las instituciones del Estado para fines legislativos, jurídicos y de políticas públicas. La motivación para un arreglo institucional laico ya no sería el establecimiento de la supremacía del Estado sobre una institución religiosa dominante y poderosa (como lo fue en el siglo XIX), sino el imperativo de que el Estado ofrezca un marco institucional que no favorezca a ninguna institución religiosa, ni tampoco a ninguna concepción moral religiosa.³

En este trabajo me centraré en las consecuencias del segundo conflicto.

II. LA LAICIDAD LIBERAL

La motivación para un arreglo institucional laico, según Faviola Rivera,⁴ sólo puede ser cubierta si relacionamos la necesidad de este arreglo con el liberalismo contemporáneo. Rivera defiende la necesidad de mantener los rasgos que históricamente han caracterizado a los Estados laicos, pero sin perder de vista que tal arreglo institucional laico se inserta al interior del liberalismo, no como un concepto universal, sino como un concepto que responde a las necesidades del contexto histórico, político y cultural de un país, sin que por ello sea incompatible con la libertad y los valores de las sociedades liberales. Para explorar las posibilidades de este arreglo institucional laico engarzado en el liberalismo, es necesario analizar los rasgos característicos del liberalismo, los valores que defiende de manera prioritaria, así como una concepción de “neutralidad” que no impida la defensa de los rasgos distintivos de la laicidad.

³ Rivera, *op. cit.*, p. 37.

⁴ *Idem.*

Entre los rasgos que definen al liberalismo se encuentra la defensa de los derechos y las libertades individuales, la igualdad jurídica de los ciudadanos, la representación, la división de poderes, la tolerancia religiosa y la propiedad privada, rasgos que son y han sido histórica y conceptualmente compatibles con el régimen de separación y con la protección de diversas instituciones religiosas de manera equitativa.⁵ Esto significa que el arreglo institucional laico ha dependido de contextos específicos, en los que las circunstancias en términos de diversidad religiosa o de dominio de una religión frente a las otras religiones ha sido parte de las distintas ideologías políticas a las que la laicidad se ha ajustado. Por tanto, engazarla en el pensamiento liberal no debe implicar perder de vista la especificidad del contexto social del que se trate.

Otra característica de esta concepción de laicidad liberal es que se enfrenta al concepto de neutralidad desde una perspectiva amplia, es decir, no sólo se limita a la idea de que las instituciones religiosas se conciben como instituciones civiles de individuos en cuya organización interna al Estado no le es lícito intervenir, sino que ésta puede ser entendida también como la abstención por parte del Estado, de favorecer o de perjudicar a alguna asociación religiosa en particular. En este sentido de neutralidad, el Estado tiene la obligación de vigilar que no se exprese contenido religioso en el discurso político ni que éste permee a las instituciones públicas y a los agentes que laboran en ellas o se encuentran inmiscuidos en procesos políticos (partidos políticos y candidatos de elección popular). Tal restricción no puede aplicarse en la esfera civil, pues, de extenderse, se entra en el resbaladizo terreno de la intolerancia religiosa, y en la posibilidad de vulnerar la libertad de conciencia de los ciudadanos.

En resumen, a diferencia de la concepción de laicidad defendida en la “Declaración Universal de la Laicidad”, y que sobre todo ha encontrado cierta acogida en el Estado francés actual, la laicidad liberal de Rivera presenta tres ventajas para el caso mexicano: 1) permite capturar el hecho histórico de que el Estado laico ha sido compatible con diversas ideologías políticas (republicanismo, liberalismo, socialismo). 2) Permite identificar a la laicidad de acuerdo con los rasgos que históricamente la han caracterizado: régimen de separación y protección de todas las instituciones religiosas de manera equitativa. 3) Así conceptualizada, la laicidad puede ofrecer una solución al problema político que subyace en el dominio de una institución religiosa con una ideología constantemente opuesta a valores políticos fundamentales.

⁵ *Ibidem*, p. 29.

A continuación, me interesa centrarme en esta última ventaja, y analizarla a la luz de los debates sobre los derechos sexuales y reproductivos que defienden diversas asociaciones civiles.

III. EL DISCURSO SECULARIZADO DE LAS RAZONES RELIGIOSAS

Desde la postura laica liberal, un deber fundamental de las instituciones religiosas es el abstenerse de influenciar, mediante su ideología, la agenda política del país, pues, como cualquier otro ciudadano, los ministros de los diversos cultos tienen el derecho de expresarse libremente sobre cualquier tema, pero, a la par, y no menos importante, tienen la obligación de respetar el ejercicio de todos los derechos ciudadanos, pues éstos no son una cuestión de opinión pública, aun cuando tales derechos o libertades se opongan a las creencias religiosas de una mayoría: “bajo la laicidad liberal, las instituciones religiosas tienen la obligación de adaptarse a las exigencias de la laicidad y de la democracia liberal”.⁶

Contra la postura laica liberal, existen grupos religiosos católicos y no católicos (Opus Dei, Legionarios de Cristo, y grupos como el denominado Frente Nacional por la Familia, o incluso el Partido Encuentro Social, que han alcanzado un importante número de feligreses en los últimos cinco años en nuestro país), que realizan campañas constantes para evitar leyes que legalicen la interrupción del embarazo, los derechos maritales de las parejas homosexuales, la anticoncepción de emergencia o anticonceptivos en general, la reproducción asistida, incluyendo la investigación con células madre, hasta cuestiones como el divorcio y el derecho al goce sexual de los sujetos en las formas que éstos lo deseen si no vulnera a terceros con el acto. Estos grupos conservadores han encontrado aliados en otras Iglesias, especialmente en la red de Iglesias evangélicas, además de conseguir apoyo y crear una red para lidiar con estos temas en espacios comunes; por ejemplo, durante el Congreso Mundial de las Familias, o como la adhesión de universidades afiliadas a sus ideologías en todo el mundo, con el fin de dominar un lenguaje secular que, a través de la argumentación legal, les permita frenar el avance de los derechos civiles, disfrazándolos de temas de interés social, con proselitismo y movilización de sus fieles en manifestaciones públicas y utilizando las redes sociales con estrategias que han resultado exitosas.

⁶ *Ibidem*, p. 32.

Por ejemplo, si bien el Opus Dei es una institución dirigida por clérigos, cuenta con una fuerte participación de católicos ordinarios (que se mueven en sectores dirigentes de la sociedad civil), tiene una recurrente alianza con políticos y causas de derecha, además de contar con un amplio presupuesto para lanzar campañas ideológicas en distintos medios digitales a nivel masivo. Y aunque este tipo de grupos suelen reconocer que existen muchas cuestiones sociales que dependen de instituciones de gobierno justas y que, por tanto, son responsabilidad de la política secular y no de la Iglesia,⁷ en el tema de los derechos sexuales y reproductivos no han abandonado su acción política. Esto significa que

Si bien la Iglesia dice que los cambios en las estructuras sociales son temas de política, y que los fieles son libres de escoger uno u otro sistema, también dice que los cambios en la moralidad sexual son tan problemáticos que, junto con la eutanasia, es el único tema en el que hace un llamando directo a los fieles a promover cambios legislativos que defiendan las ideas católicas. La Iglesia incluso invita a los fieles a desobedecer las leyes que permiten el aborto, el matrimonio de parejas del mismo sexo, la investigación con células madre y la eutanasia.⁸

Ahora bien, ¿en qué sentido los católicos (específicamente los abogados católicos) han encontrado un punto de partida exitoso en los derechos humanos para fundar su agenda política en temas de derechos civiles? La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su artículo 18, sostiene: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión...”. Luego, en el artículo 29, señala:

En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley, con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

Es decir, se asegura el derecho a la “libertad religiosa”, pero también se menciona que este derecho está limitado por la ley, explicitando la razón de esta limitación. Por lo tanto, en caso de que la ley contraviniera la moral y

⁷ Tal como se señala en la encíclica dictada por Joseph Ratzinger como Benedicto XVI, en la *Deus Caritas Est* (2006), donde se hace fuerte hincapié en el papel de la palabra para convencer sobre asuntos de justicia, pero no en la necesidad de acción política por parte de la Iglesia.

⁸ *Ibidem*, p. 23.

el bienestar general, y de esta manera dejara de cumplir el objetivo por el cual se establecen límites a la libertad religiosa, es inevitable suponer que en sociedades que cuentan con la hegemonía de un culto sobre los otros prevalecerían las razones religiosas de este culto por encima de la ley. El Vaticano mismo no reconoció plenamente a los Estados seculares hasta el siglo XIX, en tanto que le era inconcebible renunciar a ser la guía moral de los destinos de las naciones, pues era el equivalente a negar la naturaleza objetiva de su conocimiento sobre la moral.⁹

Con la paulatina secularización de los Estados, la Iglesia católica también ha pugnado para que se le garantice independencia a partir de la libertad religiosa en tanto derecho humano fundamental. Específicamente han argumentado que un Estado secular, si se pretende democrático, requiere de la existencia de una concepción generosa de la libertad religiosa, pues, como señala Lemaitre, tal concepción sirve como un resguardo constitucional que le permite a las Iglesias, continuar con su labor de evangelización y educación como un derecho, además de posibilitarles la autoridad para darse sus propias reglas y designar sus autoridades, el derecho a formar asociaciones de todo tipo y de contar con el derecho a la propiedad privada y usarla como la organización lo decida. En otras palabras, “implica la separación de la Iglesia y el Estado, pero fundada en la existencia de una Iglesia fuerte y libre”.¹⁰

En el Concilio Vaticano II la Iglesia consiguió, en cierta medida, subsanar la herida que le ocasionó el régimen de separación y su reconocimiento a los Estados seculares, vinculando su propia definición de *derecho natural* con el discurso manejado por las emergentes instituciones del derecho internacional en materia de derechos humanos. Lo anterior se justificó bajo el argumento de que, considerando que la fe y la razón llevaban al mismo conocimiento de un orden moral objetivo, la incorporación de los derechos humanos en las acciones y los procedimientos estatales podrían llevar a los estados seculares a una moralidad que no tenía que ser exclusivamente católica.

Detrás de esta argumentación se encuentra la concepción esencialista sobre la vida que la Iglesia ha buscado imponer en ámbitos legislativos concretos y con repercusiones peligrosas para los derechos sexuales y reproductivos de los ciudadanos. A continuación, analizaremos tales repercusiones.

⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰ *Ibidem*, p. 37.

IV. REPERCUSIONES DEL DISCURSO CATÓLICO EN EL TERRENO DE LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS DE LAS MUJERES

De acuerdo con Julieta Lamaitre, los católicos tienen una premisa básica: la existencia de un derecho natural reflejado en, pero no constituido por, los derechos humanos.¹¹

Esta idea sobre un derecho natural se remonta a Tomas de Aquino, y contiene dos principios; el primero es que los seres humanos son creados por Dios de acuerdo con un plan divino, mientras que el segundo implica que los seres humanos son un reflejo de Dios en alguna medida; pero para los católicos ese reflejo es suficiente para afirmar que se comparten algunas de sus cualidades, incluida la razón. De aquí se sigue la creencia de que existe un plan divino para cada ser humano, un propósito y una naturaleza racional capaz de conocer ese propósito. Así que, desde la visión católica, aun cuando las ciencias se dediquen a negar las verdades religiosas, éstas sólo pueden dar cuenta de las variaciones históricas y de las diversas formas de vida, pero no pueden explicar ni negar algo así como la esencia de la creación divina: “La ciencia conoce la existencia del mundo, y la religión conoce su esencia, que es más real que la existencia”.¹² Con estas convicciones, el catolicismo cree defender una verdad moral universal, pues incluso aceptando los postulados científicos, éstos no invalidan la verdad reflejada en el derecho natural, que a su vez se refleja en los derechos humanos y, finalmente, en los derechos constitucionales. Este derecho natural, por tanto, no depende de contextos sociopolíticos para afirmar verdades superiores; su argumentación más bien va encaminada a defender que los seres humanos sólo requerimos de la “razón” correctamente utilizada para decidir con base en las “mejores razones”, lo cual conlleva a la acción moral virtuosa, y para este logro de la razón no hace falta la fe, aunque sin duda sea deseable.

Paradójicamente, en la arena pública el debate sobre las verdades religiosas suele ser álgido, pues, a pesar de la afirmación de que el uso correcto de la razón basta para ejecutar acciones morales que nos encaminen a la virtud, la noción misma de “uso correcto” se reviste de un argumento de autoridad por parte de la Iglesia misma. “En este sentido es un acercamiento antidemocrático al debate público, en el cual se acepta el debate racional, pero no la posibilidad de ser convencido por el otro”.¹³ De manera poco

¹¹ *Ibidem*, p. 31.

¹² *Ibidem*, p. 33.

¹³ *Ibidem*, p. 36.

abierta al debate, el constitucionalismo católico pondera el derecho a la vida desde el argumento de la esencia, y no de la existencia, así como muchos otros temas vinculados a los derechos civiles de ciudadanos que, aun sin formar parte del fideísmo católico, se ven obligados a tomar decisiones concernientes a su existencia, en favor de las “verdades universales” que defiende una Iglesia que no representa sus intereses personales, pero que asume que sí lo hace.

En consonancia con este esencialismo, la Iglesia católica defiende que la vida humana es una esencia independiente de la viabilidad que esta vida tenga en términos de capacidades físicas y/o funciones cerebrales; por tanto, una vez que la vida humana está dada, sus condiciones materiales y existenciales son irrelevantes si se pondera con respecto al valor de la esencia de ser humano. Como se puede observar, esta concepción de la vida en tanto esencia tiene fuertes repercusiones en ámbitos prácticos; por ejemplo, aplicada a la reproducción humana, tendríamos que defender que la vida empieza desde el momento de la concepción y, por tanto, un cigoto debería ser considerado persona con derechos legales como cualquier otro individuo nacido.

Aunado a este razonamiento sobre el valor esencialista de la vida, se suma la consigna no menos problemática de que la vida humana no sólo implica el *derecho* de existir, sino que además trae aparejado el *deber* mismo de existir, pues, bajo el supuesto de que la vida nos es dada por un ser supremo como un don, es parte de nuestro deber tomar las decisiones que nos lleven a cumplir de manera óptima con el propósito de ese don. Mientras que el argumento sobre el *derecho de existir* repercute en temas como el aborto, la anticoncepción de emergencia, la reproducción asistida y la investigación con células madre, el segundo argumento sobre el *deber de existir* repercute directamente en la toma de decisiones al final de la vida, específicamente las referentes a la eutanasia y el suicidio asistido.

Otro aspecto relevante que ha sufrido la embestida de este discurso “secularizado” de las razones religiosas —es decir, la consigna de que cualquiera, usando correctamente su razón, debería llegar a las mismas conclusiones que dicta la Iglesia como verdaderas y universales sin necesidad de la fe—, es el de la sexualidad sin fines reproductivos, pues, como señala Lemaitre, el sexo virtuoso que avala la Iglesia católica implica necesariamente los fines reproductivos entre hombre y mujer bajo el sacramento del matrimonio, además de incorporar la idea de que la mujer y su valor se determina por el rol de género que ocupa en el tejido social y en el seno de la familia tradicional.

Parte de las estrategias de la Iglesia católica para adoptar un lenguaje secularizado que siguiera respaldando sus razones religiosas se llevaron a cabo cuando Juan Pablo II, en la *Mulieris Dignitatem* (1988), y posteriormente en *Evangelium Vitae* (1995), en la cual se expresó un especial interés en escribir sobre la diferencia natural entre hombres y mujeres a través de la noción de “complementariedad”, lo que significó una nueva cultura eclesiástica que se opuso y se opone a la dominación masculina como resultado del “pecado original”, pero que al mismo tiempo defiende los roles tradicionales de género, especialmente el papel de la mujer en el rol de la maternidad. Por tal motivo, para la Iglesia católica es posible hilar causalmente la idea de que el acto sexual implica de manera necesaria un profundo amor entre una pareja tradicional (hombre y mujer) que tiene como propósito fundamental el originar la vida, en tanto que sigue defendiendo como el rol esencial de la mujer el de cuidadora y madre, y como rol esencial del hombre (el cual asume dentro de esta institución eclesial el papel de autoridad absoluta), el de proveer de las condiciones sociales y políticas que sean necesarias para que esta asignación de roles se mantenga lo más intacta posible.

En esta imagen de la familia tradicional, y desde la trampa esencialista de la Iglesia católica, es posible, e incluso necesario, el rechazar cualquier práctica sexual que no cumpla con este criterio; por ejemplo, las relaciones homosexuales, el coito no vaginal, el control de la natalidad, las relaciones extramaritales, la masturbación, en especial la femenina, cualquier forma de reproducción asistida y, por supuesto, el aborto. En este sentido, tanto la autonomía como la libertad se entienden en el seno del catolicismo sólo en relación con la virtud, es decir, en relación con el esfuerzo constante de los sujetos para cumplir el plan de Dios, que, desde su perspectiva, se expresa en los roles binarios establecidos por las sociedades patriarcales, y que han dotado de empoderamiento al género masculino en detrimento del femenino y de todas aquellas personas que, de hecho, son excluidas y no se sienten representadas dentro de una perspectiva binaria.

Bajo esta reivindicación de la virtud, tal y como la entiende la Iglesia católica, no es de sorprender el papel que juegan los sacerdotes y demás miembros de esta institución para hacer llamados a la sociedad civil, y que ésta se oponga de manera activa a los temas señalados, dado que, desde su perspectiva, atentan contra el plan de Dios que ellos mismos han construido para fortalecer y mantener un dominio hegemónico entre sus feligreses. Y para mantener tal poder hegemónico, además han secularizado su lenguaje para que el orden moral que defienden sea expresado dentro del discurso de los derechos humanos y en el constitucionalismo mismo, ignorando con ello la separación entre la Iglesia y el Estado.

V. LA NECESIDAD DE UN ESTADO LAICO COMO GARANTE DE LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

Frente a la pregunta sobre por qué seguir hablando de un Estado laico en el caso mexicano, considero que existen varias razones tanto históricas como filosóficas y antropológicas; no obstante, me interesa enfocarme no sólo en la necesidad de seguir reconociendo en el Estado mexicano su carácter laico, aunque no veamos la eficacia e imposición práctica de ese carácter desde hace por lo menos dos décadas de manera evidente. En este punto lo que deseo resaltar es que diversos avances logrados en materia jurídica, como la interrupción legal del embarazo o el matrimonio igualitario, se ven constantemente bloqueados por la falta de operatividad de la laicidad, pues suele obviarse la necesidad del régimen de separación entre las diversas Iglesias y el Estado, ocasionando no sólo fuertes fracturas en la opinión pública, sino una confusión sobre los roles específicos de las diversas instituciones. Es relevante seguir insistiendo en que el carácter laico del Estado aún representa la posibilidad de seguir contrarrestando la fuerza de ideologías que en repetidas ocasiones atentan contra los derechos sexuales y reproductivos de la ciudadanía.

En este sentido, no se trata de criticar los principios fundamentales del catolicismo, o de otras filiaciones religiosas, como las ya mencionadas, ni se trata de una crítica a las personas que se identifican como parte de su feligresía, que además son una mayoría en nuestro país, pero sí se trata de evidenciar el caótico y nada provechoso despliegue de una ideología que pretende imponer sus creencias y principios en una sociedad democrática, cuando no toda ésta comparte ni sus creencias ni su ideología. Más aún, incluso suponiendo que algunos individuos se asuman católicos, hoy en día es erróneo pensar que estos mismos individuos estén de acuerdo con todos y cada uno de los dogmas o creencias de esa Iglesia a la pertenecen en tanto comunidad.

Las leyes, como sabemos, deben proteger los derechos y libertades de los ciudadanos, que desde sus diferencias ejercen y proyectan sus planes de vida. Ningún Estado, y mucho menos uno de carácter laico y democrático, puede actuar en favor de un grupo o institución concreta, o velar por los intereses de un sector específico. En otras palabras, las condiciones en las que la religión en México afecta los derechos de colectivas y grupos vulnerables no sólo repercute en las decisiones que individuos concretos toman día con día sobre su proyecto de vida, sino que determinan la manera en la que se legisla, afectando con ello a todo un aparato constitucional que se

ve contantemente cooptado y delimitado a la luz de intereses particulares, desdibujando así los intereses colectivos.

Un ejemplo actual de estas afectaciones se vive en el avance constitucional que implica otorgar un derecho a los profesionales de la salud (médicos y enfermeras) para no cumplir con ciertas prácticas por motivos de conciencia; más aún, tal es el auge de las objeciones en los profesionales de la salud, que ha marcado precedente para otros ámbitos; por ejemplo, se ha considerado en el debate la posibilidad de incluir en el derecho a objetar en conciencia a cualquier miembro del personal sanitario, incluidos camilleros, farmacéuticos, e incluso personal de limpieza, dentro de los hospitales; además, se ha discutido incluso la posibilidad de este derecho para instituciones, jueces y otros funcionarios públicos.

Por tales motivos, es imperativa la necesidad de un Estado que pueda, tanto con herramientas conceptuales como con instituciones fortalecidas, hacer valer el régimen de separación y un modelo de laicidad aceptable para los tiempos que corren. Ejercer la laicidad en el Estado mexicano es una opción plausible para evitar que un derecho de objetar por razones de conciencia se extienda a servidores públicos en función; por ejemplo, que se evite un derecho a objetar por parte de jueces que se han negado a casar a parejas homosexuales por motivos de conciencia, pues el deber de neutralidad por parte del Estado no puede permitir que los funcionarios públicos prediquen ningún tipo de contenido religioso en el desempeño de su función, en tanto que se les reconoce como representantes “neutrales” de la ley.¹⁴

Los derechos sexuales reproductivos, así como el derecho a la interrupción legal del embarazo, son algunos de los temas más controversiales en la arena pública, especialmente cuando la intervención de los grupos religiosos, no sólo la Iglesia católica, sino otros grupos, como las asociaciones evangélicas en colaboración con ésta, fomentan el proselitismo y la desinformación en la población. En este sentido, cabe señalar que el tema de la laicidad no sólo se reduce a una limitación del poder de grupos religiosos concretos, para que no se inmiscuyan en el constitucionalismo del país, sino que implica también la posibilidad de educar a generaciones de mexicanos en consonancia con los valores de una sociedad democrática, y de manera independiente a las filiaciones religiosas de las familias.

¹⁴ En el caso del derecho a objetar por parte de las instituciones, en el siguiente capítulo analizaremos la inviabilidad de tal derecho, en tanto que la conciencia debe considerarse desde el ámbito individual, y no sobre un colectivo.

VI. CONCLUSIONES

- a. La posibilidad de una sociedad en la que la diversidad de creencias religiosas o la abstención de éstas sea respetada y tolerada por los diversos miembros que la componen, así como una operativa separación del Estado y las Iglesias, implica la posibilidad misma de contar con una educación de carácter laico que nivele los contrapesos de una ideología dominante.
- b. En este sentido, la educación laica se vuelve una necesidad fundamental cuando nos encontramos frente a sociedades con una ideología de carácter dominante, como sucede en México, pues de otra manera la complicidad entre las instituciones estatales y las eclesiásticas tienden a bloquear el avance de los derechos civiles que se requieren para defender y proteger las libertades y oportunidades de todos los ciudadanos, sin importar su credo o sus creencias personales.
- c. Es muy importante defender desde cada aspecto político la capacidad de los ciudadanos para exigir que el aparato jurídico del país se mantenga al margen de las presiones de grupos con ideologías específicas, aun cuando sean mayoritarias dado su número de seguidores, pues la libertad y los derechos, sean reproductivos, sexuales o de cualquier otra índole, no son negociables ni sacrificables para ningún grupo social por minoritario que sea, o por lo menos no debe ser así si se pretende construir sociedades democráticas basadas en la pluralidad y en la diversidad existentes.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- BLANCARTE, Roberto, “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, México, núm. 24, 2004.
- BLANCARTE, Roberto, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, México, El Colegio de México, 2008.
- CAMPS, Victoria, *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*, Barcelona, Crítica, 2001.
- CARPIZO, Jorge y CAPDEVIELLE, Pauline, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo, Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Catedra extraordinaria Benito Juárez, IIDC, 2013.
- Código Internacional de Ética Médica* adoptado por la 3a. Asamblea General de la AMM, Londres, octubre 1949 y enmendado por la 22a. Asamblea Mé-

- dica Mundial Sydney, Australia, agosto 1968 y la 35a. Asamblea Médica Mundial, Venecia, Italia, octubre, 1983 y la 57a. Asamblea General de la AMM, Pilanesberg, Sudáfrica, octubre, 2006.
- CRUZ PARCERO, Juan Antonio, “Objeción de conciencia en los servicios de salud, ¿un derecho?”, presentación del *Diplomado de Bioética*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colegio de Bioética, 2011.
- DIETERLEN, Paulette, “Paternalismo y estado de bienestar”, *Doxa*, núm. 5, 1988.
- KRAUS, Arnoldo, “Medicina: ética y objeción de conciencia”, *La Jornada*, México, 20 de octubre de 2010.
- LABORDE, Cécile, “On Republican Toleration”, *Constellations*, vol. 9, núm. 2, 2002.
- LABORDE, Cécile, “Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13, núm. 3, 2005.
- LEY de Salud del Distrito Federal publicada en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal* el 17 de septiembre de 2009.
- MARTÍNEZ, Koldo, “Medicina y objeción de conciencia”, *Revisiones*, vol. 30, núm. 2, España, 2007.
- PÉREZ TAMAYO, Ruy *et al.* (coord.), *La construcción de la bioética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- PÉREZ, Cicili, “La relación médico-paciente en el Sistema Nacional de Salud”, *Revista Medicina General Integral*, vol. 19, núm. 6, Cuba, 2003.
- PLATTS, Mark, *Sobre usos y abusos de la moral: ética, sida, sociedad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Paidós, 1999.
- RACHELS, James, *Introducción a la filosofía moral*, trad. Gustavo Ortiz Millán, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- RAWLS, John, “Lecciones sobre la historia de la filosofía moral”, en Herman B. (comp.), Barcelona, Paidós, 2001.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- RIVERA, Faviola, “El proyecto de secularización y el legado del liberalismo en México”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, vol. 32, diciembre de 2008.
- RIVERA, Faviola, “Liberalismo y laicidad”, trabajo presentado en el Primer Congreso Latinoamericano de Filosofía Analítica que se llevó a cabo en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México del 13 al 16 de abril de 2010.

- RIVERA, Faviola, “Rawls, filosofía y tolerancia”, *Isonomía*, vol. 19, octubre de 2003.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, “Laicidad, religión y razón pública”, *Diálogos de Derecho y Política*, núm. 4, mayo-agosto de 2010.
- WICCLAIR, Mark R., “Conscientious Objection in Medicine”, *Bioethics*, vol. 14, núm. 3, 2000.

CAPÍTULO CUARTO

REACCIONES DE LA JERARQUÍA CATÓLICA FRENTE A LA DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO EN EL AÑO 2000. EL CASO DE LA “LEY ROBLES”

Patricia Guadalupe BLAKE SOLÍS

SUMARIO: I. *Una introducción a la secularización y la laicidad.* II. *La secularización de la sexualidad y la reproducción.* III. *El aborto en el catolicismo: pro-vida y pro-elección.* IV. *El aborto en la agenda feminista.* V. *La reacción de la jerarquía católica.* VI. *Los obispos consideraron un alboroto la iniciativa de la Ley Robles.* VII. *Consideraciones finales.* VIII. *Bibliografía.*

I. UNA INTRODUCCIÓN A LA SECULARIZACIÓN Y LA LAICIDAD¹

Modernidad y secularización enmarcan los fenómenos que reflejan el proceso político, económico y social que han seguido las sociedades modernas desde hace siglos. Pero en los finales del siglo XX, el mundo occidentalizado enfrentaba los tiempos cambiantes enmarcados por las crisis del modelo capitalista, la caída del estatismo y del modelo socialista, el auge del neoliberalismo, de la era de la información, del desarrollo tecnológico y de la globalización, entre otros fenómenos mundiales. En este mundo de complejidades de todo tipo, podríamos asomarnos al “florecimiento de movimientos sociales y culturales, como el antiautoritarismo, la defensa de los derechos humanos, el feminismo y el ecologismo”.² Pero también, surgió como un espectro, la idea

¹ Para efectos de este artículo se recurrió a una investigación hemerográfica, que corresponde a notas de prensa y artículos de opinión que se publicaron en algunos periódicos de corte nacional, como *La Jornada*, *Reforma* y *El Universal*, así como en la revista *Proceso*, principalmente durante el mes de agosto de 2000.

² Castells, Manuel *et al.*, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 3, Madrid, Alianza, 1998, p. 371.

de que la religión y sus instituciones no son necesarias, e incluso se llegó a plantear su fin.

Ante este devenir histórico, y como consecuencia de un largo proceso de secularización y laicización de la vida política y social, se seguirían cuestionando las relaciones entre los Estados con la sociedad, particularmente en lo concerniente a la religión y sus instituciones eclesiásticas, cuestionamientos que, en algunos contextos, serían aparentes, o graduales, pero en los que al mismo tiempo permanecían y se renovaban algunas posiciones, tanto conservadoras como liberales, en algunos casos autorreferenciadas, encubiertas en visiones de orden y mejora de la sociedad, que incluso podrían llegar a ser consideradas como fanatismos y fundamentalismos.

En el caso de México, este fenómeno fue evidente en el siglo XIX, desde las llamadas Leyes de Reforma; sin embargo, se ha constituido como un proceso que conlleva una constante redefinición de las relaciones entre las esferas públicas: políticas, religiosas y sociales. En este largo proceso se ha buscado limitar el poder *terrenal* de la Iglesia, pero además el *espiritual*, es decir, en cuanto a que los criterios religiosos no incidan en las decisiones políticas y gubernamentales.

Al referirnos a la secularización de la sociedad, aludimos a un proceso complejo, que comprende una pluralidad de dimensiones individuales, sociales, culturales y políticas, que han sufrido múltiples transformaciones históricas, y que son específicas, pues son derivadas de los contextos sociales y políticos de cada país, pero que en general es entendida como un proceso de regulación y de disminución de la influencia social en los asuntos públicos, de las ideas y de las organizaciones religiosas.

Las relaciones entre religión y política están mediadas por el proceso de secularización, proceso que si bien no entraña la desaparición de la religión, sí implica la pérdida de centralidad de ésta, tanto en el marco normativo como en el de los sistemas de producción de sentido de la sociedad moderna.³

La secularización de la sociedad se refleja principalmente en las relaciones entre el Estado y la Iglesia, y que también se define por su impacto en lo social y cultural. Como lo afirmó Bernardo Barranco en 1997:

El fenómeno cultural más importante de la sociedad moderna mexicana, en el siglo XX, es el de la secularización. El principal rasgo de la secularización

³ García Aguilar, María del Carmen, “La reforma constitucional y sus efectos en las relaciones Iglesia-Estado”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. II, núm. 2, julio-diciembre de 2004, pp. 18-34.

en la sociedad radica en que la religión mayoritaria, el catolicismo está dejando de ser el factor envolvente y central que otorga sentidos y legitimidades a la cultura.⁴

En este sentido,

...la secularización no significa descalificar los valores e instituciones religiosas, sino que posibilita la coexistencia de la diversidad con tolerancia, de tal forma que se reconozcan los fundamentos de identidad cultural. Así pues, la sociedad mexicana tiene un avance en el proceso de secularización, que aún no representa una consolidación.⁵

Hasta la década de los setenta del siglo pasado, el proceso de secularización podía ser comprendido de dos maneras, como lo señala Roberto Blancarte: “como la pérdida previsible de todo sentido religioso en una sociedad racional o como el cuestionamiento de la tutela de las religiones en la sociedad, lo que llevaba a la desaparición o marginalización de las estructuras de autoridad que les corresponden, es decir, de las iglesias”.⁶

Secularización y laicidad son procesos complementarios, interrelacionados e interdependientes, donde lo laico generalmente se entiende por la *no* injerencia de criterios religiosos en las decisiones de los poderes públicos, y la secularización es el ámbito donde se requiere a la laicidad como un modelo social de convivencia, en lo que lo religioso debiera ubicarse en la esfera de lo privado.

En otras palabras, podemos entender a la laicidad “como un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y no por elementos religiosos. Por eso, el Estado laico surge realmente cuando el origen de esta soberanía ya no es sagrado sino popular”.⁷

Ello, siguiendo a Blancarte, nos adentra en el marco de la legitimidad; “se puede decir que en realidad el concepto más cercano al de laicidad es el de la soberanía popular o el de la legitimidad constitucional”,⁸ precisamente es ahí donde nos colocamos, donde no se atenten los principios básicos

⁴ Barranco, Bernardo, “La Iglesia católica: nuevo estilo, mismo modelo”, *Este País*, enero de 1997, p. 33.

⁵ Delgado Arroyo, David Alejandro, *Hacia la modernización de las relaciones Iglesia-Estado*, México, Porrúa, 1997, p. 128.

⁶ Blancarte, Roberto, “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, México, El Colegio de México, 2001, p. 851.

⁷ *Ibidem*, p. 847.

⁸ *Idem*.

sobre los cuales se sustentan los derechos individuales y sociales. Por ello, la laicidad se erige como un principio universal para la convivencia social que redujo a la religión a un asunto privado, pretendiendo liberar a la sociedad de ataduras religiosas y menguando la participación de la Iglesia en prácticamente todas las esferas de la vida social y política.

Sin embargo, tanto la secularización como la laicidad se encuentran en una constante redefinición, pues esos criterios, que se consideran universales, son exportados de modelos occidentales, relacionados con la modernidad y con otros procesos sociales y políticos, que no son del todo compatibles con los contextos propios de otras sociedades como la mexicana: “Los debates de las últimas décadas han mostrado entonces la dificultad para generalizar conceptos surgidos de la experiencia occidental y que la historia de otras realidades no permite reproducir ni en sus orígenes, ni en su desarrollo”.⁹ Por otra parte, aun cuando la manera de entender la secularización y la laicidad implica que las religiones o lo religioso tendiera a disminuir, si no es que a desaparecer en las sociedades modernas, no ha sido así, pues el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, el reposicionamiento de ideas conservadoras en la política, en la continuidad de la Iglesia católica, en el crecimiento del neopentecostalismo, entre otras expresiones de carácter religioso, dan cuenta que lo religioso sigue estando presente en las sociedades.

No obstante, México se define como un Estado laico. “El Estado es laico cuando ya no requiere más de la religión como elemento de integración social o como cemento para la unidad nacional”.¹⁰ Esto implica que nuestro país no es ni llegará a ser un Estado confesional, y que aún se intenta excluir a la religión del ámbito público. Ello no niega que existan numerosas correlaciones entre religión y política; pero aun cuando se ha gestado una laicización de la vida pública, especialmente en las instituciones políticas y educativas, también la encontramos en la capacidad de discernimiento o en el pensamiento crítico de las personas, en el sentido de que la laicidad “modela las instituciones políticas y permea nuestras actitudes”.¹¹ Es decir, la secularización de la sociedad es un elemento de la modernidad de los Estados, que impacta no sólo en las instituciones sociales, políticas y religiosas, sino en las mentalidades de los individuos, pero que no se deslinda de las características culturales de las sociedades y de sus contextos específicos.

⁹ *Ibidem*, p. 853.

¹⁰ *Ibidem*, p. 847.

¹¹ *Ibidem*, p. 845.

Sin embargo, en México, aun cuando la “modernidad” ha permitido e impulsado la secularización, la religiosidad mexicana es un fenómeno constante, pero en cambio permanente, rica en hechos, costumbres y tradiciones, y que permea la vida pública y privada, lo que nos manifiesta que lo religioso sigue estando presente en lo cotidiano y en el devenir histórico. Si bien el campo religioso mexicano ha sufrido modificaciones significativas como producto de la secularización y la modernización, y con gran influencia del laicismo, así como por la expansión de diversas religiones, la mayoría de la población mexicana sigue definiéndose como católica. México se considera un país predominantemente católico. Incluso “los más mundanos de los no creyentes son afectados —culturalmente— por las tradiciones católicas”.¹² De esta manera, “la religión es un componente integral de la cultura de la sociedad, incluida su política cultural, y que a lo largo de la historia las instituciones religiosas fueron las más de las veces aliadas, y no antagonistas vociferantes del Estado”.¹³

No podemos dejar de lado la importancia que la religión ejerce sobre las personas, incluso en un contexto secularizado, ya que está ligada a aspectos morales, psicológicos, etcétera, temas que por tratar subjetividades podría pensarse que carecen de interés científico; sin embargo, condicionan, afectan, permean e integran una cultura popular que en México predominantemente ha sido católica. “La profundidad del catolicismo en la sociedad mexicana y la persistencia de sus valores, conforman el código social predominante”.¹⁴ Con ello, la Iglesia católica mantiene un ámbito de influencia sobre la sociedad; “las instituciones religiosas pueden alterar los patrones sociales al impugnar las normas culturales subyacentes del individuo religioso que afectan su visión del mundo”.¹⁵ Pero también no escapa a la transformación de las sociedades; como señala Blancarte, “la Iglesia es una institución inmersa en la sociedad, y como tal, no escapa a los condicionamientos que ésta le impone”.¹⁶

Así, las Iglesias, religiones e instituciones religiosas se convierten en un factor político, real o potencial, que pueden otorgar o quitar legitimidad a las instituciones políticas, incluido el Estado y las decisiones legislativas. Ello se explica por la formación de valores sociales dominantes, que incluso

¹² Camp, Roderic Ai, *Cruce de espadas: política y religión en México*, México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 15.

¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 23 y 24.

llegan a afectar resultados políticos; “esos recursos abarcan símbolos, ideologías, autoridad moral y significados culturales”.¹⁷ En el caso de México, Camp asevera que los valores derivados del catolicismo proporcionan un apoyo vital al régimen mexicano contemporáneo.¹⁸

De tal manera que aun cuando la secularización ha ganado terreno en la vida pública y social, y en donde la laicidad se erige como un principio fundamental que separa las esferas de lo público y lo privado, algunos criterios de orden religioso y católico continúan manifestándose en las decisiones públicas, ya que son referentes de un sistema de valores y creencias que nos remiten a una ideología que ha imperado por mucho tiempo, aun cuando con el proceso de secularización las mentalidades han ido modificándose.

En este sentido, podemos decir que se ha producido una secularización y laicización subjetiva,¹⁹ es decir, la secularización ha impactado no sólo en las instituciones o en las relaciones políticas entre los Estados e Iglesias, sino en las consciencias de los individuos, ya que a nivel subjetivo conduce a la pérdida o transformación de los contenidos y valores tradicionales de las religiones y hacia criterios laicos en la vida privada, y en lo público, no se manifiestan bajo una ideología completamente anticlerical y antirreligiosa (secularizada), ni tampoco se pugna por una religión de Estado o un Estado clerical, ni bajo una religión monolítica con posturas completamente dogmáticas.

II. LA SECULARIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD Y LA REPRODUCCIÓN

Dados los marcos de libertad y actuación que la secularización y la laicidad ofrecen, en el caso de México podríamos comprender por qué el catolicismo no es monolítico y se practica de muchas maneras. Esa gradación lleva a los católicos mexicanos a ejercer su religiosidad y su adherencia al catolicismo “a su manera”; en otras palabras, como se acomode mejor a sus creencias y a su libertad de decisión, pero encuadrados en marcos de regulación del Estado, y en cierta medida de la propia Iglesia, y empapados de criterios laicos

¹⁷ Camp, Roderic Ai, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Renée de la Torre hace referencia a lo expuesto por Peter Berger sobre la secularización subjetiva: “El concepto de secularización subjetiva o secularización de la conciencia se refiere a la pérdida o desintegración de la plausibilidad cognitiva de los contenidos y valores tradicionales de las religiones”. Torre, Renée de la, “La Iglesia católica en el México contemporáneo. Resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes”, en Compagnon, Olivier (coord.), “Le catholicisme en Amérique Latine. Symptômes de crise et perspectives de reconquête”, *L'Ordinaire latino-américain*, núm. 210, 2008, pp. 27-46.

y secularizados, lo que también conlleva a una multiplicidad de perspectivas, algunas conservadoras, apegadas a los dogmas contenidos en el magisterio de la Iglesia católica, y que son defendidas principalmente por la mayoría de los obispos y grupos conservadores o moderados, y otras, basadas en criterios laicos, liberales o progresistas.

Ello se manifiesta de manera particular en materia de sexualidad y procreación, ya que estos ámbitos refieren un complejo sistema de valores y creencias, que la permean, construyen y definen. En México, el catolicismo ha sido determinante en ese sistema de valores y creencias, en donde un sector de la Iglesia (jerarquía y creyentes) empuja por mantener criterios tradicionales y conservadores, mientras otra parte se muestra con una apertura más proclive a la despenalización del aborto.

De lo anterior podemos decir que la secularización de la vida social ha pisado el terreno de la sexualidad. En la Ciudad de México, como en otras grandes urbes, sobre todo desde la década de los sesenta, se han promovido y legalizado prácticas relativas al comportamiento sexual y reproductivo, que antes eran reguladas de manera discrecional por la Iglesia. Aun cuando las decisiones en materia de sexualidad y procreación se dejaban al criterio personal y al libre albedrío, generalmente se hacía acorde a un modelo tradicional y conservador de familia, impuesto por la Iglesia católica, principalmente. Por ello, persiste una confrontación con ideas más liberales en la materia; por ejemplo, frente a la legalización del aborto, los métodos anticonceptivos, el matrimonio igualitario o las relaciones sexuales antes del matrimonio, entre otras. No obstante, esto ha ido cambiando, pues ahora las personas se han ido apropiando de la evaluación moral que antes dejaban en manos de la Iglesia. Como afirma Renée de la Torre:

...existe un alto porcentaje de católicos que confirman una tendencia a la subjetividad de la moral, sobre todo en el terreno de la moral sexual, donde en algunos renglones más que en otros se hace evidente la pérdida de control institucional y la emancipación subjetiva de los marcos éticos y morales que rigen las conductas sexuales de los católicos. Este es uno de los terrenos donde la institución católica ha venido perdiendo control y donde la moral sexual cada vez se convierte más en un asunto privado que sólo concierne al individuo y a la pareja.²⁰

La lucha de la Iglesia en el México contemporáneo se ha concentrado en restaurar, mantener y/o acrecentar los principios y dogmas religiosos de su doctrina en la vida de los mexicanos, los cuales se han visto disminuidos

²⁰ Renée de la Torre, *op. cit.*

como consecuencia del proceso de secularización de la sociedad. Algunas fracciones de la Iglesia católica se han opuesto a los cambios, de tal manera que se han convertido en una limitante para una modernización secularizada del país. No obstante, es innegable que la Iglesia católica es forjadora de una identidad católico-mexicana, pues finalmente el pueblo mexicano está cargado de religiosidad y ha conformado un sistema religioso que se promueve y se adapta a los cambios, aun cuando algunos sectores se resistan a hacerlo; algunos manteniéndose en un sistema de valores morales y religiosos de una tradición sumamente católica, toda vez “que los objetivos de los individuos no son solamente sociales sino también espirituales”.²¹ Pero también es portadora de los rasgos de la sociedad en la que se inserta, por lo que no es ajena a las particularidades de la sociedad y cultura mexicana, con todas sus complejidades. En síntesis, México ha sido un país mayoritariamente católico que se desenvuelve en un Estado laico, y un pueblo creyente subjetivamente secularizado, pero con una institución católica fuerte.

De otra parte, debemos recordar que la Iglesia católica mexicana se encuentra circunscrita a la dinámica que se le imprime desde el Vaticano, que ha venido denunciando una “cultura de la muerte” y denostado como “ideología de género” la pretensión y ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos.

III. EL ABORTO EN EL CATOLICISMO: PRO-VIDA Y PRO-ELECCIÓN

Desde la antigüedad se ha recurrido a la práctica del aborto; su recurrencia ha sido condenada por la moral y la religión a través de la Iglesia católica, el Estado y la sociedad, aun en los tiempos actuales, aun cuando vivamos en un mundo moderno y secularizado, ya que, en algunos contextos, situaciones como el aborto siempre son vistas a través del tamiz de la moral cristiana, aunque su recurrencia no siempre ha sido condenada. La realidad es que es una práctica a la que han tenido que recurrir mujeres, católicas o no.

La posición actual de la jerarquía católica y del Vaticano de condenar el aborto con la excomunión en cualquier circunstancia y en cualquier momento del embarazo fue establecida por el papa Pío IX, quien en 1869 dictó el *Acta Apostolicae Sedis*.²² Al establecer esta condena como norma, se des-

²¹ *Ibidem*.

²² Acta Apostolicae Sedis, en Hurst, Jane, *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia católica (lo que no fue contado)*, México, Católicas por el Derecho a Decidir, 1998, p. 27.

conoció una larga tradición sostenida desde los orígenes de la Iglesia, que aceptaba diversas posiciones al respecto y permitía el debate interno acerca del aborto. De manera similar, no existe en el catolicismo una postura uniforme sobre el momento de adquisición del alma en el no nacido. Esto es relevante, pues una de las razones por las que la Iglesia condena al aborto es porque considera que se adquiere alma en el momento de la fecundación.

Esto lleva a la coexistencia, en la cotidianidad, de posturas conservadoras, moralizantes y religiosas, con posturas liberales, laicas y/o científicas. Particularmente, cuando se habla de la despenalización del aborto, existen posturas provida, que pugnan por los derechos del no nacido o posturas proelección, que se refieren a la libertad de elección de la madre. Lo anterior implica la condena del aborto o su aceptación, y en cierto sentido su despenalización. Ambas posturas nos demuestran que la Iglesia católica no sólo no es un ente monolítico, sino que es un reflejo del crisol de mentalidades que prevalecen en un contexto determinado. Finalmente son expresiones católicas, que se polarizan y tensan aún más cuando se habla de la legalización del aborto, de libertades sexuales y reproductivas y de un ejercicio sin represiones de la sexualidad, y que llegan a volverse manifestaciones de intolerancia, fanatismo y defensa a ultranza de las diferentes maneras de concebir esta cuestión.

En este sentido, la despenalización del aborto se constituye en un dilema moral, religioso y jurídico. El aborto es considerado un delito, tras de ser un pecado. Y si bien despenalizar no significa necesariamente legalizar, más allá de la condena religiosa sobreviene la civil, es decir, penas de encarcelamiento y multas a las mujeres que abortan. Al clero le interesa en demasía que no se despenalice el aborto; aun cuando la condena de excomunión representa la más sensible para un católico, ellos en su mayoría están en contra de la despenalización. Tal vez de ahí provenga la oposición de muchos católicos, que en sus tradiciones y costumbres comulgan con lo dispuesto en el magisterio de la Iglesia, sin cuestionamientos. Pero otros sí lo hacen; cuestionan, critican y pugnan por la despenalización del aborto, como parte de la batalla por los derechos y libertades. Dicha ambivalencia da lugar a un abanico de posibilidades que pueden enmarcarse entre posturas provida y proelección, y que se reflejan en el mismo catolicismo, y que nos demuestra que no se trata de un ente monolítico.

La confluencia de posturas provida y proelección hacen que el debate se torne interminable; eso puede observarse más intensamente en tiempos coyunturales, cuando se plantea la despenalización. El activismo de ambos bandos es exaltado; cada uno acude a sus propias estrategias y presiones para incidir en las decisiones políticas y legislativas a través del convenci-

miento mediático a la sociedad. Ante la pérdida previsible de lo religioso en contextos secularizados, pero también en su intento de justificar su actuación y adaptarse a los “nuevos tiempos”, recurren a argumentos y demostraciones científicos, jurídicos y hasta político-democráticos, además de religiosos y teológicos, que buscan impactar en las mentalidades de la población; entonces surgen voceros que defienden su posición ideológica posicionados en los mismos supuestos y dogmas religiosos católicos.

El problema del aborto puede ser abordado desde múltiples ópticas, pero lo cierto es que es un problema real que debe ser atendido por el Estado y la sociedad. Está comprobado que la prohibición del aborto no contiene su práctica y recurrencia, incluso de mujeres católicas, a pesar de lo que pregona la doctrina católica. Su recurrencia se ha vuelto un asunto de salud pública y de justicia social, dados los grandes índices de mortalidad femenina que provocaban los abortos mal practicados.

IV. EL ABORTO EN LA AGENDA FEMINISTA

Un largo proceso en la lucha de los movimientos políticos y sociales, particularmente los feministas, han permitido incluir en las agendas políticas y legislativas de algunos países la despenalización del aborto. Después de largas batallas, en México, el 2000 marcaría un enorme avance en la materia, cuando diversas circunstancias pusieron a la luz de la opinión pública el debate por la despenalización del aborto, y que entre sus repercusiones permitiría el acceso al aborto bajo ciertas causales en la Ciudad de México y abriría las puertas a la legalización de la interrupción del embarazo hasta las doce semanas de gestación en 2007. Sin embargo, también exhibiría la posición tajante de la jerarquía eclesiástica mexicana, apoyada o secundada por el Comité Nacional Pro-Vida.

El 2000 fue un año de varios sucesos significativos en México, no sólo por la llegada de un partido político diferente a la presidencia de la República, con el triunfo de Vicente Fox, candidato del Partido Acción Nacional (PAN), sino que en la transición hacia lo que se llamaría “el gobierno del cambio”, el tema del aborto cobró una notoria atención a nivel nacional, por una serie de circunstancias, donde el panismo y la derecha católica protagonizaron un papel relevante:

La negativa de las autoridades de salud de Baja California de realizar un aborto legal a *Paulina*, una joven de 13 años cuyo embarazo fue producto de una violación. El intento fallido del Congreso de Guanajuato de eliminar la

causal de despenalización en caso de violación. Las reformas al Código Penal del Distrito Federal (la llamada ley Robles), que amplió las causales de despenalización al aborto por grave riesgo de salud de la mujer, por malformaciones del producto y por inseminación artificial no consentida.²³

Estos tres asuntos se convertirían en escándalos mediáticos en agosto de ese año, ya que la opinión pública en México, reflejada en los periódicos de corte nacional, se encontraba dividida entre quienes pretendían penalizar el aborto y quienes querían despenalizarlo, no sólo en caso de que el embarazo hubiera sido producto de una violación, sino ante otras causales.

La polémica por la despenalización del aborto había cobrado atención nacional por los casos de *Paulina* y de Guanajuato. Aun cuando lo sucedido en Guanajuato seguía vigente y Rosario Robles no había aún ingresado la iniciativa de ley para reformar el Código Penal del D. F., el tema sobre el aborto ya había sido ampliamente discutido en los principales medios, y ya era conocida la posición de los principales representantes de las posturas provida, es decir, de la jerarquía de la Iglesia católica y del grupo Pro-Vida, y en mucho menor medida la posición proelección.

En este escenario, el 14 de agosto de 2000, Rosario Robles, como jefa de Gobierno del Distrito Federal, presentó un proyecto de iniciativa de ley para despenalizar el aborto cuando estuviera en riesgo la salud de la madre y cuando el producto tenga alteraciones congénitas comprobadas. Esta propuesta para despenalizar el aborto en el D. F. fue conocida como la “ley Robles”, que si bien no era pionera en el país, y “se estaría homologando la legislación del Distrito Federal sobre el aborto con la de catorce entidades en el país”,²⁴ constituyó una respuesta a la escalada panista, conservadora, de derecha y católica que pareciera estaba reposicionándose en las esferas política y social del país. Así también, retomaba y por fin atendía la exigencia de las agrupaciones feministas y de los derechos humanos en materia del derecho de las mujeres de decidir en su propio cuerpo.

Sin embargo, también fue el resultado de los años de lucha feminista por los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres mexicanas, antecedidas por las demandas de la tercera ola del feminismo en la década de los setenta, y que pugnaban por la maternidad voluntaria. Las estrategias de las mujeres para luchar por los derechos sexuales y reproductivos habían logrado adaptarse en escenarios políticos con dinámicas propias y complejas.

²³ Lamas, Marta, “La despenalización del aborto en México”, *Nueva Sociedad*, núm. 220, marzo-abril de 2009, pp. 162-165.

²⁴ Blanche, Petrich, “El mensaje llegaba con nitidez a la Catedral: que la mujer no recurra más al aborto, meta de Rosario Robles”, *La Jornada*, 15 de agosto de 2000, p. 2.

Y “debido a una manera efectiva de operar en algunos casos las feministas han infiltrado sus demandas y argumentos a las agendas públicas de sus países, lo que ha derivado en legislaciones para la liberación del aborto tal es el caso del Distrito Federal”.²⁵ Ello, en concordancia con los acuerdos signados en las conferencias internacionales sobre las demandas en los derechos sexuales y reproductivos, y que han definido el rumbo de este movimiento en México.

Este nuevo feminismo buscaría la despenalización del aborto, así como la reivindicación de la sexualidad femenina y la denuncia a la violación, e iría también por la igualdad de acceso a los espacios de decisión a cargos de elección popular y de dirección de cargos políticos. La institucionalización de las demandas feministas se materializaría mediante la despenalización del aborto, donde la ley Robles abriría las puertas a las reformas de 2007 en el D. F., conocidas como ILE (Interrupción Legal del Embarazo). Las demandas de las feministas se sumaban a los señalamientos de organismos no gubernamentales defensores de los derechos de las mujeres, quienes calificaron de “ilegítimas” las acciones que realizaba la jerarquía católica mexicana contra la despenalización del aborto, pues señalaron que la Iglesia no debía intervenir en el quehacer político nacional.

De este modo los feminismos ofrecen una reafirmación de laicismo, al convertir los asuntos de salud y reproducción en temas de debate y de diseño de política pública y, por ello son una pieza crucial en la creación simbólica y real de la construcción de la democracia en México. Así el proyecto feminista confronta la negativa de la Iglesia católica de no respetar los principios democráticos en aquellas esferas que considera desafían su posición, al mismo tiempo que pone en evidencia los límites para la participación eclesial en política.²⁶

Para Adriana Ortiz-Ortega, se advertía que si bien el movimiento feminista tenía tras de sí una fuerza histórica, ésta no se traducía en una mayor influencia política o económica, “por lo que está obligado a buscar aliados en las instituciones capaces de impulsar cambios en beneficio de las mujeres, de los cuales han carecido casi siempre”. Así, se podría reconocer el papel que desempeñó la jefa de Gobierno del Distrito Federal para impulsar avances en la despenalización del aborto, “pues se convirtió en vocera de

²⁵ Ortiz Millán, Gustavo, *Democracia y empoderamiento. Perspectivas sobre la despenalización del aborto en la Ciudad de México*, México, Fontamara, 2015.

²⁶ Ortiz-Ortega, Adriana, *Si los hombres se embarazaran, el aborto sería legal*, México, Edamex, 2009, p. 228.

una demanda histórica de las mujeres, desde su posición institucional... Fue la única que corrió el riesgo, pues antes las mujeres buscaron el apoyo del PRD y no lo obtuvieron en la medida en que lo esperaban, por el temor que siempre ha causado abordar y legislar en torno del tema”.²⁷

V. LA REACCIÓN DE LA JERARQUÍA CATÓLICA

La superposición de eventos *Paulina*, las reformas al Código Penal de Guanajuato y la “ley Robles” giraban sobre el mismo tema: el aborto y su despenalización, y había sido suficientemente abordado en muchos ámbitos. Independientemente de las repercusiones jurídicas y políticas generadas por dicha reforma, la jerarquía de la Iglesia católica fortaleció su contraofensiva, reactivando no sólo la defensa de la vida desde la concepción y el apego a los dogmas religiosos y su rechazo al aborto bajo cualquier circunstancia, sino que desaprobó la ley Robles y llamó a la feligresía católica a manifestarse en su contra, entre otras acciones. Todo ello, haciendo declaraciones públicas, porque así se lo permitía la ley, amparados en las reformas constitucionales de 1992, y que la prensa escrita recogió.

A continuación, tratamos de compilar algunas declaraciones de obispos de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), pero principalmente la posición del arzobispado de México, en el contexto de la iniciativa, aprobación y constitucionalidad de la llamada “ley Robles”, en donde se muestra más claramente la postura y las acciones realizadas por la jerarquía católica, que en general se refieren a una defensa a ultranza de los dogmas católicos y una postura inflexible respecto al aborto; pero también su injerencia en las decisiones políticas y democráticas, atentando contra el principio de laicidad.

Ante el solo anuncio de que Rosario Robles presentaría una iniciativa de ley para reformar el Código Penal de la Ciudad de México en materia de aborto, la Conferencia Episcopal Mexicana, y particularmente el Arzobispado Primado de México, se mostraron preocupados, y de inmediato se manifestaron en contra.

Como primera respuesta, la Arquidiócesis de México rechazó debatir sobre el aborto con autoridades y capitalinos, y acusaron al Partido de la Revolución Democrática (PRD) de un intento de *albazo* en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal para imponer proyectos proabortistas *contra la*

²⁷ Baltazar, Elia, “Previsible, ofensiva radical de la derecha: Adriana Ortiz”, *La Jornada*, 20 de agosto de 2000, p. 10.

*voluntad de Dios.*²⁸ Paralelamente, convocaron a una conferencia de prensa y emitieron un comunicado el 11 de agosto de 2000. En dicho comunicado se establecía, entre otros, que

En ningún ámbito de la vida puede la ley civil sustituir a la conciencia ni dictar normas que exceden su competencia. La tolerancia legal del aborto no puede de ningún modo invocar el respeto de la conciencia de los demás. Tales leyes son moralmente inicuas... un Estado que legitima una petición de ese tipo y autoriza llevarla a cabo, estaría legalizando un caso de suicidio-homicidio contra los principios fundamentales que no se puede disponer de la vida y de la tutela de toda vida inocente... Esas leyes estarían privadas totalmente de auténtica validez jurídica. Cuando una ley civil legitima el aborto, deja de ser, por ello mismo, una verdadera ley civil moralmente vinculante. El aborto es un crimen que ninguna ley humana puede pretender legitimar.²⁹

Bajo esta perspectiva, las comisiones de Justicia y Paz, Jurídica, Pastoral de Salud, Pastoral, Familiar y Comunicación Social de la Arquidiócesis Primada de México, y otras de la CEM, adujeron razones divinas y naturales:

...ante la posibilidad de ampliar las causales excluyentes de responsabilidad en el aborto, hacemos un apremiante exhorto a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, respetuosos del mandamiento de Dios “no matarás”, a actuar sin miedo, delante de Dios para seguir el dictamen de su conciencia para hacer el bien y evitar el mal, defendiendo la vida desde su concepción.³⁰

Pero los alcances de sus declaraciones traspasarían la esfera de lo religioso, a lo político y civil. El entonces encargado de la Comisión para la Doctrina de la Fe, Daniel Gagnon, se manifestó en contra y de cualquier consulta y cualquier debate que pretendiera hacer el gobierno del entonces Distrito Federal: “No se debate. No hay que debatir, la vida es la vida. No es con debates en favor o en contra, no hay debate en el tema”, y luego agregó: “La Ley de Dios no se aplica según encuestas, sino en lo que Dios nos dice”.³¹ De la misma manera, Javier Acuña, de la comisión de Justicia y Paz

²⁸ Muñoz, Alma E., “Arquidiócesis: el PRD quiere imponer proyectos *contra la voluntad de Dios*”, *La Jornada*, 12 de agosto de 2000, p. 7.

²⁹ Arzobispado de México, comunicado, 11 de agosto de 2000, *El Universal*, 12 de agosto de 2000, p. A13.

³⁰ Monge, Raúl, “La polémica sobre el aborto interrumpe la *transición de terciopelo*”, *Proceso*, núm. 1242, 20 de agosto de 2000, p. 15.

³¹ Jiménez, Sergio Javier, “Rechaza Iglesia consulta sobre el aborto en el D. F.”, *El Universal*, 12 de agosto de 2000, p. A13.

de la Arquidiócesis, y a nombre de ella, se manifestó en contra de que se consensara entre la ciudadanía la toma de decisiones:

...parece contrastante con la era de consensos que habla de aglutinar, a pesar de las diferencias de opinión que existan sobre los temas. Se está buscando, en las democracias que están emergiendo, que los grandes asuntos nacionales, los que afectan a la sociedad en su conjunto, no se tomen por simple mayoría, por muy abundante que esta sea.³²

Retomando el comunicado, dijo que para la Iglesia, y si se aprobaba la iniciativa de Rosario Robles, la legislación sería “moralmente inicua” y carecería de auténtica validez jurídica:

Cuando una ley civil legitima el aborto, deja de ser moralmente vinculante. Este es un crimen que ninguna ley puede legitimar... en ningún ámbito de la vida, la ley civil puede sustituir a la conciencia, ni dictar normas que excedan su competencia. La tolerancia legal del aborto no puede, de ningún modo, invocar el respeto a la conciencia de los demás.³³

Intentando deslegitimar a las autoridades capitalinas, Acuña dejó en claro que independientemente del mandatario electo o de la jefa de Gobierno “las declaraciones de personaje relevante alguno no son suficientes para traducirse en cambios legislativos”.³⁴

VI. LOS OBISPOS CONSIDERARON UN *ALBAZO* LA INICIATIVA DE LA LEY ROBLES

Nos preocupa que a casi tres años de culminar el trabajo de una legislatura se toque el tema. En todo caso sería mejor dejar las bases de la consulta que pretenden los actuales legisladores para la próxima asamblea. A eso nos referimos con el tinte de *albazo*. En busca de la consolidación de nuestra democracia se busca que los grandes asuntos nacionales se consulten a la sociedad en su conjunto, no se tomen por mayoría en una Cámara.³⁵

En la misma línea, Luis Barrera, secretario adjunto de la CEM, consideró que la propuesta de reforma se utilizaba para “comprometer los programas del próximo gobierno de Vicente Fox Quesada y para ocupar es-

³² Reyes, Carlos, “Pide consensos Iglesia católica”, *Reforma*, 12 de agosto de 2000.

³³ Muñoz, Alma E., “Arquidiócesis...”, *cit.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

pacios en los medios de comunicación e influir en la sociedad”.³⁶ Descartó que “la Iglesia provoque o promueva penalidades cívicas; tampoco insta a las administraciones gubernamentales a promover legislaciones antívida”, y externó temor “eclesial” porque únicamente se busque penalizar sin corregir los motivos que orillan a las mujeres al aborto.³⁷

El comisionado de Pastoral de la Salud de la Arquidiócesis de México, Jorge Palencia, afirmó que las amenazas en México contra la vida humana son alentadas por la difusión de una creciente cultura de la muerte: “el punto más preocupante está en el cambio de mentalidad que se ha constatado al respecto y agrega que ahora, en el caso de aborto, se apegan a la letra de las leyes, para no tener que defender al niño no nacido”.³⁸ Por otra parte, también criticó que los derechos de los hombres se conviertan en “la bandera de tantas campañas políticas” y se pretenda eliminar el carácter de delito para el legrado, a fin de sustituirlo “paradójicamente como un derecho”.³⁹

La arquidiócesis de México difundió un estudio supuestamente basado en una defensa de los criterios contenidos en el “Catecismo de la Iglesia Universal”, donde los religiosos piden a quienes ejercen el servicio público, defender la vida y decían tener confianza de que en México “no esté lejos el día” para declarar “definitivamente al no nacido un ser humano, sujeto de derechos”.⁴⁰ Conforme a ese estudio, señalaron que el aborto está ligado al aumento de suicidios, accidentes, daños psicológicos y emocionales, “los grupos proabortistas suelen ignorar, incluso negar, los daños posteriores a impedir el desarrollo de un embrión. Ni las clínicas ni los centros organizados por las feministas suelen ofrecer servicios de ayuda para las mujeres que sufren problemas psicológicos a causa del aborto”.⁴¹

El cardenal Norberto Rivera, quien fuera arzobispo primado de México desde 1995 hasta 2017, se convertiría en un actor principal en el debate por la “ley Robles”, tanto por su posición como miembro de la alta jerarquía católica mexicana como por el protagonismo que imprimió a sus declaraciones; por ejemplo, en 1998, en la misa con la que se celebró por el veinte aniversario de la fundación del Comité Nacional Pro-Vida, había manifes-

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ Fernández, Berta, “Ni tres Fox cambiarán decisión sobre aborto. Falta claridad mental en quienes insisten: obispo”, *El Universal*, 12 de agosto de 2000, p. A4.

³⁹ Muñoz, Alma E., “Llaman sacerdotes a rechazar iniciativas en favor del aborto”, *La Jornada*, 13 de agosto de 2000, p. 6.

⁴⁰ Muñoz, Alma E., “La mujer que aborta, propensa al suicidio y a traumas”, *La Jornada*, 10 de agosto de 2000.

⁴¹ *Idem.*

tado su posición en contra de los grupos “anticristianos”, como llamaría a los que según él presentaban a la Iglesia católica como la “causante” de todos los males en veinte siglos frente al siglo que estaba por comenzar: “Feministas, homosexuales, tercermundistas, neoliberales, pacifistas y liberacionistas, representantes de todas las minorías, contestatarios y descontentos de cualquier ralea, conservadores a ultranza y sectas que nacieron ayer”.⁴²

El mismo cardenal ya había sido reprendido en 1996 por la Secretaría de Gobernación, porque en una homilía había declarado que la Iglesia “puede y debe meterse en política”, y que “no hay obligación de tributarle obediencia al gobierno cuando las autoridades contravienen los derechos humanos o salen del marco de la ley”. Entonces la Secretaría de Gobernación le hizo un exhorto:

...si el arzobispo insiste en difundir llamados a la desobediencia civil, o mensajes apartados del quehacer estrictamente religioso, podría hacerse acreedor a sanciones que, de acuerdo a la ley, serían desde una multa de 20,000 días de salario mínimo, la clausura de la Catedral Metropolitana y hasta la cancelación del registro de la Arquidiócesis de México como asociación religiosa. Sin retractarse, el cardenal respondió que no estaba diciendo nada nuevo, ya que así lo dice el evangelio.⁴³

El 13 de agosto de 2000, el cardenal Norberto Rivera advirtió que “quien participe directa o indirectamente en un aborto será excomulgado de la Iglesia católica, porque esta institución proclama el evangelio de la vida en cualquier etapa en que esta se encuentre”.⁴⁴ Por lo tanto, reprendió: “No sólo las mujeres que se practiquen un aborto son objeto de la excomunión de la Iglesia católica, sino también todos los que participen en la interrupción del embarazo”.⁴⁵

Cuando se le preguntó si entonces en ese caso Rosario Robles estaría excomulgada, contestó: “No tengo noticias de que ella esté practicando algún aborto”. Entonces se le precisó que ella estaba promoviendo reformas al Código Penal del D. F. para que se amplíe como causal del aborto los casos en que el producto presente malformaciones u otros problemas. En-

⁴² Román, José Antonio, “Arremetió Norberto Rivera contra grupos anticristianos”, *La Jornada*, 27 de abril de 1998, p. 46.

⁴³ “Gobernación reprende al arzobispo primado Norberto Rivera”, *Diario de Colima*, 23 de octubre de 1996, disponible en: <http://www1.ucof.mx/hemeroteca/pdfs/231096.pdf>.

⁴⁴ “Excomulgados, promotores del aborto: Rivera”, *El Universal*, 14 de agosto de 2000.

⁴⁵ Avilés, Karina, “Descalifica Rivera a artistas que «se burlan» de la religión católica”, 14 de agosto de 2000, p. 3.

tonces contestó: “por supuesto que no”.⁴⁶ Cuando se le preguntó si había un riesgo de caer en una guerra político-religiosa, contestó: “No. La Iglesia siempre debe de conservar la libertad de proclamar. La Iglesia no es la encargada de legislar, pero tiene derecho a proclamar cuál es la verdad que ha recibido de Jesucristo”,⁴⁷ Además, se le preguntó hasta dónde llegaría el clero con sus pronunciamientos al aborto si haría movilizaciones, contestó Rivera: “La Iglesia no tiene ese estilo, la Iglesia no condena; sólo proclama el evangelio de la vida”. “La Iglesia está defendiendo la vida, no quiere hacer la guerra contra nadie”.⁴⁸

Nuevamente, Norberto Rivera levantaría polémica cuando un grupo de reporteros le preguntaron si llamaría a los católicos a desobedecer la legislación que sobre el aborto pudieran aprobar en la Asamblea Legislativa del D. F., a lo que respondió irónico: “No se necesita ningún llamamiento; aquí, en el Distrito Federal, hay muchas leyes que no se obedecen ¿para qué llamar?”.⁴⁹ No obstante, pidió a los perredistas no *mayoritear* en la ALDF “como hasta ahora” para despenalizar causales contra el aborto, y les propuso consultar a la ciudadanía antes de tomar una decisión, pues equiparando el derecho a la vida como un derecho humano, dijo que eso es lo que deben considerar los legisladores “más que el aspecto religioso, (pues) los inocentes quedarían a merced de los más poderosos”.⁵⁰

Descartando reunirse con legisladores perredistas antes de que la ALDF entrara en sesiones, debido a que viajaría a Roma para participar en el encuentro mundial de la juventud con el papa Juan Pablo II, le fueron cuestionadas varias situaciones:

¿qué pasaría si en su ausencia se aprueba la iniciativa a favor del aborto? —Yo no soy responsable de la legislación— ¿El derecho canónico entra en conflicto con las leyes de México? —Es un nivel distinto la ley de Dios, la explícita al derecho canónico es para los fieles cristianos y la ley civil es otra cosa— ¿Le enviaría un mensaje a Robles? —No tengo ningún mensaje. La Iglesia no es la instancia competente para legislar. Espero que no se continúe con el *mayoriteo* con que se ha legislado hasta ahora y que sea tomada la opinión de la gente. Los pastores de la Arquidiócesis de México y de todo el país

⁴⁶ Rodríguez, Ruth, “Iglesia, libre para defender la vida”, *El Universal*, 14 de agosto de 2000, p. A4.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Monge, Raúl, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁰ Muñoz, Alma E. *et al.*, “Innecesario llamar a desobedecer legislación del D. F.: Rivera Carrera”, *La Jornada*, 16 de agosto de 2000, p. 4.

hemos manifestado cuál es la doctrina de la Iglesia y los fieles cristianos son quienes tienen la palabra—. ⁵¹

Incluso, a unos días de que iniciara la discusión de la “ley Robles” en la ALDF, la Arquidiócesis de México, a través de las comisiones Jurídica, de Justicia y Paz, de Pastoral de Salud, de Pastoral Familiar y de su Dirección de Comunicación Social, emitieron un comunicado donde continuaban solicitando a los legisladores reconsiderar su aprobación, y a “reflexionar” que “la libertad es capaz del desorden moral”, y pidiéndoles “no pervertir su conciencia hasta el punto de considerar como buena una acción objetiva e intrínsecamente mala como es el aborto”. Reiteraron que la Iglesia defenderá “la sacralidad de la vida humana por ser el don más sublime de la creación de Dios y por constituir el principio lógico, jurídico y esencial de todos los derechos humanos”. ⁵² Ese exhorto incluía “a los legisladores de todos los partidos políticos, reconociendo que más allá de las leyes positivas, siempre perfectibles y hasta derogables, permanece el imperativo de la moral natural y de la auténtica libertad que exigen congruencia con el pensar y el obrar”. ⁵³

En ese llamado a los legisladores, expresaron que la “libertad” es capaz del desorden moral: “el hombre puede encaminar su libertad al mal, que es la ausencia del bien, llegando incluso a pervertir su conciencia hasta el punto de considerar como buena una acción objetiva e intrínsecamente mala como es la práctica del aborto”. ⁵⁴ Algunos sacerdotes apoyaron el comunicado y manifestaron que la Iglesia “tiene que luchar con todos los medios posibles” para impedir que se legalice el “crimen del aborto”, tratando incluso de cuestionar la fe de los católicos que apoyaran la despenalización: “los católicos que se dicen creyentes y a la vez consienten la práctica del aborto bajo ciertas circunstancias no son totalmente fieles a su religión y caen en la incongruencia”. ⁵⁵

Monseñor Jorge Palencia, comisionado pastoral de la salud de la Arquidiócesis Primada de México, reiteró que el aborto es una contradicción terrible y peligrosa para la sociedad mexicana y atenta contra “la integridad de los no nacidos”; señaló que en los espacios culturales y políticos recién

⁵¹ *Idem.*

⁵² Muñoz, Alma E. y Cruz, Ángeles, “La libertad es capaz del desorden moral, afirma la Arquidiócesis”, *La Jornada*, 15 de agosto de 2000, p. 3.

⁵³ “Pide Iglesia no fomentar desorden moral”, *Reforma*, 18 de agosto de 2000, p. 4A.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ “Señalan obispos incongruencias”, *Reforma*, 17 de agosto de 2000.

tes una “idea perversa de la libertad” es alentada por una “cultura de la muerte”.⁵⁶

Más mesurado, el presidente de la CEM, Luis Morales Reyes, pidió tolerancia a todas las posturas que se habían dado en torno al aborto. Se pronunció por la reconciliación sobre temas urgentes, como pobreza, inseguridad pública o corrupción, en lugar de continuar con el debate: “Yo respeto las palabras de todos los que han hablado sobre el aborto, todos los puntos de vista que se han dado merecen respeto, desde la Iglesia católica hasta otras posiciones. A la conferencia no le toca juzgar a los legisladores, porque eso corresponde a la sociedad civil”.⁵⁷ Morales Reyes agregó que aceptaba todas las opiniones de sus hermanos obispos, arzobispos, cardenales, y todas las demás personas merecen su “respeto justamente en actitud de tolerancia”, y señaló que la CEM respeta el Estado laico y lo entiende como el “reconocimiento explícito de los derechos humanos, particularmente del derecho a la libertad religiosa”.⁵⁸

Incluso el Celam (Conferencia Episcopal Latinoamericana) dijo que fue inoportuno haber llevado a nivel nacional la discusión sobre el aborto. Carlos Aguiar Retes, entonces su secretario general y obispo de Texcoco, y actualmente⁵⁹ arzobispo Primado de México, dijo:

Es una circunstancia que se ha suscitado en el momento más inoportuno, porque ahorita estamos gestando el tránsito a la democracia, hacia un gobierno que inicia un nuevo mandato y en el que todo el mundo tiene mucha esperanza de que las cosas salgan bien para el país... La Iglesia Católica debe educar y orientar a las nuevas generaciones: No es lo mejor en una sociedad irnos a las penalizaciones, cuando lo que tenemos que hacer es formar, educar, hacer que se adquieran los valores, y en eso es donde tiene que poner los acentos la legislación... En el fondo, lamentablemente, como siempre suele suceder, se quiere encerrar esta discusión en torno a posiciones políticas.⁶⁰

Como hemos visto, el tema de la despenalización del aborto se había politizado, y había sido tomado como bandera política y como medio de control social, que en cierta medida resultó contraproducente para algunas huestes, pues el veto impuesto a las reformas de Guanajuato, así como

⁵⁶ Reyes, Carlos, “Califica Celam como *inoportuno* discutir sobre el tema del aborto”, 13 de agosto de 2000, p. 9A.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ Vega, Margarita, “Asegura la CEM respetar diversidad”, *Reforma*, 19 de agosto de 2000, p. 10A.

⁵⁹ En 2021.

⁶⁰ Reyes, Carlos, *op. cit.*

a la aprobación de la “ley Robles”, significaron un revés para la jerarquía católica. Quizá por ello, el presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), Luis Morales Reyes, propuso que el tema debía dejarse “reposar”.

Cabría señalar que tras la emisión del fallo sobre la inconstitucionalidad de la “ley Robles”, en 2002, la CEM, a través de la Comisión Episcopal de Pastoral Familiar (monseñor Rodrigo Aguilar Martínez y monseñor Francisco J. Chavolla) emitió un comunicado en el cual consideraban históricamente positivo que los once ministros de la Suprema Corte reconocieran unánimemente que existiera vida humana desde la concepción y/o fecundación, y, por tanto, a su juicio, el niño concebido o *nasciturus* es persona humana y tiene derechos, comenzando por el derecho a la vida y a nacer, honrando de manera muy especial a la mujer y su maternidad. Así también, que el aborto siguiera siendo considerado un delito. Sin embargo, estimaron contradictorio que la Suprema Corte habilitara al Ministerio Público a actuar en funciones de juzgado y resolver que se ejecute el aborto en caso de violación, pues para ellos la acción jurídica debía ser sobre el violador y no sobre el “fruto” de la violación, lo mismo para el caso de malformación congénita.⁶¹

VII. CONSIDERACIONES FINALES

Aun cuando en México una larga tradición ha separado las esferas religiosa y política, y a través de décadas se ha pretendido restarle a la Iglesia su ámbito de influencia en lo económico, político y social por medio de un proceso de secularización, que ha buscado restarle poder temporal a la Iglesia católica, y permitir el establecimiento de un Estado laico, esto no ha sido del todo así. En términos generales, la secularización pudo observarse en la política y en la educación pública, al grado de afirmar que los ejercicios democráticos deberían ser laicos. Si bien ese proceso era necesario para la consolidación e independencia del Estado, ha requerido mantener una relación, en ocasiones abierta o velada con la Iglesia, por lo que puede afirmarse que existe una complicidad entre el Estado y la Iglesia, es decir, una relación necesaria para la legitimidad de ambas instituciones.

⁶¹ Comisión Episcopal de Pastoral Familiar, Comunicado con ocasión del pronunciamiento de los ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación sobre la Ley Robles en el Distrito Federal (aprobada el 18 de agosto de 2000 por la Asamblea Legislativa del D. F.), México, agosto de 2000, disponible en: <https://es.catholic.net/op/articulos/5811/cat/262/ley-robles-comunicado-de-los-obispos.html#modal>.

Esto se ha ido reconfigurando a través del tiempo, en gran medida debido a que los procesos de secularización y la laicidad en los nuevos contextos han impactado en la mentalidad de los individuos. La secularización se ha subjetivado, y algunas personas no dejan ya sus decisiones en manos de la Iglesia, o en lo que transmiten los obispos.

Sin embargo, lejos de afirmar el fin de la religión o de las religiones, lo religioso sigue estando presente bajo diferentes formas. Aunque se trasladaría al ámbito de lo individual, lo religioso sigue teniendo una gran importancia en lo cultural, social y político. Lo religioso y las tradiciones culturales católicas conforman la cultura mexicana y tienen un lugar significativo en el imaginario social; así, la Iglesia católica sigue siendo un actor social y político determinante en muchos acontecimientos del país, tanto como factor de cohesión y contención social en muchas de las decisiones públicas o como actor político. Eso le ha permitido interponerse en el debate por la despenalización del aborto. Con fundamentos teológicos, religiosos y morales intenta seguir manteniendo el control de las conciencias, y de los cuerpos, como ocurre con la sexualidad y la procreación, donde el tema del aborto se encuentra inmerso y es vedado. El aborto es un problema que debe ser atendido por el Estado y la sociedad. Está comprobado que la prohibición del aborto no contiene su práctica y recurrencia, incluso de mujeres católicas que abortan, a pesar de lo que pregona la doctrina católica. Su recurrencia se retomaría como un asunto de salud pública y de justicia social.

Aunque el contexto político en México hacia el 2000 trataba de evitar el conflicto con la Iglesia, por considerar la importancia y repercusiones que esto traería en las elecciones políticas, y porque además se vivía un activismo en la esfera de la política electoral, que intensificaron la acción de la Iglesia frente al Estado laico mexicano, se avanzó en la despenalización del aborto, al haber frenado los cambios a las reformas del Código Penal de Guanajuato, como por haberse presentado y autorizado la “ley Robles”.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- BLANCARTE, Roberto, “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, México, El Colegio de México, 2001.
- GARCÍA AGUILAR, María del Carmen, “La reforma constitucional y sus efectos en las relaciones Iglesia-Estado”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. II, núm. 2, julio-diciembre de 2004.

LAMAS, Marta, “La despenalización del aborto en México”, *Nueva Sociedad*, núm. 220, marzo-abril de 2009.

TORRE, Renée de la, “La Iglesia católica en el México contemporáneo. Resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes”, en COMPAGNON, Olivier (coord.), “Le catholicisme en Amérique Latine. Symptômes de crise et perspectives de reconquête”, *L’Ordinaire latino-américain*, núm. 210, 2008.

Documentos hemerográficos

“Excomulgados, promotores del aborto: Rivera”, *El Universal*, 14 de agosto de 2000.

“Gobernación reprende al arzobispo primado Norberto Rivera”, *Diario de Colima*, 23 de octubre de 1996, disponible en: <http://www1.ucol.mx/hemeroteca/pdfs/231096.pdf>.

“Pide Iglesia no fomentar desorden moral”, *Reforma*, 18 de agosto de 2000.

“Señalan obispos incongruencias”, *Reforma*, 17 de agosto de 2000.

ARZOBISPADO DE MÉXICO, “Comunicado”, 11 de agosto de 2000, *El Universal*, 12 de agosto de 2000.

AVILÉS, Karina, “Descalifica Rivera a artistas que «se burlan» de la religión católica”, 14 de agosto de 2000.

BALTAZAR, Elia, “Previsible, ofensiva radical de la derecha: Adriana Ortiz”, *La Jornada*, 20 de agosto de 2000.

BARRANCO, Bernardo, “La Iglesia católica: nuevo estilo, mismo modelo”, *Este País*, enero de 1997.

BLANCHE, Petrich, “El mensaje llegaba con nitidez a la Catedral: que la mujer no recurra más al aborto, meta de Rosario Robles”, *La Jornada*, 15 de agosto de 2000.

FERNÁNDEZ, Berta, “Ni tres Fox cambiarán decisión sobre aborto. Falta claridad mental en quienes insisten: obispo”, *El Universal*, 12 de agosto de 2000.

JIMÉNEZ, Sergio Javier, “Rechaza Iglesia consulta sobre el aborto en el D. F.”, *El Universal*, 12 de agosto de 2000.

MONGE, Raúl, “La polémica sobre el aborto interrumpe la «transición de terciopelo»”, *Proceso*, 20 de agosto de 2000.

MUÑOZ, Alma E. *et al.*, “Innecesario llamar a desobedecer legislación del D. F.: Rivera Carrera”, *La Jornada*, 16 de agosto de 2000.

- MUÑOZ, Alma E. y CRUZ, Ángeles, “La libertad es capaz del desorden moral, afirma la Arquidiócesis”, *La Jornada*, 15 de agosto de 2000.
- MUÑOZ, Alma E., “Arquidiócesis. El PRD quiere imponer proyectos *contra la voluntad de Dios*”, *La Jornada*, 12 de agosto de 2000.
- MUÑOZ, Alma E., “La mujer que aborta, propensa al suicidio y a traumas”, *La Jornada*, 10 de agosto de 2000.
- MUÑOZ, Alma E., “Llaman sacerdotes a rechazar iniciativas en favor del aborto”, *La Jornada*, 13 de agosto de 2000.
- REYES, Carlos, “Califica CELAM como «inoportuno» discutir sobre el tema del aborto”, *Reforma*, 13 de agosto de 2000.
- REYES, Carlos, “Pide consensos Iglesia católica”, *Reforma*, 12 de agosto de 2000.
- RODRÍGUEZ, Ruth, “Iglesia, libre para defender la vida”, *El Universal*, 14 de agosto de 2000.
- ROMÁN, José Antonio, “Arremetió Norberto Rivera contra grupos anticristianos”, *La Jornada*, 27 de abril de 1998.
- VEGA, Margarita, “Asegura la CEM respetar diversidad”, *Reforma*, 19 de agosto de 2000.

Libros

- BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BUTLER, Judit, “Cuerpos que pesan: sobre los límites discursivos del «sexo»”, en GUARACI, Louro (coord.), *El cuerpo educado: pedagogías de la sexualidad*, Belo Horizonte, Autêntica, 2001.
- CAMP, Roderic Ai, *Cruce de espadas: política y religión en México*, México, Siglo XXI Editores, 1998.
- CASTELLS, Manuel *et al.*, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 3, Madrid, Alianza, 1998.
- DELGADO, David Alejandro, *Hacia la modernización de las relaciones Iglesia-Estado*, México, Porrúa, 1997.
- HURST, Jane, *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia católica (lo que no fue contado)*, México, Católicas por el Derecho a Decidir, 1998.
- ORTIZ MILLÁN, Gustavo, *Democracia y empoderamiento. Perspectivas sobre la despenalización del aborto en la Ciudad de México*, México, Fontamara, 2015.

ORTIZ-ORTEGA, Adriana, *Si los hombres se embarazaran, el aborto sería legal*, México, Edamex, 2009.

Otros documentos

Comisión Episcopal de Pastoral familiar, Comunicado con ocasión del pronunciamiento de los ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación sobre la Ley Robles en el Distrito Federal (aprobada el 18 de agosto de 2000 por la Asamblea Legislativa del D. F.), México, agosto de 2000, disponible en: <https://es.catholic.net/op/articulos/5811/cat/262/ley-robles-comunicado-de-los-obispos.html#modal>.

CAPÍTULO QUINTO

EL ABORTO EN VILO: SECULARIZACIÓN Y ACTIVISMO POLÍTICO EN ESTADOS UNIDOS

Estefanía CRUZ LERA

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *El camino hacia la despenalización.* III. *El eterno revisionismo y sus argumentos.* IV. *Activismo político y judicial de grupos religiosos en torno al aborto.* V. *Discusión final.* VI. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

Pocos temas en la arena pública estadounidense tienen una influencia tan determinante de la religión sobre su rumbo político como la anticoncepción y la interrupción inducida del embarazo. Estados Unidos cuenta con la particularidad de tener un gobierno laico desde la aprobación de la Primera Enmienda constitucional en 1971; sin embargo, en la esfera pública ha sido un reto secularizar temas tan polarizadores como el aborto. Si bien escasas veces se escuchan argumentos de corte religioso en los procesos de deliberación política y judicial en Estados Unidos, cuando se observa más detalladamente podemos encontrar sofisticadas estrategias de activismo de los grupos de fe para influenciar jurisprudencia y legislación sobre el aborto con base en sus doctrinas, dogmas, valores y preceptos ideológicos.

Esta investigación pretende desentrañar las dinámicas políticas y sociales que mantienen a la descriminalización del aborto en vilo en Estados Unidos. Se reflexiona sobre la paradoja de cómo uno de los primeros países en garantizar este derecho reproductivo está enfrentando retrocesos en la materia. El objetivo nodal de este texto consiste en discutir cómo y por qué las divisiones ideológicas y partidistas en torno al aborto en Estados Unidos nunca han sido ni serán estáticas y absolutas; tampoco lo son los argumentos de los grupos en pugna, por lo que su activismo político y judicial resalta por su dinamismo.

En este texto se exploran tanto anclajes históricos como dinámicas contemporáneas sobre el activismo de grupos provida y prodecisión. Las principales preguntas que guiaron la investigación son: ¿qué peso han tenido los argumentos religiosos en la evolución de la retórica de los grupos antiaborto?, ¿qué tanto se discute el aborto en la práctica religiosa?, ¿las posturas de las cúpulas religiosas se replican textualmente entre sus feligreses y sus redes de organizaciones?, ¿cuáles han sido los principales mecanismos de influencia y estrategias de activismo judicial y político en torno al aborto en Estados Unidos?

Con el objetivo de avanzar respuestas a estas interrogantes dinámicas y complejas, se delineó una estrategia metodológica de varias etapas. En primera instancia, se llevó a cabo una investigación documental sobre las leyes y políticas que establecieron los marcos normativos, primero de criminalización de esta práctica socialmente aceptada y luego de despenalización del aborto. Con el objetivo de contextualizar estas trayectorias legales, se recurrió a investigaciones previas, a boletines y testimonios. A partir del análisis de la información recolectada en esta primera etapa, se pudieron identificar las estacas que mantienen al aborto despenalizado, pero también a los vacíos legislativos y judiciales, que han permitido establecer límites y condiciones a este derecho reproductivo. Se encontró que las fortalezas y debilidades de estos marcos normativos tienen su explicación en el activismo político y judicial que los grupos provida y prodecisión han desplegado.

La segunda parte de la investigación consistió en documentar el activismo contemporáneo de grupos prodecisión y provida con influencia más visible en Estados Unidos. Para lograr esto, se recurrió a trabajos estadísticos y estudios de campo que identificaban a las organizaciones más importantes. Una vez identificados los grupos, se procedió a hacer una etnografía digital. Tanto las organizaciones provida como prodecisión han utilizado la libertad y el alcance del Internet para diseminar sus ideas, promover su acción colectiva, recolectar fondos, reunir nuevos adeptos y presionar a sus representantes políticos. El uso de canales de video como YouTube y de redes sociales, como Facebook y Twitter, permitió la observación participante de su activismo. También se utilizaron fuentes hemerográficas y la actividad legislativa para evaluar el alcance de este activismo político y judicial.

Para explicar los hallazgos sobre las dinámicas de secularización y activismo que mantienen al aborto en vilo en Estados Unidos, este trabajo se ha dividido en cuatro partes. En el primer apartado se explica el excepcional proceso de criminalización y luego descriminalización del aborto, y se hace una contextualización de las principales leyes y sentencias que afectaron a este derecho reproductivo, muchas de las cuales son la jurisprudencia

vigente. El segundo apartado corresponde a una discusión sobre las estacas y los vacíos normativos para entender cuáles son las arenas judiciales y los nichos políticos que los grupos provida y prodecisión utilizan para influenciar la regulación del aborto. La tercera parte del artículo constituye el estudio de las estrategias desplegadas por las organizaciones más importantes en la actualidad; se explora la relación entre los grupos de fe y las posturas que sus organizaciones adoptan y se documentan sus principales argumentos y acción colectiva. Finalmente, se hace un balance y una reflexión de cierre.

II. EL CAMINO HACIA LA DESPENALIZACIÓN

El camino hacia la despenalización del aborto inducido tiene una trayectoria atípica en Estados Unidos. Cuando las Trece Colonias se unieron en una nación, en la mayoría de ellas el aborto no estaba penalizado. Entre 1820 y 1830 proliferaron leyes estatales que prohibieron la ingesta de soluciones abortivas debido a las altas tasas de muerte por envenenamiento;¹ sin embargo, estas leyes no prohibían el aborto ni castigaban a quienes se sometían al procedimiento.

No fue hasta mediados del siglo XIX cuando la recién creada American Medical Association (AMA) inició su cruzada contra el aborto. En esta época la práctica médica no estaba regulada y la atención a la salud estaba en manos de homeópatas, parteras y aficionados. Si la American Medical Association quería obtener control sobre su sector, tenía que hacerlo influyendo sobre los procedimientos más comúnmente practicados por la sociedad estadounidense, uno de ellos el aborto.

El aborto era una práctica habitual de las mujeres casadas de clase media-alta y alta en la costa este estadounidense. Estos lugares, predominantemente protestantes, comenzaron a recibir oleadas de inmigrantes italianos e irlandeses católicos que se caracterizaban por conformar familias numerosas y por altos niveles de pobreza. Numerosos testimonios médicos de la época retratan las diferentes percepciones entre estos grupos sociales; por ejemplo, Sauer narra que “un médico comentó que mientras cientos de protestantes admitieron haber tenido abortos, sólo siete católicos lo habían hecho”.² A partir de este momento histórico, la polarización sobre el tema

¹ Reagan, Leslie J., *When Abortion Was a Crime: Women, Medicine, and Law in the United States, 1867-1973*, Berkeley, University of California Press, 1997.

² Sauer, R., “Attitudes to Abortion in America, 1800-1973”, *Population Studies*, vol. 28, núm. 1, 1974, pp. 53-67.

del aborto con base en la afiliación religiosa se diversificó en el país. Algunos políticos conservadores observaron el decremento en la tasa de natalidad de los estadounidenses protestantes frente a los inmigrantes católicos y se unieron a la cruzada antiaborto de la AMA.

Curiosamente, las pioneras del movimiento por los derechos políticos de la mujer en Estados Unidos estaban en contra del aborto. Uno de los periódicos más importantes de la primera ola del movimiento feminista, *The Revolution*,³ contiene numerosos artículos en los que las sufragistas se oponían al aborto. El argumento más común, además de la moral, era la cantidad de mujeres que morían en el procedimiento; además, eran las más pobres las que corrían ese riesgo. Inclusive Susan B. Anthony denominaba al aborto como una enfermedad social;⁴ por eso, uno de los comités de acción política de corte cristiano más importantes, que apoya a candidatas provida, tomó el nombre de esta sufragista pionera.

Entre 1860 y 1880, cada estado de la Unión aprobó leyes que penalizaban el aborto durante cualquier etapa del embarazo.⁵ La mayoría de estas leyes consistían en prohibir la práctica y castigar a las mujeres que se sometían al procedimiento, con la excepción de que la interrupción del embarazo se llevara a cabo por *bonna fide* médica o quirúrgica. Así, los médicos de la AMA reclamaron la autoridad exclusiva para decidir cuándo llevar a cabo un aborto en Estados Unidos. Esto es importante, ya que, a diferencia de otros países, en el país norteamericano no fue un movimiento conservador de la sociedad o del gobierno el que promovió la penalización del aborto inducido; esta práctica poco cuestionada entre la sociedad fue regulada por iniciativa de la organización médica más importante del país.

A inicios del siglo XX, las diferentes posturas ideológicas en torno al aborto, que diferían sustancialmente entre católicos y protestantes, se volvieron parte de las disputas entre las plataformas partidistas republicanas y demócratas.⁶ El partido demócrata veía a los inmigrantes católicos como engranes para el patronaje político que aumentaba su creciente poder en las ciudades de la costa este. Por otro lado, el partido republicano tenía sus bases en las clases media y alta predominantemente protestantes. Así, durante

³ Stanton, Elizabeth Cady y Anthony, Susan B., *The Selected Papers of Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony: Against an Aristocracy of Sex, 1866 to 1873*, Brunswick, Rutgers University Press, 1997.

⁴ *Idem.*

⁵ Reagan, Leslie, *op. cit.*

⁶ Critchlow, Donald T., *Intended Consequences: Birth Control, Abortion, and the Federal Government in Modern America*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.

esta etapa de la historia, el partido demócrata abanderaba una plataforma provida, mientras que los republicanos eran prodecisión.

Otro episodio histórico crucial para las luchas de las mujeres por sus derechos reproductivos, particularmente el derecho al aborto legal y seguro, fue que, en 1921, Margaret Sanger fundó en Nueva York la Liga Estadunídense de Control Natal para ofrecer a las mujeres opciones de anticoncepción.⁷ Esta liga promovió la creación de las famosas clínicas de maternidad planeada, que luego en 1942 se convertirían en la influyente y afluente organización Planned Parenthood. Los avances por los derechos reproductivos en Estados Unidos han tenido en organizaciones como Planned Parenthood y posteriormente en NARAL (National Abortion Rights Action League) a sus principales promotores.

Para la década de 1940 había una indiferencia pública frente al aborto, ya que normalmente éste se practicaba bajo la clandestinidad, inclusive era muy poco probable que se aplicara el peso de la ley para perseguir a quienes lo administraban.⁸ A partir de esta década y durante la de 1950, las solicitudes individuales en las cortes para recurrir a un aborto legal y seguro por otra causa que no fuera la salud de la madre aumentaron; sin embargo, fueron negadas en todos los casos por la moral puritana que privaba en la esfera pública estadounidense. Esto dio lugar a que diversos grupos progresistas intensificaran su activismo político y judicial en torno al control de la natalidad, incluido el tema del aborto.

Si la década de 1950 fue la era dorada de la familia tradicional en Estados Unidos, la década de 1960 traería una revolución sexual entre los jóvenes, cuyos efectos se hicieron sentir en la cultura, en la sociedad y en las instituciones. Las percepciones públicas hacia el control de la natalidad y la despenalización del aborto cambiaron a lo largo de los años sesenta de la mano de la incorporación de las mujeres a la fuerza laboral y gracias a los movimientos que tuvieron su auge durante esta década.⁹

En 1959, el American Law Institute elaboró una iniciativa de ley federal sobre el aborto con el objetivo de legalizarlo, ya que estaba prohibido en la mayoría de los estados, incluso en casos de violación.¹⁰ Para 1966, un conjunto de pastores episcopales y organizaciones de la sociedad civil hicieron un manifiesto nacional en el que denominaron a las leyes restrictivas

⁷ Wharton, Linda *et al.*, "Preserving the Core of Roe: Reflections on Planned Parenthood v. Casey", *Yale Journal of Law & Feminism*, 18, 1, 2006, p. 317.

⁸ Sauer, R., *op. cit.*

⁹ Rohlinger, Deana, *Abortion Politics, Mass Media, and Social Movements in America*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015.

¹⁰ Reagan, Leslie J., *op. cit.*

sobre el aborto como discriminación sexual que imponía esclavitud sobre las mujeres. En esta época, ACLU y varios ministros episcopales reformistas lanzaron un movimiento para derogar las leyes antiaborto en los estados.¹¹

A la par, las organizaciones feministas, como la Asociación Nacional de las Mujeres (NOW, por sus siglas en inglés) y el Caucus Político de las Mujeres, tomaron las leyes antiaborto como campos de batalla. Durante esta época el activismo antiaborto se caracterizó por protestas frente a las clínicas de control natal de Planned Parenthood.¹² Por su parte, el activismo de los grupos prodecisión se basó en tratar de derogar las leyes estatales que restringían el aborto. Por ejemplo, en 1969 se llevó a cabo en Chicago la “Primera conferencia nacional sobre leyes del aborto: ¿modificación o derogación?”, que reunió a médicos, líderes feministas, abogados por los derechos de las mujeres y litigantes. En el marco de esta conferencia se creó la coalición NARAL con el fin de articular el activismo político y judicial a favor de la despenalización del aborto.¹³

Todo esto dio paso para que las luchas contra las restricciones al aborto dejaran de ser una cuestión discutida sólo en dos frentes; por un lado, el de políticos y líderes religiosos conservadores; por el otro, el de mujeres progresistas y grupos reformistas. Así, el movimiento en contra de la criminalización del aborto pasó a convertirse en un movimiento de bases, con muchos frentes, coaliciones y posturas, tal como es hasta nuestros días.

En la década de 1970 encontramos las sentencias clave que redefinirían el rumbo de la despenalización y la legalización del aborto a nivel federal.¹⁴ El caso crucial para lograr la despenalización del aborto sucedió en junio de 1971, cuando Norma McCorvey¹⁵ (bajo el seudónimo Jane Roe), representada por sus abogadas Sarah Weddington y Linda Coffee, llevó a la Corte Suprema el caso *Roe vs. Wade*.¹⁶ El alegato central consistía en que la demandante quería practicar un aborto a su embarazo producto de una violación;

¹¹ Davis, Tom, *Sacred Work: Planned Parenthood and Its Clergy Alliances*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005.

¹² Bader, Eleonor J. y Patricia Baird-Windle, *Targets of Hatred: Anti-Abortion Terrorism*, Nueva York, St. Martin's Publishing Group, 2015.

¹³ Wilson, Joshua C., *The Street Politics of Abortion: Speech, Violence and America's Culture Wars*, Stanford, Stanford University Press, 2013.

¹⁴ Cabe mencionar que en este momento de la historia, el aborto por decisión de la madre sólo era legal en California y en Nueva York.

¹⁵ La sentencia se dio después de que el embarazo de McCorvey llegara a término; ella optó por la adopción. Después, McCorvey se convertiría en una activista en una liga religiosa antiaborto y manifestaría que haber llevado el caso a la Corte Suprema fue un error.

¹⁶ Regan, Donald, “Rewriting Roe v. Wade”, vol. 77, núm. 7, 1979, pp. 1569-1646.

sin embargo, la ley estatal de Texas sólo permitía el aborto para salvar la vida de la madre.

La Corte resolvió el caso en 1973; se sentenció que las leyes antiaborto estatales violaban la Novena y la Decimocuarta enmiendas. En esta sentencia se dictó que una mujer y su médico podían decidir sobre practicar un aborto sin necesidad de regulación estatal, y que las restricciones violaban su derecho a la privacidad derivada de su libertad.¹⁷ También se estableció como límite para el aborto el primer trimestre del embarazo, pues según los argumentos médicos, antes de este periodo el feto no podía vivir independiente de la madre.

Esta histórica decisión de la Corte Suprema, que fue calificada como de activismo judicial, y excesiva en términos de adjudicación federal, permitió que las leyes estatales que criminalizaban el aborto perdieran validez.¹⁸ Desde entonces, en numerosas ocasiones, la Corte Suprema ha estado a punto de anular la sentencia *Roe vs. Wade* por la oposición en varios estados y por su carácter inconsistente.

El mismo día que la Corte Suprema resolvió *Roe vs. Wade* también se resolvió en la misma dirección el caso *Doe vs. Bolton*. Este caso se relacionaba con otra de las leyes estatales antiaborto más restrictivas de Estados Unidos. El estado de Georgia sólo permitía el aborto en caso de violación, inviabilidad severa del feto y riesgo mortal para la madre. Además, cada caso debería ser examinado por un consejo del hospital y tenía que entregarse la autorización por escrito de tres médicos. Bajo la ley estatal de Georgia sólo los residentes legales del estado podrían acceder al procedimiento.

El caso *Doe vs. Bolton* fue llevado a la Corte por la abogada Margie Pitts en representación de Sandra Cano, quien en su momento adoptó el sobrenombre de Mary Doe. El argumento principal de la demandante era que deseaba practicar un aborto seguro y legal debido a que no tenía las condiciones para hacerse cargo de un nuevo hijo, esto debido a que vivía en indigencia; había tenido tres embarazos, en dos casos sus hijos habían sido tomados en custodia por el estado, y un tercero había sido dado en adopción; además, tenía trabajo esporádico y había sido internada en clínicas psiquiátricas con antelación. Posteriormente, al igual que en el caso anterior, su abogada reconoció que la demandante no deseaba practicar un aborto; que había sido engañada y recompensada económicamente para poder llevar a cabo el litigio.¹⁹

¹⁷ Wharton, Linda *et al.*, *op. cit.*

¹⁸ Hansen, Susan B., "State Implementation of Supreme Court Decisions: Abortion Rates since *Roe v. Wade*", *The Journal of Politics*, vol. 42, núm. 2, 1980, pp. 372-395.

¹⁹ Critchlow, *op. cit.*

Más allá de lo conflictivo que en nuestros días resulta el caso, sobre todo porque si Cano hubiera testificado frente a la Corte habría manifestado públicamente su posición provida, lo más sobresaliente sobre el caso y la sentencia *Doe vs. Bolton* fueron sus argumentos. El más importante de ellos, que además se relaciona con las luchas contemporáneas sobre derechos reproductivos, tiene que ver con la definición ampliada de la salud de la madre. En este caso se argumentó que debería considerarse la salud física, sexual, reproductiva, familiar y psicológica de la mujer. Estos argumentos se relacionan con los movimientos contemporáneos antiaborto, que dicen que esta práctica deja heridas en todos estos rubros de la salud de la madre y que movilizan testimonios en las cortes para abolirlo.

Cuando se resolvieron favorablemente *Roe vs. Wade* y *Doe vs. Bolton*, Ruth Ginsburg, de la mano de ACLU, ya había preparado un litigio estratégico más sólido. Hasta 1970, las mujeres enlistadas en el ejército que se embarazaban tenían que elegir entre renunciar al ejército o recurrir a un aborto ilegal para permanecer en su cargo. La capitana de la fuerza aérea Susan Struck decidió desafiar la práctica representada por Ruth Ginsburg, en el que sería el caso *Struck vs. Secretary of Defense*. El argumento principal del caso fue que sólo las mujeres quedan embarazadas, y si se sujeta a una mujer a un tratamiento desventajoso sobre la base de su estatus de embarazada, se estaría denegando su tratamiento igualitario frente a la ley. Ginsburg argumentó que ninguna otra discapacidad física temporal o el hecho de que un hombre se convierta en padre derivan en que sea dado de baja del ejército. Cuando la Corte Suprema decidió tomar el caso, la fuerza aérea abandonó esta práctica y el caso se volvió improcedente.²⁰

Después de todo este activismo judicial que resultó favorable para los grupos prodecisión, cada estado se convirtió en un campo de batalla para los grupos provida. Los opositores trabajaron para que no se utilizaran hospitales públicos y fondos federales en la administración de abortos, mientras que los prodecisión trataban de afianzar el acceso público como derecho. Los grupos provida desplegaron activismo para que los estados aumentaran sus restricciones locales en el acceso a procedimiento, y como resultado, en más de diez estados las mujeres residentes tenían que ir a otro estado por lo difícil que resultaba allí abortar. Frente a esto, los grupos prodecisión, en las dos décadas siguientes a *Roe vs. Wade*, lograron veinte sentencias judiciales

²⁰ Siegel, Neil S. y Siegel, Reva B., “Struck by Stereotype : Ruth Bader Ginsburg on Pregnancy Discrimination as Sex Discrimination”, *Duke Journal of Law*, vol. 59, núm. 4, 2010, pp. 771-798.

favorables que afianzaron el argumento central de la decisión que legalizaría el aborto en Estados Unidos.²¹

Si bien el Congreso de Estados Unidos no ha legislado sobre el aborto y ha sido su judicialización lo que lo mantiene como legal en el país, uno de los mayores triunfos de las organizaciones provida fue la “Enmienda Hyde” de 1980. Grupos antiaborto a lo largo del país se movilizaron para evitar que los impuestos de los objetores de conciencia pudieran financiar abortos en el país.²² El texto de la ley de 1980 evita que fondos federales sean utilizados para financiar abortos, salvo en aquellos casos en que la vida de la madre esté en riesgo y en el caso de incesto o violación. Como consecuencia, todas las mujeres que tengan cobertura médica a través del Medicaid o Medicare no pueden utilizar estos seguros para financiar interrupciones de embarazo. Claramente, esta enmienda para proteger a los objetores de conciencia afectó de forma desmesurada a las mujeres más pobres que no tenían los medios para pagar un aborto en una clínica autorizada.²³

III. EL ETERNO REVISIONISMO Y SUS ARGUMENTOS

La jurisprudencia de la década de 1970 que mantiene actualmente al aborto legal en Estados Unidos ha sido considerada por muchos juristas y organizaciones como de activismo judicial, y sus argumentos son calificados como débiles. Por estas razones, *Roe vs. Wade* y *Doe vs. Bolton* están sujetas a un eterno revisionismo; además, cada vez que hay un cambio en la composición ideológica de la Corte Suprema, esta jurisprudencia camina sobre arenas movedizas. Conocedores de esta situación, activistas provida y prodecisión patrocinan litigio estratégico y hacen *lobby* con la esperanza de cambiar las decisiones que mantienen al aborto en vilo.

Actualmente, a nivel nacional en Estados Unidos son más las personas que consideran que no se debe anular la sentencia *Roe vs. Wade* con la que se despenalizó el aborto. La encuestadora Gallup²⁴ encontró que el 21% de sus

²¹ Wilson, Joshua, *op. cit.*

²² En 1973, el Congreso aprobó la “Enmienda Helms a Ley de Asistencia al Exterior”, que prohibió que fondos estadounidenses destinados a programas de salud en el extranjero de USAID fueran utilizados para asistir o practicar abortos en los países beneficiarios. En 1990, el Congreso hizo una adenda para ofrecer consejo médico financiado por USAID sobre el aborto, siempre que sea acorde con las leyes de los países receptores.

²³ Actualmente diecisiete estados permiten destinar fondos públicos provenientes de impuestos estatales para financiar la inducción del aborto a beneficiarias del Medicaid.

²⁴ Gallup, “Abortion Polls”, *Gallup 2020*, disponible en: <https://news.gallup.com/poll/1576/abortion.aspx>.

respondientes consideraban que el aborto debería ser ilegal bajo cualquier circunstancia; en contraste, un 25% consideraba que debería ser legal en cualquier circunstancia, y el restante 53% consideraba que debería permanecer legal sólo en ciertas circunstancias.²⁵

La jurisprudencia fundamento de la despenalización y legalización del aborto en Estados Unidos tiene muchas fisuras. La más importante de ellas tiene que ver con la judicialización del tema del aborto, pues, aunque durante la década de 1960 y 1970 hubo esfuerzos de organizaciones y políticos para introducir leyes federales para regularizar el aborto en ese país, fue la vía judicial y no la política la que prosperó. Al respecto, la famosa jueza Ruth Ginsburg argumentaba que estas sentencias trataron de abarcar mucho en muy poco tiempo, de forma que sus doctrinas son inestables.²⁶

Ruth Ginsburg consideraba que, en lugar de haberse argumentado sobre el derecho a la privacidad, la despenalización del aborto tenía que hacerse bajo la cláusula constitucional de la protección igualitaria de la ley, para que a la par también se legalizara la interrupción del embarazo. Es decir, no sólo volverlo legal, sino que fuera accesible, que estuviera cubierto por la seguridad social pública y por las pólizas de salud privadas.

Otros grandes problemas de *Roe vs. Wade* se engloban en tres argumentos centrales por parte de sus opositores: que es injusta, que es anticonstitucional y que es antidemocrática. Incluso juristas y politólogos prodecisión han discutido la validez de estos argumentos.

El primer argumento se basa en que los aún no nacidos constituyen vidas humanas que deberían ser protegidas por la ley de la misma forma que los nacidos; por tanto, la jurisprudencia de la década de 1970 es injusta al no ofrecer protección igualitaria a la vida. Este argumento de que un feto es una vida humana es una creencia más religiosa que científica, y forma parte de la retórica clásica de los grupos de fe conservadores que se oponen al aborto.

La protección igualitaria está establecida textualmente en la Decimocuarta Enmienda constitucional. Sin embargo, las opiniones de la Corte Suprema consideran que la vida humana no inicia en la concepción, sino hasta la decimosegunda semana de embarazo, durante la cual se desarrolla el cerebro del feto y periodo a partir del cual podría llegar a sobrevivir

²⁵ Gallup hace una regresión de los datos obtenidos por su encuesta desde 1975 hasta la actualidad. Estos datos demuestran que los porcentajes no han cambiado sustantivamente a lo largo del tiempo; por ejemplo, la década de 1990 fue la que registró menor oposición (15% en 1993 y 1997) y mayor apoyo al aborto (34% en 1993).

²⁶ Ginsburg, Ruth B., *My Own Words*, Nueva York, Simon and Schuster, 2016.

fuera del útero. Desde la década de 1970 hasta la actualidad ha habido numerosos debates científicos, filosóficos y políticos sobre el comienzo de la vida humana; la falta de consensos ha permitido que muchos estados endurezcan el acceso al procedimiento de interrupción argumentando que los avances médicos contemporáneos permiten identificar el primer latido del feto, y que, a partir de entonces, la vida debería ser protegida por la Constitución.

El segundo argumento es de naturaleza puramente laica, y se relaciona con la anticonstitucionalidad. La sentencia argumenta que las leyes antiaborto violan el derecho a la privacidad, que se deriva de la libertad, protegida por la cláusula de debido proceso contenida en la Decimocuarta Enmienda. Al respecto, muchos juristas argumentan que el derecho a la privacidad no está contenido en la Constitución estadounidense, y que no hay argumentos para derivarlo como la sentencia lo indica.²⁷ De hecho, las opiniones disidentes de la sentencia argumentan que la opinión de la mayoría estaba creando un nuevo derecho, el derecho a la privacidad. Según la opinión disidente, la Corte estaba excediendo sus funciones, y además, sin ser conscientes de sus efectos sobre discusiones jurídicas y políticas más amplias.²⁸

El tercer problema es que estas sentencias podrían considerarse antidemocráticas, ya que mediante jurisprudencia federal invalidan la mayoría de las leyes estatales del país. Lo más preocupante en torno a este último argumento tiene que ver con que este reemplazo judicial de las políticas estatales contrastantes se hizo mediante la Corte Suprema, la cual es una rama del gobierno federal que no es electa, y no tras la deliberación política y pública de un órgano representativo como el Congreso. Esto da como resultado que si una corte emite nueva jurisprudencia que invalide las sentencias actuales, las leyes estatales de 1970 seguirían vigentes, por lo que treinta estados volverían ilegales el aborto en sus jurisdicciones.

Un momento crucial en esta dirección de los límites estatales se dio con el célebre caso *Planned Parenthood vs. Cassey* (1992). La ley estatal de Pensilvania imponía muchas restricciones para acceder a un aborto, como el tiempo, la notificación marital y, para los casos de menores, la autorización de los padres. Ante esto, el capítulo del sur de Pensilvania de *Planned Parenthood* llevó el caso a la Corte argumentando que las restricciones viola-

²⁷ Regan, Donald, *op. cit.*

²⁸ Saletan, William, *Bearing Right: How Conservatives Won the Abortion War*, University of California Press, 2003.

ban lo establecido por *Roe vs. Wade*.²⁹ La Corte Suprema sentenció a favor de la validez de los límites estatales de Pensilvania. De esta forma, se abrió la posibilidad de endurecer los límites al acceso al aborto que actualmente están proliferando en Estados Unidos como resultado del activismo de los grupos antiaborto.

Desde 1973, la Corte Suprema ha revisado varias leyes estatales sobre la regulación del aborto, que han dado lugar a numerosas paradojas. Por ejemplo, se decidió que requerir la autorización parental para que una menor aborte es inconstitucional, pero sí se consideró constitucional que los estados requieran notificación parental en el caso de menores. Sobre la misma línea, la Corte avaló la ley de Colorado que prohíbe a los activistas acercarse a cualquiera que entre o salga de una clínica que administre abortos; pero también declaró inconstitucional la ley de Massachusetts que blindaba las entradas de las clínicas de abortos de manifestaciones y propaganda provida. Todos estos contrastes legales y políticos reflejan el dinamismo del debate público en torno a la interrupción del embarazo legal y seguro en Estados Unidos.

IV. ACTIVISMO POLÍTICO Y JUDICIAL DE GRUPOS RELIGIOSOS EN TORNO AL ABORTO

Sobre el activismo en torno a la cuestión del aborto, no se trata simplemente de blanco o negro, puesto que hay zonas grises y hay muchas intersecciones ideológicas entre los grupos que apuestan por la acción colectiva como estrategia para presionar por el cambio legislativo y político en Estados Unidos. Una de las zonas grises más relevantes es la de los movimientos feministas contemporáneos estadounidenses, ya que al interior existen tanto coaliciones de feministas provida como de prodecisión.

La coalición feminista provida más poderosa es *Feminist for Life*, fundada en 1972. Su argumento principal para oponerse al aborto no es de corte religioso, esto a pesar de que grupos de fe y su red extendida de organizaciones nutren las filas de este movimiento. *Feminist for Life* asegura que se debe trabajar para reparar las causas estructurales y las desigualdades sociales que conducen a la maternidad no deseada, esto en lugar de tomar acciones en contra de la vida una vez que las mujeres han quedado embarazadas.

²⁹ Wharton, Linda *et al.*, *op. cit.*

En 2017 se convocó a la primera Women's March en Washington D. C.; organizaciones como Feminist for Life denunciaron que fueron oficialmente desinvitadas de la marcha. Una semana antes de la marcha se habían anunciado los principios de la manifestación, y uno de ellos fue “el acceso abierto al aborto y al control natal seguro, legal y asequible para todas las personas”. Además, organizaciones proveedoras de servicios de interrupción del embarazo estaban entre los principales patrocinadores. Ante esto, numerosos colectivos de mujeres provida anunciaron que de todos modos se unirían a la marcha de las mujeres, argumentando que no se puede convertir al feminismo en un movimiento de un solo tema, y menos si éste es el tema del aborto.³⁰

Entonces, ¿qué fuentes de significado son más influyentes en la postura sobre el aborto actualmente en Estados Unidos? Una encuesta del PEW Research Center encontró que aunque no hay variaciones en las posturas sobre el aborto entre hombres y mujeres con las mismas circunstancias contextuales, sí hay diferencias con base en tres variables centrales: la afiliación religiosa, la afiliación partidista y el estado en el que residen las personas. Los encuestados que manifestaron no tener afiliación religiosa son en 83% prodecisión; en contraste, los evangélicos protestantes blancos son el grupo provida más amplio, con 77%, que consideran que el aborto debe ser ilegal en todos los casos. En cuanto a la afiliación partidista, el 62% de los republicanos considera que el aborto debería ser ilegal en casi todos los casos, frente a sólo un 17% de demócratas que manifiesta lo mismo. En cuanto a las variaciones estatales, Massachusetts (74%), D. C. (70%) y Vermont (70%) son los estados más prodecisión; por otro lado, Arkansas (60%), Misisipi (59%) y Alabama (58%) son los estados más provida.³¹

En relación con el primer punto, el de la afiliación religiosa, en Estados Unidos ha habido muchos esfuerzos por entender mejor la posición que tienen las comunidades de fe en el país en torno al aborto. La siguiente clasificación elaborada por el PEW Research Center es una de las que mejor nos permite entender las posturas:

³⁰ Gay-Stolberg, Sheryl, “Views on Abortion Strain Calls for Unity at Women's March on Washington”, *The New York Times*, 18 de enero de 2017, disponible en: <https://www.nytimes.com/2017/01/18/us/womens-march-abortion.html>.

³¹ PEW Research Center, “Public Opinion on Abortion. Views on abortion 1995-2019”, 2019, disponible en: <https://www.pewforum.org/fact-sheet/public-opinion-on-abortion/>.

TABLA 1
 LA POSICIÓN DE LOS GRUPOS DE FE EN ESTADOS UNIDOS³²

<i>Oposición con escasas o nulas excepciones</i>	<i>Apoyan el aborto con ciertos límites</i>	<i>Apoyan el aborto con escasos o nulos límites</i>	<i>No tienen una clara posición</i>
Iglesia Metodista Episcopal Africana Asambleas de Dios Iglesia Católica Romana Apostólica Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días Hinduismo Iglesia Luterana-Sínodo de Misuri Convención Bautista Sureña	Iglesia episcopal Iglesia Evangélica Luterana en América Iglesia Metodista Unida	Judaísmo conservador Iglesia presbiteriana (Estados Unidos) Judaísmo reformista Unitarismo universalista Iglesia Unida de Cristo	Islam Budismo Convención Nacional Bautista Judaísmo ortodoxo

Así, surgen varias interrogantes para entender la importancia de la secularización del tema del aborto en Estados Unidos. ¿Las posturas oficiales de las cúpulas religiosas reflejan las percepciones comunes de sus congregaciones sobre el aborto? ¿Es en verdad un tema que se discute recurrentemente en la práctica religiosa?

Al respecto, el PEW Research Center hizo un análisis de 50,000 sermones escritos y grabados que fueron publicados en las páginas de 6,000 Iglesias estadounidenses de denominación cristiana durante la primavera de 2019.³³ Se encontró que sólo el 4% de todos estos sermones había mencionado al aborto una vez, y que era extremadamente raro que se tocara el tema de forma repetitiva en alguna jornada. Como era de esperarse, las congregaciones de evangélicos protestantes (22%) y los católicos (19%) fueron las denominaciones religiosas que tuvieron mayor incidencia en la

³² Masci, David, “Where Major Religious Groups Stand on Abortion”, PEW Research Center, 2016, disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/06/21/where-major-religious-groups-stand-on-abortion/>.

³³ Quinn, Dennis, “Few U.S. Sermons Mention Abortion, Though Discussion Varies by Religious Affiliation and Congregation Size”, PEW Research Center, 2020, disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/04/29/few-u-s-sermons-mention-abortion-though-discussion-varies-by-religious-affiliation-and-congregation-size/>.

muestra. Sin embargo, el estudio afirma que en todos los casos el aborto fue un tema secundario y no el tema central del sermón.

Esa brecha entre la adscripción religiosa y la discusión pública a partir solamente de valores religiosos, y no a partir de experiencias de vida e intersecciones entre fuentes de significado individuales y colectivas, es lo que da lugar a la diversidad de posturas que persisten en la arena pública estadounidense. Por ejemplo, mientras que la Iglesia episcopal oficialmente acepta el aborto solamente en determinadas circunstancias, el 79% de las personas que se autodenominan como creyentes de esta fe reportan ser prodecisión sin excepciones. Dinámicas similares acontecen con otros feligreses del protestantismo *mainstream*.³⁴

En esta misma dirección, The Religious Institute es una coalición entre diferentes grupos de fe que promueven la decisión personal de la mujer en cuanto a su vida sexual y reproductiva. Estos líderes de fe argumentan que la justicia reproductiva es un derecho humano y que, además, la justicia es un concepto profundamente religioso que ellos defienden.³⁵

La retórica de los grupos de fe sobre el aborto ha cambiado en los últimos años, sobre todo los argumentos de los que se oponen a esta práctica, los cuales originalmente estaban basados en la protección de la vida desde su concepción y la protección igualitaria de la ley aun a los no nacidos. Estos grupos, en la actualidad, consideran que su activismo protege a la mujer de las consecuencias psicológicas, sociales y físicas que acontecen después de la interrupción del embarazo.

Hoy en día es común escuchar demandas para proteger a las mujeres del aborto; los grupos provida frecuentemente citan testimonios de mujeres que fueron presionadas y en algunos casos obligadas a abortar por sus familias o sus parejas.³⁶ Esto ha tenido como efecto que en la actualidad numerosas leyes estatales incluyan entre sus requerimientos un *affidavit*, que es una declaración jurada de la mujer embarazada.³⁷ Así, encontramos una agenda promujer de los grupos antiaborto que demerita el argumento “mi cuerpo, mi decisión”, y cuyo activismo a partir de testimonios está dando frutos en las legislaturas estatales en Estados Unidos.

³⁴ Masci, David, “American Religious Groups Vary Widely in Their Views of Abortion”, *PEW Research Center*, 2018, disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/22/american-religious-groups-vary-widely-in-their-views-of-abortion/>.

³⁵ Religious Institute, “Reproductive Justice”, disponible en: <http://religiousinstitute.org/issue/reproductive-justice/> (fecha de consulta: 22 de septiembre de 2020).

³⁶ Siegel, Reva B., “The Right’s Reasons: Constitutional Conflict and the Spread of Woman-Protective Antiabortion Argument”, *Duke Law Journal*, vol. 57, 2007, pp. 1641-1692.

³⁷ Saletan, William, *op. cit.*

En Estados Unidos siguen persistiendo dos series de reclamos políticos sobre el tema del aborto: aquellos que piden que se pare el financiamiento y el respaldo público al movimiento provida, y otros que exigen que se quiten todos los fondos a organizaciones que promueven el control de la natalidad, como Planned Parenthood. Los grupos provida aseguran que los grupos prodecisión han creado una industria a partir de la venta de mercancía y de magnos eventos para recaudar fondos, mientras que ellos tienen que descansar solamente en el activismo de sus voluntarios y en su red de contactos.³⁸ En 2020, Planned Parenthood, de Washington, introdujo una demanda en contra de una Iglesia evangélica de Spokane que llevó a cabo misas largas y ruidosas a las puertas de su clínica con el objetivo de intimidar al personal y a los usuarios.³⁹

Un colectivo con gran influencia sobre el tema del aborto es la organización cristiana Concerned Women for America. Este grupo sigue la línea clásica de proteger a los no nacidos y de equiparar la inducción del fin del embarazo como un infanticidio. Cabe mencionar que Concerned Women se autodenomina como un comité de acción legislativa, por lo que su activismo va más allá de la protesta pública y se dirige hacia la presión política. Estudios recientes demuestran que Concerned Women ha tomado ventaja de las redes sociales y de lo compactas que son las comunidades digitales cristianas para difundir exitosamente sus posturas y recaudar fondos.⁴⁰

Una de sus principales campañas ha sido apoyar la nominación de la jueza conservadora Amy Coney Barret para cubrir el asiento vacante de Ruth Bader Ginsburg, y mediante su acción judicial poder derogar las sentencias que mantienen el aborto legal en el país. A lo largo de su trayectoria, la jueza Barret ha declarado constitucionales tres leyes para restringir el aborto en Indiana. Concerned Women for America financió un autobús rosa para que sus voluntarias viajaran por todo el país promocionando a la jueza Barret, esto en plena pandemia del Covid-19, desafiando todas las restricciones.

Una de las organizaciones antiaborto más interesantes de los últimos tiempos es el grupo Live Action, cuyos activistas se encargan de hacerse

³⁸ Maxwell, Carol J. C., *Pro-Life Activists in America: Meaning, Motivation and Direct Action*, Nueva York, Cambridge University Press, 2002.

³⁹ “Planned Parenthood sues over loud protests by church group outside Spokane clinic”, *The Seattle Times*, 24 de junio de 2020, disponible en: <https://www.seattletimes.com/seattle-news/planned-parenthood-sues-over-loud-protests-by-church-group-outside-spokane-clinic/>.

⁴⁰ Rohlinger, Deana A., “Framing the Abortion Debate: Organizational Resources, Media Strategies, and Movement-Counter-movement Dynamics”, *The Sociological Quarterly*, vol. 43, núm. 1, 2002, pp. 479-507.

pasar por pacientes que se infiltran en clínicas de Planned Parenthood para videogravar malas prácticas. Por ejemplo, en 2011, un activista se hizo pasar por un proxeneta que buscaba consejo para administrar abortos a trabajadoras sexuales; se encontró que la clínica no reportó el incidente a las autoridades. En 2012 subieron un vídeo en el que empleados de la clínica de Austin apoyaban el aborto selectivo por sexo. Todo este contenido digital es utilizado como argumento y como prueba legal por parte de activistas de los grupos antiaborto.

En la otra cara de la moneda encontramos a grupos radicales que inclusive no dudan en cometer actos de violencia contra las organizaciones prodecisión. Sus tácticas van desde destrucción de equipo médico hasta tiroteos, ataques químicos, bombardeos, secuestro y acoso de personal médico. La coalición denominada Operation Save America fue una de las organizaciones pioneras en bloquear los accesos y vandalizar las clínicas que practican abortos. Numerosos casos de acoso a personal médico y pacientes han sido llevados a cortes estatales y federales contra activistas radicales de esta organización.⁴¹

Los extremistas antiaborto son actualmente considerados como una amenaza terrorista en Estados Unidos. La National Abortion Federation, que tiene como presidenta interina a la reverenda episcopal Katherine Hancock, ha manifestado públicamente que la violencia actual en contra de clínicas que llevan a cabo abortos es muy grave, y su saña tiende a empeorar.⁴² En 2015 hubo un tiroteo masivo contra la clínica de Planned Parenthood de Colorado Springs. En 2016 se reportaron 1,369 actos de violencia en contra de estas instituciones. En 2017, tres hombres llevaron a cabo un tiroteo masivo contra la clínica de Planned Parenthood de Sant Louis, Misuri.

¿Qué tanto éxito ha tenido el activismo antiaborto? En años recientes hemos presenciado la proliferación de restricciones estatales a la interrupción del embarazo. Los dos principales rubros de endurecimiento son la temporalidad y el método. Por ejemplo, en 2018 las asambleas estatales de Iowa y de Misisipi impusieron como límite para el aborto el primer latido del feto. En ambos casos, organizaciones desafiaron las leyes; un juez estatal declaró que la ley violaba la Constitución de Iowa, con lo que se revocó la ley,⁴³ y la ley de Misisipi está bloqueada por un juez de distrito. También en

⁴¹ Wilson, Joshua, *op. cit.*

⁴² Bader, Eleonor y Patricia Baird-Windle, *op. cit.*

⁴³ Austin, Nichole y Harper, Sam, "Quantifying the Impact of Targeted Regulation of Abortion Provider Laws on US Abortion Rates: A Multi-State Assessment", *Contraception*, vol. 100, núm. 5, 2019, pp. 374-379.

2019 se introdujeron múltiples iniciativas para proteger al feto después de su primer latido, algunas de ellas criminalizadoras.⁴⁴ Ohio, Luisiana y Georgia redujeron los plazos para abortar sin ninguna excepción. Incluso Alabama aprobó la Human Life Protection Act (H.B. 314), que reclasifica el aborto como una felonía, salvo cuando se ponga en riesgo severamente a la madre.⁴⁵

Actualmente hay 33 estados que prohíben el uso de fondos públicos para administrar la interrupción legal del embarazo, salvo en casos de incesto o violación, mientras que en dieciséis estados es un procedimiento gratuito.⁴⁶ Además, la mayoría de los estados permiten que las instituciones de salud públicas y privadas se nieguen a practicar abortos bajo el principio de objeción de conciencia. Otra práctica común es la de recibir consejo médico obligatorio y tener que esperar veinticuatro horas o más antes de practicar el aborto. Un total de veintiséis estados requieren que ambos padres estén de acuerdo en que se lleve a cabo el procedimiento.

V. DISCUSIÓN FINAL

Históricamente, en Estados Unidos los grupos de fe han sido importantes generadores de activismo social, desde los movimientos antibélicos hasta la oposición a la segregación racial;⁴⁷ sin embargo, el activismo en torno al tema del aborto ha sido uno de los más controvertidos y quizá frente al que hay mayor reacción social. De acuerdo con Maxwell,⁴⁸ hay varias circunstancias que convergen para que las personas se involucren en activismo en torno al tema del aborto; como ejemplos encontramos la interacción entre experiencias de vida, patrones de razonamiento moral y exposición al aborto (empírica o imaginaria). El éxito que tengan las organizaciones en su activismo político y judicial depende de la infraestructura de la organización, de recursos como el número de sus miembros y el apoyo legal disponible, de sus conexiones con organizaciones similares, de las respuestas institucionales a sus prácticas y, sobre todo, de la coyuntura política.

⁴⁴ Shimabukuro, Jan O., “Reviewing Recently Enacted State Abortion Laws and Resulting Litigation”, *Congressional Research Service*, 2019, p. 5.

⁴⁵ Austin, Nichole y Harper, Sam, *op. cit.*

⁴⁶ Guttmacher Institute, “Induced Abortion”, 2019, disponible en: https://www.guttmacher.org/sites/default/files/factsheet/jb_induced_abortion.pdf.

⁴⁷ Pagnuco, Ron, “A Comparison of the Political Behavior of Faith-Based and Secular Peace Groups”, en Smith, Christian (ed.), *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, Nueva York, Routledge, 1996, pp. 205-223.

⁴⁸ Maxwell, Carol J. C., *op. cit.*

Grupos asociados con la red extendida de las Iglesias, tanto a favor como en contra del aborto, han trabajado para apoyar, mediante la movilización de votantes o a través de cuantiosas donaciones, a las candidaturas de políticos que se han comprometido a representar sus intereses. Estas organizaciones presionan a sus representantes políticos para nominar a jueces que puedan reforzar o derogar las sentencias con efectos vigentes sobre el aborto. Organizaciones provida y prodecisión emiten año con año legislación modelo que tratan de impulsar a través de *lobbies* políticos. Sin embargo, a pesar de todos estos esfuerzos para moldear la agenda política y judicial, la deliberación bajo el principio de laicidad y la secularización de la materia es lo que ha prevalecido en el país.

Así, el principio de laicidad prevalece en la política y en la judicialización del aborto en Estados Unidos, esto a pesar de la influencia de la religión sobre las posturas públicas que tanto los gobernantes como los gobernados asumen. Cuando se analiza la composición de la Corte Suprema de 1973, la que emitió las sentencias que despenalizarían el aborto en todo el país, encontramos que fue una decisión de sólo hombres: cuatro jueces conservadores y cinco liberales. Sólo dos jueces se opusieron: uno liberal y uno conservador, uno de confesión episcopal y otro luterano, grupos de fe que tradicionalmente son moderados tendiendo a liberales en torno al tema del aborto. Por el otro lado, la opinión de la mayoría agrupaba a jueces que explícitamente se declaraban católicos y protestantes *mainstream* que en ningún caso representaron a las posturas oficiales de estas congregaciones.

En la actualidad, uno de los criterios principales para nominar a jueces nuevos a la Corte Suprema por parte del partido en el poder ha sido su postura sobre el aborto.⁴⁹ Así, tanto demócratas como republicanos buscan mantener un equilibrio en la Corte para que su plataforma en torno al tópico sea la que domine.

El tema de la objeción de conciencia del personal médico y de los ciudadanos que contribuyen con impuestos para financiar los servicios sociales ha sido uno de los principales triunfos de los sectores religiosos conservadores sobre el tema del aborto. Otro de sus mayores éxitos han sido las restricciones estatales que limitan el acceso al aborto y que se traducen en retrocesos a los derechos reproductivos en un país que fue de los primeros en despenalizar la interrupción del embarazo inducida.

⁴⁹ Fulco, Adrienne, "Secularization and its Discontents: Courts and Abortion Policy in the United States and Spain", en Kosmin, Barry y Keysar, Ariela, *Secularism, Women & the State: The Mediterranean World in the 21st Century*, Hartford, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2009, pp. 195-212.

Cuando se analizan los argumentos judiciales o el contenido de las leyes favorables y desfavorables sobre derechos reproductivos, la persistencia del principio de laicidad es incuestionable; sin embargo, cuando se analiza a detalle la trayectoria de la ley, los políticos que la han patrocinado y sus *lobbies*, los activistas que escribieron el borrador, juntaron firmas y recaudaron fondos, encontramos cómo la secularización del tema del aborto en Estados Unidos todavía tiene una trayectoria cuesta arriba por recorrer. Por tanto, en el futuro seguiremos viendo activismo en las legislaturas estatales para restringir el aborto y el activismo de las organizaciones para defender lo conquistado en las cortes federales.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- AUSTIN, Nichole y HARPER, Sam, “Quantifying the Impact of Targeted Regulation of Abortion Provider Laws on US Abortion Rates: a Multi-State Assessment”, *Contraception*, vol. 100, núm. 5, 2019.
- HANSEN, Susan B., “State Implementation of Supreme Court Decisions: Abortion rates since Roe v. Wade”, *The Journal of Politics*, vol. 42, núm. 2, 1980.
- REGAN, Donald, “Rewriting Roe v. Wade”, *Michigan Law Review*, vol. 77, núm. 7, 1979.
- ROHLINGER, Deana A., “Framing the Abortion Debate: Organizational Resources, Media Strategies, and Movement-Countermovement Dynamics”, *The Sociological Quarterly*, vol. 43, núm. 1, 2002.
- SAUER, R., “Attitudes to Abortion in America, 1800-1973”, *Population Studies*, vol. 28, núm. 1, 1974.
- SIEGEL, Neil S. y SIEGEL, Reva B., “Struck by Stereotype : Ruth Bader Ginsburg on Pregnancy Discrimination as Sex Discrimination”, *Duke Journal of Law*, vol. 59, núm. 4, 2010.
- SIEGEL, Reva B., “The right’s Reasons: Constitutional Conflict and the Spread of Woman-Protective Antiabortion Argument”, *Duke Law Journal*, vol. 57, 2007.
- WHARTON, Linda *et al.*, “Preserving the Core of Roe: Reflections on Planned Parenthood v. Casey”, *Yale Journal of Law & Feminism*, vol. 18, núm. 1, 2006.

Documentos estadísticos

- GALLUP, “Abortion Polls”, Gallup 2020, disponible en: <https://news.gallup.com/poll/1576/abortion.aspx>.
- GUTTMACHER INSTITUTE, “Induced Abortion”, 2019, disponible en: https://www.guttmacher.org/sites/default/files/factsheet/fb_induced_abortion.pdf.
- MASCI, David, “American Religious Groups Vary Widely in Their Views of Abortion”, *PEW Research Center*, 2018, disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/22/american-religious-groups-vary-widely-in-their-views-of-abortion/>.
- MASCI, David, “Where Major Religious Groups Stand on Abortion”, *PEW Research Center*, 2016, disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/06/21/where-major-religious-groups-stand-on-abortion/>.
- PEW RESEARCH CENTER, “Public Opinion on Abortion. Views on abortion 1995-2019”, 2019, disponible en: <https://www.pewforum.org/fact-sheet/public-opinion-on-abortion/>.
- QUINN, Dennis, “Few U.S. Sermons Mention Abortion, Though Discussion Varies by Religious Affiliation and Congregation Size”, *PEW Research Center*, 2020, disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/04/29/few-u-s-sermons-mention-abortion-though-discussion-varies-by-religious-affiliation-and-congregation-size/>.

Documentos hemerográficos

- “Planned Parenthood sues over loud protests by church group outside Spokane clinic”, *The Seattle Times*, 24 de junio de 2020, disponible en: <https://www.seattletimes.com/seattle-news/planned-parenthood-sues-over-loud-protests-by-church-group-outside-spokane-clinic/>.
- GAY-STOLBERG, Sheryl, “Views on Abortion Strain Calls for Unity at Women’s March on Washington”, *The New York Times*, 18 de enero de 2017, disponible en: <https://www.nytimes.com/2017/01/18/us/womens-march-abortion.html>.

Libros

- BADER, Eleanor J. y BAIRD-WINDLE, Patricia, *Targets of Hatred: Anti-Abortion Terrorism*, Nueva York, St. Martin’s Publishing Group, 2015.
- CRITCHLOW, Donald T., *Intended Consequences: Birth Control, Abortion, and the Federal Government in Modern America*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.

- DAVIS, Tom, *Sacred Work: Planned Parenthood and its Clergy Alliances*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005.
- FULCO, Adrienne, “Secularization and its Discontents: Courts and Abortion Policy in the United States and Spain”, en KOSMIN, Barry y KEYSAR, Ariela, *Secularism, Women & the State: The Mediterranean World in the 21st Century*, Hartford, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2009.
- GINSBURG, Ruth B., *My Own Words*, Nueva York, Simon and Schuster, 2016.
- MAXWELL, Carol J. C., *Pro-Life Activists in America: Meaning, Motivation and Direct Action*, Nueva York, Cambridge University Press, 2002.
- PAGNUCO, Ron, “A Comparison of the Political Behavior of Faith-Based and Secular Peace Groups”, en SMITH, Christian (ed.), *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, Nueva York, Routledge, 1996.
- REAGAN, Leslie J., *When Abortion was a Crime: Women, Medicine, and Law in the United States, 1867-1973*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- SALETAN, William, *Bearing Right: How Conservatives Won the Abortion War*, University of California Press, 2003.
- SHIMABUKURO, Jan O., “Reviewing Recently Enacted State Abortion Laws and Resulting Litigation”, *Congressional Research Service*, 2019.
- STANTON, Elizabeth Cady y ANTHONY, Susan B., *The Selected Papers of Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony: Against an Aristocracy of Sex, 1866 to 1873*, Brunswick, Rutgers University Press, 1997.
- WILSON, Joshua C., *The Street Politics of Abortion: Speech, Violence and America’s Culture Wars*, Stanford, Stanford University Press, 2013.

Otros documentos

- RELIGIOUS INSTITUTE, “Reproductive Justice”, disponible en: <http://religiousinstitute.org/issue/reproductive-justice/> (fecha de consulta: 22 de septiembre de 2020).

CAPÍTULO SEXTO

NEGOCIANDO LA LAICIDAD. ¿CÓMO AVANZAN LOS DERECHOS LGBT FRENTE A LAS RESISTENCIAS CONSERVADORAS A NIVEL SUBNACIONAL EN MÉXICO?

Jairo Antonio LÓPEZ PACHECO
Iran GUERRERO ANDRADE

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Laicidad y derechos sexuales*. III. *Las resistencias conservadoras y su expresión en México*. IV. *Los derechos LGBT en el modelo federal mexicano y los retos de la laicidad diferenciada*. V. *Reflexiones finales*. VI. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

Uno de los papeles más importantes que han jugado los movimientos feministas y de la diversidad sexual en las sociedades occidentales ha sido el evidenciar la clara imbricación entre el Estado, el derecho y la moral religiosa.¹ Si bien desde las revoluciones sociales y políticas modernas se definió normativamente el carácter laico del Estado a partir de su autonomía y separación formal de las Iglesias,² en la práctica el derecho y las leyes que regulan diferentes ámbitos de la vida individual y colectiva, como la sexualidad y la

¹ Vaggione, Juan Marco, “Sexualidad, derecho y religión: entramado en tensión”, en Sáez, Macarena y Morán, José Manuel (coords.), *Sexo, delitos y pecados. Intersecciones entre religión, sexualidad y derecho en América Latina*, Washington, American University, 2016, pp. 18-52; Sáez, Macarena y Morán, José Manuel, “Introducción. Religión, género, sexualidad y derecho en América Latina”, en Sáez, Macarena y Morán, José Manuel (coords.), *Sexo, delitos y pecados. Intersecciones entre religión, sexualidad y derecho en América Latina*, Washington, American University, 2016, pp. 1-17.

² Blancarte, Roberto *et al.*, *Laicidad. Estudios introductorios*, México, El Colegio Mexiquense, 2012; Blancarte, Roberto, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008; Salazar, Pedro, *Los dilemas de la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

reproducción, tienen claras bases e inspiraciones religiosas. Siguiendo a Vaggione, por lo menos en América Latina existe una yuxtaposición clara entre derecho y religión, donde “el derecho secular tiende a montarse sobre la doctrina religiosa sin necesariamente desplazarla”,³ al demarcar definiciones como las de la reproducción, la familia, el matrimonio y la vida desde principios del derecho natural canónico.

Justamente en 2020 se cumplieron diez años de haber sido reconocido el matrimonio igualitario, y cinco años del cambio de identidad de género en la Ciudad de México, hitos de las demandas de los movimientos de la diversidad sexual a nivel latinoamericano.⁴ Igualmente, en 2015 la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), luego de la atracción de diversos amparos, sentó una histórica jurisprudencia sobre la inconstitucionalidad de los códigos civiles y familiares estatales que restringen el matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer, e igualmente en 2017, mediante un amparo en revisión, estableció que el desconocimiento del derecho a la identidad de género era una práctica discriminatoria por parte del Estado.⁵ Sin embargo, diez y cinco años después de estos cambios, que sin duda abonan a garantizar el ejercicio de laicidad del Estado al transformar marcos normativos discriminatorios, aún no existe el pleno reconocimiento de estos derechos en todos los estados de la República mexicana.

Dado el modelo federal mexicano, que brinda autonomía a los estados para legislar en materias relacionadas con los derechos sexuales, las jerarquías de las Iglesias han generado una fuerte oposición al avance de estos derechos tanto a nivel federal como en cada uno de los estados de la República, siguiendo lo que se ha definido como estrategias de “secularismo estratégico”.⁶ Las resistencias históricas conservadoras en México frente a los derechos sexuales y reproductivos han tomado nuevas formas en lo co-

³ Vaggione, Juan Marco, *op. cit.*, p. 23.

⁴ Díez, Jordi, *The Politics of Same-Sex Marriage in Latin America: Argentina, Chile and Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; Dehesa, Rafael de la, *Incursiones queer en la esfera pública. Movimientos por los derechos sexuales en México y Brasil*, México, UNAM, 2015.

⁵ Tesis 85/20151a./J(10a), *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, t. I, diciembre de 2015, p.184; Amparo en revisión 1317/2017, Suprema Corte de Justicia de la Nación, octubre de 2018, comunicado 130/2018.

⁶ Vaggione, Juan Marco, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, *Social Theory and Practice*, núm. 31, 2005, pp. 165-188; Morán, José Manuel, “El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual”, *Sociedad y Religión*, Argentina, vol. XXII, núm. 37, 2012, pp. 159-184; Morán, José Manuel y Vaggione, Juan Marco, “Ciencia y religión (hetero)sexuadas: el discurso científico del activismo católico conservador sobre la sexualidad en Argentina y Chile”, *Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar*, Brasil, vol. 2, núm. 1, 2012,

rrido del siglo XXI al articular diferentes tipos de actores (Iglesias, partidos, organizaciones civiles) bajo discursos científicos y de derechos, aparentemente seculares, contraponiéndose al matrimonio igualitario, a la identidad de género, al aborto, a la educación sexual, entre otros.⁷ A pesar de la existencia y persistencia de estas resistencias y movilizaciones lideradas por los actores conservadores en los 32 estados, estos procesos han sido poco estudiados y analizados desde su dimensión subnacional.

Por lo anterior, en este capítulo analizamos las dinámicas de las demandas colectivas por los derechos de las personas lesbianas, gais, bisexuales y trans (LGBT) a nivel subnacional y las resistencias conservadoras a su avance. Partimos del reconocimiento de la estructura de oportunidad legal que se abrió con los fallos de la SCJN en 2015 sobre el matrimonio y 2017 sobre identidad de género, creando jurisprudencia nacional de su reconocimiento constitucional a partir de una interpretación progresiva en derechos humanos. Las preguntas que guían el trabajo son: ¿qué tipo de interacción encontramos entre movimientos y resistencias conservadoras en el proceso de expansión o restricción del principio de laicidad asociado a los derechos LGBT a nivel subnacional? ¿Qué elementos ayudan a entender el avance de los derechos como el matrimonio igualitario y la identidad de género en México a nivel subnacional? Con base en un análisis de estos procesos en Michoacán (donde los derechos han sido reconocidos) y Veracruz (donde los derechos no han sido reconocidos), dos casos que comparten condiciones similares con resultados diferentes, argumentamos que más allá de las lecturas normativas sobre el principio de laicidad del Estado mexicano, a nivel subnacional persiste una “laicidad diferenciada”,⁸ donde en algunos casos

pp. 159-186; Lemaitre, Julieta, *Laicidad y resistencia. Movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos en América Latina*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

⁷ Hernández, Tania, “Las derechas mexicanas en la segunda mitad del siglo XX y el inicio del XXI”, *Con-Temporánea*, México, núm. 11, 2019, pp. 1-17; De la Torre, Reneé, “Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México”, *Ciências Sociais E Religião*, Campinas, vol. 22, 2020, pp. 1-30; López, Jairo Antonio, “Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBT. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos”, *Estudios Sociológicos*, México, vol. 36, núm. 106, 2018, pp. 161-187; Bárcenas, Karina, “Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico”, *Religião & Sociedade*, Brasil, vol 38, núm. 2, 2018, pp. 85-118; Díaz, Armando, “La contienda por los contenidos de educación sexual: repertorios discursivos y políticos utilizados por actores en México a inicios del siglo XXI”, *Debate Feminista*, vol. 53, 2017, pp. 70-88; Salinas, Héctor, “Matrimonio igualitario en México: la pugna del Estado laico y la igualdad de derecho”, *El Cotidiano*, México, núm. 202, 2017, pp. 95-104.

⁸ Hernández, Tania, “Estado laico y federalismo en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, Ciudad de México, vol. 81, núm. 1, 2019, pp. 179-208.

actores conservadores movilizan recursos exitosamente para mantener vetos y defender los principios que definen la familia y la sexualidad desde una perspectiva moral tradicional, pero principalmente donde los actores políticos institucionales tienen un papel central de *agencia y negociación* para la apertura de los derechos a pesar de la presión adversa.

II. LAICIDAD Y DERECHOS SEXUALES

Desde la lectura de Foucault,⁹ las instituciones reproducen discursos que normalizan relaciones de poder y dominación, delimitando ideas sobre la familia natural, la heterosexualidad y la expresión de género, negando o patologizando prácticas alternativas por medio de discursos de verdad (entre lo que es permitido o no, lo que es punible o no). Estas tecnologías del cuerpo y la sexualidad se reflejan en la imbricación histórica entre moral religiosa y derecho moderno, a través de la cual se genera una regulación y estratificación de la sexualidad basada en parámetros heteropatriarcales y heteronormativos propios de la moral cristiana,¹⁰ En este sentido, por lo menos en América Latina persisten marcos legales donde “las identidades heterosexuales tienen privilegios normativos por sobre las expresiones gay o lesbianas, la sexualidad adulta por sobre la adolescente, la masculina por sobre la femenina, las expresiones cisgénero por sobre las transgénero, por mencionar algunos ejemplos”.¹¹

A partir de estos cuestionamientos generales sobre la regulación del género y la sexualidad, las investigaciones académicas han dejado en evidencia que los marcos jurídicos de diferentes estados están influenciados por valores religiosos cristianos. Tal vez uno de los casos más evidentes de esta influencia se encuentra en la manera como los códigos civiles protegen y definen a la familia patriarcal. La definición de la “familia natural” como una unidad compuesta por un hombre y una mujer, y su influencia en las leyes de unión civil y matrimonio, está en la base de la definición del matrimonio civil, pues “conservó una fuerte dimensión axiológica que se explicaba por su cariz eminentemente religioso. La institución matrimonial encuentra sus raíces en una visión tomista del matrimonio como reflejo del orden natural, que a su vez se inscribe en el orden sobrenatural mediante el acto sacramental”.¹²

⁹ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 1998.

¹⁰ Vaggione, Juan Marco, “Sexualidad...”, *op. cit.*

¹¹ Sáez, Macarena y Morán, José Manuel, *op. cit.*, pp. 7 y 8.

¹² Capdevielle, Pauline y Molina, Mariana, “Laicidad y diversidad familiar. Un diálogo entre lo social y lo jurídico”, en Lucía, Raphael y Segovia, Adriana (coords.), *Diversidades*.

Estas contradicciones dejan en entredicho la naturaleza laica de los Estados modernos, pues si bien en el papel se presenta una separación formal entre Estado e Iglesias (entre las instituciones y sus representantes), en la práctica persiste el imbricamiento entre ambas al momento de normar y regular las conductas sexuales y de género:

La creación de un sistema legal moderno presupone, al menos como ficción occidental, su desprendimiento y la autonomía de la herencia religiosa. Sin embargo, cuando se legisla sobre la familia, el parentesco o la reproducción las influencias religiosas continúan siendo relevantes. La modernidad en tanto proceso histórico no necesariamente ha implicado el desmantelamiento de la influencia religiosa sino su supervivencia adaptada a distintos momentos y contextos.¹³

De esta manera, derechos como el matrimonio entre personas del mismo sexo trastoca un pilar de la herencia religiosa en el derecho moderno, que demarca una relación “natural” entre sexualidad y reproducción como fundamentos de la institución matrimonial. Igualmente, el derecho a la identidad de género desnaturaliza la relación establecida entre sexo, roles de género y expresiones de género, cuestionando las asignaciones performativas de los mismos y brindando un amplio grado de reconocimiento y autonomía a la persona en su autoidentificación.¹⁴ Si bien estos derechos no representan quiebres definitivos y totales con la influencia de la religión en el derecho moderno, sí modifican principios y prácticas prescritos durante siglos, de allí que los movimientos feministas y de la diversidad sexual “encuentran en la laicidad tanto una dimensión teórico-analítica como una estrategia política”.¹⁵

III. LAS RESISTENCIAS CONSERVADORAS Y SU EXPRESIÓN EN MÉXICO

Dado que los derechos sexuales y reproductivos implican profundos procesos transformadores de la histórica relación Iglesia-Estado en América Latina, se han incrementado las fuertes y enconadas reacciones de organizaciones,

Interseccionalidad, cuerpos y territorios, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2018, p. 41.

¹³ Vaggione, Juan Marco, “Sexualidad...”, *op. cit.*, p. 22.

¹⁴ Butler, Judith, *Géneros en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.

¹⁵ Vaggione, Juan Marco, *op. cit.*, p. 33.

movimientos y jerarquías eclesiásticas.¹⁶ Si bien los actores conservadores, religiosos y fundamentalistas han estado históricamente movilizados en México y han establecido núcleos de acción e influencia semiclandestina (como El Yunque) o partidista (como la importante presencia católica en el Partido Acción Nacional PAN),¹⁷ el final del siglo XX y principios del XXI ha marcado un proceso de mayor visibilidad, innovación y coordinación para oponerse a los derechos sexuales y reproductivos. Sus agendas y plataformas se han coordinado a nivel nacional e internacional para posicionar tres estrategias argumentativas. Primero, oponerse a lo que denominan “tendencias antinaturales”, que se difunden en los programas educativos y proyectos legislativos, que irían en contravía de la diferencia natural entre hombre y mujer. Segundo, planteando ideas y argumentos científicos que se contraponen a lo que para ellos es una corriente anticientífica representada en el constructivismo de las teorías feministas. Tercero, la defensa de la “ley natural” frente a lo que conciben como una “revolución cultural e ideológica”, bajo el término “ideología de género”, superponiendo lo que para ellos son los derechos naturales de la familia, la libertad de pensamiento, conciencia y religión.¹⁸

Además de las resistencias públicas de la Iglesia católica, el creciente protagonismo de Iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales, y del papel jugado por partidos como el PAN o el más reciente Partido Encuentro Social (PES), también encontramos en México una creciente presencia de asociaciones civiles autodenominadas “pro vida” o “pro familia”.¹⁹ Para mencionar algunas, resaltamos organizaciones como “Incluyendo México”, fundada en 2007 por un exdirigente de la Red Familia (en el mismo momento en que el aborto fue despenalizado en Ciudad de México), y que tan sólo en 2016 fue la cuarta organización asistencialista que más donativos privados registró en dicho año fiscal.²⁰ De la misma manera, asociaciones como Voluntad Solidaria por México (creada en julio de 2011 por José Guillermo Bustamante, expresidente nacional de la Unión de Padres de Familia), Vida y Familia México (creada en los años ochenta, y desde el año 2000

¹⁶ Morán, José Manuel, “Religión, secularidad y activismo héteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica?”, *Revista de Estudios de Género*, vol. 5, núm. 47, 2018, pp. 97-138.

¹⁷ Torre, René de la, *op. cit.*; Hernández, Tania, “Las derechas...”, *op. cit.*

¹⁸ Vaggione, Juan Marco, “The Conservative Uses of Law: The Catholic Mobilization against Gender Ideology”, *Social Compass*, vol. 67, núm. 2, 2020, pp. 257 y 258.

¹⁹ Estos actores caracterizan lo que Tania Hernández denomina como “las derechas mexicanas radicales”. Hernández, Tania, “Las derechas...”, *op. cit.*

²⁰ Beauregard, Luis, “La millonaria asociación provida que mueve los hilos de la ultraderecha en México”, *El País*, 16 de febrero de 2017, disponible en: https://elpais.com/internacional/2017/02/16/mexico/1487209541_075721.html.

se ha expandido con presencia física en veinticuatro estados del país) y el Centro de Ayuda para la Mujer Latinoamericana (fundado en 2008), que junto con otras 33 asociaciones civiles autodefinidas “a favor de la vida” y de los derechos del “no nacido”, recibieron más de 387 millones de pesos en donativos públicos y privados entre 2007 y 2019.²¹

Junto a estas asociaciones encontramos asociaciones como ConParticipación y el Frente Nacional por la Familia (FNF), que tomaron protagonismo tras la coyuntura de 2016 y el bloqueo de la reforma ejecutiva para homologar diversos derechos sexuales en todo México.²² Además, se ha incrementado la presencia y articulación de grupos y asociaciones a nivel estatal, como la “Coalición Sumas”, una red de más de setecientas organizaciones en México que se articuló en noviembre de 2018 para, en sus palabras, hacer frente a los ataques a la familia, a la vida y a las libertades.²³

En el centro de los objetivos de los grupos conservadores en México se encuentra impedir que los derechos sexuales y reproductivos que ya han sido reconocidos en la Ciudad de México avancen en los demás estados de la República. De tal forma que al continuar defendiendo marcos normativos con claros orígenes e inspiraciones religiosos, estos actores se constituyen en un importante desafío para el respeto y reconocimiento de los derechos y una fuerte resistencia para el cumplimiento cabal de los principios de laicidad del Estado.

IV. LOS DERECHOS LGTB EN EL MODELO FEDERAL MEXICANO Y LOS RETOS DE LA LAICIDAD DIFERENCIADA

Los retos y resistencias frente a la ampliación de derechos en México y sus diferentes avances a nivel subnacional reflejan lo señalado por Tania Hernández en su estudio sobre las tensiones entre el principio de laicidad y el federalismo mexicano, al plantear que “cada región del país ha vivido el proceso de construcción del Estado laico de diversas maneras”.²⁴ El modelo fe-

²¹ Flores, Linaloe, “Los grupos antiaborto del país captaron en 12 años 587 millones de la IP...y del Gobierno federal”, *Sin Embargo*, 24 de abril de 2019, disponible en: <https://www.sinembargo.mx/24-04-2019/3569837>.

²² López, Jairo Antonio, *op. cit.*; Bárcenas, Karina, “Pánico moral...”, *op. cit.*

²³ El consejo directivo de esta coalición está conformado por además del Consejo Más Vida Más Familia de Veracruz, la Cruzada por la Familia de Chihuahua, la Red Unidos de Durango, Con Familia de Ciudad de México, Ciudadano Gobernante de Monterrey, la Confederación Nacional de Liderazgo Cristiano de Mexicali y México en Acción de Querétaro.

²⁴ Hernández, Tania, “Estado laico...”, *op. cit.*, p. 189.

deral, a través de la soberanía de los estados para gobernarse, permite que al interior de éstos se puedan desarrollar normativas o se implementen políticas diferenciadas para abordar asuntos públicos y, bajo estas circunstancias, no respetar necesariamente el principio de laicidad establecido en la Constitución federal.²⁵

Estos fenómenos diferenciados a nivel subnacional permiten entender por qué en el caso mexicano el avance de los derechos LGBT ha seguido una lógica gradual, donde primero han sido reconocidos en la Ciudad de México para, posteriormente y en diferentes ritmos, lograr el reconocimiento de estos mismos en los demás estados.²⁶ En este proceso se presentan importantes situaciones de bloqueo y veto impulsado por grupos conservadores, que han obligado a los actores colectivos que defienden los derechos, a dinamizar sus demandas a nivel subnacional, planteando estrategias que combinan el litigio estratégico, el cabildeo legislativo, las protestas y los reclamos públicos, obteniendo diferentes resultados.²⁷

Un punto central en este reconocimiento gradual ha sido el papel jugado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Su importancia se refleja en el hecho de que el matrimonio igualitario sólo había sido reconocido antes del fallo de 2015 en cinco entidades federativas (Ciudad de México, Quintana Roo, Chihuahua, Baja California, Coahuila y Nayarit), mientras que para inicios de 2020 ya se encontraba reconocido legalmente en diez estados más (Jalisco, Morelos, Michoacán, Colima, Campeche, Puebla, San Luis Potosí, Baja California Sur, Hidalgo y Nuevo León). De la misma forma, previo a la sentencia de la SCJN sobre la identidad de género en 2017 sólo la Ciudad de México reconocía legalmente el cambio de identidad de género, y para inicios de 2020 ya se sumaban nueve estados que modificaron sus leyes o códigos de registro civil para dar paso al mismo reconocimiento (Michoacán, Nayarit, Coahuila, Colima, San Luis Potosí, Hidalgo, Oaxaca, Tlaxcala y Sonora). Esta correlación refleja la importan-

²⁵ *Idem.*

²⁶ López, Jairo Antonio, “Los derechos LGBT en México. Acción colectiva a nivel subnacional”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm 104, julio-diciembre de 2017, pp. 69-88; Díez, Jordi, “Institutionalizing Same-Sex Marriage in Argentina and Mexico: The Role of Federalism”, en Winter, Bronwyn *et al.* (ed.), *Global Perspectives on Same-Sex Marriage. A Neo-Institutional Approach*, Palgrave-MacMillan, 2018, pp. 19-38; Beer, Caroline y Cruz Aceves, Víctor, “Extending Rights to Marginalized Minorities: Same-Sex Relationship Recognition in Mexico and the United States”, *State Politics & Policy Quarterly*, vol. 18, núm. 1, 2018, pp. 3-26.

²⁷ López, Jairo Antonio, “Los derechos LGBT...”, *op. cit.*; Díez, Jordi, “Institutionalizing...”, *op. cit.*; Salinas, Héctor, *op. cit.*

cia que para los movimientos LGBT en México han tenido las sentencias de la SCJN, abriendo espacios no sólo para la demanda de sus derechos vía amparos (allí donde no ha habido reformas legales), sino también para dar argumentos y recursos para la movilización y exigencia de esas transformaciones políticas.²⁸

Para explicar el avance de los derechos LGBT, los estudios en ciencia política señalan la importancia de la modernización (condiciones como altos ingresos, niveles de urbanización y educación), la movilización (la existencia de un vigoroso movimiento por los derechos sexuales), y las condiciones institucionales de competencia interpartidista, federalismo y cortes asertivas y progresivas.²⁹ El caso mexicano y sus dispares realidades subnacionales parecen no adaptarse totalmente a las explicaciones brindadas por la literatura. Estados con altos índices de modernización comparada a nivel subnacional, como Nuevo León, Querétaro y Aguascalientes, presentan los más bajos reconocimientos de derechos LGBT del país, mientras que estados como Coahuila, Campeche, Colima, Quintana Roo y Durango avanzaron de manera temprana en el reconocimiento de estos derechos a pesar de no presentar competencia partidista interna en dicho momento (no habían presentado alternancia electoral).³⁰

Ante esta situación, analizamos el proceso de reconocimiento del matrimonio igualitario y la identidad de género en Michoacán y Veracruz. Seleccionamos estos casos (tabla 1), al ser dos estados en los que se presentan condiciones similares en cuanto a la modernización (bajos indicadores económicos), alta presencia religiosa, con alternancias electorales (aunque con diferencias temporales), activa presencia de colectivos LGBT, un grave contexto de intolerancia y violencia de odio por orientación sexual e identidad de género.³¹

²⁸ Sotelo Gutiérrez, Arturo, “Nosotros el pueblo, ¿ustedes la Corte? La reacción conservadora al matrimonio igualitario”, *El matrimonio igualitario desde el activismo, la academia y la justicia constitucional*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2017, p. 135.

²⁹ Corrales, Javier, “The Politics of LGBT Rights in Latin America and the Caribbean: Research Agendas”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 100, 2015, pp. 53-62; Díez, Jordi, “Institutionalizing...”, *op. cit.*

³⁰ López, Jairo Antonio, “Los derechos LGBT...”, *op. cit.*

³¹ El Observatorio Nacional de Crímenes de Odio reportó en su informe sobre los crímenes registrados desde enero de 2014 hasta mayo de 2020 que Veracruz es el estado con más crímenes de este tipo con un total de 49, seguido de Chihuahua (37) y Michoacán (28). Observatorio Nacional de Crímenes de Odio contra las Personas LGBT, *Informe 2020*, México, Fundación Arcoíris, 2020, p. 20.

TABLA 1
 CARACTERÍSTICAS DE LOS ESTADOS ANALIZADOS

Estado	Matrimonio igualitario	Identidad de género	Ranking en el país por PIB per cápita	Ranking en el país por IDH	Alternancia	Políticas públicas estatales	Protocolos Atención salud	Porcentaje de población identificada como católicos/otra religión/sin religión ³²
Michoacán	2016	2017	27	27	2001	SÍ	SÍ	91.5%/ 4.5%/ 3.9
Veracruz	NO	NO	21	28	2016	NO	NO	79.8%/ 11.5%/ 8.6%

A pesar de presentar condiciones similares, los resultados son diferentes. Por una parte, en Michoacán encontramos un caso de reconocimiento del matrimonio igualitario y la identidad de género en 2016 y 2017, respectivamente, así como una política pública estatal encaminada a ampliar las garantías para la vida digna de la población LGBT. Por otra parte, en Veracruz encontramos un caso de omisión legislativa, pues a pesar de haberse presentado varias propuestas de reforma para reconocer el matrimonio igualitario y ninguna para la identidad de género, para diciembre de 2020 estos derechos no han sido reconocidos, y el estado no reporta políticas públicas encaminadas a ampliar las garantías para la vida digna de la población LGBT.³³

1. Michoacán: alianzas políticas claves frente a la reacción católica

Michoacán vivió su primera alternancia política con la llegada a la gubernatura, en 2002, de Lázaro Cárdenas Batel por parte del Partido de la

³² Según Censo del Instituto Nacional Estadística y Geografía (INEGI) de 2010.

³³ Según el informe de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos sobre el estado de los derechos humanos de la población LGBT en México para el 2019. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, *Informe especial sobre la situación de los derechos humanos de las personas lesbianas, gay, bisexuales, travestis, transgénero, transexuales e intersexuales (LGBTI) en México*, México, octubre de 2019.

Revolución Democrática (PRD) (2002-2008). Este proceso se dio al mismo tiempo que la creación de las primeras asociaciones por los derechos de la diversidad sexual, inicialmente concentradas en Morelia y luego diversificadas en ciudades como Uruapan, Lázaro Cárdenas, Zamora, Zacapu, entre otras.³⁴ Si bien el PRD ha abanderado la agenda de los derechos LGBT, Michoacán es un estado con una histórica y profunda presencia católica, lo que se ve reflejado, entre muchas otras cosas, en que Morelia haya sido una de las sedes de la visita del papa Francisco durante su gira por México en 2016. El peso histórico del catolicismo está profundamente arraigado al movimiento armado que sostuvo la Iglesia contra el Estado a inicios del siglo pasado, durante la llamada guerra cristera; desde ese momento, Michoacán, junto con Jalisco, Colima, Querétaro y Guanajuato, fue reconocido como uno de los principales bastiones del catolicismo en todo el país.³⁵ Por estas razones, el peso de la Iglesia, liderada por la Arquidiócesis de Morelia, ha sido muy importante tanto en su influencia política como en el rechazo a los derechos sexuales y reproductivos.³⁶

En este escenario, que presentaba oportunidades políticas favorables, pero fuertes resistencias eclesiásticas, se presentó la primera iniciativa por parte del movimiento LGBT en 2006, con el propósito de aprobar la Ley de Sociedades de Convivencia (misma Ley que se aprobó dicho año en Ciudad de México). La propuesta, según lo dicho por el propio activista que la elaboró, Gerardo Herrera, fue vista como algo para lo que “Michoacán no estaba listo y nosotros (el primer gobierno del PRD) ya íbamos de salida”.³⁷

A partir de ese momento, *Grupo de Facto Diversidad Sexual*, que fue la organización que lideró la agenda por los derechos LGBT entre 2005 y 2016, generó importantes aliados al interior de las distintas legislaturas para cabildear sus demandas. Otras iniciativas las presentaron en 2010, y tuvieron como finalidad reformar artículos del Código Familiar para incluir los

³⁴ Entre las más importantes y visibles destacan *Convive A. C.*, fundada en 2000; *Grupo de Facto Diversidad Sexual*, creada en 2006 bajo el liderazgo de Gerardo Herrera, pionera en la realización de las marchas del orgullo gay en la capital y principal impulsora de las leyes para prevenir la discriminación; organizaciones como *Monarcas A. C.*, *Tarasca A. C.*, y *Mujeres Trans Valladolid*; *Michoacán es Diversidad*, fundada por Raúl Martínez, y en años recientes colectivos emergentes, como la *Red Michoacana de Personas Transexuales*.

³⁵ Quezada, Claudia Julieta, “La mujer cristera en Michoacán, 1926-1929”, *Revista Historia y Memoria*, Colombia, núm. 4, 2012, pp. 191-223.

³⁶ Especialmente importante en dicha oposición fue el papel jugado por el representante de la Arquidiócesis entre 1995 y 2016, Alberto Suárez Inda, nombrado cardenal por el papa Francisco en enero de 2015.

³⁷ Entrevista personal realizada a Gerardo Herrera, fundador y líder de *Grupo de Facto Diversidad Sexual*, el 21 de octubre de 2020.

matrimonios y concubinatos igualitarios. Esta vez, se impulsaron durante el mandato de Leonel Godoy Toscano, quien encabezó la segunda gubernatura consecutiva del PRD en el poder, y luego de que el Congreso de la Ciudad de México incorporara en su legislación familiar la figura del matrimonio igualitario.

A pesar de las iniciativas presentadas en las legislaturas LXX y LXXI, ambas con una representación sustantiva del PRD, y de que se había dado la alternancia política desde 2002, el movimiento LGBT no logró ningún avance en el reconocimiento formal de sus derechos en lo relacionado con las uniones civiles. Por eso, en 2014 el movimiento cambió el énfasis, pasando de los cabildeos legislativos al uso de los recursos legales. Este cambio, además, estuvo vinculado a las oportunidades legales abiertas por activistas de otros estados, como el antecedente del juez de distrito en Oaxaca, que en 2012 otorgó el primer amparo en México a una pareja de mujeres para casarse, o los amparos que se interpusieron en otras entidades, como Baja California, Sinaloa, el Estado de México y Colima.³⁸

De ahí que, ante la negativa de las legislaturas de reformar la normatividad en lo referente a los requisitos y fines del matrimonio, el acceso al matrimonio igualitario en Michoacán se logró de forma similar a las estrategias utilizadas en otros contextos de México, de recurrir al juicio de amparo y judicializar la inconstitucionalidad de los códigos civiles y familiares que prohibían el matrimonio entre personas del mismo sexo. Esto queda claro en la propia voz del representante de la organización, quien señaló: “lo que hicimos fue seguir la estrategia de judicializar los matrimonios como lo habían hecho otros estados en México”.³⁹ Así, a partir de 2014 iniciaron una alianza con un abogado, reconocido por su *expertise* en el juicio de amparo y en la defensa de los derechos humanos, expresidente de la Comisión Estatal de Derechos Humanos en Michoacán y fundador de una clínica de litigio estratégico,⁴⁰ para impulsar el matrimonio igualitario por la vía judicial.

El primer caso se judicializó el 4 de marzo de 2014, y fue bastante ilustrativo del papel determinante que jugó la *expertise* del abogado para que los recursos legales y el marco de los derechos humanos abrieran nuevas oportunidades políticas. A diferencia de lo ocurrido en otros estados, en Michoacán no se requirió esperar hasta la conclusión del amparo ni fue necesario

³⁸ Sotelo Gutiérrez, Arturo, *op. cit.*

³⁹ Entrevista personal realizada a Gerardo Herrera, fundador y líder de *Grupo de Facto Diversidad Sexual*, el 21 de octubre de 2020.

⁴⁰ “Michoacán tendrá su primer matrimonio gay”, *Excelsior*, 6 de marzo de 2014, disponible en: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2014/03/06/947318>.

que el proceso llegara a la SCJN, gracias a que el abogado, además de usar el recurso legal para que se declarara la inconstitucionalidad de los dos artículos del Código Familiar que violaban los derechos humanos,⁴¹ también solicitó al Poder Judicial una medida cautelar en contra de la resolución del Registro Civil que impidió realizar el matrimonio. Como resultado, dos días después de presentar la demanda de amparo, el 6 de marzo de 2014, se celebró el primer matrimonio entre personas del mismo sexo (dos mujeres) en la entidad.

El resultado de cambiar de estrategia fue que el Poder Judicial ordenó al Congreso, adecuar los artículos 123 y 125 del Código Familiar de Michoacán, para permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo. Pese a los resolutive contemplados en la sentencia y a los requerimientos de abordar las modificaciones pertinentes, no se legisló. De allí que la estrategia del movimiento fue continuar con la interposición de recursos legales, y se presentó otro amparo con la finalidad de declarar la inconstitucionalidad de los dos artículos mencionados. En este segundo amparo se señaló un plazo de noventa días para que el Congreso realizara las adecuaciones.⁴² Frente a esta nueva disposición, nuevamente no se acató el mandato judicial que obligaba a legislar, por lo que se aprovechó el momento para presionar con la posibilidad de presentar el caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos.⁴³

En los meses siguientes a la negativa del Congreso, los amparos continuaron, y no fue hasta agosto de 2015 cuando un grupo parlamentario del PRD presentó una iniciativa legislativa, donde se contempló el matrimonio entre personas del mismo sexo.⁴⁴ Si bien la iniciativa se turnó a las comisiones, ésta no prosperó, porque el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el PAN, realizando una acción a todas luces contraria a los principios de laicidad del Estado, hicieron un llamado a la Iglesia católica a opinar sobre el tema, lo que ayudó al bloqueo final de la propuesta. Durante ese periodo,

⁴¹ “Ordena juez federal permitir matrimonio gay en Michoacán”, *Milenio*, 6 de marzo de 2014, disponible en: <https://www.milenio.com/estados/ordena-juez-federal-permitir-matrimonio-gay-michoacan>.

⁴² “Michoacán tendrá su segundo matrimonio gay”, *Changoonga*, 7 de mayo de 2014, disponible en: <https://www.changoonga.com/michoacan-tendra-segundo-matrimonio-gay/>.

⁴³ Osorio Cabrera, Daniela, “Promoverán ante la Corte Interamericana la ley de matrimonios igualitarios”, *La Silla Rota*, 3 de agosto de 2015, disponible en: <https://lasillarota.com/promoveran-ante-la-corte-interamericana-la-ley-de-matrimonios-igualitarios/86737>.

⁴⁴ Díaz, Daniel, “Matrimonio igualitario, lo que «traba» aprobación de nuevo Código Familiar”, *La Jornada*, 10. de agosto de 2015, disponible en: <https://issuu.com/lajornadamich/docs/01-08-2015>.

y como consecuencia del efecto que generaron los juicios de amparo en el estado, el movimiento volvió a orientar sus estrategias a la presión política de hacer valer la reforma en materia de derechos humanos de 2011 y en exigir al Congreso la armonización de las leyes en función de los tratados internacionales. Pese a ello, 2015 finalizó y se mantuvo la omisión legislativa en materia de matrimonio, y sólo se creó la sociedad de convivencia, que fue vista como un retroceso en relación con el marco nacional e internacional de derechos humanos.

Al mismo tiempo, la SCJN cerraba el 2015 con la emisión de la tesis de jurisprudencia 85/2015,⁴⁵ que marcó un momento crucial en México. Precisamente, este contexto fue clave en Michoacán, porque, como lo señaló el propio representante, “fue una sentencia histórica que abrió la posibilidad de que el matrimonio igualitario se reconozca en todas las entidades federativas”,⁴⁶ gracias al rol de las oportunidades legales que se estaban abriendo en el ámbito judicial. Iniciando en 2016, y tras la propuesta del entonces Ejecutivo federal priísta de homologar los códigos civiles y familiares de todas las entidades los derechos al matrimonio igualitario, la adopción homoparental, entre otras, se abrió un nuevo proceso de negociaciones.

La primera nueva iniciativa la presentó el diputado del partido Movimiento Ciudadano Daniel Moncada. Días después, la diputada del PRD Nalleli Pedraza presentó otra iniciativa. En ambas se destacó la urgencia de legislar en materia de matrimonios igualitarios luego de los amparos resueltos en Michoacán y de la jurisprudencia emitida por la SCJN. Junto a las dos iniciativas, se presentó una más, la de la diputada del PRI Rosa María de la Torre, académica y especialista en derecho que presidía la Comisión de Puntos Constitucionales del Congreso. Su participación e involucramiento es de llamar la atención, ya que a pesar del interés del expresidente Peña Nieto de reformar el artículo 4o. constitucional para incluir el matrimonio igualitario en la Constitución, en Michoacán, históricamente el PAN, junto al PRI habían frenado su aprobación en reiteradas ocasiones. Además, la diputada, que no formaba parte de las comisiones encargadas de evaluar las iniciativas, pidió directamente al Congreso, participar en las discusiones,⁴⁷ y se convirtió en el liderazgo clave que, en tanto cabildeó el dictamen en

⁴⁵ Tesis 85/2015, *op. cit.*

⁴⁶ Herrera, Gerardo, “Matrimonio igualitario 2016”, *Quadratin*, 11 de enero de 2016, disponible en: <https://www.quadratin.com.mx/opinion/Matrimonio-igualitario-2016Gerardo-Herrera/>.

⁴⁷ “Solicita participar Rosa Mária de la Torre en tema sobre matrimonio igualitario”, *Con Lupa*, 20 de enero de 2016, disponible en: <http://conlupa.com.mx/noticias/michoacan/solicita-rosa-maria-de-la-torre-participar-en-el-tema-sobre-matrimonio-igualitario/>.

función de las tres iniciativas,⁴⁸ generó las condiciones necesarias para la aprobación con base en la legitimidad que dio el criterio jurisprudencial de la SCJN.

En esta coyuntura, que sumaba la propuesta del Ejecutivo federal de iniciativa de reforma al artículo 4o. constitucional en mayo de 2016 para elevar a rango constitucional el matrimonio igualitario, y las diversas propuestas legislativas en Michoacán en particular, la Iglesia católica, en cabeza del entonces arzobispo, hoy cardenal, Alberto Suárez Inda, protestó públicamente. Días después de la propuesta del Ejecutivo, el arzobispo realizó polémicas declaraciones interviniendo en la discusión política en torno a los derechos, sosteniendo el rechazo y la defensa de la definición “natural” y “tradicional” de la familia, siendo recordada su expresión, al afirmar que “tornillo va con tuerca y no con tornillo”.⁴⁹ Además de este tipo de intervenciones públicas sobre asuntos políticos, resaltó la oposición legislativa del PAN y del papel que asumió la Red Ciudadana por la Familia y otros colectivos civiles “pro familia”.⁵⁰

A pesar de la presión pública de la Iglesia, fue central el liderazgo e involucramiento de actores de diferentes bancadas políticas (PRD, PRI, Movimiento Ciudadano) para apoyar las demandas del movimiento LGBT. Así, el 18 de mayo de 2016, con veintisiete votos a favor, ocho abstenciones de la bancada panista y uno de la diputada priísta Rosalía Miranda, se aprobó el matrimonio igualitario en Michoacán, en un Congreso dominado por la presencia del PRI (15), seguido del PRD (12) y el PAN (8). El dictamen, como ocurrió en otras entidades de México, estableció criterios de igualdad y no discriminación, y eliminó la procreación como el fin del matrimonio, para conceptualizarse como la unión de dos personas para realizar una comunidad de vida permanente en la que se procuren respeto.

A un poco más de un año de haberse aprobado el matrimonio igualitario en Michoacán, el 6 julio de 2017, la misma legislatura publicó un dictamen de decreto, que permitió el cambio de identidad de género y de nombre en los documentos oficiales. Con este decreto, Michoacán se convirtió

⁴⁸ “Los derechos fundamentales no se pueden regatear: Rosa María de la Torre”, *El Aguila del Río Lerma*, 18 de mayo de 2016, disponible en: <http://elaguiladelriolerma.weebly.com/michoacaacuten/los-derechos-fundamentales-no-se-pueden-regatear-rosa-maria-de-la-torre>.

⁴⁹ Lemus, Sergio, “Tornillo no va con tuerca, no con tornillo: cardenal Suárez”, *Contra-muro*, 20 de mayo de 2016, disponible en: <https://www.contramuro.com/tornillo-va-con-tuerca-no-con-tornillo-cardenal-suarez/>.

⁵⁰ Martínez, Ernesto y Morelos, Rubicela, “Legislaturas de Michoacán y Morelos aprueban esas bodas”, *La Jornada*, 19 de mayo de 2016, disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2016/05/19/politica/004n3pol>.

en el segundo estado en reformar el Código Civil para proteger el reconocimiento jurídico de las personas transgénero. El proyecto fue impulsado por un grupo de once congresistas, curiosamente integrado en su mayoría por representantes del PRI (6), un grupo del PRD (4) y un diputado del PVEM, y al igual que ocurrió con la aprobación del matrimonio igualitario, liderazgos como el de la diputada priísta ocuparon una centralidad en el cabildeo que ejercieron las organizaciones, y que a la postre se reflejó en las consideraciones legislativas que llevaron a su aprobación.⁵¹

En tal sentido, encontramos en Michoacán un proceso donde, no obstante la oposición y las reiteradas ocasiones que actores políticos del PAN y del PRI bloquearon las iniciativas para aprobar derechos sexuales, se presentó una gran capacidad de negociación e incidencia política de los grupos de la diversidad sexual para avanzar en las principales demandas del movimiento, así como para aprovechar las oportunidades políticas y legales que abrieron las coyunturas de la reforma en materia de derechos humanos de 2011, la jurisprudencia de la SCJN de 2015 y la iniciativa presidencial de reforma al artículo 4o. de la Constitución de 2016. Este proceso permitió la incorporación formal de una serie de legislaciones, que vinieron acompañadas de políticas públicas que, al menos formalmente y frente a la realidad subnacional del país, colocan al estado como un ejemplo de expansión del principio de laicidad y reconocimiento de derechos.

2. Veracruz: la Iglesia movilizada y el eficaz veto político

Tras el reconocimiento del matrimonio igualitario en Ciudad de México en 2010, el escenario en Veracruz para la exigencia de estos derechos se dio en el marco de un fuerte “autoritarismo subnacional”⁵² durante el gobierno de Javier Duarte (2010-2016). El gobernador priísta mantenía estrechos vínculos con la jerarquía de la Iglesia católica, y entre otras acciones a destacar defendió y respaldó la modificación al Código Penal del estado para incluir una cláusula al artículo 4o., de protección de la vida desde la concepción, como parte de las contrarreformas estatales para bloquear la des-

⁵¹ Aunque en este último logro legislativo se hicieron evidentes las fracturas al interior del movimiento, se reconoció como el producto de muchos años de lucha, donde participaron colectivos como *Tarasca*, *Monarcas* y *Mujeres Valladolid*, junto a otras personas trans jóvenes provenientes de contextos marginales.

⁵² Olvera, Alberto (coord.), *Veracruz en su laberinto. Autoritarismo, crisis de régimen y violencia en el sexenio de Javier Duarte*, México, Universidad Veracruzana, 2018.

penalización del aborto en los estados.⁵³ Además de esto, la Iglesia católica en Veracruz ha tenido una clara postura de rechazo a los derechos sexuales y reproductivos difundiendo fuertes mensajes de oposición desde sus homilías, a través de las posturas de la vocería oficial de la Arquidiócesis de Xalapa, así como con una influyente presencia en medios de comunicación.⁵⁴ Por estas razones, las propuestas de avance en materia de derechos sexuales presentaban oportunidades adversas en el estado.

Frente al contexto político adverso, lo que encontramos en Veracruz, como en gran parte de México, es que la reforma constitucional en materia de derechos humanos de 2011 y la creciente oportunidad legal para la exigencia y exigibilidad de los derechos humanos se vinculó a un creciente proceso de conformación de asociaciones y organizaciones que promueven los derechos LGBT.⁵⁵ El trabajo de la mayoría de los colectivos y asociaciones está enfocado en la educación, apoyo a la comunidad y socialización (con el público y las instituciones) en temas de la diversidad y derechos sexuales.

En 2014 se presentó una primera propuesta de reforma al Código Civil del estado de Veracruz por parte del único diputado del partido Movimiento Ciudadano para reconocer las uniones entre parejas del mismo sexo; sin embargo, esta iniciativa permaneció congelada. Frente al rechazo gubernamental y legislativo, y en el contexto de la creciente centralidad de la apropiación del marco de los derechos humanos, en diciembre de 2014 se celebró el primer matrimonio entre dos personas del mismo sexo en Veracruz (dos hombres), luego de un amparo otorgado por el juez federal quinto de distrito, con sede en Boca del Río, señalando que el artículo 75 del Condigo Civil del estado era discriminatorio.⁵⁶ Además de este primer amparo, asesorado por un abogado particular (que años después terminaría siendo, paradójicamente, fiscal del estado designado por un gobernador

⁵³ Hernández, Tania, “Las derechas...”, *op. cit.*

⁵⁴ Aunque con menos notoriedad pública, también existe un amplio conjunto de Iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales con presencia en el estado, y que coinciden en la creencia según la cual la política debe estar determinada por los principios de Dios. Vázquez, Felipe, *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, México, CIESAS, 2007.

⁵⁵ Entre otras asociaciones y organizaciones creadas en este periodo destacan Colectivo Ambientales de Diversidad Sexual en Coatzacoalcos en 2012; Movimiento DiversoSexual de Córdoba, Centro de Desarrollo Social y Humano; Contigo México y Almas Cautivas en Xalapa en 2013; Colectivo Igualdad de Orizaba en 2014; Soy Humano en Veracruz, Colectivo LGBTTTTI de San Andrés Tuxtla; Alianza Colibrí de Orizaba; Manos Rosas de Martínez de la Torre; Gayub de Alvarado en 2015; o EcoSex de Xalapa en 2017, entre otros.

⁵⁶ “Por primera vez se casa una pareja gay en Veracruz”, *Animal Político*, 8 de diciembre de 2014, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2014/12/por-primera-vez-se-casa-una-pareja-gay-en-veracruz/>.

panista), durante el mismo 2014 se creó la Asociación Comunidad Jarochos Alianza para la Inclusión y la Indiscriminación, ubicada en el puerto de Veracruz, como organización que encabeza las estrategias de litigio a través de amparos. La estrategia de presentación de amparos asesorados por una asociación con alto conocimiento del procedimiento y orientada específicamente a impulsar los casos de demanda resultó ser efectiva para permitir que diversas parejas del estado pudieran acceder al derecho al matrimonio a pesar de que el Código Civil estatal no lo reconociera.⁵⁷

Para finales de 2016 se dio la primera alternancia electoral a nivel de gubernatura estatal en Veracruz, con la toma de posesión del panista Miguel Ángel Yunes (2016-2018), lo que continuó planteando un escenario adverso para los derechos sexuales en el estado, pues el PAN no sólo representa la agenda más conservadora dentro del mapa político mexicano, sino también que en Veracruz ha estado históricamente vinculado a la Iglesia católica y a las asociaciones civiles estatales “pro vida” y “pro familia”. Justamente, en febrero de 2017 se realizó una modificación a la carta matrimonial del Código Civil del estado, y como producto del cambio no se especificaba que el matrimonio era la unión entre un hombre y una mujer, lo que fue interpretado como una apertura para el matrimonio entre parejas del mismo sexo. Frente a esta situación, la Iglesia católica y las organizaciones civiles, como Vida Familia y el recientemente creado Frente Nacional por la Familia, protestaron, y en menos de una semana el gobernador retiró la modificación argumentando que había sido una confusión, y que “la mayoría veracruzana no apoyaba esas agendas”.⁵⁸

Este episodio de reacción y la inmediata respuesta gubernamental generó un efecto de articulación de los colectivos LGBT a lo largo del estado, que no se había presentado hasta el momento, pues en palabras de una de las más visibles activistas: “nos molestó mucho que diera marcha atrás, sobre todo que fuera a raíz de las presiones de los grupos de derecha y de las Iglesias. Entonces fue ahí cuando empezamos a organizarnos y empezamos hacer encuentros”.⁵⁹ Como respuesta a la negativa gubernamental,

⁵⁷ En diciembre de 2015, y luego de haberse dado ya varias uniones vía amparo, se presentó el primer matrimonio entre una pareja de mujeres en Xalapa. Zavaleta, Noé, “Contrae matrimonio la primera pareja de mujeres en Veracruz”, *Proceso*, 9 de diciembre de 2015, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/423111/contrae-matrimonio-la-primer-pareja-de-mujeres-en-veracruz>.

⁵⁸ “Yunes da marcha atrás a carta que respeta matrimonio igualitario”, *E-consulta*, 25 de febrero de 2017, disponible en: <http://www.e-veracruz.mx/nota/2017-02-25/gobierno/yunes-da-marcha-atras-al-carta-que-respetaba-matrimonio-igualitario>.

⁵⁹ Entrevista personal a Silvia Susana Jácome, Xalapa, realizada el 29 de julio de 2020.

se conformó la Coalición Estatal LGBTTTTI+ del estado de Veracruz (La Coalición), que se constituyó por 35 asociaciones y colectivos de diferentes municipios el 22 de marzo de 2017.⁶⁰

En junio de 2017, un grupo de diputados locales, encabezados por María Josefina Gamboa, del PAN, presentaron una propuesta para crear un nuevo capítulo en el Código Civil que reconociera “uniones de hecho”, buscando, en sus palabras, dar garantías legales a las parejas del mismo sexo, diferenciándose de la figura del matrimonio en no permitir adopciones. Los colectivos LGBT y las diputadas de oposición del partido Morena argumentaron que esa propuesta era discriminatoria, señalando que “lo que busca el PAN con su iniciativa es no entrar en polémica con los grupos religiosos de la entidad, y a pesar de eso no fue suscrita por toda la bancada”.⁶¹ En el mismo sentido se manifestó la presidenta de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Veracruz; señaló que si fuera aprobada la reforma podría ser apelada como inconstitucional.

Además de que la iniciativa de Ley alternativa de uniones de hecho no prosperó, el aumento de la discusión pública en torno a la necesidad de responder a los fallos de la SCJN generó un efecto de radicalización de los grupos conservadores. Así, en diciembre de 2017 el Consejo Veracruzano Más Vida Más Familia presentó una iniciativa respaldada por 12,000 firmas, con la que buscaban modificar la Constitución con una reforma que incluía “elevar a rango constitucional a la familia y el matrimonio, como referentes en la elaboración de políticas públicas que la refuercen; establecer que los padres son quienes tienen injerencia en la educación de los hijos”.⁶² No obstante haber pasado en una primera ronda de votación, y ante las críticas recibidas por diferentes organismos internacionales, la reforma fue rechazada, y el colectivo conservador rompió formalmente con el PAN y anunció su intención de constituirse como partido político.⁶³

A raíz de esta fallida reforma, se intensificó la acción del activismo conservador de cara a la coyuntura electoral de 2018, siguiendo una lógica de

⁶⁰ Entrevista personal a Benjamín Callejas, presidente de la Coalición Estatal LGBTTTTI+ de Veracruz, Xalapa, realizada el 31 de julio de 2020.

⁶¹ “Propone PAN garantías legales para parejas del mismo sexo”, *E-consulta*, 20 de junio de 2017, disponible en: <http://www.e-veracruz.mx/nota/2017-06-20/congreso/propone-pan-garantias-legales-para-parejas-del-mismo-sexo>.

⁶² “Recibe LXIV Legislatura iniciativa que fortalece la participación ciudadana”, *Congreso del estado de Veracruz*, 18 de diciembre de 2017, disponible en: <https://www.legisver.gob.mx/Inicio.php?p=sliderInfo&i=6008>.

⁶³ Castillo, Fernanda, “Iglesia católica busca crear su partido en Veracruz”, *E-Consulta*, 28 de enero de 2019, disponible en: <http://www.e-veracruz.mx/nota/2019-01-28/estado/iglesia-catolica-busca-crear-su-partido-en-veracruz>.

activismo callejero-electoral que impulsa la idea del “voto de castigo” para quienes apoyen las agendas de los derechos sexuales y reproductivos.⁶⁴ Desde la conformación del Frente Nacional por la Familia los mensajes para atacar a la población LGBT se difundieron en las misas como recurso de “amenaza” a los políticos; como lo ejemplifica el testimonio de una exdiputada local que impulsó la agenda LGBT en el Congreso estatal: “es cierto que a todo mundo le asusta, nadie quiere que hablen mal de él en misa, ¿quién va a desconfiar del padre?, ¿quién va a cuestionar la palabra del padre?”.⁶⁵ Igualmente, para los activistas LGBT, la movilización de las Iglesias

...afecta en la toma de decisiones nuestra porque estos grupos antiderechos le han sumado otro costo a lo que es el tema de derechos humanos, y otro valor que es el costo político y el castigo del voto. A los legisladores se les olvida que tienen que legislar basados en normatividades y un estado laico, y aunque nosotros no nos metemos con la elección el libre culto ellos necesitan registrarse con lo que marca la constitución.⁶⁶

Ante la imposibilidad de avanzar en transformaciones de ley, la alternativa de las organizaciones LGBT continuó siendo el impulso de amparos. Según Guillermo Izacur, fundador de la Alianza para la Inclusión y la Indiscriminación, desde el primer matrimonio de 2014 y hasta septiembre de 2019, más de 250 personas LGBT asesoradas por la ONG se habían casado amparándose en el artículo 75 del Código Civil del Estado de Veracruz.⁶⁷ En este contexto, en diciembre de 2018 se dio la segunda alternancia electoral en el estado, cuando tomó posesión como nuevo gobernador Cuitláhuac García (2018-2024) por parte de Morena, partido que además contó con mayoría legislativa para el periodo 2018-2021, con 29 de cincuenta diputados locales. Si bien García es un exmilitante del PRD, desde su campaña los activistas reconocieron que tenía un discurso contradicto-

⁶⁴ López, Jairo Antonio, “Movilización y...”, *op. cit.*; Bárcenas, Karina, “Elecciones presidenciales 2018 en México: la ciudadanía religiosa contra la «ideología de género»”, *Estudios Sociológicos*, México, vol. 38, núm. 114, septiembre-diciembre de 2020, pp. 763-793.

⁶⁵ Entrevista personal a Carola Viveros, exdiputada local de Morena, Xalapa, 6 de agosto de 2020.

⁶⁶ Entrevista personal a Benjamín Callejas, presidente de la Coalición Estatal LGBTT-TI+ de Veracruz, Xalapa, realizada el 31 de julio de 2020.

⁶⁷ “Amparos consolidan matrimonios igualitarios en Veracruz; urge reforma”, *La Silla Rota*, 15 de octubre de 2019, disponible en: <https://veracruz.lasillarota.com/estados/amparos-consolidan-matrimonios-igualitarios-en-veracruz-urge-reforma-comunidad-lgbt-registro-civil-codigo-civil-amparo/326952>.

rio donde decía apoyar las causas asociadas a la comunidad LGBT, pero sin comprometerse de fondo con temas como el matrimonio igualitario o la identidad de género.

Justamente, a inicios de 2019 la diputada Mónica Robles, del partido Morena, presentó una nueva propuesta de reforma al Código Civil para reconocer los matrimonios igualitarios. La Iglesia católica rechazó públicamente la propuesta en uno de sus comunicados dominicales, cuando afirmó: “Quienes defienden esto o desean imponer el «matrimonio» entre personas del mismo sexo, lo hacen por razones ideológicas de rechazo a la familia y no por razones científicas y ni siquiera de demanda social”, y más adelante señalaban, en un claro acto de intervención en la discusión de asuntos públicos que contrarían los principios de laicidad del Estado:

Hacemos votos para que en el estado de Veracruz se proteja la familia, el matrimonio y la vida humana desde su concepción hasta su desenlace natural, de otra manera triunfará el caciquismo legislativo, la imposición y el deterioro de la sociedad y de los valores. ¿No habrá otros asuntos más importantes que resolver en nuestro estado?⁶⁸

La propuesta fue presentada por el grupo parlamentario de Morena, que tenía mayoría legislativa; sin embargo, en su interior existía un bloque de ocho diputados que estaban en contra de la reforma, por lo cual no alcanzaban el umbral de veintiséis votos para adecuar la Ley del Registro Civil. Tras varios intentos de discusión en el Congreso estatal, la propuesta finalmente no fue votada durante el periodo legislativo de 2019, lo que cerró la puerta en dicho año a la reforma. Si bien abiertamente diferentes congresistas locales afirmaban que no se negaban a votar por la presión de la Iglesia sino porque en el estado existían “otras prioridades”, los y las activistas LGBT del estado insistían en que “la iniciativa fue frenada por la Iglesia católica, representada por el vocero de la arquidiócesis, José Manuel Suazo Reyes, quien se habría reunido con los legisladores locales para pedirles que no incluyeran el dictamen”.⁶⁹

Tras este intento fallido de reforma, desde diciembre de 2019 hasta junio de 2020 se presentó una nueva discusión política y mediática en torno a

⁶⁸ “Propuesta de matrimonios gay atenta contra la familia: Iglesia”, *E-consulta*, 17 de marzo de 2019, disponible en: <http://www.e-veracruz.mx/nota/2019-03-17/estado/propuesta-de-matrimonios-gay-atenta-contra-la-familia-iglesia>.

⁶⁹ Gómez, Eirinet, “Evade el Congreso de Veracruz el tema del matrimonio igualitario”, *La Jornada Veracruz*, 5 de julio de 2019, disponible en: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2019/07/05/evade-el-congreso-de-veracruz-el-tema-del-matrimonio-igualitario-4430.html>.

una nueva propuesta de reforma del Código Civil, impulsada por la diputada Mónica Robles, de Morena. La nueva reforma incluía más de cincuenta modificaciones sustanciales para los derechos de las mujeres, como son el divorcio sin causal, libertad de orden de apellidos de hijos e hijas, reconocimiento del trabajo en la familia, pensión compensatoria, entre otras, así como el reconocimiento del matrimonio igualitario. Como parte de un acuerdo de la diputada proponente y el gobierno estatal, se realizaron diversos “Foros por la Igualdad y la No Discriminación” en diferentes municipios, con el objetivo de socializar y discutir el contenido de la reforma. La propuesta generó nuevamente férreas y enconadas resistencias por parte de los grupos y organizaciones conservadores; en un proceso que fue escalando en niveles de agresividad, los grupos conservadores protestaron en los foros de discusión que se realizaron en Poza Rica, Cosamaloapan, Acayucan, Orizaba, Coatzacoalcos y Xalapa, obligando incluso a la cancelación de uno de estos en el puerto de Veracruz.

Según los testimonios de las personas que participaron en dichos foros, los grupos que se presentaron para protestar contra la reforma eran básicamente los mismos en todo el estado, convocados por asociaciones “Pro-familia”, como Más Vida Más Familia, el FNF o Comunidad Familia y Cultura, y siempre se presentaron encabezados por sacerdotes de la Iglesia católica y representantes cristianos.⁷⁰ El último de los foros fue realizado en el Congreso del estado en Xalapa el 23 de enero de 2020; allí participó el subsecretario federal de Derechos Humanos, Población y Migración, Alejandro Encinas, quien se pronunció a favor de la reforma, señalando que los cambios se adecuaban plenamente a los estándares internacionales de derechos humanos. Finalmente, el 28 de mayo de 2020, con 35 votos a favor y catorce en contra, fueron aprobadas las reformas al Código Civil del Estado de Veracruz, lo que significó un gran avance en materia de derechos y protecciones para las mujeres del estado. Sin embargo, y como consecuencia de las protestas realizadas por los grupos conservadores, no fue aprobada la modificación que reconocía el matrimonio igualitario, y sólo se incluyó el concubinato entre parejas del mismo sexo, leyéndose en el dictamen final del Congreso que la comisión no consideraba la modificación del matrimonio “para zanjar esta discusión y no abonar en mayores confrontaciones”.⁷¹

⁷⁰ Entrevista personal a Mónica Mendoza, directora del Centro de Estudios para la Igualdad de Género y Derechos Humanos del Congreso de Veracruz, Xalapa, realizada el 30 de julio de 2020.

⁷¹ Ruiz, Jorge, “Aprueba Congreso reforma al Código Civil de Veracruz; establecen divorcio exprés”, *Imagen del Golfo*, 28 de mayo de 2020, disponible en: <https://imagedelgolfo.mx/xalapa/aprueba-congreso-reforma-al-codigo-civil-de-veracruz-establecen-divorcio-expres/50018378>.

Según los activistas involucrados en el proceso, la decisión de aceptar el concubinato llegó como un *acuerdo y negociación* con el bloque de legisladoras encabezado por la proponente Robles, pues la resistencia de las Iglesias hacía imposible la modificación legislativa.⁷² De tal forma que la aprobación del concubinato permitiría al movimiento, proceder en una estrategia de litigio estratégico y presión a las instituciones para declarar inconstitucional la reforma y obligar al Congreso estatal a su modificación. De esta forma, fue percibido por el vocero oficial de la Arquidiócesis de Xalapa en el comunicado dominical del 31 de mayo, en el cual acusó a los diputados de “dinamitar” el matrimonio y la familia, señalando que era una reforma que no tuvo en cuenta la opinión mayoritaria y que abriría el camino para que la Suprema Corte de Justicia de la Nación “imponga” el matrimonio igualitario en el estado.⁷³ Justamente, el 3 de agosto de 2020 la Comisión Nacional de los Derechos Humanos presentó una acción de inconstitucionalidad contra el Código Civil del Estado de Veracruz “por violación al derecho a la no discriminación, al impedir el matrimonio igualitario en dicho estado”,⁷⁴ misma que sigue su trámite ante la SCJN.

V. REFLEXIONES FINALES

Mientras los derechos sexuales y reproductivos no sean reconocidos formalmente en todas las entidades federativas de México, persistirá una discriminación diferenciada a nivel subnacional entre ciudadanos y ciudadanas de primera y segunda; es decir, dependiendo del estado las personas LGBT tienen mayor o menor acceso a derechos. Igualmente, esta realidad diferenciada tiene implicaciones directas con el cumplimiento del principio de laicidad del Estado, porque en el país hay zonas donde las leyes que regulan la vida pública han logrado superar las tradicionales definiciones de la familia, del matrimonio y de la sexualidad, pero en otras regiones de México persisten legislaciones restrictivas a los derechos que claramente reproducen los parámetros tradicionales.

⁷² Entrevistas personales con Benjamín Callejas y Carola Viveros, realizadas el 31 de julio de 2020 y 6 de agosto de 2020, respectivamente.

⁷³ Hernández, Melissa, “Diputados de Morena dinamitan al matrimonio: Arquidiócesis de Xalapa”, *El Diario de Xalapa*, 31 de mayo de 2020, disponible en: <https://www.diariodexalapa.com.mx/local/diputados-de-morena-dinamitan-al-matrimonio-arquidiocesis-de-xalapa-5301641.html>.

⁷⁴ “Comunicado de Prensa DGC/245/2020”, *Comisión Nacional de los Derechos Humanos*, 7 de agosto de 2020, disponible en: https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2020-08/COM_2020_245.pdf.

Como evidenciamos en nuestro estudio, tanto en los casos de Michoacán como de Veracruz encontramos un amplio conjunto de episodios donde legisladores y legisladoras locales se posicionaron abiertamente en la defensa de lo que, basados en los principios religiosos, consideran la “familia natural” o la relación “naturaleza, biología y género”, desconociendo lo establecido por la SCJN. Estos posicionamientos públicos, desde las funciones legislativas, evidencian que “el tema de las identidades religiosas de los funcionarios públicos y los legisladores es clave; si bien en un Estado laico las convicciones personales no deberían interferir en las posturas asumidas por funcionarios o magistrados, en la práctica esto es difícil de lograr”.⁷⁵ Estos episodios reflejan las tensiones entre la institucionalización de los derechos sexuales y reproductivos y el principio de laicidad del Estado, ya que en reiteradas ocasiones nuestro estudio evidenció que los congresos locales de Michoacán y Veracruz violaron dicho principio, al desacatar mandatos judiciales y ser omisos en la aprobación de reformas en materia de derechos sexuales y reproductivos, que contribuyen al fortalecimiento laico del Estado.

En cuanto al cumplimiento del principio de laicidad, encontramos que su expansión y observancia se encuentra sujeta a *disputas, negociaciones y judicialización*, donde actores clave, como el Poder Judicial, juegan un papel fundamental en cuanto a garantes de éste. Así lo demostraron las jurisprudencias en materia de matrimonio igualitario e identidad de género, que fueron recursos para fortalecer los cabildeos y negociaciones por parte de activistas LGBT, abriendo oportunidades para la expansión de derechos vía *negociación política* en Michoacán.

Otro aspecto que evidencia nuestro análisis es que cuando los sacerdotes y ministros de culto se pronuncian pública y abiertamente en contra de los derechos LGBT están realizando un acto político de intromisión y lesión del principio de laicidad del Estado, pues, como vimos en el caso de Veracruz, impiden la aprobación de leyes y sus reformas. Cuando sus pronunciamientos se dan al interior de las propias ceremonias religiosas con la finalidad de intervenir en la vida electoral, o se realizan acciones colectivas de manifestación y protesta en recintos legislativos, se configura lo que Bárcenas denomina como una “ciudadanía religiosa”,⁷⁶ es decir, una intervención intencionada y guiada desde las jerarquías eclesiales en la vida pública y política (sub)nacional. Frente a esta intervención, sin embargo, lo

⁷⁵ Hernández, Tania, “Estado laico...”, *op. cit.*, p. 189.

⁷⁶ Bárcenas, Karina, “Elecciones presidenciales...”, *op. cit.*

más importante es la respuesta institucional y estatal para oponerse tanto a las posturas de las Iglesias como para no violentar el principio de laicidad del Estado y acatar la ley.

Con relación al avance de los derechos LGBT, una de las tesis de autores como Díez⁷⁷ o Beer,⁷⁸ es que la presencia de los gobiernos del PRD en los estados es un factor determinante para entender el reconocimiento de estos derechos. Sin embargo, como observamos en el caso de Michoacán, pasaron quince años desde la alternancia y llegada del primer gobierno del PRD, y cuando se dio la aprobación del matrimonio igualitario había mayoría legislativa del PRI, y el PRD sólo ocupaba doce de cuarenta escaños. Igualmente, la nueva realidad política del país, caracterizada por un fuerte debilitamiento de los partidos tradicionales y la emergencia del nuevo partido de Morena, como una amplia y diversa coalición donde se encuentran desde las posturas más radicales contra los derechos sexuales y reproductivos hasta las posturas más favorables y promotoras de la diversidad sexual, permite entender a partir del caso de Veracruz la centralidad que tiene la capacidad de veto de los actores conservadores y la agencia de los actores políticos para ceder ante las presiones. En este sentido, además de la tendencia ideológica de los partidos mayoritarios, es *el proceso de negociación* interna entre activistas y actores políticos con agencia para ceder o no a las presiones conservadoras lo que logra explicar el éxito de la prevalencia, o no, del principio de laicidad estatal.

Finalmente, por medio de los dos casos observamos que la oposición al principio de laicidad relacionado con la regulación de la sexualidad y el género (cristalizado en las demandas por el matrimonio igualitario e identidad de género) no ha sido homogéneo al interior de los congresos estatales. Si bien una parte de las elites estatales no encuentra problemático manifestar abiertamente posturas bajo creencias religiosas, otro amplio conjunto de estos bloques superpuso la lectura constitucional y de derechos humanos que se ha desarrollado por medio de jurisprudencias desde el Poder Judicial. Este elemento es central, ya que los procesos de *negociación política* son centrales para continuar en el avance de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos a nivel subnacional, y en aras de continuar las demandas colectivas para superar el principio de laicidad diferenciada que caracteriza al Estado mexicano.

⁷⁷ Díez, Jordi, *The Politics...*, *op. cit.*

⁷⁸ Beer, Caroline y Cruz Aceves, Víctor, *op. cit.*

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Amparo en revisión 1317/2017, Suprema Corte de Justicia de la Nación, octubre de 2018, comunicado 130/2018.
- BÁRCENAS, Karina, “Elecciones presidenciales 2018 en México: la ciudadanía religiosa contra la «ideología de género»”, *Estudios Sociológicos*, México, vol. 38, núm. 114, septiembre-diciembre de 2020.
- BÁRCENAS, Karina, “Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un Estado laico”, *Religião & Sociedade*, Brasil, vol. 38, núm. 2, 2018.
- BEER, Caroline y CRUZ, Víctor, “Extending Rights to Marginalized Minorities: Same-Sex Relationship Recognition in Mexico and the United States”, *State Politics & Policy Quarterly*, vol. 18, núm. 1, 2018.
- BLANCARTE, Roberto *et al.*, *Laicidad. Estudios introductorios*, México, El Colegio Mexiquense, 2012.
- BLANCARTE, Roberto, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- BUTLER, Judith, *Géneros en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de Ma. Antonieta Muñoz, Barcelona, Paidós, 2007.
- CAPDEVIELLE, Pauline y MOLINA, Mariana, “Laicidad y diversidad familiar. Un diálogo entre lo social y lo jurídico”, en LUCÍA, Raphael y SEGOVIA, Adriana (coords.), *Diversidades: interseccionalidad, cuerpos y territorios*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2018.
- Censo del 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- COMISIÓN NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, *Informe especial sobre la situación de los derechos humanos de las personas lesbianas, gay, bisexuales, travestis, transgénero, transexuales e intersexuales (LGBTI) en México*, México, octubre de 2019, disponible en: <https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-10/INFESP-LGBTI%20.pdf>
- CORRALES, Javier, “The Politics of LGBT Rights in Latin America and the Caribbean: Research Agendas”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 100, 2015.
- DEHESA, Rafael de la, *Incursiones queer en la esfera pública. Movimientos por los derechos sexuales en México y Brasil*, México, UNAM, 2015.
- DÍAZ, Armando, “La contienda por los contenidos de educación sexual: repertorios discursivos y políticos utilizados por actores en México a inicios del siglo XXI”, *Debate Feminista*, vol. 53, México, 2017.

- DÍEZ, Jordi, “Institutionalizing Same-Sex Marriage in Argentina and Mexico: The Role of Federalism”, en WINTER, Bronwyn *et al.* (eds.), *Global Perspectives on Same-Sex Marriage. A Neo-Institutional Approach*, Palgrave MacMillan, 2018.
- DÍEZ, Jordi, *The Politics of same-sex Marriage in Latin America: Argentina, Chile and Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- FOUCALUT, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, 25a. ed., trad. de Ulises Guñazu, México, Siglo XXI, 1998.
- HERNÁNDEZ, Tania, “Estado laico y federalismo en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, Ciudad de México, vol. 81, núm. 1, enero-marzo de 2019.
- HERNÁNDEZ, Tania, “Las derechas mexicanas en la segunda mitad del siglo XX y el inicio del XXI”, *Con-Temporánea*, México, núm. 11, enero-junio de 2019.
- LEMAITRE, Julieta, *Laicidad y resistencia. Movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos en América Latina*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- LÓPEZ, Jairo Antonio, “Los derechos LGBT en México: acción colectiva a nivel subnacional”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm 104, julio-diciembre de 2017.
- LÓPEZ, Jairo Antonio, “Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBT. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos”, *Estudios Sociológicos*, México, vol. 36, núm. 106, 2018.
- MORÁN, José Manuel y VAGGIONE, Juan Marco, “Ciencia y religión (hétero) sexuales: el discurso científico del activismo católico conservador sobre la sexualidad en Argentina y Chile”, *Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar*, Brasil, vol. 2, núm.1, 2012.
- MORÁN, José Manuel, “El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual”, *Sociedad y Religión*, Argentina, vol. XXII, núm. 37, 2012.
- MORÁN, José Manuel, “Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica?”, *La Ventana, Revista de Estudios de Género*, vol. 5, núm. 47, junio de 2018.
- OBSERVATORIO NACIONAL DE CRÍMENES DE ODIOS CONTRA LAS PERSONAS LGBT, *Informe 2020*, México, Fundación Arcoíris.
- OLVERA, Alberto (coord.), *Veracruz en su laberinto. Autoritarismo, crisis de régimen y violencia en el sexenio de Javier Duarte*, México, Universidad Veracruzana, 2018.

- QUEZADA, Claudia Julieta, “La mujer cristera en Michoacán, 1926-1929”, *Revista Historia y Memoria*, Colombia, núm. 4, 2012.
- SÁEZ, Macarena y MORÁN, José Manuel, “Introducción. Religión, género, sexualidad y derecho en América Latina”, en SÁEZ, Macarena y MORÁN, José Manuel (coords.), *Sexo, delitos y pecados. Intersecciones entre religión, sexualidad y derecho en América Latina*, Washington, D. C., American University, 2016.
- SALAZAR, Pedro, *Los dilemas de la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- SALINAS, Héctor, “Matrimonio igualitario en México: la pugna del Estado laico y la igualdad de derecho”, *El Cotidiano*, México, núm. 202, marzo-abril de 2017.
- SOTELO, Arturo (coord.), “Nosotros el pueblo, ¿ustedes la Corte? La reacción conservadora al matrimonio igualitario”, en *El matrimonio igualitario desde el activismo, la academia y la justicia constitucional*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2017.
- TESIS 85/2015 1a./J (10a), *Seminario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, t. I, diciembre de 2015.
- TORRE, René de la, “Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais E Religião, Campinas*, vol. 22, 2020.
- VAGGIONE, Juan Marco, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, *Social Theory and Practice*, Florida, núm. 31, 2005.
- VAGGIONE, Juan Marco, “Sexualidad, derecho y religión: entramado en tensión”, en SÁEZ, Macarena y MORÁN, José Manuel (coords.), *Sexo, delitos y pecados. Intersecciones entre religión, sexualidad y derecho en América Latina*, Washington, D. C., American University, 2016.
- VAGGIONE, Juan Marco, “The Conservative Uses of Law: The Catholic Mobilization against Gender Ideology”, *Social Compass*, vol. 67, núm. 2, 2020.
- VÁZQUEZ, Felipe, *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, México, CIESAS, 2007.

TERCERA PARTE

LOS MOVIMIENTOS NEOCONSERVADORES Y LA LUCHA POR LOS DERECHOS SEXUALES

CAPÍTULO SÉPTIMO

DERIVAS POLÍTICO-DISCURSIVAS
EN LA EDUCACIÓN PÚBLICA TRAS EL DEBATE
POR EL ABORTO EN ARGENTINA

Germán S. M. TORRES

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Cruces teóricos para pensar la educación pública, la laicidad y el género*. III. *Tensiones por la laicidad educativa, la educación sexual y el género en Argentina*. IV. *Conclusiones*. V. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

La movilización política en torno al género y la sexualidad ha estado dinamizada en las últimas décadas por una tensión entre un progresivo avance político y legal de reivindicaciones feministas y de grupos de la diversidad sexual, y la consolidación de un heterogéneo neoconservadurismo, que ha articulado a sectores tanto religiosos como no religiosos en la esfera pública latinoamericana. A la marcada presencia histórica de actores de la Iglesia católica —así como de funcionarios estatales formados en el catolicismo— en la discusión y definición de políticas referidas al orden familiar, la educación pública, los derechos sexuales y reproductivos y el reconocimiento de la diversidad sexual, se le acoplaron en muchos países de la región, grupos evangélicos que han convergido en la disputa por los sentidos dominantes de la política sexual contemporánea.¹ Si bien esta dinámica neoconservadora supone la intervención de actores y discursos religiosos, también se han evidenciado estrategias

¹ Biroli, Flavia y Caminotti, Mariana, “The Conservative Backlash against Gender in Latin America”, *Politics & Gender*, vol. 16, núm. 1, 2020; Jones, Daniel *et al.*, “Sexual Rights, Religion and Post-Neoliberalism in Argentina (2003–2015)”, *Religion and Gender*, vol. 8, núm. 1, 2018; Peñas, M., Morán, José y Vaggione, Juan, *Conservadurismos religiosos en el escenario global. Amenazas y desafíos para los derechos LGBTI*, Nueva York, Global Philanthropy Project, 2018.

y grupos que no necesariamente tienen un anclaje religioso explícito, y que recurren a un uso estratégico de discursos seculares —de tipo legal o científico— en su contraofensiva frente al avance de los derechos de las mujeres y las disidencias de género en las democracias contemporáneas.²

Este proceso supone un desplazamiento de la política sexual en la región latinoamericana en las últimas décadas, que ha fluctuado así desde una marcada presencia pública de actores y líderes religiosos en la petición ante las autoridades estatales, y ha pasado a articularse también en torno a una mayor actuación de grupos neoconservadores ahora organizados en ONG que, por ejemplo, se reconocen a sí mismas como “pro-vida” o “pro-familia”.³ Estos grupos han ido ganando mayor visibilidad, operando en el ámbito de la sociedad civil y el Estado de maneras que trascienden los sentidos religiosos. Sin reemplazar a los actores religiosos tradicionales, como algunos evangélicos y los vinculados a la Iglesia católica, que han construido una forma de ejercicio ciudadano anclados en su identidad religiosa,⁴ antes bien, los grupos neoconservadores han montado con ellos una convergencia contingente en muchos ámbitos, debates y movilizaciones en el campo de la política sexual.

En efecto, la elección del término *neoconservadurismo* en este trabajo retoma los aportes que ponen el acento en la dinámica y heterogénea red tanto religiosa, secular como política, que cruza a estos movimientos en su reacción contra las reivindicaciones de los grupos feministas y de la diversidad sexual⁵ de manera quizá transversal y aún más abierta a futuros análisis en relación con otras categorías y definiciones posibles, tales como “fun-

² Morán, José *et al.*, “La resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Las principales dimensiones del neo-activismo conservador argentino”, en Careaga Pérez, Gloria (coord.), *Sexualidad, religión y democracia en América Latina*, México, Fundación Arcoiris, 2019; Vaggione, Juan, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2. 2005; Vaggione, Juan y Esquivel, Juan, “Actores y discursos que pluralizan la política, la religión y la sexualidad”, en Esquivel, Juan y Vaggione, Juan (dir.), *Permeabilidades activas*, Buenos Aires, Biblos, 2015.

³ Morán, José, “El desarrollo del activismo autodenominado «Pro-Vida» en Argentina, 1980-2014”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 77, núm. 3, 2015; Vaggione, Juan, “Sexuality, Law, and Religion in Latin America: Frameworks in Tension”, *Religion & Gender*, vol. 8, núm. 1, 2018; Vaggione, Juan y Mujica, Jaris, “Algunos puntos de discusión en torno al activismo (religioso) conservador en América Latina”, en Vaggione, Juan y Mujica, Jaris (comp.), *Conservadurismos, religión y política*, Córdoba, CIECS-CONICET-UNC, 2013.

⁴ Vaggione, Juan, “La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa”, *Cadernos Pagu*, núm. 50, 2017.

⁵ Vaggione, Juan y Machado, Maria, “Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America”, *Politics & Gender*, 16(1), E2, 2020, disponible en: [doi:10.1017/S1743923X20000082](https://doi.org/10.1017/S1743923X20000082).

damentalismo religioso”,⁶ “activismo religioso conservador”,⁷ “activismo heteropatriarcal”,⁸ o “nuevas derechas”,⁹ que podrían servir también como herramientas conceptuales en contexto. A su vez, entendemos que el concepto de neoconservadurismo permite entender, siguiendo la perspectiva de Brown,¹⁰ estos nuevos procesos como formas de gubernamentalidad, es decir, como dispositivos de construcción de subjetividades y de ciudadanías posibles en un fuerte marco moral y/o religioso que delimita lo decible y lo inteligible dentro de esos dominios.

A partir de estos primeros elementos, y en el cruce interdisciplinar entre la sociología de la religión, la investigación educativa y el análisis crítico del discurso, en este trabajo nos interesa poner el foco en algunos efectos que el debate por el aborto en Argentina trajo al campo de la educación pública a partir de 2018 y la resultante reconfiguración del género y la laicidad en la esfera pública educativa. Nos proponemos abordar la producción y circulación de sentidos en torno al género y sus consecuencias para pensar la laicidad educativa en esa coyuntura de discusión pública sobre la política sexual en Argentina sucedida a partir de la discusión del aborto, la movilización feminista y la contraofensiva del discurso católico y los neoconservadurismos militantes.

Entre las normativas que cristalizan las disputas y avances de los derechos sexuales y reproductivos en Argentina, el ámbito educativo encuentra desde 2006 en la Ley 26150, de creación del Programa Nacional de Educación Sexual Integral (ESI),¹¹ un marco normativo que permite visibilizar y desarticular las desigualdades y violencias de género desde una perspectiva de derechos humanos. Esa ley establece como derecho la enseñanza de

⁶ Mallimaci, Fortunato, “¿Fundamentalismos y violencias? Análisis concreto de situaciones concretas y el poder de nominar de las ciencias sociales en sociedades que recomponen sus creencias”, en Capdevielle, Pauline y Blancarte, Roberto (coord.), *Política, religión y violencia: el retorno de los fundamentalismos?*, México, UNAM, 2019.

⁷ Vaggione, Juan, “El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos”, en Vaggione, Juan (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra, 2010.

⁸ Morán, José, “Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal”, *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, vol. 5, núm. 47, 2018.

⁹ Barriga, Lautaro y Szulman, Martín, “Nuevas derechas en América Latina, radiografía de una configuración política”, *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, núm. 3, 2015; Wodak, Ruth, *The Politics of Fear*, Londres, Routledge, 2015.

¹⁰ Brown, Wendy, “American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization”, *Political Theory*, vol. 34, núm. 6, 2006.

¹¹ Ley 26150, de creación del Programa Nacional de Educación Sexual Integral, *Boletín Oficial*, 24 de octubre de 2006.

la ESI —que articula aspectos biológicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos— en todas las instituciones educativas desde el nivel inicial (preescolar) hasta la formación docente, y en instituciones educativas tanto estatales como privadas (religiosas o laicas). En su aplicación, el Ministerio de Educación argentino, como máximo responsable, puso inicialmente el foco en el carácter científico de la educación sexual y la perspectiva de género, en una solapada forma de respuesta ante los actores religiosos detractores de su implementación.¹²

Con este antecedente fundamental de la política educativa del país, a partir del debate por la legalización del aborto en el Congreso argentino en 2018, se destacan al menos tres derivas político-discursivas que han reformulado al género como elemento crucial dentro de la esfera pública y educativa.

En primer lugar, una vez caído el proyecto en el Senado, se sucedió casi de inmediato la presentación de una iniciativa parlamentaria de modificación ampliatoria de la antedicha ley de ESI, para proponer la inclusión de la explícita mención al respeto a la “diversidad sexual y de género”¹³ y una reducción del margen de acción de las instituciones educativas religiosas, que en los términos de la ley de ESI vigente tienen una prerrogativa de respeto al “ideario institucional y a las convicciones de sus miembros” (Ley ESI, artículo 5) en la formulación de sus proyectos educativos.

En segundo lugar, esa particular iniciativa parlamentaria exacerbada en su significatividad por el contexto inmediato de debate y movilización en torno al aborto suscitó la respuesta y actualización del posicionamiento de la Iglesia católica argentina. A partir de dos documentos episcopales, la cúpula eclesiástica se pronunció sobre los sentidos del género desde su posicionamiento religioso, político y educativo, retomando y desplazando sentidos cruciales sobre la cuestión.

Y, en tercer lugar, la puesta en debate público del aborto y la re-discusión de la Ley de ESI tuvieron también como efecto la consolidación de un heterogéneo movimiento amalgamado en el rechazo a la así llamada “ideología de género” y el primer hito de visibilización masiva del grupo denominado “Con Mis Hijos No Te Metas” en Argentina.

En lo que sigue, apuntaremos algunos elementos teóricos y contextuales que servirán para el subsecuente análisis de esas tres derivas político-discursivas y sus implicancias en el escenario social contemporáneo.

¹² Torres, Germán, *Educación pública, Estado e Iglesia en la Argentina democrática (1984-2013)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2019.

¹³ Cámara de Diputados de la Nación, “Comisiones de Educación y de Mujer, Familia, Niñez y Adolescencia, Ley 26.150, Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Modificación (4814-D-2018)”. Orden del día núm. 449, 11 de septiembre de 2018.

II. CRUCES TEÓRICOS PARA PENSAR LA EDUCACIÓN PÚBLICA, LA LAICIDAD Y EL GÉNERO

Nuestro análisis se funda, por un lado, en el concepto de *esfera pública*. Esta entrada nos ofrece un marco analítico para la definición y negociación de los sentidos culturales en disputa, y permite relevar el carácter procesual y dinámico de la frontera entre los asuntos “privados” y “públicos”, incluidas allí las disputas en torno a la laicidad y el género. Por el otro lado, nos apoyaremos en una lectura del *discurso* como práctica social. Entendemos que los discursos constituyen objetos y herramientas de disputa, que en sus efectos de poder construyen identificaciones individuales y colectivas, relaciones y formas de inteligibilidad de la realidad social dentro de una esfera pública construida interdiscursivamente.

En la modelización teórica moderna de la esfera pública, deudora en un sentido muy importante del trabajo señero de Habermas,¹⁴ la religión quedó relegada al lugar de lo privado —en tanto esfera individual de la conciencia moral y la libertad de culto—. Sin embargo, desde los aportes de las perspectivas históricas y sociológicas tanto en Europa como en Latinoamérica, ha sido destacado el carácter público de algunas religiones en su vínculo activo con la esfera de la política, en un modelo dinámico de tensión entre lo público y lo privado que permitió analizar ciclos de recomposición o revitalización de lo religioso en esferas de la vida social y el Estado, en distintas coyunturas sociohistóricas.¹⁵

En otra óptica, pero también en un desplazamiento crítico de los aportes de Habermas, Fraser¹⁶ cuestionó desde la filosofía política feminista que la esfera pública fuera asumida como una unidad integral, ante lo que sostuvo que deberían tomarse en consideración la multiplicidad de públicos que

¹⁴ Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gili, 1994.

¹⁵ Bastian, Jean, “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”, en Bastian, Jean (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004; Berger, Peter, “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad”, *Sociedad y Religión*, vol. 26, núm. 45, 2016; Casanova, José, “Religiones públicas y privadas”, en Auyero, Javier (comp.), *Caja de herramientas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1999; Hervieu-Leger, Daniele, “Producciones religiosas de la modernidad”, en Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008; Mallimaci, Fortunato, “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Los retos a la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008^a.

¹⁶ Fraser, Nancy, “Pensando de nuevo la esfera pública. Una contribución a la crítica de las democracias existentes”, Iustitia Interrupta, *Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes, 1997.

se enfrentan interdiscursivamente. Asimismo, frente al supuesto de que los discursos de la esfera pública debieran restringirse a la discusión del “bien común”, Fraser señaló que debería tomarse en cuenta la propia limitación de determinados asuntos como “privados” y, por tanto, como inadmisibles en la esfera pública. Aún más, en lo que denominó un “modelo de discurso social”, Fraser ha destacado en un trabajo más reciente, las disputas por otorgarle un estatus político a la “necesidad” de determinado grupo social, el debate por sus posibles interpretaciones y definiciones, y la lucha por garantizar que esa necesidad sea satisfecha. Esa discusión pública sobre las “necesidades” de grupos particulares se presenta concretamente como

Un espacio de lucha en el que grupos con desiguales recursos discursivos (y extradiscursivos) compiten por establecer como hegemónicas sus respectivas interpretaciones sobre cuáles son las necesidades sociales legítimas. Los grupos dominantes articulan las interpretaciones de las necesidades con la intención de excluir, desactivar y/o absorber las conainterpretaciones. Los grupos subordinados o de oposición, por el contrario, articulan interpretaciones de necesidades pensadas para cuestionar, desplazar y/o modificar las dominantes.¹⁷

A partir de estas consideraciones, puede entenderse a la esfera pública como una arena de disputa cultural en la que se forman, circulan, responden y reconstruyen los significados sociales. Esta lectura permite así problematizar la tensa entrada de la agenda de derechos por la igualdad de género y la diversidad sexual en la esfera (educativa) de lo común.

Este enfoque, que marca la historicidad de lo público, nos lleva también a pensar lo educativo en términos de *laicidad* y de *género*. Por un lado, entendemos aquí que el interrogante conceptual —pero también político— sobre la laicidad pasa fundamentalmente por la configuración de los vínculos políticos entre la autoridad estatal y los actores, grupos e instituciones religiosos, en términos institucionales y legales. En lo que interpretamos como un espectro que va desde su potencial analítico hasta su utilización normativa, desde la sociología se ha definido a la laicidad a partir de elementos centrales tales como el respeto a la libertad de conciencia, la autonomía de lo político frente a lo religioso, y la garantía de igualdad y no discriminación.¹⁸ En su historicidad, es clave concebirla también como un proceso y como objeto

¹⁷ Fraser, Nancy, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Quito, IAEN-Traficantes de Sueños, 2015, p. 82.

¹⁸ Blancarte, Roberto, “¿Cómo podemos medir la laicidad?”, *Estudios Sociológicos*, vol. 30, núm. 88, 2012.

de disputa en sí mismo.¹⁹ Y, asimismo, entenderla en su carácter situado a partir de, por ejemplo, la identificación de tipologías, umbrales y procesos de configuración la laicidad, que permiten comprender la relación del Estado con las instituciones y grupos religiosos.²⁰ En esta línea de sentido, el caso argentino se ha definido como un tipo de *laicidad subsidiaria*. Es decir, un modelo de laicidad en la que se combinan un Estado nacional que presenta una fuerte matriz católica en su devenir histórico y en las trayectorias de sus funcionarios, junto a una ampliación de la ciudadanía sexual con base en una visión pluralista de la sociedad. Concretamente, a la vez que se conquistaron espacios de autonomía y reconocimiento de la ciudadanía sexual (a partir de las leyes de divorcio civil en 1987, salud sexual y procreación responsable en 2002, educación sexual integral en 2006, matrimonio igualitario en 2010 e identidad de género en 2012), ese Estado continúa interpelando a las instituciones religiosas (con preeminencia de la Iglesia católica y las evangélicas) en la proyección de las políticas públicas, reproduciendo una lógica de subsidiariedad en algunas áreas fundamentales —como la asistencia social o la educación a partir de las redes institucionales religiosas— y apelando a la intermediación de actores religiosos ubicándolos como dados necesarios de legitimidad social ante la ciudadanía en general.²¹

Por el otro lado, la misma condición histórica y situada de las fronteras entre lo público y lo privado atraviesa también al *género* como concepto dentro de las ciencias sociales y las humanidades. El género tiene su propio recorrido en las teorizaciones feministas a partir de la década de 1970, que destacaron la construcción socialmente desigual de las diferencias entre varones y mujeres²² de manera crítica ante las múltiples formas sociales de dominación y relaciones de poder (re)construidas sobre criterios biologicis-

¹⁹ Poulat, Emile, *Nuestra laicidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

²⁰ Baubérot, Jean, “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en Bastian, Jean (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004; Blancarte, Roberto, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. 26, núm. 76, 2008; Mallimaci, Fortunato, “Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina”, en Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión, memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008b; Milot, 2009.

²¹ Esquivel, Juan, “Laicidad y políticas públicas en Argentina: derecho, religión y cultura como telón de fondo”, en Capdevielle, Pauline (coord.), *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*, México, UNAM, 2017; Mallimaci, Fortunato, *El mito de la Argentina laica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.

²² Lamas, Marta, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”, *Papeles de Población*, vol. 21, 1999; Stolcke, Verena, “La mujer es puro cuento. La cultura del género”, *Estudios Feministas*, vol. 12, núm. 2, 2004; Tubert, Silvia, *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra, 2003.

tas, esencialistas o dogmáticos. Desde este itinerario, el género ha sido un concepto y una herramienta de intervención política ubicado en la frontera tensa y disputada entre lo público y lo privado,²³ y permite dar cuenta de la propia dimensión generizada de la esfera pública y abre al necesario interrogante sobre el lugar de las religiones y sus sentidos sobre la regulación de la sexualidad, la reproducción social y biológica, la estructura familiar y los roles de género a partir de principios doctrinarios, postulados como trascendentales, naturales, sagrados y con un origen divino.²⁴

En segundo lugar, articularemos esta entrada conceptual sobre lo público en sus vínculos con la laicidad y el género, con una lectura desde el análisis crítico del discurso (ACD). Este enfoque supone abordar el estudio de las dimensiones discursivas del cambio social y cultural, en tanto se suceden articuladamente como cambios en los textos, las prácticas discursivas y, en definitiva, en las prácticas sociales. En esta perspectiva, Fairclough señaló que el discurso, en tanto práctica social, constituye “una esfera de hegemonía cultural”,²⁵ entendiendo que la hegemonía de un grupo sobre toda la sociedad o sobre sectores particulares de ella es una cuestión referida a la capacidad de conformar prácticas discursivas y órdenes discursivos. Siguiendo el planteamiento foucaultiano, el discurso “no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha”.²⁶ Desde esta perspectiva, puede entenderse que el control sobre la producción, la circulación y los posibles efectos de sentido de los discursos forma parte de una disputa política por la definición de los marcos de inteligibilidad de la realidad social y las formas vivibles de subjetividad. Particularmente, la tradición del ACD en la investigación educativa,²⁷ que retomaremos aquí, articula tres ejes analíticos: las prácticas sociales, las prácticas discursivas y los textos. Todo evento discursivo se refleja como texto, dentro de una práctica discursiva y social

²³ Pateman, Carole, “Críticas feministas a la dicotomía público-privado”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.

²⁴ Casanova, José, *Religion, Politics and Gender Equality. Public Religions Revisited*, Ginebra, UNRISD, 2009.

²⁵ Fairclough, Norman, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Londres, Longman, 1995, p. 95.

²⁶ Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p. 15.

²⁷ Rogers, Rebeca, “Análisis crítico del discurso en la investigación educativa”, en Pini, Mónica (comp.), *Discurso y educación. Herramientas para el análisis crítico*, Buenos Aires, UNSAM, 2009; Pini, Mónica, “Estudios críticos del discurso y educación. Exploraciones sobre un campo transversal”, en Pini, Mónica (comp.), *Discurso y educación. Herramientas para el análisis crítico*, Buenos Aires, UNSAM, 2009.

situada históricamente.²⁸ En la base de este planteo está, en definitiva, una concepción histórica, política y situada de los discursos, que asume que el “flujo discursivo” en un espacio de interdiscursividad y respuestas cruzadas entre posicionamientos político-discursivos es también un “flujo social”.²⁹

Este abordaje de las dimensiones discursivas de la esfera pública busca identificar los posicionamientos de los actores estatales, religiosos y neoconservadores en el devenir de las discusiones educativas en torno al género y la laicidad en el contexto argentino reciente. El campo de la educación pública está cruzado por tensiones entre discursos, especialmente los referidos al género y lo religioso para nuestro caso. Entendemos que el análisis inicial de este proceso nos permitirá entender, en última instancia, la construcción política de los fundamentos y límites de la educación pública como espacio simbólico común.

III. TENSIONES POR LA LAICIDAD EDUCATIVA, LA EDUCACIÓN SEXUAL Y EL GÉNERO EN ARGENTINA

En el marco de laicidad subsidiaria indicada más arriba, desde las últimas décadas puede reconocerse en la Argentina democrática una mutación del lugar de la Iglesia católica en el entramado sociocultural. Si bien permanece como religión mayoritaria en Argentina, la cantidad de católicos disminuyó a un total de 62.9% en 2019, junto a un crecimiento de quienes se reconocen como evangélicos (15.3%) y como “sin religión” (18.9%), según datos representativos que dan cuenta de las transformaciones del campo religioso en la sociedad argentina.³⁰

Estas transformaciones en el escenario social han forzado a la Iglesia católica a resituarse dentro de la esfera pública democrática, en una larga historia que cruza todo el siglo XX y lo que va del XXI, de utilización de lo político y el Estado por los grupos religiosos como vehiculizador para la construcción de formas de identidad nacional y cohesión social, pero también de utilización de la religión como dadora de legitimidad por parte de los partidos políticos y el Estado.³¹

²⁸ Fairclough, Norman, *Analysing Discourse. Textual Analysis for Social Research*, Londres, Routledge, 2003; Chouliaraki, Lilie y Fairclough, Norman, *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1999.

²⁹ Voloshinov, Valentin, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992, p. 130.

³⁰ Mallimaci, Fortunato et al., *Sociedad y religión en movimiento. Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina*, Informe de Investigación 25, Buenos Aires, CEIL-Conicet, 2019.

³¹ Mallimaci, Fortunato y Esquivel, Juan, “La tríada Estado, instituciones religiosas y sociedad civil en la Argentina contemporánea”, *Amerika. Mémoires, Identités, Territoires*, núm. 8, 2013.

Desde el mismo origen del sistema educativo nacional, hacia finales del siglo XIX, cada coyuntura de definición de la legislación y la política educativa nacional tuvo a la Iglesia católica como visible actor religioso, educativo y político en diálogo privilegiado con actores estatales (legisladores, funcionarios ministeriales, autoridades de gobierno). Los principales nudos de sentido que han atravesado históricamente las discusiones educativas giran en torno al lugar del Estado en la educación, la defensa de libertad de enseñanza, y la presencia o ausencia de la religión en la educación pública.³²

Como parte de ese largo proceso, la Ley de Educación Nacional (LEN) vigente desde 2006, contiene algunos elementos que dan cuenta de un reconocimiento del lugar privilegiado de la Iglesia católica y algunos de sus preceptos doctrinales en la definición de los principios pedagógicos de la educación argentina: la inclusión de la familia como “agente natural y primario” de la educación,³³ la mención explícita a la Iglesia católica³⁴ como responsable en la educación de gestión privada y el planteo de la educación “integral que desarrolle todas las dimensiones de la persona”³⁵ como uno de los fines y objetivos de la política educativa, constituyen una parte de los reconocimientos por parte de la autoridad estatal ante las demandas del sector educativo católico argentino. Esa última formulación asume implícitamente que la dimensión religiosa está incluida en el carácter “integral” de la educación, por lo que deja abierta la posibilidad a la educación religiosa en los subsistemas educativos provinciales que gozan de la autonomía marcada por el federalismo educativo.³⁶

Si bien la LEN contiene reconocimientos a la Iglesia católica y a la educación religiosa, incluye también elementos diferenciales, tales como las referencias explícitas a la “discriminación” y la “equidad” de género en los fines y objetivos del sistema educativo. La inclusión del género como tema dentro de la LEN marcó uno de los desplazamientos clave en la política educativa y su vínculo con las demandas católicas con relación a periodos anteriores en los que los posicionamientos estatal y católico aparecían solapados en materia educativa.³⁷ Se incluyeron en esta ley, elementos conexos a la perspectiva de género, como la mención explícita de la Convención sobre

³² Torres, Germán, *Educación pública, Estado...*, *op. cit.*

³³ Ley de Educación Nacional, artículo 6, Argentina, 2006; Ley de Educación Nacional, artículo 128, Argentina, 2006.

³⁴ Ley de Educación Nacional, artículo 63, Argentina, 2006.

³⁵ Ley de Educación Nacional, artículo 8, Argentina, 2006.

³⁶ Torres, Germán, “Aportes para la comprensión de la educación pública y la laicidad en la Argentina contemporánea”, *Sociedad y Religión*, núm. 49, 2018.

³⁷ Torres, Germán, *Educación pública, Estado...*, *op. cit.*

la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer y las leyes nacionales que se adhieren a la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer y al Protocolo Facultativo de la Convención sobre Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer en el listado de contenidos comunes para toda educación obligatoria.³⁸

El espacio simbólico de la educación pública enmarcado en esa ley aparece así configurado con base en una polifonía que toma una parte de las demandas católicas, pero que también incorpora demandas propias de una impronta democrática y plural tendiente al reconocimiento de derechos y la construcción de una ciudadanía sexual más amplia. Esa doble estrategia discursiva de concesión a algunas demandas católicas y de desplazamiento hacia nuevos temas le ha permitido a la LEN avanzar en la inclusión de sentidos críticos que convergen con las demandas de otros colectivos políticos y académicos del campo educativo que habían consolidado las discusiones en torno a la inclusión de una perspectiva de género en la educación común.³⁹

En el recorrido de definición, aplicación y apropiación de la ESI en las distintas escalas del sistema educativo, se reconoce la construcción de un lenguaje común, que hizo que los temas del género y la sexualidad fueran inteligibles para el campo educativo. Se sucedió, asimismo, una peculiar apertura a un enfoque crítico dentro de un heterogéneo y dinámico movimiento pedagógico movilizado en parte por la politización de estudiantes y docentes que han tomado a la Ley de ESI como una herramienta de intervención y disputa cultural en una abierta perspectiva feminista dentro del campo educativo argentino.⁴⁰

En este escenario, el otro espectro de respuestas ante la Ley de ESI y su aplicación provino de parte del sector educativo religioso, especialmente movilizado por la Iglesia católica y otros actores neoconservadores que fueron emergiendo y ganando mayor visibilidad en la esfera pública. La oposición de actores católicos y evangélicos a la inclusión del género como parte de la educación pública, y particularmente de la ESI, tiene antece-

³⁸ Ley de Educación Nacional, artículo 92, Argentina, 2006.

³⁹ Morgade, Graciela (coord.), *Toda educación es sexual*, Buenos Aires, La Crujía, 2011; Morgade, Graciela y Alonso, Graciela (comp.), *Cuerpos y sexualidades en la escuela*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

⁴⁰ Colectivo Mariposas Mirabal, *Doce años de la Ley de ESI. Las políticas, el movimiento pedagógico y el discurso anti-ESI recargado*, Observatorio Participativo de Políticas Públicas en Educación, Buenos Aires, FFyL-UBA, 2018.

dentes cruciales en el contexto democrático argentino.⁴¹ La sanción de la ley de ESI en 2006 derivó de años de controversias, debates y consensos entre actores políticos, educativos, y también religiosos. Desde su discusión y entrada en vigencia se restableció en la esfera pública la discusión sobre las responsabilidades educativas del Estado y las familias, y también sobre la presencia legítima de elementos religiosos en el currículum nacional dentro del campo específico de la educación sexual obligatoria.

En lo que sigue, retomaremos algunos elementos destacados de la coyuntura específica derivada del debate por el aborto en el parlamento nacional en 2018, en el entendimiento de que ella da cuenta de las tensiones históricas por la laicidad educativa, y también de una reconfiguración de la esfera pública contemporánea.

La discusión del aborto y sus derivas en la educación

El aval político para la discusión —aunque no así para su aprobación— del proyecto de ley de legalización del aborto en el parlamento nacional fue dado por el entonces presidente Mauricio Macri, del partido de centro-derecha PRO. En línea con un trabajo construido desde el movimiento feminista a lo largo de la democracia argentina,⁴² en marzo de 2018 la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito —que se había conformado en 2005— presentó nuevamente un proyecto de ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo al Congreso de la Nación. Durante años, este agrupamiento feminista había sostenido el debate por el aborto en distintos ámbitos de la esfera pública a partir del lema *Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir*, en una apuesta integral que apuntaba a distintos ámbitos de necesaria intervención estatal y garantía de derechos sexuales y reproductivos. Luego de intensas jornadas de debate en las comisiones parlamentarias, movilización en las calles y la consecuente repercusión mediática, la Cámara de Diputados le dio media

⁴¹ Esquivel, Juan, *Cuestión de educación (sexual)*, Buenos Aires, CLACSO, 2013; Torres, Germán, *Educación pública, Estado...*, *op. cit.*; Zemaitis, Santiago, “Educación sexual”, en Fiorucci, Flavia y Bustamante, José (eds.), *El aborto como derecho de las mujeres*, Buenos Aires, UNPE, 2019.

⁴² Mogaburo, Yanel, *Mujeres y aborto no punible en el discurso periodístico (Argentina, 2006-2008)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2020; Tarducci, Mónica, “Escenas claves de la lucha por el derecho al aborto en Argentina”, *Salud Colectiva*, vol. 14, núm. 3, 2018; Zurbriggen, Ruth y Anzorena, Claudia (comps.), *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible*, Buenos Aires, Herramienta, 2013.

sanción al proyecto el 14 de junio. En su pase al Senado, la votación del 8 de agosto tuvo como resultado el rechazo a la iniciativa parlamentaria. Interesa especialmente subrayar que el debate en ambas cámaras parlamentarias estuvo atravesado, por un lado, por repetidas alusiones —tanto de detractores como de suscriptores al proyecto— a la educación sexual como herramienta de prevención y a las limitaciones y posibilidades del Programa de ESI vigente, marcándolo así como un elemento común con legitimidad social.⁴³ Por el otro lado, el debate parlamentario a su vez llevó la cuestión de la laicidad más allá de las discusiones académicas y de los activismos, en una nueva apertura de la discusión por la presencia de elementos religiosos en la definición democrática de la legislación y las políticas públicas.⁴⁴ Como corolario, esa truncada sanción de la legalización del aborto volvió el foco de debate sobre la Ley de ESI, sus alcances y su implementación, y tuvo como consecuencia una secuencia de derivas político-discursivas que buscaron ya sea profundizar su perspectiva de género, o bien ponerla en cuestión.

A. *La ampliación de la ESI*

Luego de clausurado el tratamiento parlamentario del aborto, la primera de las derivas fue la presentación de una iniciativa parlamentaria de modificación de la Ley de ESI, por parte de un grupo de legisladores y legisladoras encabezados por José Riccardo (del partido Unión Cívica Radical dentro de la alianza Cambiemos, a la que pertenecía el presidente Macri), que presentó un proyecto de ley para la modificación de la ESI. Este proyecto solamente llegó a ser tratado en las comisiones de Educación y de Mujer, Familia, Niñez y Adolescencia, que reunidas en plenario le dieron dictamen favorable el 4 de septiembre, pero que no tendría tratamiento en ninguna sesión de la Cámara de Diputados. Entre los cambios propuestos, ese proyecto de ley incluía una ampliación de la definición de la ESI como “respetuosa de la diversidad sexual y de género, con carácter formativo, basada en conocimientos científicos y laicos”.⁴⁵ También agregaba entre las normativas incluidas en las finalidades del Programa de ESI a las leyes de matrimonio igualitario, de identidad de género, de parto humanizado, de protección integral de las mujeres, entre otras, que daban cuenta del proce-

⁴³ Colectivo Mariposas Mirabal, *op. cit.*

⁴⁴ Fellitti, Karina y Prieto, Sol, “Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018)”, *Salud Colectiva*, vol. 14, núm. 3, 2018.

⁴⁵ Cámara de Diputados de la Nación, *op. cit.*

so de ampliación de la ciudadanía sexual en Argentina en los últimos años. Asimismo, se propuso incluir entre los objetivos explícitos de la ESI el “asegurar la igualdad de trato y oportunidades, la no discriminación y un acceso igualitario a la Educación Sexual Integral para las diversas identidades de género y orientaciones sexuales”.⁴⁶ Como digresión, cabe destacar que en el cuerpo de la Ley de ESI vigente no se hace mención explícita al concepto de género, a pesar de que en sus propósitos se traslucía esa perspectiva, que sí tendría un planteo abierto en la sucesiva aplicación de la ley desde 2006. Finalmente, entre los cambios que quedaron en el foco de la polémica, el nuevo proyecto de ley propuso la modificación del artículo 5 de la Ley de ESI —que en la versión vigente reconoce los idearios institucionales y convicciones de los miembros de escuelas privadas religiosas— para que los contenidos de la ESI fueran obligatorios, definiéndolos como “disposiciones de orden público independientemente de la modalidad, entorno o ámbito de cada institución educativa, sea de gestión pública o privada”. Ello significaba una abierta respuesta a las prerrogativas de las instituciones educativas religiosas y su margen de acción institucional ante la ESI. El Poder Ejecutivo desestimó prontamente su aval político a posibles cambios en la ley de ESI, por lo que el tratamiento del proyecto se paralizaría en los meses siguientes. Pero la sola presentación del proyecto generó la reacción del sector educativo católico y los actores neoconservadores alineados en contra de la Ley de ESI vigente o bien de su ampliación.

B. *La reacción católica*

Como segunda deriva política, y en una reactualización de la dinámica política e interdiscursiva entre la Iglesia católica y el Estado en temas educativos, se sucedió una respuesta de la cúpula católica argentina plasmada en dos documentos institucionales de coyuntura que plantearon su antagonismo con las iniciativas parlamentarias.

Por un lado, en el comunicado del 3 de octubre de 2018, titulado “Sí a la educación sexual”, que estaba firmado por las comisiones episcopales de Educación y de Laicos y Familia de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA). El propio título del comunicado eclesial remitía intertextualmente a una parte de la exhortación de 2016 “*Amoris Laetitia*” del papa Francisco, a la vez que en su enfática afirmación interpelaba a una parte de las críticas sociales a la educación católica que la ubicaban como contraria a la

⁴⁶ Ley de Educación Sexual Integral, artículo 3o., 2006.

enseñanza obligatoria de la educación sexual en las instituciones educativas. En ese comunicado se subrayó —además del valor de la educación sexual “para prevenir el aborto” y su carácter “integral”, que debe incluir “todas las dimensiones de la persona” en alusión a lo religioso— el reclamo abierto por “el derecho a educar a nuestros niños, niñas y jóvenes de acuerdo al propio ideario y convicciones éticas y religiosas”.⁴⁷ Se planteaba así el rechazo a la discusión parlamentaria instalada por la ampliación de la ESI y se retomaba la posición católica sobre la libertad religiosa de sus instituciones educativas y el derecho de “los padres” como primeros educadores. La cuestión de la responsabilidad educativa es central en la definición de la doctrina católica para la educación, a partir del denominado *principio de subsidiariedad*,⁴⁸ que busca acotar y orientar el lugar de la autoridad estatal en la definición de las políticas educativas.

Por el otro lado, pocos días después, el 26 de octubre de 2018, también se dio a conocer otro comunicado titulado “Distingamos: sexo, género e ideología”, esta vez firmado por las comisiones de Laicos y Familia, de Catequesis, y de Pastoral de la Salud de la CEA. Con mayor énfasis, se presentó la lectura católica del género dentro del escenario de discusión abierto sobre el aborto legal y la profundización de la ESI. Un elemento que se destaca en ese comunicado es una novedosa doble estrategia de reconocimiento y distanciamiento que amplió la respuesta católica ante el género como elemento dentro de la esfera pública. A diferencia de otros momentos en los que el género fue censurado en los ámbitos de discusión de políticas y legislaciones sobre derechos sexuales y reproductivos, esta vez se pasó a reconocer la utilidad de la categoría de género, ahora definido desde el discurso católico como “categoría útil de análisis cultural, un modo de comprender la realidad”.⁴⁹ Sin embargo, y de modo simultáneo, en ese comunicado también se refutó lo que la Iglesia católica ha entendido como la versión ideológica del género, definido en el mismo texto eclesial como “una actuación multivalente, fluida y autoconstruida independientemente de la biología, por lo que la identidad propia podría diseñarse de acuerdo al deseo autónomo de cada persona”.⁵⁰ En el siguiente fragmento se sintetiza esa estrategia simultánea de desplazamiento del posicionamiento católico para reconocer

⁴⁷ Conferencia Episcopal Argentina, “Sí a la educación sexual”, 3 de octubre de 2018^a, disponible en: <http://www.aica.org/35793-si-la-educacion-sexual.html>.

⁴⁸ Torres, Germán, “Estado, Iglesia católica y educación sexual en Argentina: una lectura desde la filosofía política”, *Plura*, vol. 7, núm. 2, 2016.

⁴⁹ Conferencia Episcopal Argentina, “Distingamos: sexo, género e ideología”, 26 de octubre de 2018^b, disponible en: <https://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1818&tipo=unica>.

⁵⁰ *Idem*.

de manera novedosa la validez de la categoría de *perspectiva de género*, a la vez que se proclamaba su lectura doctrinaria particular sobre el género como ideología: “desde nuestra cosmovisión cristiana rechazamos la «ideología de género», pero no podemos negar que la perspectiva de género es una categoría útil para analizar la realidad”.⁵¹

Debemos decir que el origen del discurso antigénero está enmarcado en una coyuntura global de consolidación de la perspectiva de los derechos humanos para redefinir la condición de las mujeres, consolidada en la década de 1990. La Iglesia católica es artífice de buena parte de esta ofensiva contra los derechos sexuales y reproductivos, desde las altas esferas de discusión internacional, como las conferencias de la ONU sobre Población y Desarrollo en El Cairo en 1994 y la Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing, realizada en 1995. El elemento clave que estuvo transversalmente en tensión fue desde entonces el “género”. En una estrategia de distanciamiento y puesta en cuestión de los usos del término “género”, el Vaticano —en su estatus de Estado— marcó en esos ámbitos el inicio de su ofensiva contra el avance de reivindicaciones feministas, y también de colectivos de la diversidad sexual a nivel internacional.⁵² En su origen, la estrategia discursiva básica ha consistido en la propia definición del concepto de género como una “ideología”, en su acepción de falsedad, opuesta a una “verdad” revelada. A partir de esta ofensiva doctrinal, en los últimos años pueden identificarse también nuevas formas de construcción discursiva transnacional, que hacen de la “ideología de género” una categoría amplia y maleable de percepción, movilización y acción de muchos grupos religiosos y políticos, con la capacidad de ser adaptada a distintos contextos nacionales y discusiones de la política sexual,⁵³ tales como el matrimonio entre personas del mismo sexo, el reconocimiento a la diversidad sexual, las reformas educativas con perspectiva de género, la educación sexual, el aborto o los derechos sexuales y reproductivos en general. Ello incluye también el ataque a la producción académica, que ha buscado deconstruir los preceptos esencialistas o biologicistas del género.⁵⁴

⁵¹ *Idem.*

⁵² Corrêa, Sonia, “A «política do gênero»: um comentário genealógico”, *Cadernos Pagu*, 2018, disponible en: <https://doi.org/10.1590/18094449201800530001>.

⁵³ Garbagnoli, Sara, “Against the Heresy of Immanence: Vatican’s «Gender» as a New Rhetorical Device against the Denaturalization of the Sexual Order”, *Religion and Gender*, vol. 6, núm. 2, 2016.

⁵⁴ Kuhar, Roman y Paternotte, David (ed.), *Anti-gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017.

C. *La contraofensiva de Con Mis Hijos No Te Metas*

En esta misma coyuntura más amplia de redefinición de los términos de la política sexual en las últimas décadas, como señalamos al inicio, la tercera deriva político-discursiva tras la caída del debate por el aborto en 2018 fue la entrada en escena del movimiento Con Mis Hijos No Te Metas (CMHNTM) en su versión argentina.

En la misma coyuntura política de movilización pública por el aborto, re-discusión de la ley de ESI y de pronunciamiento de la Iglesia católica tuvo lugar el llamado a la denominada *1a. manifestación nacional #ConMisHijosNoTeMetas contra la ideología de género en la educación*, llevada a cabo el 28 de octubre de 2018 en la ciudad de Buenos Aires, con réplicas masivas en otras ciudades del país.

Los elementos discursivos centrales explicitados en ese llamado a la movilización no presentaban novedad alguna, pues el rechazo a la denominada “ideología de género” ya había tenido su despliegue desde el discurso católico y, concretamente, desde su sector educativo ante la aplicación de la ESI en los años anteriores.⁵⁵ En todo caso, lo novedoso fue su reaparición en un nuevo contexto, y ahora enunciados desde un nuevo agrupamiento neoconservador.

El movimiento CMHNTM constituye un fenómeno reciente de nivel internacional. Tuvo un hito fundacional a finales de 2016 en Perú, donde participó activamente en las manifestaciones contra la incorporación del concepto de género al currículum nacional. Y desde entonces también se ha extendido al menos a Argentina, Ecuador, Colombia, Panamá, Bolivia y Chile.⁵⁶ Las ramas nacionales de CMHNTM se han movilizado de manera local, pero también en coordinación internacional, en distintas coyunturas de debate público, especialmente sobre asuntos como la educación sexual y la igualdad de género; por ejemplo, en la denominada “Marcha continental Con Mis Hijos No Te Metas”, convocada regionalmente el 15 de noviembre de 2018. Este tipo de manifestaciones han constituido picos de ofensiva contra la discusión de políticas públicas o reformas legales, y se han articulado con una reactualización discursiva constante en redes sociales en internet. Este nuevo movimiento ha recurrido a protestas callejeras, demandas en los tribunales y peticiones en los parlamentos para difundir una agenda anti

⁵⁵ Torres, Germán, *Educación pública, Estado...*, *op. cit.*

⁵⁶ González, Ana et al., *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2019.

“ideología de género”, que incluye su oposición inicial a la educación sexual integral y la perspectiva de género, pero que avanza también contra otros derechos en el terreno de la ciudadanía sexual.⁵⁷

En Argentina, la primera movilización local de CMHNTM estuvo motorizada por actores de la sociedad civil articulados con actores religiosos (católicos y evangélicos), ONG “pro-vida” tales como Médicos por la Vida, Marcha por la Vida y el Frente Federal Familia y Vida, y partidos políticos minoritarios del espectro de la derecha (Bandera Vecinal, Partido Celeste, Partido Libertario, Proyecto Segunda República), amalgamados en su posición contraria a la legalización del aborto y el rechazo a la llamada “ideología de género”, según se evidenció en esa primera demostración pública masiva que realizaron frente al Congreso de la Nación a finales de octubre de 2018.

Podemos destacar algunas características discursivas de este fenómeno neoconservador, siguiendo su despliegue en aquella primera manifestación, en su página oficial y en su cuenta de Facebook, a partir del análisis exploratorio de las estrategias discursivas de referencia (modos de nombrar a grupos internos/externos), predicación (valoración de esos grupos) y argumentación.⁵⁸

Parte de los enunciados que se repitieron en esa primera convocatoria proclamaban en carteles impresos llevados en la mano de los manifestantes consignas tales como “Educación sexual para prevenir, sí! Ideología de género para adoctrinar, no!”, o “Sí a la educación sexual. No a la ideología de género”. En ese clivaje discursivo básico puede reconocerse un desplazamiento de la preocupación neoconservadora, que ha ido pasando desde una legitimación de la educación sexual —aunque en un sentido preventivo ante lo que subyacen como “amenazas” de la sexualidad— hacia una inquietud política contra el género en sí mismo como tema y perspectiva en la educación pública.

Como ya señalamos, el movimiento CMHNTM tiene un carácter internacionalizado, aunque no vertical. En su estructura se reconoce una autonomía organizacional a nivel de cada país, pero que está cruzada por elementos discursivos transversales que los cohesionan. Cada rama o filial nacional tiene un vocero o vocera, que funciona como portavoz visible ante

⁵⁷ Torres, Germán *et al.*, “«Gender Ideology» in Conservative Discourses: Public Sphere and Sex Education in Argentina”, en Pérez, Moira y Trujillo, Gracia (eds.), *Queer Epistemologies in Education. Luso-Hispanic Dialogues and Shared Horizons*, Londres, Palgrave MacMillan, 2020.

⁵⁸ Wodak, Ruth, “El enfoque histórico del discurso”, en Wodak, Ruth y Meyer, Michael (comp.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003.

la sociedad. En el caso de CMHNTM Argentina, quien se asume en el rol de vocero y representante es Néstor Mercado, identificado en el sitio web de esta filial como “Referente pro vida y pro familia del movimiento en Argentina”.⁵⁹

En su sitio web se reconocen algunos elementos semióticos y discursivos comunes con otras filiales de CMHNTM en la región:

Se destaca como forma de identificación primaria el anclaje nacional; por ejemplo, a partir del uso repetido de la imagen de la bandera argentina en sus materiales. En otro nivel, se construye una identificación colectiva como “movimiento ciudadano”, sin referencia explícita a elementos de tipo religioso o partidario. Aún más, recurren a una argumentación de tipo legal: “Somos un movimiento social, que se afirma en el art. 14 de la Constitución Nacional, que habilita la libre asociación de las personas, así como la libre confesión de fe y el derecho de enseñar y aprender”, según se lee en el apartado “Sobre el movimiento” de su página web, con base en lo que ya Vaggione⁶⁰ definió como *secularismo estratégico*. En un nivel más específico, se presentan como “padres de familia”. Ese anclaje en la familia (en su forma singular) y la autoridad de “los padres” es la plataforma para la denuncia a las políticas estatales.

El elemento distintivo es el recurso común a la noción de “ideología de género” en sus argumentos. Ello se articula con el recurso al fondo binario de colores azul y rosa, en referencia a la dicotomía entre varón y mujer y la conformación de un logo distintivo a partir de esos elementos. Por ejemplo, ese fondo de colores acompaña una serie de placas divididas bajo un “No queremos” y “Sí queremos”, y entre las del primer grupo se consigna: “[No queremos] Que se enseñe ideología de género en ningún ámbito del gobierno, incluso en las instituciones educativas”.

En efecto, construyen una interpelación a la autoridad estatal y/o a funcionarios gubernamentales, a través del cuestionamiento abierto a las políticas específicas de igualdad de género y/o educación sexual: “solicitamos «el correcto uso del dinero Estatal» [sic] para que no se dilapide en usos que no son ni razonables, y menos prioritarios, en detrimento de valores fundamentales promovidos por nuestra Constitución como la familia,

⁵⁹ Disponible en: <https://connishijosnotemetas.com.ar/> (acceso: 5/6/2020). Aunque en otros materiales de 2018 y 2019 en la prensa digital se indicaba que el vocero de CMHNTM en Argentina era Pablo Repetto, un pastor evangélico y actual concejal en un municipio bonaerense. Por ejemplo: Televisión Pública Noticias, 15 de noviembre 2018, “No queremos que nos impongan la ideología de género”, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=3jRF2ZNgfPU> (acceso: 5/6/2020).

⁶⁰ Vaggione, Juan, “Reactive Politicization...”, *op. cit.*

la libertad, la vida, y la salud”, consignan en la solapa “Nosotros” de su página web.

En el mismo sentido, construyen una interpretación de las políticas curriculares nacionales a cargo del Estado como formas de adoctrinamiento o imposición ideológica: “[No queremos] Que se imponga una enseñanza sexual ideológica, basada en conceptos culturales subjetivos, despojándolos de toda argumentación científica”. Dentro de esta trama argumentativa polarizada, despliegan también un pánico moral sobre la sexualidad infantil de los hijos: “[Sí queremos] Que haya educación, no erotización... Que se respeten las etapas de aprendizaje sin violentar la inocencia de los niños”.

Finalmente, otro elemento crucial es el llamado a la movilización colectiva y a la difusión ampliada de su posicionamiento. Por ejemplo, a partir de interpelaciones como “Con la consigna *Con mis hijos no te metas*, promovemos la cultura de la familia tradicional, los valores y el desarrollo correcto de la sexualidad. Hagamos valer nuestros derechos humanos. Sumemos más gente a la causa” en su solapa de contacto, o “Al movimiento pro-vida lo hacemos entre todos” en la portada de su página web.

De manera convergente, en su página de Facebook⁶¹ se puede reconocer un denso entramado intertextual que reconstruye su posicionamiento antagónico ante lo que definen como el feminismo radical, el abortismo, el *lobby* LGBT y la ideología de género. En su estrategia intertextual en la página de Facebook se puede destacar:

- a) La réplica de noticias que exceden el marco nacional, que informan sobre decisiones gubernamentales, fallos judiciales o artículos de divulgación sobre políticas de género contemporáneas tanto de América Latina como de Estados Unidos y Europa, así como el reposteo periódico de otras páginas de Facebook de filiales latinoamericanas de CMHNTM, de modo que apuntalan su trama transnacional e intertextual.
- b) La repetición de vídeos breves de tipo divulgativo; por ejemplo, de referentes antigénero, como Agustín Laje, o vídeos del partido español Vox, que sintetizan en pocos minutos argumentos contra el feminismo o la “ideología de género” (en tanto elementos antagónicos a los principios de la vida, la familia y la libertad).

⁶¹ La página de CMHNTM Argentina, disponible en: <https://www.facebook.com/ConMis-Hijos.No.Te.Metas.ArgentinaOK/>, contaba hasta julio de 2020 con un total de 4,747 “Me gusta” desde su creación en septiembre de 2018.

- c) El uso de *hashtags* como forma de ilación intertextual y transnacional: la mayoría de los posteos repite el #ConMisHijosNoTeMetas, y también se reconoce la misma utilización del *hashtag* #GéneroNuncaMás en distintos posteos a lo largo del tiempo.

Parte de la novedad de este movimiento es que logró aglutinar a actores políticos y religiosos conservadores y reactualizar discursos disponibles que se han enfrentado a la inclusión de la perspectiva de género y la educación sexual en la educación obligatoria. La proliferación de un discurso moral que cuestiona al Estado, desde valores que en su inicio se reconocen como propios del espectro discursivo católico y evangélico (como la defensa de la familia, la vida y la libertad de los padres de educar a sus hijos), trasciende así a las instituciones religiosas clásicas y aglutina a otros actores no religiosos en múltiples espacios de la esfera pública: calles, redes sociales, medios de comunicación y parlamentos.

IV. CONCLUSIONES

La consolidación desde el movimiento feminista del aborto como asunto legítimo en la esfera pública marcó, para el ámbito educativo, una trasfiguración de las preocupaciones del activismo religioso y neoconservador, que retomó la noción de “ideología de género” y la llevó al centro de la disputa por los sentidos de la educación sexual y los roles del Estado y las familias en la educación pública.

El carácter disputado de la esfera pública operó en este trabajo como una matriz de lectura y problematización del género y la laicidad en la democracia contemporánea. Identificamos en este trabajo algunas de las tensiones y disputas interdiscursivas en torno a los sentidos del género y su capacidad de ser el eje estructurador de una política educativa inclusiva y laica.

Sin pretensión de exhaustividad, nos hemos centrado en algunas producciones político-discursivas tanto desde el discurso legislativo como desde la Iglesia católica y los nuevos actores que han emergido en años recientes. Este análisis busca aportar, finalmente, a una lectura de la visible influencia de estos actores en la discusión por la democratización, el pluralismo, la educación inclusiva, el ejercicio de derechos y la construcción crítica de la ciudadanía sexual.

V. BIBLIOGRAFÍA

- BARRIGA, Lautaro y SZULMAN, Martín, “Nuevas derechas en América Latina, radiografía de una configuración política”, *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, núm. 3, 2015.
- BASTIAN, Jean, “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”, en BASTIAN, Jean (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- BAUBÉROT, Jean, “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en BASTIAN, Jean (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- BERGER, Peter, “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad”, *Sociedad y Religión*, vol. 26, núm. 45, 2016.
- BIROLI, Flavia y CAMINOTTI, Mariana, “The Conservative Backlash against Gender in Latin America”, *Politics & Gender*, vol. 16, núm. 1, 2020.
- BLANCARTE, Roberto, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. 26, núm. 76, 2008.
- BLANCARTE, Roberto, “¿Cómo podemos medir la laicidad?”, *Estudios Sociológicos*, vol. 30, núm. 88, 2012.
- BROWN, Wendy, “American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization”, *Political Theory*, vol. 34, núm. 6, 2006.
- CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN, 2018, “Comisiones de Educación y de Mujer, Familia, Niñez y Adolescencia. Ley 26.150, Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Modificación (4814-D-2018)”. Orden del día N° 449, 11 de septiembre de 2018.
- CASANOVA, José, “Religiones públicas y privadas”, en AUYERO, Javier (comp.), *Caja de herramientas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1999.
- CASANOVA, José, *Religion, Politics and Gender Equality. Public Religions Revisited*, Ginebra, UNRISD, 2009.
- CHOULIARAKI, Lilie y FAIRCLOUGH, Norman, *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1999.
- COLECTIVO MARIPOSAS MIRABAL, “Doce años de la Ley de ESI. Las políticas, el movimiento pedagógico y el discurso anti-ESI recargado”, Observatorio Participativo de Políticas Públicas en Educación, Buenos Aires, FFyL-UBA, 2018.

- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, “Sí a la educación sexual”, 3 de octubre de 2018a, disponible en: <http://www.aica.org/35793-si-la-educacion-sexual.html>.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, “Distingamos: sexo, género e ideología”, 26 de octubre de 2018b, disponible en: <https://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1818&tipo=unica>.
- CORRÊA, Sonia, “A «política do gênero»: um comentário genealógico”, *Cadernos Pagu*, 2018, disponible en: <https://doi.org/10.1590/18094449201800530001>.
- ESQUIVEL, Juan, *Cuestión de educación (sexual)*, Buenos Aires, CLACSO, 2013.
- ESQUIVEL, Juan, “Laicidad y políticas públicas en Argentina: derecho, religión y cultura como telón de fondo”, en CAPDEVIELLE, Pauline (coord.), *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*, México, UNAM, 2017.
- FAIRCLOUGH, Norman, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Londres, Longman, 1995.
- FAIRCLOUGH, Norman, *Analysing Discourse. Textual Analysis for Social Research*, Londres, Routledge, 2003.
- FELLITTI, Karina y PRIETO, Sol, “Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018)”, *Salud Colectiva*, vol. 14, núm. 3, 2018.
- FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- FRASER, Nancy, “Pensando de nuevo la esfera pública. Una contribución a la crítica de las democracias existentes”, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes, 1997.
- FRASER, Nancy, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Quito, IAEN-Traficantes de Sueños, 2015.
- GARBAGNOLI, Sara, “Against the Heresy of Immanence: Vatican’s «Gender» as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order”, *Religion and Gender*, vol. 6, núm. 2, 2016.
- GONZÁLEZ, Ana et al., *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2019.
- HABERMAS, Jurgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gili, 1994.
- HERVIEU-LEGER, Daniele, “Producciones religiosas de la modernidad”, en MALLIMACI, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

- JONES, Daniel *et al.*, “Sexual Rights, Religion and Post-Neoliberalism in Argentina (2003–2015)”, *Religion and Gender*, vol. 8, núm. 1, 2018.
- KUHAR, Roman y PATERNOTTE, David (eds.), *Anti-gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017.
- LAMAS, Marta, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”, *Papeles de Población*, vol. 21, 1999.
- MALLIMACI, Fortunato, “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”, en BLANCARTE, Roberto (coord.), *Los retos a la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008a.
- MALLIMACI, Fortunato, “Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina”, en MALLIMACI, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión, memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008b.
- MALLIMACI, Fortunato, *El mito de la Argentina laica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.
- MALLIMACI, Fortunato, “¿Fundamentalismos y violencias? Análisis concreto de situaciones concretas y el poder de nominar de las ciencias sociales en sociedades que recomponen sus creencias”, en CAPDEVIELLE, Pauline y BLANCARTE, Roberto (coord.), *Política, religión y violencia ¿el retorno de los fundamentalismos?*, México, UNAM, 2019.
- MALLIMACI, Fortunato y ESQUIVEL, Juan, “La tríada Estado, instituciones religiosas y sociedad civil en la Argentina contemporánea”, *Amerika. Mémoires, Identités, Territoires*, núm. 8, 2013.
- MALLIMACI, Fortunato *et al.*, *Sociedad y religión en movimiento. Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina. Informe de Investigación 25*, Buenos Aires, CEIL-Conicet, 2019.
- MOGABURO, Yanel, *Mujeres y aborto no punible en el discurso periodístico (Argentina, 2006-2008)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2020.
- MORÁN, José, “El desarrollo del activismo autodenominado «Pro-Vida» en Argentina, 1980-2014”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 77, núm. 3, 2015.
- MORÁN, José, “Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal”, *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, vol. 5, núm. 47, 2018.
- MORÁN, José *et al.*, “La resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Las principales dimensiones del neo-activismo conservador argentino”, en CAREAGA PÉREZ, Gloria (coord.), *Sexualidad, religión y democracia en América Latina*, México, Fundación Arcóiris, 2019.
- MORGADE, Graciela (coord.), *Toda educación es sexual*, Buenos Aires, La Crujía, 2011.

- MORGADE, Graciela y ALONSO, Graciela (comps.), *Cuerpos y sexualidades en la escuela*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- PATEMAN, Carole, “Críticas feministas a la dicotomía público-privado”, en CASTELLS, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.
- PEÑAS, M. et al., *Conservadurismos religiosos en el escenario global. Amenazas y desafíos para los derechos LGBTI*, Nueva York, Global Philanthropy Project, 2018.
- PINI, Mónica, “Estudios críticos del discurso y educación. Exploraciones sobre un campo transversal”, en PINI, Mónica (comp.), *Discurso y educación. Herramientas para el análisis crítico*, Buenos Aires, UNSAM, 2009.
- POULAT, Emile, *Nuestra laicidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- ROGERS, Rebeca, “Análisis crítico del discurso en la investigación educativa”, en PINI, Mónica (comp.), *Discurso y educación. Herramientas para el análisis crítico*, Buenos Aires, UNSAM, 2009.
- STOLCKE, Verena, “La mujer es puro cuento. La cultura del género”, *Estudios Feministas*, vol. 12, núm. 2, 2004.
- TARDUCCI, Mónica, “Escenas claves de la lucha por el derecho al aborto en Argentina”, *Salud Colectiva*, vol. 14, núm. 3, 2018.
- TORRES, Germán, “Estado, Iglesia católica y educación sexual en Argentina: una lectura desde la filosofía política”, *Plura*, vol. 7, núm. 2, 2016.
- TORRES, Germán, “Aportes para la comprensión de la educación pública y la laicidad en la Argentina contemporánea”, *Sociedad y Religión*, núm. 49, 2018.
- TORRES, Germán, *Educación pública, Estado e Iglesia en la Argentina democrática (1984-2013)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2019.
- TORRES, Germán et al., “«Gender Ideology» in Conservative Discourses: Public Sphere and Sex Education in Argentina”, en PÉREZ, Moira y TRUJILLO, Gracia (eds.), *Queer Epistemologies in Education. Luso-Hispanic Dialogues and Shared Horizons*, Londres, Palgrave MacMillan, 2020.
- TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra, 2003.
- VAGGIONE, Juan, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2, 2005.
- VAGGIONE, Juan, “El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos”, en

- VAGGIONE, Juan (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra, 2010.
- VAGGIONE, Juan, “La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa”, *Cadernos Pagu*, núm. 50, 2017.
- VAGGIONE, Juan, “Sexuality, Law, and Religion in Latin America: Frameworks in Tension”, *Religion & Gender*, vol. 8, núm. 1, 2018.
- VAGGIONE, Juan y MUJICA, Jaris, “Algunos puntos de discusión en torno al activismo (religioso) conservador en América Latina”, en VAGGIONE, Juan y MUJICA, Jaris (comps.), *Conservadurismos, religión y política*, Córdoba, CIECS-Conicet-UNC, 2013.
- VAGGIONE, Juan y ESQUIVEL, Juan, “Actores y discursos que pluralizan la política, la religión y la sexualidad”, en ESQUIVEL, Juan y VAGGIONE, Juan (dirs.), *Permeabilidades activas*, Buenos Aires, Biblos, 2015.
- VAGGIONE, Juan y MACHADO, María, “Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America”, *Politics & Gender*, 16(1), E2, 2020, disponible en: [doi:10.1017/S1743923X20000082](https://doi.org/10.1017/S1743923X20000082).
- VOLOSHINOV, Valentin, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992.
- WODAK, Ruth, “El enfoque histórico del discurso”, en WODAK, Ruth y MEYER, Michael (comp.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- WODAK, Ruth, *The Politics of Fear*, Londres, Routledge, 2015.
- ZEMAITIS, Santiago, “Educación sexual”, en FIORUCCI, Flavia y BUSTAMANTE, José (eds.), *Palabras claves en la historia de la educación argentina*, Buenos Aires, UNIPE, 2019.
- ZURBRIGGEN, Ruth y ANZORENA, Claudia (comps.), *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible*, Buenos Aires, Herramienta, 2013.

CAPÍTULO OCTAVO

EL TEMPLO PROFANADO: LOS CONSERVADURISMOS EVANGÉLICOS CONTRA LA PLURALIDAD SEXUAL

Raúl MÉNDEZ YÁÑEZ

SUMARIO: I. *El embodiment evangélico escatológico*. II. *Mi cuerpo es templo del Espíritu Santo*. III. *La profanación secular de la pluralidad sexual*. IV. *Conclusión: no estamos en guerra*. V. *Bibliografía*.

¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros?

1 Corintios 6:19

I. EL EMBODIMENT EVANGÉLICO ESCATOLÓGICO

1. *El cuerpo como cosmología*

Para los evangélicos en Latinoamérica, aunque también es cierto para miembros de estos grupos religiosos en otras latitudes, el cuerpo es un santuario en riesgo y disputa;¹ los tabúes sexuales, por su parte, son las normas de santidad que han de observar los creyentes.² Finalmente, como aquí habrá de explorarse, cualquier manifestación corporal y/o erótica fuera de los cánones religiosos se considera una profanación sagrada.

¹ Olivier, Carlos, “Afanadores del templo. El imaginario médico-metodista en torno al cuerpo y la salud en México (1884.1920)”, en Olivier, Carlos *et al.* (coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, UNAM, 2015, pp. 39-90.

² Tinoco, Josué y Olivares, Osobel, “Los guardianes de la fe y el cuerpo. El miedo de la humanidad a convivir en la diversidad sexual”, en Garma, Carlos *et al.* (coords.), *Familias, Iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, México, UAM Iztapalapa-Ediciones del Lirio, 2019, pp. 107-134.

El sentido religioso de profanación que pesa sobre las divergencias sexuales y el uso heterodoxo de los cuerpos ha generado, en recientes fechas, una ingente manifestación en contra de las políticas laicas de diversidad sexual, despenalización del aborto, así como la identidad de género por parte de los sectores conservadores, y no tan conservadores, de los grupos evangélicos en la región latinoamericana, dando por resultado diversas pugnas político-electorales orientadas por la forma en que los candidatos y gobiernos dan un tratamiento al cuerpo y la sexualidad. Los resultados electorales para presidencias, gobiernos locales o consultas ciudadanas en Latinoamérica se han encontrado bajo la presión de Iglesias y “evangélicos políticos”,³ quienes buscan mover la aguja a favor o en contra de candidatos, propuestas políticas y reformas constitucionales, dependiendo de qué tanto representan o no sus consignas religiosas.

Los evangélicos no disputan sólo un terreno moral, sino que, desde su óptica, están defendiendo al mundo de una abominación apocalíptica que pone en riesgo nuestra realidad. En teología se le llama “escatología” al apartado doctrinal que estudia los acontecimientos de los últimos tiempos de la historia del mundo desde una perspectiva bíblica.⁴ Para poder entender la actual disputa de los grupos evangélicos conservadores y fundamentalistas en contra de lo que denominan “ideología de género” se necesita entender esta pugna como una trama escatológica de dimensiones cósmicas.

Aunque suele considerarse que el cuerpo, desde la perspectiva evangélica, es una adecuación de la doctrina platónica y neoplatónica de la “cárcel del alma”, y que buscan una salvación estrictamente espiritual y descorporalizada, manifestada —como señala Jean-Pierre Bastián— en “una religión de la oralidad, una religión emocional, efervescente y de tradición endógena”,⁵ en realidad, para los grupos evangélicos la estructura somática representa una arena de conflicto performativo sobre la que está por decidirse el futuro del planeta.

La significación del cuerpo en una narrativa planetaria o cosmológica en el cristianismo fue puesta sobre la mesa por el historiador Peter Brown. Comentando sobre la importancia de la figura del matrimonio como dispo-

³ Pérez, José Luis, “¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos”, en Pérez, José Luis y Grundberger, Sebastián (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Social Cristianos/Konrad Adenauer Stiftung, 2018, pp. 11-106.

⁴ Roper, Alfonso (ed.), *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, CLIE, 2014.

⁵ Bastián, Jean-Pierre, “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos. Análisis de una mutación religiosa”, *Revista de Ciencias Sociales (Cl)*, Chile, núm. 16, 2006, p. 45.

sitivo de la regulación de la sexualidad, Brown señala que tanto para la cultura romana antigua como para el cristianismo temprano “el gran peso del Imperio había asegurado que el ideal romano de la concordia matrimonial adquiriera una dureza cristalina: la pareja matrimonial no se presentaba tanto como una pareja de enamorados iguales sino como un microcosmos que garantizaba el orden social”.⁶

No es difícil encontrar que ésta es precisamente la noción clave entre los evangélicos: el matrimonio heterosexual garantiza que la realidad funcione correctamente.⁷ ¿Cómo es que el orden social depende de una pareja y del uso correcto de sus cuerpos y sexualidad? ¿Por qué, para los cristianos, y particularmente para los evangélicos, de la experiencia íntima del cuerpo dependen los acontecimientos históricos?

La respuesta a estas preguntas puede encontrarse en la estrecha relación entre sujeto y estructura social que Mary Douglas señaló adecuadamente en su obra *Símbolos naturales*. Douglas, si bien discurre a partir de las premisas durkhemianas, en las que el hecho social tiene prerrogativa sobre el individuo,⁸ fortalece el sentido sociológico de causalidad sociedad-individuo mediante una matriz antropológica que logra diferenciar las relaciones existentes entre una persona y su grupo social con base en el vínculo entre su cohesión social y el estilo jerárquico del grupo, tal como se expresa en el modelo *Grid and Group*, que presenta el “mapa cultural” entre el individuo, su cuerpo, su actitud personal y el estilo organizacional del grupo de pertenencia.⁹ Douglas, de este modo, puede concluir que el cuerpo es una forma lógica de la estructura social.

El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro.¹⁰

⁶ Brown, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, trad. Antonio Juan Desmonts, Barcelona, Muchnik Editores, 1993, pp. 36 y 37.

⁷ Méndez Yáñez, Raúl, “Y el verbo se hizo cuerpo. Aspectos del *embodiment* protestante”, en Olivier, Carlos y Mondragón, Carlos (coords), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, UNAM, 2015, pp. 209-230.

⁸ Durkheim, Emilio, *Las reglas del método sociológico*, 2a. ed., trad. Ernestina de Champourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

⁹ Douglas, Mary, *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*, trad. Alicra Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 58.

¹⁰ Douglas, Mary, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, trad. Carmen Criado, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 89.

El cuerpo también es parte constituyente del “mundo de la vida”, entendiendo este concepto como una red de significaciones que se expresan en entramados sociales marcados por acciones comunicativas de carácter sistémico. En palabras de Habermas:

El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo.¹¹

Entre los evangélicos, los mundos objetivo, subjetivo y social se encuentran articulados trascendentalmente por los simbolismos, codificaciones y tabúes respecto del cuerpo de cara al pecado. Esta noción de “pecado” no es un mero asunto doctrinal, sino un *locus* dialógico y de representaciones sociales sobre lo que está bien y lo que está mal en el mundo. “Vivir en pecado” implica la condición de la existencia de una persona mientras vive, pero también en lo que, desde el imaginario religioso, ocurre tras morir. “Cristo me limpió del pecado” es un dispositivo discursivo en el que se ancla el discurso de conversión evangélica; el pecado, como señala Carlos Garma, no sólo enferma el alma, sino también el cuerpo.¹² Por eso la representación social del pecado tanto en su presencia (+) en las personas inconversas como en su ausencia (-) en la “nueva vida en Cristo”, deviene en cuerpo: fumar, bailar, tener relaciones sexuales fuera del matrimonio, las relaciones sexuales con personas de tu mismo sexo, la masturbación y hasta la vestimenta profana son pecado manifiesto (+) exhibido por el uso del cuerpo.¹³ En tanto que arrodillarse en oración, la abstinencia alcohólica y sexual y la vestimenta decorosa expresan, mediante el uso del cuerpo, la ausencia de pecado (-).

¿Cuál es el riesgo del pecado? La muerte. “Porque la paga del pecado es muerte”.¹⁴ Una muerte objetiva, tan real que afecta a las personas tanto

¹¹ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, 3a. ed., Madrid, Taurus, p. 179.

¹² Garma, Carlos, *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, UAM-Iztapalapa, Plaza y Valdés, 2004, pp. 207 y 208.

¹³ Morales Alejandro, Lourdes, “Influencia de la religión en las prácticas sexuales de las personas adolescentes en Puerto Rico”, *Voces desde el Trabajo Social*, 2018, vol. 6, núm. 1, pp. 18-43.

¹⁴ Romanos 6:23.

en esta vida como en la postrera. El pecado afecta al individuo y a la sociedad. Para los grupos evangélicos, la configuración de la realidad y la fundamentación de toda validez en los actos y discursos se da en relación con la presencia (+) o ausencia (-) del pecado. Si el pecado domina a las personas, a los países y sus leyes, entonces todos estamos en riesgo de muerte. De este modo, la lucha contra el pecado sale de los compartimentos eclesiásticos y doctrinales para convertirse en un llamado de rescate del mundo.¹⁵ Todo aquello de lo que pueda decirse que está contaminado por el pecado (+) nos pone en riesgo de padecer la muerte bajo la ira de Dios. La cosmología evangélica tiene este carácter particularmente dualista +/- en su mapa moral: pecado es santidad como muerte es a vida. Para los evangélicos, el cuerpo es el mejor signo para discernir cuándo se está de un lado o del otro: si en pecado o en santidad, si en muerte o en vida.¹⁶

En el mundo de la vida evangélica, el cuerpo, como signo, permite la decodificación binaria +/- de la realidad. Sin embargo, lo que estructura la red de significaciones sobre el cuerpo son, al decir de Douglas, las “categorías sociales” de sus preceptos religiosos. Usar falda corta, tener la piel tatuada, que las mujeres no se cubran la cabeza con velo en la iglesia, que los hombres tengan cabello largo, que una mujer embarazada aborte y que dos mujeres o dos hombres sostengan relaciones sexuales son categorías sociales de lo prohibido según los grupos evangélicos. Ahora bien, las personas que forman parte de este grupo religioso no lo ven como categorías sociales, sino que representan acciones rechazadas por Dios mismo como pecado (+). Y en tanto conductas pecaminosas, afectan a la realidad poniéndola en riesgo. No a una familia ni a la iglesia, sino a toda la sociedad, pues es un peligro real para el mundo.¹⁷

Puede verse entonces que el rechazo de los grupos evangélicos a lo que consideran un uso incorrecto del cuerpo, particularmente en cuanto a la sexualidad y reproducción, no es solamente un asunto de codificación moral, sino ese “lugar trascendental” de comunicación que para Habermas se despliega como “mundo de la vida”. El vínculo existente entre la representa-

¹⁵ Méndez Yáñez, Raúl, “La teología misional evangélica ante realidades espaciales globales”, *Cultura y Religión*, 2017, vol. 10, núm. 1, pp. 91-109.

¹⁶ Méndez Yáñez, Raúl, “Entre el humor y la administración litúrgica de los sentimientos. Protestantismo y santidad”, *Versión*, nueva época, 2011, vol. 1, núm. 26, UAM-Xochimilco.

¹⁷ Ávila, Yanina, “¿Quién le teme al género? La lucha por el poder interpretativo”, en Garma, Carlos *et al.* (coords.), *Familias, Iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, México, UAM Iztapalapa/Ediciones del Lirio, 2019, pp. 75-95.

ción de la realidad en acciones comunicativas y el entendimiento de la realidad puede entenderse bajo el concepto de *embodiment* o encuerpamiento, el cual define a la vivencia corporal-sexual-genérica de una persona respecto de su propio cuerpo.¹⁸

Desde la óptica evangélica, la diversidad sexual, el aborto, los tatuajes o la vestimenta no son mera moralidad, sino un *embodiment* cosmológico. Lo que es verdad para el cuerpo es verdad para la realidad. Si el cuerpo peca, el mundo se llena de pecado. Por lo tanto, lo que hagas con tu cuerpo no es sólo tu decisión, sino que se encuentra de cara al honor divino. Si permitimos que el mundo transite hacia el aborto legal y el matrimonio igualitario, piensan los evangélicos, se está alterando el “modelo de Dios” para el mundo, porque es un uso incorrecto de los cuerpos. De este modo, la sexualidad y la reproducción trascienden la esfera del fuero individual, incluso van más allá del lugar social al que pertenecen, y se anclan, directamente, en la estructura de la realidad o la creación de Dios.

Desde esta óptica de un *embodiment* cosmológico, entre los evangélicos pueden comprenderse mejor algunas desconcertantes elicitaciones que se escuchan o leen en redes sociales, tales como: “Este terremoto fue un castigo de Dios por los gays” (+), “no nos quejemos de esta pandemia si hay mujeres que siguen abortando” (+), “hay que votar por Trump para que se detengan los abortos y Dios nos perdone” (-). Para los evangélicos, existe un vínculo objetivo entre el uso del cuerpo y los acontecimientos naturales, sociales y políticos. Para ellos, por lo tanto, los avances sociales y laicos en materia de sexualidad y derechos reproductivos no son otra cosa que un incremento del pecado (+), y como esto se encuentra ocurriendo a escala planetaria, el resultado lógico de la lectura de la realidad bajo este esquema religioso es que nos encontramos viviendo “los últimos tiempos”, en los que “por haberse multiplicado la maldad (+), el amor de muchos se enfriará” (Mateo 24:12), lo cual, desde la escatología evangélica, es una señal apocalíptica.

Los avances de la sociedad civil y el Estado laico en torno a los derechos reproductivos, los esfuerzos feministas por defender la decisión de las mujeres sobre su cuerpo y la homosexualidad como forma de vida legítima adquieren —para los evangélicos— una dimensión apocalíptica, pues ven todos estos procesos sociales como signos del deterioro de la sociedad y del advenimiento inminente de los últimos tiempos. El *embodiment* de los evangélicos el día de hoy es de corte escatológico. La lucha cósmica entre el bien y el mal se dirime en el uso y legitimidad de los cuerpos.

¹⁸ Méndez Yáñez, Raúl, *Y el Verbo se hizo cuerpo...*, cit., p. 215.

2. *El apocalipsis somatizado*

¡Santo Dios, pensé, ahora tengo, pues, que ser introducido aquí y sentirme en mi ambiente, en este mundo de los parranderos y los hombres dedicados a los placeres, que me es tan extraño y repulsivo, del que he huido hasta ahora con tanto cuidado, al que desprecio profundamente...¹⁹

Un gobierno laico que, idealmente, legisla desde el Estado sin intervención religiosa, así como la sociedad secularizada que supuestamente retorna a la religión al espacio privado manteniendo una sistémica ausencia de Dios,²⁰ no pueden sino representar la presencia manifiesta del pecado (+). Cuando las políticas de diversidad sexual y aborto legal, y la identidad de género se dan en contextos de secularización y laicidad, entonces, para los evangélicos, el pecado adquiere rostro político.

La forma en que se relaciona al Estado laico con el pecado y las políticas a las que suele llamárseles “progresistas” no es mediante un razonamiento deductivo, sino mediante un pensamiento analógico o por semejanzas según la codificación binaria de pecado +/- . Se presenta a continuación una matriz axial del pensamiento evangélico respecto del uso del cuerpo en las políticas y acciones civiles laicas.

- (+) El pecado es oponerse a Dios.
- (+) Todo uso del cuerpo fuera de los mandatos divinos es pecado.
- (+) El Estado laico promueve la diversidad sexual y la equidad de género, tanto para igualdad jurídica como para autonomía de su identidad, y esto representa un uso del cuerpo fuera de los mandatos divinos.
- (+) Las políticas de diversidad sexual y equidad e identidad de género provienen de la izquierda política o el “progresismo”. Entonces, la izquierda es el enemigo de Dios, es atea, busca la muerte de inocentes mediante el aborto, así como la extinción de la familia tradicional.

¹⁹ Herman Hesse, *El lobo estepario*.

²⁰ Para una discusión sobre las diferencias entre los aspectos teóricos de laicidad y secularización, contrastado con las prácticas específicas de la sociedad que no anulan las prácticas religiosas, puede verse Tylor, Charles, *La era secular*, tomo II, trad. Ricardo García Pérez, Barcelona-Madrid, 2015.

- (+) Por lo tanto, el Estado laico, la secularización, la diversidad sexual, la equidad de género, el aborto legal, la izquierda política, todo ello tiene el signo manifiesto del pecado.

Puede notarse que este razonamiento no es deductivo; no parte de una premisa general para justificar sus declaraciones, sino que asocia sintagmáticamente elementos a los que considera semejantes, con la misma valencia de pecado (+).

La pugna por los cuerpos, de hombres y mujeres, que sostienen los conservadurismos evangélicos, tiene resonancias morales y políticas, pero en el fondo se trata de una pugna cosmológica con un talante escatológico o apocalíptico. Desde la óptica evangélica, esto es una verdadera lucha por la realidad de corte binario: el pecado (+) o Cristo que elimina el pecado (-). Esta lucha se observa en mirada diacrónica como un conflicto que, con el paso de los tiempos, va escalando hacia una confrontación final: llegará un momento en que “el mundo” lleno de pecado (+) se opondrá y perseguirá a la Iglesia (-), esa narrativa escatológica que históricamente se ha sostenido en el cristianismo en sus diversas versiones.

La escatología evangélica gira en torno a la noción de “milenio”. El milenio es una etapa de mil años en la cual Cristo tendrá un reinado terrestre mientras el diablo estará encadenado. Al término de este milenio, el diablo será liberado un breve tiempo para la batalla final, en la que será derrotado, arrojado al lago de fuego, y Cristo asumirá, finalmente, el dominio de todo. Existen tres escuelas escatológicas que definen el “Programa de los últimos tiempos” de forma diferenciada.²¹

- 1) Para la escuela “premilenarista”, previo al milenio, Cristo “arrebatará” a su Iglesia sacándola de este planeta antes de que el anticristo, la bestia y el falso profeta tomen control del mundo durante tres años y medio. Al término de ese tiempo Cristo regresará y librará la batalla de Armagedón, en la que derrotará al mismo diablo para atarlo y comenzar el milenio.
- 2) Para la escuela “posmilenarista”, el milenio, en tanto etapa de bienestar humano, sobrevendrá previo el retorno de Cristo. Es decir, primero la humanidad gozará de mil años de gobierno cristiano hasta que, finalmente, Cristo retorne.
- 3) Existe una tercera escuela, denominada “amilenarista”. Según esta escuela escatológica, el reinado de Cristo no durará mil años literales,

²¹ Martínez, José, *Hermenéutica bíblica*, Barcelona, CLIE, 1983, p. 234.

sino que es una forma simbólica de hablar de la civilización cristiana en la cual la iglesia de Cristo se extiende por todo el mundo hasta su segunda venida.

De este modo, hay tres opciones escatológicas: 1) el mundo entra en decadencia por los poderes diabólicos y Cristo interviene atando al diablo durante mil años (premilenarismo); 2) el cristianismo se consolida por mil años como la forma civilizatoria reinante (posmilenarismo), y 3) desde que Cristo ascendió a los cielos, la Iglesia de Cristo debe extenderse por todo el mundo hasta que, finalmente, regrese por segunda vez (amilenarismo).²² Pese a las diferencias doctrinales y programáticas de estas escuelas teológicas, las tres coinciden en que el cristianismo debe enfrentarse al mundo y regir sobre la sociedad. Las fronteras religiosas y políticas quedan así dirimidas, y las legislaciones, gobiernos, candidaturas y acciones políticas se tornan en manifestación de la presencia o ausencia del pecado de cara al regreso de Jesucristo.

Lo que se discute en las tribunas parlamentarias, aquellas personas por quienes se vota, las causas de las marchas y protestas sociales no son, para los evangélicos, manifestaciones civiles, sino que, utilizando la terminología de Víctor Turner, se transforman en “arenas” de conflicto desde las cuales se despliegan los dramas sociales,²³ que entre los evangélicos conservadores tienen un carácter apocalíptico.

El rechazo de los evangélicos conservadores hacia el aborto legal o la diversidad sexual se transforma en confrontación directa contra los poderes demoniacos y a favor de la causa de Dios. El nodo de este “conflicto de los siglos”²⁴ es una arena a escala individual: el cuerpo. Como se ha señalado, los grupos evangélicos leen los cuerpos en clave de *embodiment* escatológico. Tu cuerpo sólo tiene dos opciones: o ser templo del Espíritu Santo viviendo sin pecado (-), o bien, ser templo de Satanás y colocarse bajo el poder del diablo y del anticristo (+). La valencia sobre el cuerpo la decide lo que hagas respecto de tu sexualidad y tu reproducción.

El apocalipsis se hizo carne y acontece entre nosotros.

²² Berkhof, Louis, *Manual de doctrina reformada*, trad. Alejandro Pimentel, Michigan, Libros Desafío, 1999, pp. 293-320.

²³ Turner, Víctor, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1974.

²⁴ La expresión proviene de un libro del mismo nombre escrito por la fundadora intelectual de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Ellen G. White. Si bien el adventismo es una derivación heterodoxa del protestantismo, la expresión expresa adecuadamente el marco histórico-apocalíptico entre los evangélicos.

II. MI CUERPO ES TEMPLO DEL ESPÍRITU SANTO

1. *El cuerpo analógico en el conservadurismo evangélico*

Desde la Ilustración, el pensamiento moderno comenzó a privilegiar, por un lado, la inducción científica, manifestada en las “ciencias de la naturaleza”, y, por el otro, el razonamiento deductivo-lógico, utilizado prioritariamente por las “ciencias del espíritu”, generando, de este modo, la “jaula de hierro”, metáfora con la que Max Weber calificaba la racionalización social moderna, “orientada a fines” instrumentales.²⁵ Sin embargo, el pensamiento religioso, incluyendo a la racionalidad protestante en su ética más calvinista, no utiliza ninguno de estos dos razonamientos de forma sustantiva,²⁶ sino que, como pensamiento religioso omniabarcante, recurre al razonamiento analógico o por semejanzas. A fin de entender el *embodiment* evangélico en confrontación con las recuperaciones feministas y de diversidad sexual, habremos de entender, analógicamente, que para los evangélicos el cuerpo es un templo.

El pensamiento analógico es una de las tres principales formas de razonamiento, junto con el razonamiento inductivo y el deductivo. El razonamiento inductivo es “cualquier inferencia en la que la afirmación hecha en la conclusión va más allá de la que introducen las premisas conjuntamente”,²⁷ es decir, procede de lo particular hacia lo general. Por su parte, el razonamiento deductivo es “un proceso del pensamiento en el que de afirmaciones generales se llega a afirmaciones específicas aplicando las reglas de la lógica”.²⁸ A estos dos tipos de razonamiento hay que añadir, en tercer lugar, al razonamiento analógico, que se define como un “conocimiento mediante el uso de semejanzas genéricas que se pueden aducir entre diferentes

²⁵ Véase una discusión entre las racionalidades religiosas y la racionalidad moderna en Cantón Delgado, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Madrid, Ariel, 2001.

²⁶ La tesis de Weber sobre el vínculo entre racionalidad capitalista y protestantismo, especialmente en el calvinismo, han recibido diversas críticas y objeciones, señalando la especificidad del pensamiento teológico en la práctica de los creyentes que no discurre estrictamente sobre tal racionalidad “moderna”. Cervantes-Ortiz, Leopoldo, “La ética calvinista: una introducción a sus aspectos teóricos y prácticos”, *Teología y Cultura*, año 4, vol. 8, 2007, pp. 35-45.

²⁷ Audi, Robert (ed.) *Diccionario Akal de filosofía*, Madrid, Akal, 2004.

²⁸ Dávila, Gladys, “El razonamiento inductivo y deductivo dentro del proceso investigativo en ciencias experimentales y sociales”, *Laurus. Revista de Educación*, 2006, vol. 12, pp. 180-205.

situaciones”.²⁹ Si bien se señala como un caso del pensamiento inductivo,³⁰ el razonamiento analógico posee características específicas. Al pensamiento analógico también se le llama “pensamiento por metáforas” o asociaciones.³¹ En el pensamiento analógico, las palabras esquivan sus definiciones formales y adquieren un nuevo sentido en relación con el todo.

El uso del pensamiento analógico como forma de racionalidad religiosa ha sido puesto de manifiesto por Mary Douglas en su trabajo exegético y etnográfico *El Levítico como literatura*.³² Desde la teoría social y simbólica que de la religión inauguró Durkheim, se ha visto como característica elemental del pensamiento religioso la noción de totalidad.³³ La religión busca abarcar la totalidad del mundo de la vida para cualificarlo y normarlo desde sus propios códigos clasificatorios, rechazando como profano y peligroso lo anómalo. Esto había sido desarrollado por la misma Douglas en su célebre obra *Pureza y peligro*.³⁴ Sin embargo, en *El Levítico como literatura* complejiza el universo religioso para señalar, incluso corregir, que, de hecho, las mismas anomalías no están simplemente fuera del sistema como inclasificables, sino que guardan una relación orgánica y analógica con el todo.

Douglas señala que el pensamiento del antiguo cercano Oriente, donde vivían los antiguos semitas que compusieron las versiones prístinas de los relatos del Antiguo Testamento, en particular del libro de Levítico, mantenía un orden cosmológico de corte analógico, “correlativo” o “estético”. “Este orden no se basa en principios dialécticos; sus argumentos no se atienen a un modelo lineal ni jerárquico”. Citando a Hall y Almes, señala que el pensamiento analógico “es «horizontal» en el sentido que involucra la asociación de elementos concretos experimentales”.³⁵ Douglas encuentra una correlación entre las metáforas de montaña-tabernáculo-cuerpo en el libro

²⁹ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

³⁰ Benítez, Ricardo y García, Georgina, “El razonamiento analógico verbal: una habilidad cognitiva esencial de la producción escrita”, *Revista Onomázein*, 2010, vol. 22, núm. 2, pp. 165-194.

³¹ Rodríguez-Mena, Mario, “La analogía en la ciencia, el arte, la educación y la vida cotidiana. Un universo entre la lógica y la intuición”, *Voces de la AELAC*, vol. III, núm. 6, pp. 47-56.

³² Douglas, Mary, *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, Barcelona, Gedisa, 2006.

³³ Díaz Cruz, Rodrigo, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo; en la obra de Victor W. Turner*, Barcelona, Gedisa, 2014, p. 84.

³⁴ Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.

³⁵ Douglas, Mary, *El Levítico como literatura... op. cit.*, pp. 37 y 38.

de Levítico, y afirma que ese modelo tripartito explica el modelo cosmológico hebreo.

El cosmos o creación, en el libro de Levítico, tiene tres partes: 1) el cielo donde habita Dios; 2) la tierra donde se encuentran los seres humanos, y 3) el abismo o mundo acuático de monstruos y poderes de destrucción. Este modelo cosmológico servirá como base analógica para entender la realidad.

- Primero la montaña del Sinaí. Cuando Moisés subió a ella para recibir las Tablas de la Ley, esta montaña se encontraba dividida en tres partes, que representaban al cosmos mismo: 1) la cima sagrada donde Moisés habló con Dios “cara a cara”; 2) un punto intermedio en donde quedaron Aarón y 124 sacerdotes, y finalmente, 3) las faldas de la montaña donde se encontraba el pueblo en medio de miedo y caos.
- Después, nos encontramos con el tabernáculo de reunión, un santuario móvil del pueblo peregrino por el desierto. Este tabernáculo también estaba segmentado en tres partes: 1) el lugar santísimo donde Dios se manifestaba directamente mediante el Arca de la Alianza; 2) el lugar santo de uso sacerdotal donde el pueblo alcanzaba perdón por sus pecados por el ejercicio expiatorio de los sacerdotes, y 3) los atrios o zona pública a los que el pueblo llegaba cargado de pecados en espera de redención.
- Finalmente, están los cuerpos animales, tanto de aquellos que se ofrecen en sacrificio (corderos) como el mismo cuerpo humano. Estos cuerpos también se segmentan en tres partes: 1) zona genital de reproducción y vitalidad sagrada. Douglas demuestra que los órganos genitales son analógicos al lugar santísimo, pues ambos representan el pacto y bendición de Dios de “fructificad y multiplicaos” (Génesis 1:28); 2) una zona de órganos internos de uso oracular, en especial donde se encuentran los riñones y el hígado. Estos órganos eran utilizados por los sacerdotes que cortaban al cordero sacrificial como símbolos oraculares en el lugar santo del Tabernáculo. Debe recordarse que en el Sinaí los sacerdotes también ocuparon el lugar intermedio, y 3) finalmente, se encuentra la parte superior-exterior y pública del resto del cuerpo: pecho, cabeza, piernas. Esta zona representa la parte profana del cuerpo, que requiere abluciones y expiación; representa al pueblo que acudía a los atrios del Tabernáculo, y representa las faldas de la montaña donde el pueblo esperaba, en medio del caos, el retorno de Moisés con las Tablas de la Ley.

Pablo tenía razón; desde la tradición bíblica del Levítico y de la noción del pacto de Dios, el cuerpo, efectivamente, es un templo o Tabernáculo. Por eso, para los evangélicos, el cuerpo no es un mero agregado biológico compuesto por una materialidad muscular, ósea y con sangre en las venas, sino que el cuerpo posee la imagen y semejanza divina. El cuerpo humano es una analogía de Dios y de la creación, representa el orden clasificatorio del mundo sin pecado (-). Como señalaba Brown, los cuerpos son un “microcosmos”.

No obstante, también es cierto que por el cuerpo, y específicamente por el cuerpo de la mujer, el pecado entró en el mundo (+). La caída en Edén cuando Eva sucumbe a la tentación de la serpiente fue una disputa por la creación de Dios, que tuvo como arena de conflicto el cuerpo. En el relato bíblico se señala que Eva “vio” que el fruto prohibido “era codiciable para adquirir sabiduría”. Usó su cuerpo como acercamiento a la tentación. Una vez que ella probó del fruto, “dio también a su marido, el cual comió así como ella” (Génesis 3:6). El primer resultado fue descubrir que “estaban desnudos” (Génesis 3:7), ¡tenían sus cuerpos exhibidos! Teológicamente, con la caída da comienzo la historia humana y, por supuesto, que el cuerpo es el escenario analógico en donde se desplegará. En el libro de Génesis, las funciones orgánicas y disciplinas sociales sobre el cuerpo tras la caída en pecado (+) son el mapa cosmológico de la nueva normalidad que la humanidad tendrá que afrontar: la mujer dará a luz con dolor, su cuerpo es colocado bajo un signo de perenne culpa (Génesis 3:16). Por su parte, el hombre tendrá que trabajar con tesón para obtener “espinos y cardos” con el “sudor de su frente” (Génesis 3:17). Funciones y fluidos corporales, así como las normas sociales de trabajo, hacen que el cuerpo humano tenga las huellas innegables del pecado (+). Por último, antes de salir del Edén, Adán y Eva fueron vestidos “con túnicas de pieles” (Génesis 3:21). Su cuerpo perdió la imagen original de Dios y se animalizó, se transformó en un mecanismo biológico mortal.

Pero esta historia teológica del cuerpo aspira a un final feliz. Según los evangélicos, “Cristo murió por tus pecados” (-), y de este modo, el beneficio directo de su redención es el de recuperar la imagen de Dios para, así, alcanzar la vida eterna. Puede notarse la gran encrucijada corporal en que se encuentran los grupos evangélicos y que llevó al teólogo Paul Tillich a definir la experiencia sagrada bajo la marca de la ambigüedad.³⁶ Por una parte, el cuerpo es signo de pecado (+), lo cual proviene desde los tiempos

³⁶ Tillich, Paul, *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981, p. 112.

de Adán y Eva. Por otra parte, si el cuerpo es redimido por Cristo, eliminando el pecado de su naturaleza (-), gozará, como se dice en 1 Corintios 15, y en el Credo de los Apóstoles, de la “resurrección de la carne”. Así, en óptica evangélica el cuerpo representa toda la historia de la humanidad, así como las relaciones de Dios con su creación, tanto para muerte y castigo como para vida y resurrección.

Esta valencia contradictoria o ambigua +/- que pende sobre el cuerpo y la representación de la sexualidad y los géneros es lo que Goody denominaba “contradicción cognitiva”.³⁷ Las contradicciones cognitivas se dan por inconsistencia lógica de las creencias, o mediante la negación de representaciones necesarias, pero heterodoxas, que necesitan una resemantización dentro de los cánones ortodoxos, y son propias del razonamiento analógico que se esfuerza por asociar y comparar. ¿Mi cuerpo es santo (-) o pecaminoso (+)?

La forma en la que los grupos evangélicos resuelven esta contradicción cognitiva sobre el cuerpo es mediante un acto de ajenidad, haciendo que su cuerpo deje de pertenecerles y librarse así del pecado (-). Sin cuerpo no hay pecado. Esto se logra cediendo su cuerpo, deseo, sexualidad y sustento a la divinidad, específicamente al Espíritu Santo.

2. *El templo del Espíritu bajo ataque*

La pugna sobre los cuerpos que sostienen los conservadurismos evangélicos en confrontación con los movimientos feministas, las acciones organizadas de la sociedad civil para defender el Estado laico que promueva la despenalización del aborto, el matrimonio igualitario y la equidad de género, se puede entender desde una matriz analógica:

- a) El cuerpo le pertenece a Dios, y nosotros no podemos decidir sobre su sexualidad ni reproducción porque es templo del Espíritu Santo.

Por otro lado:

- b) Mi cuerpo me pertenece; yo decido sobre su sexualidad y reproducción, pues no le pertenece a ninguna divinidad ni Iglesia.

Puede notarse que *a)* representa la ausencia de pecado, porque la ajenidad de mi cuerpo, al ser entregado a la divinidad, lo libra del mal (-). Por su parte, *b)* simboliza la presencia del pecado, al pretender asumir el

³⁷ Goody, Jack, *Representaciones y contradicciones*, Barcelona, Paidós, 1999.

control sobre el propio cuerpo (+). *a*) y *b*) no son postulados cívicos para los evangélicos; tampoco son opciones de libertad de creencias, sino que se trata de dos manifiestos cosmológicos sobre la realidad que se encuentran en conflicto apocalíptico. Por lo tanto, no puede existir convivencia entre ellos, se excluyen mutuamente. Que este mundo sea un templo de Dios o un templo del diablo depende directamente de lo que los Estados legislen sobre el cuerpo y de lo que la sociedad ejerza en su sexualidad y reproducción. En estos últimos tiempos este conflicto está decidiendo el futuro de la humanidad.

Las confrontaciones de los conservadurismos evangélicos con los movimientos feministas, por el rechazo a cualquier forma de inclusión sexual y por la despenalización del aborto, se han incrementado en los últimos años, porque se están trastocando los fundamentos de sus nociones sobre la realidad mediante la recuperación humana de los cuerpos, cuya autonomía sexual está siendo defendida por la sociedad civil.³⁸ Como esto ocurre en la era del *Social Media* y diariamente los evangélicos pueden leer noticias (verdaderas o falsas) sobre matrimonio gay, aborto legal y equidad de género en prácticamente todo el mundo, el resultado es un apocalíptico sentimiento de asedio y persecución: el templo del Espíritu, el cuerpo, está siendo cooptado por fuerzas demoniacas a lo largo y ancho del mundo, pretendiendo que Dios y su palabra pierdan autoridad sobre la sexualidad, buscando la anticoncepción, utilizando células madre para intentar volvernos dioses. ¡El templo está siendo profanado!

El sentido bélico de las luchas cívicas y sociales fue puesto en el debate público en la famosa tesis de Samuel Huntington sobre el “choque de civilizaciones”, que ha sido magnificada tanto por medios como por partidos políticos y gobiernos de corte conservador en Estados Unidos, en Europa y también en América Latina. Según Huntington, en “el futuro”, que ya es nuestro tiempo presente, los conflictos planetarios no se dan exclusivamente mediante armas o *Hard Power*, sino que se manifiestan mediante luchas civilizatorias: filosofías de vida, ideologías políticas, creencias religiosas, es decir, lo que suele denominarse *Soft Power*. Huntington, quien escribió tras el conflicto de la Guerra Fría, generó un nuevo frente de batalla para Estados Unidos: la sociedad musulmana y, en general, la guerra Oriente contra Oc-

³⁸ Para un balance de esta situación véase el informe Orrego, Ely *et al.*, *Todo lo que siempre quisiste sobre la “Ideología de género”*, GEMRIP, disponible en: <https://www.gemrip.org/wp-content/uploads/2019/11/Folleto-Ideolog%C3%ADa-de-G%C3%A9nero-ligero.pdf> (fecha de consulta: 13 de octubre de 2020).

cidente. Las imposiciones orientales intentan coartar las libertades occidentales, trastocando las bases cristianas de nuestra sociedad.³⁹

La forma en la cual la tesis huntingtoniana se ha reproducido entre los conservadurismos evangélicos para crear un frente en contra del feminismo y la diversidad sexual se puede encontrar en intelectuales orgánicos del republicanismo estadounidense, como Charles Colson, quien a finales del siglo XX publicó un libro titulado *Y ahora... ¿Cómo viviremos?*⁴⁰ En este texto, Colson, quien fuera de los implicados en el *Watergate* de Nixon, retoma la tesis de Huntington sobre el “choque de civilizaciones”, pero profundiza en ella añadiendo, como parte de los lugares culturales de conflicto, el evolucionismo, el ateísmo, el feminismo, así como todo aquello que representa la izquierda política.

Si recordamos que el pensamiento religioso procede más por analogía o asociación que por inducción o deducción, nos encontramos en condiciones de entender por qué, para los evangélicos, forman parte de la misma realidad un conjunto de posturas, acciones y políticas que no necesariamente están vinculadas. Según los evangélicos, el marxismo, las acciones feministas, el islam, el comunismo, el aborto legal, el matrimonio igualitario, la equidad de género, el ateísmo, la pluralidad étnica, ¡todo es exactamente lo mismo! Todo lo mencionado se encuentra bajo la marca del pecado (+) que se opone a Dios. De esta forma, ahora resulta más evidente porque, para el conservadurismo evangélico, el reino de Dios sin pecado (-) está representado por el capitalismo, la superioridad masculina y blanca, la heterosexualidad y la familia tradicional.

Estos sintagmas analógicos +/- giran en torno a la representación y uso del cuerpo a)/b). Se presentan como manifestaciones mutuamente excluyentes de la realidad, como cosmologías contradictorias. El objetivo del conservadurismo evangélico es impugnar, censurar y erradicar b) (+), es decir, cualquier postura política laica y acción civil secular cuyo objetivo sea el ejercicio libre de la sexualidad y la decisión sobre la reproducción, porque esto no es sino una manifiesta profanación del templo del Espíritu Santo y, por lo tanto, en razonamiento analógico, representan un daño o ataque contra la creación de Dios.

³⁹ Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

⁴⁰ Colson, Charles y Pearcy, Nancy, *Y ahora... ¿Cómo viviremos?*, Miami, Editorial UNILIT, 1999.

III. LA PROFANACIÓN SECULAR DE LA PLURALIDAD SEXUAL

Por tanto, cuando veáis en el lugar santo la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel (el que lee, entienda), entonces los que estén en Judea, huyan a los montes... Y si aquellos días no fuesen acortados, nadie sería salvo...⁴¹

1. La “abominación desoladora” del feminismo para los evangélicos

Este recorrido teológico a partir de la lógica interna, o perspectiva emic,⁴² de los grupos evangélicos, es un ejercicio etnometodológico que busca llegar a “lo observable y susceptible de rendimiento de cuentas, esto es, a lo asequible a los miembros como prácticas situadas del mirar y relatar”.⁴³ Ha sido interés de este trabajo encontrar los elementos fundantes del mundo de la vida evangélica de cara a la pluralidad sexual. El resultado obtenido nos coloca en la posibilidad de sustentar una declaración heurística que permita comprender el rechazo, muchas veces violento, del conservadurismo evangélico hacia el feminismo, la diversidad sexual y las nuevas tecnologías reproductivas. El postulado sustentado es el siguiente:

Para los evangélicos, cualquier acción de la sociedad civil tendente a la secularización, así como las políticas y legislaciones del Estado laico que excluyen a Dios como referente moral, derivarán en un uso pecaminoso del cuerpo (sexualidad y derechos de reproducción), que representa un ataque frontal contra la santidad de Dios que sostiene la creación.

- (+) El Estado laico promueve el pecado.
- (+) La secularización avalada por el Estado laico deriva en pecado.
- (+) La homosexualidad, el aborto y los métodos anticonceptivos permitidos en un Estado laico como referente de sociedad secularizada es pecado.
- (+) El feminismo que representa la homosexualidad, el aborto y los métodos anticonceptivos permitidos en un Estado laico es el resultado de un mundo secularizado que se ha alejado de Dios para vivir en pecado.

⁴¹ Mateo 24:25.15, 16, 22.

⁴² Harris, Marvin, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, trad. Santiago Jordan, Planeta, Barcelona, 2004, p. 18.

⁴³ Garfinkel, Harold, *Estudios en etnometodología*, trad. Hugo Antonio Pérez, México, Anthropos, 2006, p. 9.

(+) La secularización y la laicidad, por lo tanto, es una profanación de los mandamientos de Dios.

No se trata simplemente de una creencia religiosa; la secularidad como profanación sagrada es un lugar epistemológico desde el cual actúan los grupos evangélicos conservadores, tanto en su versión eclesiástica como en sus agrupaciones políticas y partidistas, así como en la comunicación y mercado desarrollado por sus empresas y medios de comunicación. Para ellos sólo hay una realidad ante el feminismo, la sociedad secular y el Estado laico: ¡estamos en guerra! Una guerra cósmica del final de los tiempos.

Ahora bien. Se ha analizado el lugar epistemológico del conservadurismo evangélico; sin embargo, no existe mucha diferencia con el conservadurismo católico-romano. De hecho, en años recientes hemos visto una asociación inédita entre evangélicos y católico-romanos cuando se trata de impugnar y protestar en contra de las acciones feministas, de diversidad y reconocimiento sexual o tecnologías reproductivas. De este modo, hemos tenido marchas como la del Frente Nacional por la Familia (FNF), organizada en México en 2016 para rechazar la reforma presidencial sobre la figura de matrimonio igualitario. Aunque el FNF es un brazo civil de la Arquidiócesis de México, tuvo una exitosa convocatoria entre los evangélicos, pues la causa a la cual apelaban era a luchar en contra de lo que denominan “ideología de género”.⁴⁴ Ahora podrá verse que cuando estos grupos conservadores emplean esta expresión, no se encuentran utilizando una descripción sociopolítica ni del término “ideología” ni del concepto de “género”. Cuando se alude a la “ideología de género” desde el conservadurismo se está señalando, con dedo flamígero, a un enemigo diabólico que profana la creación y el orden de Dios.

La matriz analógica del *embodiment* escatológico evangélico que hemos explorado previamente puede servirnos para tener una correcta dimensión del posicionamiento discursivo que tienen estos grupos como interlocutores de la sociedad civil de la que, de hecho, ellos mismos forman parte. Pero también permite entender la esterilidad de muchos debates, incluso foros de discusión, en donde se intenta llegar a algún acuerdo con estos grupos respecto de la necesidad de reforzar tanto los derechos sexuales como reproductivos, el aborto legal y las posturas feministas. Para los evangélicos, estas acciones no representan otra cosa que pecado (+), al cual deben, siempre y en todo momento, oponerse (-).

⁴⁴ Méndez Yáñez, Raúl, “Paradojas religiosas y de género ante la diversidad sexual”, en Garma, Carlos *et al.* (coord.), *Familias, Iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, México, UAM-Iztapalapa/Ediciones del Lirio, 2018, p. 91.

Este es un dilema de negociación racional en el espacio público. ¿Cómo generar una situación ideal para el diálogo con representantes de un grupo quienes consideran que sus interlocutores, con una perspectiva opuesta a la de ellos, sostienen una guerra cósmica en su contra? Además, esto no lo dicen abiertamente, sino que se simula un diálogo y un debate cuando, en el fondo, el conservadurismo evangélico no pretende ceder nada de sus ideas ni posturas.

La cita utilizada como epígrafe de este apartado retoma una expresión del Evangelio de Mateo emitida por Jesús: la “abominación desoladora”. Históricamente, esta expresión alude a la conquista del ejército romano de Antíoco Epífanes sobre Jerusalén. Se cuenta que la profanación en ese momento llegó a un punto tan violento que este emperador de nombre blasfemo (Epífanes significa “Dios manifestado”) ¡sacrificó un cerdo en el lugar santísimo del templo! Mary Douglas dice que esto es una abominación, porque el cerdo, al ser muy fecundo, representa el pacto de fertilidad de Dios, y asesinarlo en el lugar que representa precisamente ese pacto no es otra cosa que injusticia. Sin embargo, históricamente, tanto judíos como cristianos han interpretado al cerdo como un animal nocivo, perverso o abominable en sí mismo, por lo que sacrificarlo en el templo es una señal de suciedad y contaminación imperdonable.

Hoy, el conservadurismo evangélico —y como se ha visto, otro tanto el proveniente del catolicismo romano— entiende a las luchas feministas, los movimientos por el matrimonio igualitario, la transición sexual, los métodos anticonceptivos y el aborto legal bajo esa noción de “abominación”. De hecho, es un adjetivo ampliamente utilizado por evangélicos y católicos en redes sociales ante cualquier publicación que aborde estos temas. La forma en la que se entiende la palabra “abominación”, sin embargo, no es, como desarrolla Douglas sobre Levítico, entendiendo abominación como injusticia, sino de forma moralista, entendiendo a la abominación representada por la “ideología de género” como suciedad, contaminación o perversión.

IV. CONCLUSIÓN: NO ESTAMOS EN GUERRA

Los términos del debate público con la interlocución evangélica en todo lo relativo a derechos sexuales, reproductivos, aborto y anticoncepción están muy enrarecidos por presupuestos epistemológicos de conflicto bélico, o “choque de civilizaciones”, bajo la perspectiva de la abominación o profanación sagrada. Más que intentar llegar a acuerdos específicos (aunque, sin duda, todo aquello que se logre será de ayuda), es importante fomentar un clima de diá-

logo mandando a estos grupos conservadores un mensaje claro: no estamos buscando su eliminación ni atacar a su Dios ni, mucho menos, acabar con el mundo. El reconocimiento de los derechos de las mujeres, de las personas homosexuales, la búsqueda del aborto legal, la no violencia hacia las personas transgénero y todo lo que entienden por “ideología de género” busca, en realidad, traer justicia a este mundo.

Sin duda, no es un mensaje que vaya a ser fácilmente aceptado por estos grupos debido a todo el imaginario analógico sobre el *embodiment* escatológico que hemos analizado; sin embargo, teniendo en mente que es un mensaje que necesita ponerse sobre la mesa de debate público, se podrá ir creando, al menos, una visibilización de los lugares epistemológicos correspondientes, o bien, en terminología habermasiana, el “lugar trascendental” del discurso, que para el caso de los grupos evangélicos funciona tanto en su sentido lingüístico poskantiano como religioso.

Este es un mensaje de necesaria emisión en la palestra civil ante los conservadurismos, pues el hecho de buscar un uso y valoración del cuerpo, la sexualidad y la reproducción diferente a la de sus estándares morales y religiosos no debe ser entendido como un acto de confrontación contra ellos, sino como un esfuerzo civil por alcanzar justicia y dignidad humana, lo que, al menos en teoría, también debiera ser un objetivo de las Iglesias evangélicas.

V. BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- AUDI, Robert (ed.), *Diccionario Akal de filosofía*, Madrid, Akal, 2004.
- ÁVILA, Yanina, “¿Quién le teme al género? La lucha por el poder interpretativo”, en GARMA, Carlos *et al.* (coords.), *Familias, Iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, México, UAM Iztapalapa/Ediciones del Lirio, 2019.
- BASTIÁN, Jean-Pierre, “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos. Análisis de una mutación religiosa”, *Revista de Ciencias Sociales (Cl)*, Chile, núm. 16, 2006.
- BENÍTEZ, Ricardo y GARCÍA, Georgina, “El razonamiento analógico verbal: una habilidad cognitiva esencial de la producción escrita”, *Revista Onomázein*, 2010, vol. 22, núm. 2.
- BERKHOF, Louis, *Manual de doctrina reformada*, Michigan, Libros Desafío, 1999.
- BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, trad. Antonio Juan Desmouts, Barcelona, Muchnik Editores, 1993.

- CANTÓN DELGADO, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Madrid, Ariel, 2001.
- CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo, “La ética calvinista: una introducción a sus aspectos teóricos y prácticos”, *Teología y Cultura*, 2007, año 4, vol. 8.
- COLSON, Charles y PERCY, Nancy, *Y ahora... ¿Cómo Viviremos?*, Miami, Editorial UNILIT, 1999.
- DÁVILA, Gladys, “El razonamiento inductivo y deductivo dentro del proceso investigativo en ciencias experimentales y sociales”, *Laurus. Revista de Educación*, 2006, vol. 12.
- DOUGLAS, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- DOUGLAS, Mary, *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*, trad. Alicra Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998.
- DOUGLAS, Mary, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, trad. Carmen Criado, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- DOUGLAS, Mary, *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner*, Barcelona, Gedisa, 2014.
- DURKHEIM, Emilio, *Las reglas del método sociológico*, trad. Ernestina de Cham-pourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- GARFINKEL, Harold, *Estudios en etnometodología*, trad. Hugo Antonio Pérez, México, Anthropos, 2006.
- GARMA, Carlos, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, UAM Iztapalapa, Plaza y Valdés, 2004.
- GOODY, Jack, *Representaciones y contradicciones*, Barcelona, Paidós, 1999.
- HARRIS, Marvin, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, trad. Santiago Jordan, Barcelona, Planeta, 2004.
- HUNTINGTON, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- MARTÍNEZ, José, *Hermenéutica bíblica*, Barcelona, CLIE, 1983.
- MÉNDEZ YÁÑEZ, Raúl, “Entre el humor y la administración litúrgica de los sentimientos. Protestantismo y santidad”, *Versión*, nueva época, 2011, vol. 1, núm. 26, UAM Xochimilco.

- MÉNDEZ YÁÑEZ, Raúl, “Y el Verbo se hizo cuerpo. Aspectos del embodiment protestante”, en OLIVIER, Carlos y MONDRAGÓN, Carlos, *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, UNAM, 2015.
- MÉNDEZ YÁÑEZ, Raúl, “La teología misional evangélica ante realidades espaciales glocales”, *Cultura y Religión*, 2017, vol. 10, núm. 1.
- MÉNDEZ YÁÑEZ, Raúl, “Paradojas religiosas y de género ante la diversidad sexual”, en GARMA, Carlos *et al.* (coord.), *Familias, Iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, México, UAM-Iztapalapa-Ediciones del Lirio, 2018.
- MORALES ALEJANDRO, Lourdes, “Influencia de la religión en las prácticas sexuales de las personas adolescentes en Puerto Rico”, *Voces desde el Trabajo Social*, 2018, vol. 6, núm. 1.
- OLIVIER, Carlos, “Afanadores del templo. El imaginario médico-metodista en torno el cuerpo y la salud en México (1884.1920)”, en OLIVIER, Carlos *et al.* (coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, UNAM, 2015.
- ORREGO, Ely *et al.*, *Todo lo que siempre quisiste sobre la “Ideología de género”*, GEMRIP, disponible en: <https://www.gemrip.org/wp-content/uploads/2019/11/Folleto-Ideolog%C3%ADa-de-G%C3%A9nero-ligero.pdf>.
- PÉREZ, José Luis, “¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos”, en PÉREZ, José Luis y GRUNDBERGER, Sebastián, *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Social Cristianos/Konrad Adenauer Stiftung, 2018.
- RODRÍGUEZ-MENA, Mario, “La analogía en la ciencia, el arte, la educación y la vida cotidiana. Un universo entre la lógica y la intuición”, *Voces de la AELAC*, vol. III, núm. 6.
- ROPERO, Alfonso, *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, CLIE, 2014.
- TILICH, Paul, *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981.
- TINOCO, Josué y OSUBEL, Olivares, “Los guardianes de la fe y el cuerpo. El miedo de la humanidad a convivir en la diversidad sexual”, en GARMA, Carlos *et al.* (coord.), *Familias, Iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, México, UAM Iztapalapa/Ediciones del Lirio, 2019.
- TURNER, Victor, *Dramas, fields and metaphors*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1974.
- TYLOR, Charles, *La era secular*, tomo II, Barcelona-Madrid, 2015.

SEMBLANZAS

Rosângela ANGELIN

Pós-doutorado pelas Faculdades EST (São Leopoldo-RS). Doutora em Direito (Osnabrück, Alemanha). Professora na Graduação e no Programa de Pós-Graduação (mestrado e doutorado) em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), campus Santo Ângelo/RS. Integrante de Grupos de Pesquisa e Projetos de Extensão envolvendo direitos humanos, relações de gênero, democracia e educação. Assessora a Associação Regional de Educação, Desenvolvimento e Pesquisa (AREDE), que trabalha junto com camponeses/as, cooperativas e sindicatos com temas envolvendo a economia solidária, agroecologia e gênero. Atua na formação continuada de gênero e diversidade com grupos de mulheres, professores/as e escolas.

Contacto: *rosangelaangelin@yahoo.com.br*

Patricia Guadalupe BLAKE SOLÍS

Estudió la Licenciatura en Historia y Sociedad Contemporánea en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, y es egresada de la Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública en la Universidad Nacional Autónoma de México. Cursó el Diplomado en Historia y Antropología de las Religiones en la ENAH y el Diplomado Enfoque Cristiano de la Teología Feminista en la Universidad Iberoamericana. Actualmente cursa la Maestría en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sus temas de investigación son el catolicismo y la despenalización del aborto, la teología feminista y la renovación carismática católica.

Estefanía CRUZ LERA

Investigadora adscrita al Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se graduó como doctora en Ciencias Políticas, Políticas Públicas y Relaciones Internacionales en la Universitat Autònoma de Barcelona. Además, es maestra y licenciada en Relaciones Internacionales por la UNAM. Es profesora de la Licenciatura en Relaciones Internacionales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, y

de la Maestría en Estudios México-EEUU del Posgrado de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Ha realizado estancias cortas de investigación en ETH- Zúrich (Suiza), Brown University y Georgetown University (Estados Unidos). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt.

Celso GABATZ

Professor colaborador e Pós-Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia (Mestrado e Doutorado) nas faculdades EST (São Leopoldo-RS). Doutor em Ciências Sociais e mestre em História. Especialista em Ciência da Religião e em Docência no Ensino Superior. Possui graduação em Sociologia, Teologia e Filosofia. Membro da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR); da Associação dos Cientistas Sociais de Religião do Mercosul (ACSRM); da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) e do Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (CLAEC). Atua, prioritariamente, na área da sociologia, teologia, filosofia, direito, história e educação. Pesquisa temas relacionados às religiões e religiosidades e suas conexões com a diversidade, identidades, fundamentalismos, intolerâncias, direitos humanos, questões de gênero e laicidade. Assessor de grupos, entidades sociais, instituições de ensino e cooperativas na formação continuada com enfoque na realidade conjuntural brasileira contemporânea.

Contacto: *gabatz12@hotmail.com*

Iran GUERRERO ANDRADE

Profesor-investigador en el Área Académica de Derecho y Jurisprudencia del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Doctor en investigación en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son los derechos humanos, grupos vulnerables y las organizaciones de la sociedad civil.

Abraham HAWLEY SUÁREZ

Cursa un doctorado en Estudios Religiosos en la Universidad de California, Santa Bárbara, con auspicio de la beca Fulbright-García Robles. Previamente, obtuvo una Maestría en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México, y una licenciatura en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y es miembro fundador del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR). Su investigación se

centra en la laicidad mexicana y en cómo los grupos religiosos que participan en la esfera pública redefinen las representaciones sobre lo que es público y lo que es privado, y sobre lo que es religioso y lo que es secular.

Jairo Antonio LÓPEZ PACHECO

Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Zacatecas, México. Doctor en Investigación en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1, desde 2017. Sus líneas de investigación son derechos humanos, acción colectiva y conflictos sociales. <https://orcid.org/0000-0003-4877-6708>.

Raúl MÉNDEZ YÁÑEZ

Decano de la Facultad Latinoamericana de Teología Reformada (FLATER); Investigador Senior en Antropología Aplicada en LEXIA Insights & Solutions; profesor de la Comunidad Teológica de México. Maestrando en el posgrado de Teología de la Comunidad Teológica de México. Antropólogo Social por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Realizó estudios de Teología en el Seminario Teológico Presbiteriano de México. Diplomado en Teología Reformacional en la Universidad Juan Calvino.

Miembro del Comité de Igualdad de la Asociación Mexicana de Agencias de Inteligencia de Mercado (2019-2020); miembro del Comité Ejecutivo de la Comunidad Teológica de México; miembro del Comité Editorial de la revista de investigación *Protesta y Carisma*. Coautor del libro *Dios, nueva temporada. Miradas teológicas al cine y la televisión en el siglo XXI*, Ediciones JuanUno1, 2020, autor de diversos artículos, ensayos y capítulos de libro sobre temáticas de fenómeno religioso, género y redes sociales.

Mariana Guadalupe MOLINA FUENTES (coordinadora)

Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología, por el Centro de Estudios Sociológicos (CES) del El Colegio de México. Actual coordinadora de la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cofundadora del Grupo de Trabajo Interinstitucional sobre Secularización, laicidad, y sus efectos en el ejercicio de derechos, en colaboración con la Coordinación de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y coordinadora académica del curso “De la teoría a la acción. Defensa y promoción de la laicidad en América Latina”, de la mano con la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, Católicas por el Derecho

a Decidir y la Universidad La Salle. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Sus líneas de investigación son religión, secularización y laicidad; implicaciones legales, políticas y sociales de la laicidad; socialización de valores en el espacio educativo, y educación católica en México. Ha impartido cursos en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, y en el Tecnológico de Monterrey. Cuenta con publicaciones arbitradas en libros y revistas, tanto a nivel nacional como internacional. Sus últimas publicaciones son: “From Anticlericalism to Diversity: Laicity, Secularization, and Religious Freedom in Mexico”, en la *Revista International Journal for Religious Freedom* (2022); “Diversidad familiar y pánico moral. La Unión Nacional de Padres de Familia y el Frente Nacional por la Familia”, en la *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, Universidad de Caldas, Colombia, (2022); “La laicidad en contexto. Vínculos entre política y religión en el Medio Oriente”, en la revista *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (UAM-I), (2022).

Erick Adrián PAZ GONZÁLEZ

Investigador predoctoral en el departamento de Sociología de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) y doctorante en Ciencias Políticas y Sociales, orientación Comunicación, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde estudia liderazgos provida y proelección. Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-México) y licenciado en Ciencias de la Comunicación por la UNAM. Actualmente, co-coordina el proyecto “Understanding the profile of non-heterosexual students in STEM fields” en The University of Chicago (UChicago), y es profesor de la Universidad Católica Lumen Gentium y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Velvet ROMERO GARCÍA (*coordinadora*)

Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México; maestra en Estudios de Género y Cultura; mención Ciencias Sociales por la Universidad de Chile y licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma del Estado de México. Es profesora de la Universidad Autónoma del Estado de México, investigadora y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Premio a las mejores tesis de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades que otorga la Academia Mexicana de las Ciencias en 2017, y Primer lugar en el concurso nacional de tesis “Sor Juana Inés de la Cruz” en la categoría de maestría, convocado por el Instituto Nacional de las

Mujeres, 2010. Sus líneas de investigación son género, violencia de género, sexualidad, corporalidades, emociones, masculinidades y prisión. Sus últimas publicaciones son: “Convertirse en buenas mujeres. El tratamiento refeminizador de las mujeres privadas de libertad” (2022), publicado en la *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género* de El Colmex, vol. 8, y “Feminismos, memoria y resistencia, tomo I. La experiencia de las mujeres en revoluciones, levantamientos guerrilleros y conflictos armados” (2022), *Cesmeca-Unicach*, libro coordinado junto con Araceli Calderón y Ana Gabriela Rincón.

Mónica RUIZ ESQUIVEL

Jefa de bloque de las asignaturas Antropológico-sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, desde 2018. Candidata al grado de doctora en Filosofía por el Instituto de Investigaciones Filosóficas y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Tesis: *Objeción de conciencia en un Estado laico*. Cuenta con cursos y diplomados especializados en bioética, feminismo y perspectiva de género en las IES. Ha impartido clases en distintas universidades, entre ellas, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Autora de diversos artículos en publicaciones nacionales e internacionales, entre los que destacan “Eutanasia y objeción de conciencia”, “El *pathos* estético en la filosofía kantiana” y “La doble crítica kantiana a la racionalidad instrumental: ¿Bases para un nuevo enfoque del proyecto cosmopolita?”. Actuales líneas de investigación: laicidad, objeción de conciencia, perspectiva de género y bioética con especialidad en decisiones al final de la vida.

Germán S. M. TORRES

Doctor en Ciencias Sociales y Humanas (UNQ); máster en Investigación Aplicada a la Educación (U. de Valladolid, España); licenciado en Educación (UNQ). Becario pos-doctoral CONICET. Miembro del proyecto de investigación “Discursos, desigualdades y género en tiempos de neoliberalismo y precarización. Las reacciones neoconservadoras frente a las luchas emancipatorias en la esfera pública en Argentina”, Departamento de Ciencias Sociales de la UNQ, Argentina. Es profesor en la Licenciatura en Educación y la Maestría en Educación del Departamento de Ciencias Sociales UNQ y en el Diploma de Extensión Universitaria en Prevención y Abordaje de la Violencia contra las Mujeres, UNQ. Actualmente se desempeña como director de la Licenciatura en Educación (modalidad presencial) para el periodo 2020-2024. Es autor del libro *Educación pública, Estado e Iglesia en la Argentina democrática (1984-2013)*, capítulos de libros y de múltiples artículos en revistas indexadas con relación al campo educativo, el género y la laicidad.

David Eduardo VILCHIS CARRILLO

Maestro en Ciencias Políticas por el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México y licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Lumen Gentium. Es miembro del Seminario de Intersecciones de lo Religioso y docente de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Lumen Gentium.

Sus intereses de investigación son el comportamiento político de los creyentes, formación de identidades sexorreligiosas, y pobreza, desigualdad y religión.

El principio de laicidad como base de las discusiones sobre género y sexualidad, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 28 de febrero de 2023. En su composición tipográfica se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos.

La construcción de derechos sexuales y derechos reproductivos (DSDR) está atravesada por concepciones normativas y dominantes sobre género y sexualidad, así como por las nociones sobre la clase, la raza, la etnia o la generación, que crean representaciones sobre lo que los sujetos están o no autorizados a realizar con su cuerpo. La sexualidad no escapa a las relaciones de poder, y es un campo muy propicio para la injerencia política tendente a juzgar y administrar las prácticas; de tal manera que lo que conocemos como *sexualidad* es producto de una serie de tensiones, negociaciones y luchas por colocar las formas socialmente adecuadas para su ejercicio en el centro de los discursos y de las prácticas. Entonces, uno de los objetivos de esta obra consiste en conocer los diferentes discursos que se han producido sobre los DSDR y que han hecho germinar una gran gama de “injusticias eróticas”. Aquí se propone entender el género y la sexualidad a partir de su relación con el Estado; es decir, de su responsabilidad para reconocer los derechos en esa materia y para generar las condiciones propicias para su ejercicio a partir del principio de laicidad o de autonomía respecto de creencias, normas y autoridades dogmáticas. Así pues, esta obra representa un esfuerzo por mostrar la pertinencia analítica de vincular ambas nociones para aprehender problemáticas concretas.

