



Sexo, Delitos y Pecados

Intersecciones entre religión,
género, sexualidad y el derecho
en América Latina

Editado por:
Macarena Sáez y José Manuel Morán Faúndes

Sexo, Delitos y Pecados

Intersecciones entre religión, género, sexualidad y el derecho en América Latina

Macarena Sáez y José Manuel Morán Faúndes

**©CENTER FOR LATIN AMERICAN & LATINO STUDIES,
AMERICAN UNIVERSITY**

Primera edición, 2016

ISBN: 978-0-692-80849-8

Editores: Macarena Sáez y José Manuel Morán Faúndes

Compilado por: Robert Albro

Edición del texto: Alexandra Vranas

Diseño de portada: Carlos Díaz Barriga

Se autoriza la libre copia, distribución y comunicación pública de esta obra bajo las condiciones de reconocimiento (debe citarse siempre la fuente) y su uso no comercial (no puede utilizarse este trabajo para fines comerciales). Se prohíbe su reproducción y/o transformación.

Center for Latin American & Latino Studies
American University
440 Massachusetts Avenue, NW
Washington, DC 20016-8137
www.american.edu/clals

Washington, D.C. | December 2016

Índice

Agradecimientos | iv

Siglas | v

1. Introducción: Religión, género, sexualidad y el derecho en América Latina

Macarena Sáez y José Manuel Morán Faúndes | 1

2. Sexualidad, derecho y religión: entramados en tensión

Juan Marco Vaggione | 17

3. Sexualidad, política y actores religiosos en la Argentina post-neoliberal (2003-2015)

Mario Pecheny, Daniel Jones y Lucía Ariza | 52

4. La cruzada contra el matrimonio entre personas del mismo sexo en Colombia

Mauricio Albarracín y Julieta Lemaitre Ripoll | 90

5. La reglamentación del aborto en Chile: el fracaso de la separación entre Iglesia y Estado

Macarena Sáez | 121

6. Pentecostales y controversias de los derechos humanos en Brasil

Maria das Dores Campos Machado | 157

7. Activismo heteropatriarcal: la evolución de las ONGs “Pro-Vida” en Argentina y sus desplazamientos estratégicos

José Manuel Morán Faúndes | 188

Notas | 219

Bibliografía | 253

Biografías | 270

Agradecimientos

Este volumen editado es el resultado de un proyecto de dos años del Center for Latin American & Latino Studies de American University, titulado [Religión y Contestación Democrática en América Latina](#) que fue generosamente apoyado por la Iniciativa de Religión en Asuntos Internacionales de la [Fundación Henry R. Luce](#). El objetivo de este proyecto fue mejorar la comprensión de las respuestas religiosas a las emergentes movilizaciones de justicia social basadas en los derechos humanos en las democracias latinoamericanas, incluyendo la impugnación relativa a género y la sexualidad, elegida como tema dado el continuo debate público sobre estas cuestiones en América Latina hoy, y nuestra evaluación de que las percepciones a estos temas están cambiando. Este proyecto prestó especial atención a las interacciones entre la religión y los gobiernos, los actores religiosos y de la sociedad civil y entre las redes locales y transnacionales de incidencia, incluido el papel de los actores religiosos en la creación y aplicación de la ley, con el objetivo de identificar y explicar el rango de la variación de las orientaciones religiosas hacia los derechos, la justicia y la ley.

El volumen se benefició en gran medida por las contribuciones de los participantes en tres talleres, organizados como parte de este proyecto entre enero de 2014 y diciembre de 2015. Esto incluyó una reunión de planeación inicial en Washington, DC, durante febrero de 2014, con académicos destacados de los Estados Unidos y América Latina trabajando actualmente en cuestiones de religión, género, sexualidad, justicia y derechos en la región. En noviembre de 2014, también en Washington, DC, convocamos a un grupo de académicos destacados para presentar y discutir la investigación original guiada por casos como parte de un taller de un día dedicado en parte a comprender las formas en que la religión ha configurado las agendas públicas en torno al género y la identidad sexual en América Latina. Finalmente, en octubre de 2015 organizamos un taller sobre "La religión, la ley y el reto de los derechos LGBTI en América Latina," junto con el [Proyecto de Litigios de Impacto](#) de Washington College of Law de American University, que convocó a abogados, académicos y actores religiosos involucrados en la lucha por los derechos de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales de toda América Latina para enfocarse en las formas en que la religión ha participado de diversas maneras en todos los lados de este debate en los últimos años y para identificar oportunidades de cooperación entre defensores religiosos y legales de este problema. Muchos de los argumentos expuestos en los capítulos siguientes fueron desarrollados, discutidos con colegas y perfeccionados en estas reuniones. Esta cooperación durante varios años ha sido fundamental para ayudar a construir una red intercomunicadora de investigadores interesados en las intersecciones de la religión con el género y la sexualidad en América Latina, los cuales están representados en este volumen.

Por último, nos gustaría agradecer a Selma Cohen, por la traducción de los capítulos; a Alexandra Vranas, por la edición del texto; y a Robert Albro, por la supervisión de la gestión de este proyecto desde el principio.

Siglas

ACIERA | Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina

ASOEXMAR | Asociación de Exterminadores de Maricas, Colombia

CEDAW | la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer

CELS | Centro de Estudios Legales y Sociales, Argentina

COMFER | Comité Federal de Radiodifusión, Argentina

CPPC | Cuerpo Psicológico y Psiquiátrico Cristiano, Brasil

FALGBT | la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans

FAMPAZ | Familias del Mundo Unidas por la Paz, Argentina

FPV | el Frente para la Victoria, Argentina

IELU | Iglesia Evangélica Luterana Unida, Argentina

IEMA | Iglesia Evangélica Metodista Argentina

IERP | Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Argentina

LGBT | lesbiana, gay, bisexual y/o trans

MADEL | Mujeres Auto convocadas para Decidir en Libertad, Argentina

ONG | organización no gubernamental

PNDH | Programa Nacional de Derechos Humanos, Brasil

PRO-Cambiamos | la Propuesta Republicana-Cambiamos coalición, Argentina

PSDB-GO | Partido da Social Democracia Brasileira

VIH/sida | el virus de la inmunodeficiencia humana y el síndrome de inmunodeficiencia adquirido

Capítulo 1

Introducción:

Religión, género, sexualidad y el derecho en América Latina

Macarena Sáez y José Manuel Morán Faúndes

Las cuestiones de género, sexualidad y reproducción han adquirido una gran presencia pública en América Latina en los últimos años. Las agendas políticas han comenzado a incluir paulatinamente temas vinculados a los derechos LGBT¹ y el acceso de la gente—especialmente las mujeres—a la justicia reproductiva. En algunos casos, estos procesos han generado políticas, leyes y fallos favorables a las demandas de las mujeres y del movimiento LGBT. Por ejemplo, en los últimos años, países tan diversos como Argentina, Uruguay, México, Colombia y Brasil permitieron el matrimonio entre personas del mismo sexo, ya sea mediante la adopción de leyes o mediante fallos judiciales favorables luego de extensos debates sociales y políticos. Otros países, entre ellos Ecuador, Costa Rica y Chile, todavía no reconocen el matrimonio entre personas del mismo sexo, pero han autorizado las uniones civiles. Argentina y Bolivia también han adoptado, entre otras cosas, leyes de identidad de género garantizando así el derecho de la identidad de género auto percibida por sobre la asignada al nacimiento. Además, en los últimos años, Uruguay y el Distrito Federal de México han legalizado el aborto basándose en un sistema trimestral de plazos, mientras que otros países han ampliado las causales de despenalización para terminar voluntariamente con un embarazo, a pesar de que mantienen la ilegalidad del aborto.

Sin embargo, la exitosa ampliación de derechos en materia de género, sexualidad y reproducción no es un proceso lineal o que esté exento de polémicas y reacciones adversas. Por ejemplo, en 1997, El Salvador prohibió, sin excepciones, el aborto; decisión que, en 2007, imitó Nicaragua. En 2015, el Congreso peruano rechazó la adopción de una ley de unión civil. Además, desde, 1998, América Latina ha asistido a una ola de demandas y procesos judiciales contra la anticoncepción de emergencia (Peñas Defago y Morán Faúndes 2014). Algunos de estos procesos fueron revocados. En Chile, en 2010, durante

el primer mandato de Michelle Bachelet (2006-2010), se aprobó una ley que permite que el sistema de salud pública provea anticoncepción de emergencia, revocando así un fallo adverso de la Corte Constitucional en 2008. Sin embargo, en Honduras se mantiene la prohibición de la anticoncepción de emergencia.

Considerando la actual y a menudo pública polémica en torno a estas cuestiones, es necesario desarrollar y profundizar los parámetros con los que consideramos el modo en que estas dinámicas se producen en la región. Con este objetivo, los colaboradores en este libro consideran al género y la sexualidad como terrenos públicos y políticos caracterizados por tensiones, debates y luchas de poder, incluido el poder del Estado (Corrêa, Petchesky y Parker 2008; Pecheny y La Dehesa 2011). Los significados establecidos sobre los roles de género, el cuerpo, las prácticas sexuales y la pública expresión de deseo aceptable, entre otros, están plagados de suposiciones y discursos en disputa que se manifiestan en la construcción de los principales marcos institucionales que rigen el género y la sexualidad. Los colaboradores en este libro se apartan de todo supuesto de género y sexualidad entendidos como algo natural, biológico e inmutable. Por el contrario, parten de una concepción de los límites del género y la sexualidad según ha sido delimitada por los discursos del conocimiento y del poder que establecen qué es públicamente legítimo, verdadero y aceptable sobre, por ejemplo, la conducta sexual y los roles de género (Foucault 1976).

Uno de estos discursos es la religión (Figari 2007). Algunos actores religiosos han sido activos protagonistas en el contexto regional de avances y retrocesos en materia de sexualidad y género, haciendo que sea esencial comprender mejor, por un lado, la relación entre el género y la sexualidad y, por el otro, la religión. Los capítulos que aquí se presentan abordan varios aspectos de esta relación. De modos diversos y con distintos

alcances, América Latina es una región que se caracteriza por una marcada herencia cristiana—especialmente católica—donde las instituciones religiosas continúan ejerciendo su autoridad sobre cómo se define lo que es públicamente aceptable en cuestiones de género, del cuerpo y de la conducta sexual. Así, las políticas sexuales, religiosas y de género están entrelazadas de modos complejos, lo cual, en los últimos años, ha originado una serie de debates públicos en diferentes países, especialmente en torno a los derechos reproductivos y los derechos LGBT. Hasta la fecha, las respuestas religiosas ante el cambio de los roles de género, las nuevas prácticas y tecnologías (no)reproductivas, la violencia contra las mujeres y la mayor visibilidad de los grupos LGBT han oscilado entre la ambivalencia y la hostilidad. En algunos países, estos acontecimientos han ocasionado reacciones negativas de líderes y grupos religiosos, los que, al intentar restringir los derechos legales de las mujeres y de los miembros de la comunidad LGBT, han provocado una mayor participación religiosa.

El hecho del que el Papa sea latinoamericano ha añadido un nuevo dinamismo al papel de la religión en la región. Aunque sus palabras y actitudes aún son materia de análisis y polémicas (Mallimaci 2013; Vaggione 2013), la crítica pública hecha por el Papa Francisco—nacido en Argentina—a la Iglesia por la priorización del dogma y la doctrina moral en detrimento de una actitud de inclusión y servicio es un giro notable. Las palabras y acciones del Papa Francisco nos recuerdan que las actitudes y acciones religiosas en torno a temas polémicos como la sexualidad son a menudo más dinámicas que lo que tendemos a suponer.

A pesar de la aceptación de finales del siglo XX respecto de la creciente secularización de la sociedad, y el debilitamiento y la decadencia de las creencias religiosas acaecidas con el avance de la modernidad, hoy en día la religión mantiene una

marcada presencia pública en todo el mundo (Casanova 1994). Y América Latina no es la excepción. Si, en el sentido más amplio, la religión ha dejado de proporcionar los principios organizativos primarios para la mayoría de las sociedades y culturas, las creencias religiosas siguen siendo una fuente vital de sentido en la vida de muchos. Al mismo tiempo, los modos en los que la gente se identifica con las religiones, las expresiones de fe, las interpretaciones del mundo y los vínculos de las personas con lo sagrado se han orientado hacia un marcado proceso de individuación, sincretismo y autonomía (Parker Gumucio 2005; Mallimaci y Giménez Beliveau 2007; Martínez 2011; Blancarte 2012).

La abundante evidencia sobre la sostenida importancia de la religión en el mundo ha desplazado a las ingenuas teorías sobre la secularización y ha revitalizado diferentes áreas de los estudios religiosos (Casanova 1994). Una de esas áreas, que está generando una creciente y sólida producción académica, es la relación entre la religión y la política. Sin embargo, este “regreso” de la religión a las agendas académicas ha adquirido diferentes matices en diferentes lugares. En América Latina, la investigación y el análisis académicos se han centrado en diversos aspectos de la relación entre la política y la religión, tales como el intento de identificar los umbrales de laicidad del Estado y el crecimiento del pluralismo religioso.² Es en este contexto que hemos observado una creciente atención a los vínculos entre religión, género y sexualidad. Aunque aún es un campo relativamente fragmentario e incipiente, este libro representa un intento de reunir algunos de sus principales aspectos y métodos de análisis desarrollados desde la perspectiva de América Latina.

En los últimos años, las posturas religiosas han influido notablemente en los debates políticos en torno a la definición jurídica—y los derechos vinculados con ella—de

género y sexualidad en la región. Con frecuencia, es en el terreno jurídico donde los derechos vinculados al género y los límites de la sexualidad han ganado estatus institucional en las democracias Latinoamericanas contemporáneas. Así, la ley se ha constituido en el principal campo de batalla para los intentos de definir los límites del género y la sexualidad. En diferentes países, los procesos de promulgación de leyes que regulan el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo, el acceso a los métodos anticonceptivos modernos, el reconocimiento de la identidad de género auto percibida y el acceso a procedimientos y tecnologías para la modificación del cuerpo, entre otros temas, han estado marcados por debates públicos permanentes en los cuales la Iglesia ha sido un actor y una voz importante. A pesar del estatus laico de la ley, los conceptos religiosos y sus defensores han tenido una influencia notable a la hora de decidir los límites de qué está permitido y qué está prohibido, o sobre qué es legal o ilegal. En este contexto, las instituciones parlamentarias no solo se convierten en la arena privilegiada de estos conflictos, sino que los tribunales también se han vuelto un espacio notable donde dirimir estas diferencias.

La movilización en torno a lo jurídico se ha convertido en una importante estrategia entre los movimientos que luchan por expandir los límites entre la autorización y la prohibición de ciertas expresiones de la sexualidad y los derechos relacionados con el género (Cabal, Lemaitre Ripoll y Roa 2001; Yamin 2005; Cabal y Todd-Gher 2009; Manzo 2011; Sáez 2014; Peñas Defago y Morán Faúndes 2014).

Por lo tanto, los capítulos de esta edición examinan las estrategias de la Iglesia y de los grupos religiosos en tanto que estos trabajan frecuentemente con los gobiernos y están empeñados en influir en el proceso legislativo—y por lo tanto en la ley—para conseguir objetivos determinados con respecto al género, la regulación del cuerpo de las

mujeres y la regulación de expresiones sexuales alternativas. Los capítulos también analizan la variedad de estrategias y de respuestas, incluyendo las respuestas religiosas, ante los esfuerzos de restringir los derechos de las mujeres o de miembros de la comunidad LGBT. Si bien hay importantes movimientos sociales con mucha visibilidad que ahora exigen que se preste atención a la violencia contra las mujeres y las personas LGBT y aunque existen significativos esfuerzos de los gobiernos para abordar la cuestión, comparativamente, aún sabemos muy poco acerca de cómo las instituciones y los actores religiosos han intentado involucrarse mediante marcos jurídicos con los derechos de las mujeres y de las personas LGBT, en todos los aspectos de estas luchas. Este es un vacío que el presente conjunto de capítulos comienza a abordar.

Sin embargo, los sistemas jurídicos no son solo arenas de disputa. También articulan discursos de poder (Sousa Santos 2009). El discurso jurídico, así como el religioso, presenta un mapa de afirmaciones, conceptos, categorías y creencias que otorgan sentido a la realidad, instituyendo “verdades” autorizadas acerca de ella (Scott 1988). En las sociedades de América Latina, el derecho sigue funcionando como un marco regulador que articula verdades sobre el cuerpo que reproducen modos de estratificación sexual (Rubin 1989). Al establecer normas que regulan el cómo, el qué y el quién en relación con las prácticas sexuales (Vaggione 2012), históricamente, la ley ha decidido sobre los cuerpos y ha buscado regular los límites entre lo que está y lo que no está permitido. Aunque estas regulaciones no son estáticas y varían de acuerdo a la época y a las sociedades, producen diferentes jerarquías sexuales (Rubin 1989; Weeks 1998). Aún hoy en día, en muchos países, 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.

Históricamente, en América Latina, la estructura legal de la familia fundada en la religión ha precedido a la separación de la Iglesia y el Estado. Los marcos jurídicos regionales han sido influenciados por valores religiosos tales como la protección de la familia patriarcal, la celebración de la maternidad y la procreación como el fin principal del matrimonio. De este y otros modos, en toda la región, la influencia religiosa en la elaboración de la ley ha contribuido a hacer invisibles a las mujeres y a las identidades y prácticas sexuales alternativas ante las instituciones jurídicas concebidas para proteger a los individuos. Las mujeres en especial han sido tratadas como individuos incompletos, con escasa capacidad para tomar decisiones responsables. Este es un contexto relevante que hoy en día sustenta el modo en que la religión podría impedir la inclusión de las mujeres y de reconceptualizaciones de la familia haciendo uso de los sistemas penal y judicial. Son precisamente estas tensiones las que Juan Marco Vaggione (Capítulo 2) recoge y considera en su contribución a esta edición. Vaggione nos invita a comprender el vínculo entre derecho y religión como una “imbricación.” Utiliza este concepto para problematizar la estabilidad de la separación entre política y religión como parte de la modernidad latinoamericana. Al hacerlo, Vaggione destaca cómo la herencia de conceptos y supuestos cristianos subyacen en el sistema judicial laico, afectando directamente los derechos de ciertas categorías sociales históricamente excluidas por causa del género y/o la sexualidad.

En los últimos veinte años se ha observado también un aumento en la cantidad de movimientos que, en América Latina, abogan por mayor igualdad para mujeres y grupos LGBT, junto a leyes anti-discriminatorias tanto a nivel municipal como nacional en

ámbitos como empleo, vivienda y derecho de familia (Pecheny y La Dehesa 2011). Si bien estos avances aún deben conducir a cambios significativos en la postura oficial de las principales iglesias en torno a la sexualidad, informal y estratégicamente han afectado el modo en que ciertos actores religiosos se relacionan con la sociedad civil y los gobiernos. En México y en Argentina, por ejemplo, grupos del clero católico, influenciados por la teología de la liberación y en diálogo con posturas feministas y *queer*, expresan ahora su apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo y respaldan los derechos de las mujeres, aunque no necesariamente todos los derechos reproductivos. Aunque son una minoría, hoy en día es posible encontrar algunas iglesias progresistas que están abiertamente a favor de los derechos sexuales y reproductivos (Vaggione 2005; Jones y Carbonelli 2012; Fuentes Belgrave 2013). La teología feminista representa otro ejemplo de esta disidencia religiosa (Tamez 1989; Vuola 1996; Althaus-Reid 2000; Riba 2005; Aquino y Rosado-Nunes 2008; Peñas Defago y Sgró Ruata 2009). El respeto por estado democrático laico, junto con el reconocimiento del feminismo, ha conducido a que algunos actores religiosos hayan comenzado a promover ideas más pluralistas, más allá de las objeciones morales tradicionales. Aún no está claro hasta qué punto estos avances son precursores de cambios más radicales en algunas de las posturas de la Iglesia previamente arraigadas sobre el género y la sexualidad.

La aparición de actores religiosos progresistas en torno a esta problemática cuestiona los abordajes teóricos y políticos tradicionales que asocian lo secular con avances en el ámbito de los derechos sexuales y reproductivos y donde la religión está inevitablemente vinculada a posturas conservadoras (Jakobsen y Pellegrini 2008). Varios autores en este libro analizan estos complejos y raramente profundizados modos de articulación progresista entre religión, género y sexualidad. En el caso de Argentina,

Mario Pecheny, Daniel Jones y Lucía Ariza (Capítulo 3) demuestran cómo los actores religiosos se ubican en ambos lados de los debates sobre género y sexualidad en el país, a la vez que señalan la existencia de una cantidad de organizaciones religiosas, iglesias y dirigentes que han apoyado algunas de las principales causas defendidas por las feministas y los movimientos LGBT en la última década. En relación con esto último, el capítulo de Juan Marco Vaggione hace hincapié en cómo la politización del pluralismo religioso, junto con la defensa del secularismo, se ha convertido en una estrategia fundamental del activismo feminista y LGBT en América Latina como un modo de separar la ley de la herencia cristiana tradicionalmente conservadora.

Al mismo tiempo, en varios países latinoamericanos estamos asistiendo a una potente reacción contra los derechos de las mujeres y de los grupos LGBT—impulsada en gran parte por algunos actores religiosos—que se caracteriza particularmente por sus esfuerzos legales y constitucionales sistemáticos para limitar o eliminar los derechos reproductivos de las mujeres y evitar el reconocimiento de la diversidad sexual. La Iglesia católica (Dides 2006; Mujica 2007; Peñas Defago 2010; Carbonelli, Mosqueira y Felitti 2011; Esquivel 2013; Morán Faúndes 2013), así como las iglesias evangélicas más conservadoras (especialmente aquellas de raíces pentecostales) (Jones y Carbonelli 2012; Campos Machado 2012; Vital y Leite Lopes 2013), se han convertido en los principales actores de la oposición a las exigencias de las feministas y los grupos LGBT en la región. Los actores religiosos más conservadores han reaccionado ante estas nuevas leyes relativas a la sexualidad y a los paradigmas de género impulsados por movimientos feministas y LGBT oponiéndose a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos. De diversas maneras, esta reacción ha significado un nuevo ingreso de la religión en el

espacio público (Vaggione 2005) que se manifiesta en intentos de llevar sus posturas religiosas a las instituciones políticas.

Por ejemplo, en todos los países latinoamericanos estas iglesias han mantenido posiciones categóricas en contra del aborto, aun cuando la vida de la mujer embarazada corre peligro. A lo largo de la región, la Iglesia católica ha presionado políticamente para enmendar leyes y constituciones con el objetivo de ampliar el derecho a la vida desde la concepción y, por lo tanto, hacer que el aborto sea prácticamente imposible en toda circunstancia (Htun 2003). La jerarquía de la Iglesia también ha presionado políticamente para hacer cumplir los estatutos existentes y juzgar a mujeres que puedan haber tenido abortos ilegales, como sucede en El Salvador y en partes de México.

Varios y detallados casos de estudio exploran el desarrollo y las implicaciones jurídicas de la huella transnacional del activismo religioso conservador y su enorme impacto en las políticas de género y sexualidad. El capítulo de Mauricio Albarracín y Julieta Lemaitre Ripoll (Capítulo 4) se centra en el matrimonio igualitario en Colombia, donde todos los estamentos de gobierno han intervenido de una u otra manera. Los autores muestran con mucho detalle el camino de Colombia hacia el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, el protagonismo de los funcionarios públicos y las instituciones judiciales, y su compleja relación con la religión. Especialmente el rol de Alejandro Ordóñez, Procurador General de Colombia y reconocido militante católico de la extrema derecha de la Iglesia, ejemplifica la resistencia religiosa contra el avance de los derechos sexuales y reproductivos y sus cruces con la esfera pública.

El capítulo de José Manuel Morán Faúndes (Capítulo 7) se centra en el caso de las ONGs “Pro-Vida” en Argentina. Morán Faúndes expone cómo la sociedad civil se ha convertido recientemente en la arena política de los activistas religiosos conservadores,

montando nuevos desafíos para los derechos sexuales y reproductivos. El capítulo destaca de qué manera, con el tiempo, las organizaciones “Pro-Vida” han activado una serie de estrategias a fin de maximizar el impacto legislativo y judicial en su oposición a los avances feministas y de grupos LGBT. El traslado del activismo religioso conservador a la arena de la sociedad civil ha permitido a dicho activismo ampliar su campo de intervención y diversificar los mecanismos institucionales mediante los cuales la religión podría influir en las políticas de género y sexualidad.

Por otro lado, Macarena Sáez (Capítulo 5) aborda la herencia religiosa en las reglamentaciones laicas que afectan a las mujeres. Centrándose en Chile, Sáez sostiene que históricamente la legislación que afecta a las mujeres ha sido laica en su forma y religiosa en su contenido. Esto explicaría por qué, pese a la creciente influencia de la “dignidad” como un concepto laico vinculado a la igualdad y a la autonomía, cuando se trata del perjuicio sufrido por las mujeres en ámbitos como la violencia sexual o el aborto, el concepto de dignidad ha sido usado contra las mujeres. Mediante un análisis de los documentos oficiales del Vaticano e intervenciones públicas del clero chileno en el debate sobre el aborto, Sáez muestra cómo la concepción católica esencialista de las mujeres como madres y mártires ha entorpecido su tratamiento como ciudadanas con la misma dignidad que los hombres.

Sin embargo, la capacidad de la Iglesia para dificultar a los avances de los derechos sexuales y reproductivos varía de un contexto a otro. La contribución de Mario Pecheny, Daniel Jones y Lucía Ariza analiza las variables que permitieron la creación de leyes y políticas vinculadas al género y la sexualidad en la última década en Argentina, a pesar de la marcada oposición de la Iglesia católica liderada en ese momento por Jorge Bergoglio (ahora, el Papa Francisco) aliada con las iglesias evangélicas conservadoras. Centrándose

en los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), los autores revelan la conexión entre los acontecimientos vinculados a los derechos sexuales y reproductivos y el escenario post-neoliberal argentino. Durante la última década, el kirchnerismo impulsó un modelo de desarrollo basado en un discurso de libertades individuales que buscaba consolidar un conjunto de derechos centrados en mejorar las condiciones de los sectores excluidos de la población, incluidas las mujeres y las personas LGBT. Este “populismo liberal,” como lo llama los autores, favoreció el establecimiento de una serie de leyes y políticas públicas basadas en el respeto y la promoción de los derechos sexuales y reproductivos. Por otro lado, el capítulo también analiza los límites del post-neoliberalismo de Kirchner—y los del modelo basado en los derechos que lo acompañan—representados en la incapacidad de su gobierno de aprobar una ley de aborto integral.

Así como varía el grado de oposición de la Iglesia a los derechos sexuales y reproductivos, también varía la oposición a estos temas entre los diferentes credos religiosos. Por ejemplo, en los países de habla inglesa del Caribe, el sexo consentido entre adultos del mismo sexo sigue siendo, en gran parte, criminalizado. Y las personas LGBT sufren la discriminación violenta de un modo más sistemático y tolerado por el Estado que en el Caribe hispano y en los países latinoamericanos, donde la Iglesia católica aún tiene predominio. Por lo tanto, pareciera haber diferencias en las reacciones a los derechos LGBT entre países donde la Iglesia católica es aún la institución religiosa predominante y los países donde los grupos evangélicos han tomado la delantera. En el Caribe de habla inglesa (como en algunos de los países del África subsahariana), los grupos evangélicos han concitado una reacción más severa, a veces más violenta, a todo intento de despenalizar la sodomía. A su vez, la Iglesia católica, prominente en el Caribe

hispano y en América Latina, exhibe una postura igualmente discriminatoria sobre los derechos LGBT, pero no acepta explícitamente la violencia contra las personas LGBT de la misma manera en que sí lo hacen ciertos grupos evangélicos. A diferencia de los evangélicos, los grupos católicos han respondido a las demandas LGBT con un discurso doctrinario de compasión hacia gays y lesbianas, identificándolos como marginados sociales, pero no como blancos legítimos de violencia física. Si queremos entender la variedad de respuestas religiosas en América Latina que abogan por las mujeres y los derechos LGBT, necesitamos investigaciones que expliquen mejor el creciente pluralismo religioso.

En su capítulo, María Das Dores Campos Machado (Capítulo 6) aborda las complejidades asociadas al escenario brasileño, donde aún existe una mayoría católica, pero también, donde los sectores evangélicos conservadores han crecido considerablemente convirtiéndose en una importante fuerza política y social. En este contexto, los actores evangélicos han adoptado estrategias de oposición a los derechos sexuales y reproductivos. Un modo notable de esta adaptación es el uso del discurso de los derechos humanos. Si, como demuestra la autora, los derechos humanos se han convertido en un marco normativo disponible para ampliar los márgenes de la sexualidad en Brasil, los sectores conservadores, especialmente los pentecostales, también movilizan el discurso de los derechos humanos para defender su participación en debates sobre política sexual, apelando a los conceptos basados en derechos que excluyen los derechos sexuales y reproductivos.

En suma, esta edición aborda múltiples aspectos del cruce contemporáneo entre la religión con el género y la sexualidad en América Latina, en el preciso momento en que el tema se está desarrollando mediante diversas disputas en torno a la ley. Al ofrecer análisis

de casos demostrativos en la región, en países tales como Colombia, Brasil, Argentina y Chile, este conjunto de capítulos inicia un diálogo activo con los debates jurídicos fundamentales que actualmente están definiendo las fronteras entre religión, sexo y género en toda América Latina. Los estudios de casos abordan cuestiones claves como el matrimonio entre personas del mismo sexo; el derecho al aborto; la relación entre pentecostalismo y catolicismo; hasta debates sobre derechos sexuales y reproductivos; estrategias religiosas pro-vida; relaciones entre la Iglesia y el Estado con respecto al género y la sexualidad; y los usos religiosos del discurso secular en estos debates jurídicos. Cada caso examina la participación de los discursos y actores religiosos en las discusiones en torno a definiciones jurídicas vinculadas a la sexualidad o al cuerpo de las mujeres. Los capítulos reunidos en este número muestran dos tendencias: 1) de qué modo, en la actualidad, los actores religiosos conservadores han reaccionado ante a los nuevos paradigmas de género y sexualidad impulsados por las feministas, los movimientos de mujeres y LGBT en el proceso de intensificar su presencia en la esfera pública a la vez que desarrollan nuevos modos de acción política, incluyendo lo secular y, en ocasiones, colaborando con los gobiernos; y 2) la incorporación de fuentes religiosas pluralistas como una dimensión importante de los esfuerzos progresistas de base para promover la agenda de los derechos sexuales y reproductivos y desafiar el monopolio de la moral tradicional ejercido por las iglesias conservadoras.

En su conjunto, esta edición ofrece una fotografía actual de la diversidad teórica y empírica existente en América Latina como parte de un continuo debate acerca de la relación entre las comprensiones religiosas y seculares sobre género, sexualidad y reproducción. Este conjunto de capítulos se ocupa de intervenciones jurídicas de inspiración religiosa y del dinamismo de esas articulaciones, incluyendo los cambios en

las actitudes pastorales y en las estrategias de defensa, ya que estos a veces trascienden de manera inesperada las conocidas divisiones de “religioso/secular” y “progresista/conservador.” Los colaboradores también buscan identificar las fuentes de la actitud y las acciones de las iglesias respecto de la mujer y la sexualidad en América Latina en los conceptos y doctrinas religiosos predominantes—a menudo en conjunción con fuentes jurídicas y seculares—y el modo en que dichos conceptos se combinan y se usan para promover o descartar estas categorías de persona en tanto sujetos portadores de derechos.

Capítulo 2

Sexualidad, derecho y religión: entramados en tensión

Juan Marco Vaggione

Introducción

América Latina atraviesa un momento de fuerte politización de la sexualidad impulsado por los movimientos feministas y por la diversidad sexual.¹ En la mayoría de los países de la región se corrieron los límites de la política incluyendo al debate público las formas de regular la intimidad, el parentesco o la reproducción desde nuevas cosmovisiones. Una de las características de esta politización, a diferencia de otros momentos y debates, es la importancia adquirida por el derecho como codificador de los principales posicionamientos. Con creciente insistencia se demandan, y con igual intensidad se resisten, reformas que amplíen los márgenes legales para distintas prácticas e identidades sexuales. Estos derechos, subsumidos bajo el rótulo de sexuales y reproductivos, incluyen diferentes temáticas entre las que se encuentran el aborto, los derechos de parejas del mismo sexo, el acceso universal a anticonceptivos, la inseminación artificial, la educación sexual y la identidad de género.

Las consecuencias de esta política sexual basada en derechos han sido, sin embargo, diversas. En algunos casos se han logrado modificaciones legales relevantes respecto al aborto o al reconocimiento de parejas del mismo sexo. Sirven como ejemplos la legalización del aborto en la ciudad de México y en Uruguay o las leyes de matrimonio igualitario y de identidad de género en Argentina. Estas reformas, junto a otras leyes y sentencias judiciales han reconocido derechos que eran impensables en la región. Sin embargo, este proceso dista de ser homogéneo y generalizable ya que en distintos países no sólo se dificultan este tipo de reformas, sino que incluso se rigidizan aún más las regulaciones existentes. El aborto es un ejemplo de estas dificultadas ya que su despenalización no sólo es resistida en la mayoría de los países sino que incluso ha dado

lugar a la inclusión de legislaciones que protegen la vida desde la concepción así como a una intensificación de su criminalización.² También en la región se ha producido un intento sistemático de ilegalización de la anticoncepción oral de emergencia llegándose en algunas circunstancias a prohibir su venta y distribución (Dides 2006).

Un aspecto común de la política sexual contemporánea es la multifacética presencia de lo religioso durante los debates sobre el derecho. Allí donde se discuten las formas de regular la sexualidad o la reproducción se activan distintos sectores vinculados a la Iglesia católica e iglesias evangélicas. El desmonte de la herencia católica, en las formas de regular la familia o el matrimonio es un proceso aún incompleto en la región, por lo cual no es sorprendente que la jerarquía católica sea un actor que lidera la resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. El ingreso de estos derechos a la agenda pública además de evidenciar la influencia del poder religioso sobre las normas culturales y legales genera nuevas dinámicas que impactan sobre los entrecruzamientos entre religión y derecho. Lo religioso aparece entonces no sólo como resabio de formas premodernas de control del orden sexual sino también como emergente adaptado a las formas y canales de las democracias de la región.

La politización de lo sexual abre entonces una temporalidad diferente para reflexionar sobre los vínculos entre religión y derecho, principal propósito de este capítulo. La autonomía y diferenciación entre lo religioso y lo secular, sostenida por las teorías de la modernidad y la secularización se vuelve compleja y difusa cuando se consideran las formas de legislar el orden sexual. Por ello el capítulo comienza proponiendo el concepto de imbricación como imagen que permite captar, al menos parcialmente, una articulación alternativa entre derecho secular y doctrina católica. El rol

histórico de la Iglesia católica en la región ha implicado lógicas y dinámicas propias que han producido un montaje, relativamente estable, entre lo religioso y lo secular en la construcción e interpretación del derecho. La política sexual contemporánea y el debate por los derechos sexuales y reproductivos vuelven legibles y permiten analizar de forma novedosa distintas tensiones y articulaciones entre religión y derecho.

El propósito principal del capítulo es analizar las formas en que politizan lo religioso los actores involucrados en el debate por la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos. Más allá de las definiciones y marcos normativos sobre el derecho y sus fronteras con lo religioso, se busca entender las maneras en que dichas fronteras se (re)construyen durante la política sexual contemporánea. Para ello se analizan las estrategias de los principales sectores en pugna en América Latina: los movimientos feministas y por la diversidad sexual y la Iglesia católica. Estos sectores inscriben tanto en sus discursos y prácticas, formas dinámicas de articular derecho, religión y sexualidad. En primer lugar, el capítulo considera las estrategias de los movimientos feministas y por la diversidad sexual utilizadas para contrarrestar las influencias religiosas en la regulación del cuerpo sexuado. El impacto de lo religioso sobre la política y el derecho es el principal obstáculo para la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos. En segundo lugar, presenta algunas estrategias del activismo católico conservador con el objetivo de evitar la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos. Junto a las formas convencionales de influencia de la Iglesia católica sobre el estado, la jerarquía católica ha renovado las acciones y discursos para potenciar su impacto sobre la sanción y aplicación del derecho. A partir de ambos ejes se identifican algunas dinámicas contemporáneas que desplazan y/o (re)articulan los vínculos entre derecho y religión. La irrupción de

demandas vinculadas al aborto, las parejas del mismo sexo o la identidad de género, entre otras, ofrecen nuevas tramas y sentidos para repensar lo religioso y su (des)articulación con el derecho.

Derecho y religión: fronteras en tensión

La pregnancia de lo religioso es un aspecto que caracteriza la mayoría de las democracias contemporáneas. Las instituciones y creencias religiosas nunca han dejado de estar presentes en la política nacional y transnacional, aunque esta presencia haya sido desatendida, en distintos momentos, por las ciencias sociales. Un área donde esta pregnancia se presenta con peculiar intensidad son las normas legales que estratifican y jerarquizan el orden sexual. 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 contexto.³

América Latina no es una excepción ya que las formas de regular la sexualidad tienden a estar matizadas por la herencia católica. La secularización respecto a las formas de regular el orden sexual dista de ser estable o lineal y, al contrario, evidencian una multifacética presencia de lo religioso. Más allá de lo establecido en el derecho constitucional o del umbral de laicidad alcanzado, la sanción, interpretación y aplicación del derecho en vinculación con el orden sexual ha estado y continúa impregnado por la doctrina católica. En vez de procesos de autonomía o ruptura, el derecho secular marca continuidades con la herencia cristiana en las formas de estratificar el orden sexual. Más

que separación y autonomía entre la religión y el derecho, puede proponerse la existencia de una imbricación por la cual el derecho secular tiende a montarse sobre la doctrina religiosa sin necesariamente desplazarla. Este modelo de imbricación, si bien en constante tensión y rearticulación, sigue siendo una característica saliente de las formas de regulación legal de la sexualidad en los países de la región.

Esta imbricación de las regulaciones legales en la doctrina religiosa obedece a una serie de procesos confluyentes que han producido una fuerte matriz católica sobre la sexualidad, el derecho y la política. Uno de estos procesos es la determinante influencia del cristianismo sobre la sexualidad. Las reglas de la jerarquía sexual contemporánea son herederas, en gran medida, de las tradiciones religiosas porque “en las sociedades cristianas, el sexo ha sido objeto de examen, de vigilancia, de confesión, de transformación al discurso” (Foucault 1988:111). Este proceso que caracteriza al occidente en general tuvo en América Latina su propia dinámica. El impacto del catolicismo se inició con los procesos de conquista y colonización que portaban los principios católicos rigidizados por el Concilio de Trento (1545-1563).⁴ El matrimonio y la confesión eran instituciones centrales para el dominio de la población en el “nuevo” continente (Bidegain 2005). Este impacto continuaba, de formas renovadas y adaptadas, durante la consolidación de los estado-nación que aunque lidiaron con la Iglesia católica como factor de poder, tendían a proteger la doctrina católica respecto a la regulación de los cuerpos.⁵ La construcción de la “nación católica” que atravesaba los principales imaginarios políticos de la región a lo largo del siglo XX, también reafirmaba los principios religiosos como aspectos cruciales para la regulación legal. Lo religioso que en general ha matizado

los principales sentidos y jerarquías que estructuran el orden sexual, tenía en América Latina la casi exclusiva influencia de la Iglesia católica.⁶

A este proceso debe agregarse la influencia que la Iglesia católica ha tenido sobre el campo legal.⁷ En particular, la teoría del derecho natural inspirada en Santo Tomás de Aquino ha sido una matriz relevante para la enseñanza del derecho y la conformación de la conciencia jurídica en América Latina. Reconociendo sus limitaciones y compleja formulación⁸ (que exceden este capítulo), el impacto de esta teoría en la región propulsó un modelo de correspondencia entre la doctrina católica, la moral universal y las leyes estatales—o en términos de Santo Tomás: ley divina, ley natural y ley humana. Al reflejar un orden moral objetivo, las leyes naturales son universales e inmutables y sobre ellas descansa la legitimidad de las leyes estatales (o derecho positivo). Es sin duda una perspectiva teológica ya que se sostiene en la existencia de un plan de Dios y en leyes naturales que responden a él, pero considera que se puede acceder a dichas leyes (al derecho natural) por medio de la razón y sin necesidad de la fe. Si bien esta perspectiva de corte teológico ha perdido vigencia en las aulas, los parlamentos y las cortes,⁹ ha servido como matriz que aún persiste entre expertos y decisores con especial intensidad cuando se regula legalmente la sexualidad (Lemaitre Ripoll 2013). Su pérdida de vigencia no significa su extinción ya que en el plano de la regulación de la familia o la sexualidad sus principales postulados están siendo nuevamente discutidos y reactualizados¹⁰ a los requerimientos normativos y filosóficos de las democracias liberales.

Uno de los efectos del impacto de esta versión del derecho natural en América Latina es legitimar un modelo de derecho secular amalgamado con los principios religiosos. En una región donde la Iglesia católica ha tenido una influencia cuasi-

hegemónica sobre los debates morales, su concepción se vuelve insumo directo para las leyes estatales. La apelación a las leyes de la naturaleza permite una (hiper)moralización de la sexualidad que se vuelve contenido del derecho secular. En particular, el carácter generativo del acto sexual propuesto por Santo Tomás¹¹ y luego actualizado a lo largo de los siglos como una sexualidad abierta a la vida (a la reproducción) no sólo es una regulación religiosa sino también una “virtud” que el derecho debe proteger y resguardar, incluso criminalizando conductas y prácticas. Lo significativo de este modelo es que no requiere de una apelación a lo religioso para su justificación a pesar de estar saturado de su influencia. El papel que le otorga a la razón permite que sea un modelo—al menos desde algunas lecturas—compatible con los principales requisitos de la modernidad tales como la separación y autonomía de las esferas. Si bien ha sido criticado por cuestiones como la apelación a un orden moral objetivo y universal,¹² se basa en una demarcación y autonomía entre lo religioso y lo secular. Autonomía que paradójicamente no significa independencia sino por el contrario total dependencia y fusión de lo secular con lo religioso.

A esta matriz de sentidos sedimentados en la cultura y el derecho, se agrega que la Iglesia católica nunca renunció a su papel de actor político influyente. Con tonalidades y acentos diferentes la Iglesia ha sostenido su rol de guardiana de la moral sexual a lo largo de los siglos tanto frente a los creyentes como a la comunidad política en general.¹³ La sexualidad es una temática para la cual la Iglesia católica ha mostrado una marcada rigidez y resistencia a adaptar su posicionamiento a los distintos cambios y desafíos de la modernidad—que van desde la distancia entre creyentes y jerarquía respecto a una variedad de temas sobre la sexualidad hasta la necesidad de políticas públicas frente al

VIH/sida. Es frecuente, en foros nacionales y transnacionales contemporáneos, que la jerarquía católica sea la principal defensora de un orden heteronormativo y reproductivista. En los países de la región la jerarquía católica sostiene una influencia directa sobre el Estado y sobre las formas de regular el cuerpo sexuado. Por supuesto que existen rupturas y discontinuidades, pero la regulación de la sexualidad ha tendido que ser una temática sobre la cual la jerarquía católica mantuvo una constante y activa vigilancia.

Este poder de la jerarquía católica se potencia por las recurrentes crisis de legitimidad que caracteriza a los gobiernos de la región. Estas crisis hacen que funcionarios y políticos sean menos autónomos debido a la necesidad de apoyo de una de las instituciones que sigue conservando los porcentajes más altos de confianza entre la ciudadanía.¹⁴ Existe así un vínculo clientelar (relativamente estable) entre gobernantes y la jerarquía católica. Este vínculo implica el intercambio de apoyo y legitimidad de la jerarquía católica a los gobernantes, a cambio de lo cual se conserven los privilegios de la institución religiosa y se defiende su postura hacia la moral sexual como parte del derecho secular. Si bien este intercambio es afín a los partidos y gobernantes conservadores—con particular intensidad durante las dictaduras militares—los sectores progresistas no son totalmente ajenos al mismo.¹⁵ Más allá de las ideologías de los gobiernos, la Iglesia católica pervive como un actor relevante en las tomas de decisiones públicas y, con especial intensidad, en las formas de regular y controlar la población. Separar al derecho de los contenidos católicos, desmontar la herencia religiosa del derecho secular, implica necesariamente tensionar el vínculo con la Iglesia y exponerse a la oposición política de su jerarquía.¹⁶

Esta influencia sobre los sentidos culturales, legales y las dinámicas políticas hacen que la sexualidad sea una temática en la cual la (des)vinculación entre derecho y religión tenga sus propias especificidades. Si bien distintos países de la región se caracterizan por haber profundizado la laicidad, estos procesos han sido compatibles con un derecho nacional que absorbe a la doctrina católica como base de la regulación. La secularización, en tanto concepto que describe y propone un proceso de diferenciación y autonomía entre lo religioso y lo secular, no parece suficiente para comprender las formas de regulación legal del cuerpo sexuado. Sin negar que esta diferenciación ha tenido su impacto, es necesario identificar la existencia de articulaciones entre derecho y religión que trascienden al modelo asociado a la secularización. La regulación legal de la familia, el parentesco o la reproducción son temáticas donde la imagen de la diferenciación de esferas no es suficiente, lo que no significa inexacto, para comprender la construcción del derecho secular. Aceptando la importancia histórica de esta separación—pecado no es delito, los mandamientos no son obligaciones legales o el sacerdote no es un juez—es necesario reconocer que esta separación es compatible con una imbricación entre la herencia religiosa y el derecho secular.

El concepto de imbricación permite describir una articulación alternativa entre lo religioso y el derecho que se desdibuja bajo las teorías de la modernidad y de la secularización. La imbricación como imagen capta las formas en que el derecho secular tiende a montarse sobre la tradición religiosa sin necesariamente desplazarla o superar su influencia. Responde a un proceso de solapamiento, de montaje, por el cual las regulaciones seculares se construyeron (de formas más o menos coherentes) solapadas con las religiosas. La moral sexual católica funciona entonces como matriz de sentidos

para las distintas ramas del derecho. El derecho penal, por ejemplo, ha servido como instrumento de control sexual en contigüidad con los postulados religiosos. El adulterio en su momento y el aborto en la actualidad recogen la tradición religiosa del pecado y lo vuelven delito en defensa de un orden sexual matrimonial y reproductivista. El derecho civil también ha establecido privilegios y exclusiones como forma de preservar una jerarquía sexual acorde a la doctrina religiosa. Por ejemplo, las distintas normas del derecho civil han protegido al matrimonio como forma legítima de intimidad. Ha sido común en la región distinguir entre hijos provenientes de uniones matrimoniales y otorgarles derechos y reconocimientos que se les negaban al resto.

La imbricación genera, de algún modo, un ocultamiento o desplazamiento de la influencia religiosa. El derecho secular “transmuta” las normas religiosas en normas sociales, la familia católica en familia nacional y el pecado en delito. Produce una ficción de ruptura ya que la herencia religiosa parece esfumarse mientras se reinscribe como derecho secular. Contraponer lo secular y lo religioso como esferas diferentes es simplificar no sólo la forma de la construcción de la sexualidad en occidente sino también el modelo de derecho que matrizó la regulación del orden sexual. El derecho imbricado sobre lo religioso ha permitido un modelo estable de control; un sistema de integración entre lo religioso y lo secular que en determinados momentos ha sido desestabilizado dejando ver su complejidad constitutiva. En estos momentos se evidencia y (des o re) arma el solapamiento entre derecho secular y tradición religiosa pero no necesariamente implica un borramiento de esta última sino (al menos como posibilidad) su reinscripción de formas más sofisticadas.¹⁷

El impacto de los movimientos feministas y los movimientos por la diversidad sexual es, precisamente, uno de estos momentos; tal vez el más significativo y potencialmente más crítico a la imbricación entre derecho y religión. Estos movimientos inician una temporalidad diferente en la articulación entre derecho y religión. Al politizar la sexualidad, vuelven visible la imbricación y (re)trazan las fronteras entre lo religioso y lo secular. Esta política sexual desesencializa construcciones históricas y discursos ideológicos que habilitan renovadas críticas al poder religioso sobre el estado y sobre el derecho. Se interrumpe la naturalización de ciertas regulaciones legales y se las reinscribe en el debate público como resabios de lo religioso en el derecho. Sin embargo, la política de estos movimientos hace algo más que volver visible los rastros religiosos en el derecho ya que reconstruye (de formas más o menos acertadas) la genealogía religiosa de las principales instituciones que controlan el orden sexual. La política sexual contemporánea vuelve a trazar las fronteras entre lo religioso y lo secular reconfigurando lo que circula como cultura laica o derecho secular hacia lo religioso. Este trazado pone en evidencia, entre otras cuestiones, la artificialidad de las definiciones esencialistas sobre lo religioso (y por ende lo secular) y la importancia de un abordaje que permita captar estos procesos.¹⁸

Sin embargo, las críticas inauguradas por estos movimientos sobre la imbricación entre derecho y religión no significan necesariamente su superación o desplazamiento. Si bien estos movimientos tensionan y critican esta imbricación de formas novedosas y sostenidas, la impronta estructural del derecho montado sobre la herencia religiosa no es necesariamente superada incluso cuando se reconocen los derechos sexuales y reproductivos. El matrimonio para las parejas del mismo sexo es un ejemplo de esta

complejidad. Sin dudas reformar el derecho para erradicar el requisito de la diferencia de sexo implica una ruptura con la herencia religiosa que insiste en una conexión esencializada entre sexualidad y reproducción biológica. Sin embargo, esta reforma continúa privilegiando al régimen matrimonial como forma de regulación de la intimidad, aspecto que también tiene una genealogía que lo anuda a la doctrina católica.

Como lo propone este capítulo, para comprender la política sexual contemporánea es necesario analizar las formas en que lo religioso y el derecho se (re)articulan al momento de debatir los derechos sexuales y reproductivos. Una vez politizada la imbricación, los principales sectores en pugna sobre las formas de regular la sexualidad dinamizan distintas estrategias y acciones sobre el derecho y su vínculo con lo religioso. Por un lado, los movimientos feministas y por la diversidad sexual inscriben distintas estrategias y argumentos para resistir las formas en que lo religioso permea los poderes estatales. Por otro lado, en reacción a la agenda de estos movimientos se genera un activismo religioso conservador que se focaliza en el derecho con renovadas estrategias. A partir del análisis de estos movimientos y sus estrategias se identifican los principales rasgos de la política sexual contemporánea respecto a los procesos de (des)articulación entre lo religioso y el derecho.

Las políticas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual sobre lo religioso

Los movimientos feministas y por la diversidad sexual promueven una serie de cambios relevantes sobre las formas de regular el cuerpo sexuado. Uno de los principales aspectos es interrumpir la construcción de la sexualidad como privada y, a través de ello, evidenciar los enlazamientos entre sexualidad y poder. Esta privatización ha sido

compatible, en América Latina, con la obsesión reguladora sobre la sexualidad basada en los principios católicos. Afirmar que pertenece a lo privado, es funcional con la delegación (simbólica y material) que los gobiernos realizaron de la moralidad y la legalidad sexual a la Iglesia católica. Politizar la sexualidad implica entonces visibilizar y buscar la superación de la influencia religiosa sobre el orden sexual. Estos movimientos critican, de diversas maneras, el funcionamiento de las instituciones religiosas, en particular la Iglesia católica, como factores de poder en las democracias de la región.

Un eje relevante de esta política es cuestionar el papel del derecho en la preservación de un orden sexual restrictivo y jerárquico. No es extraño que la pretendida universalidad y objetividad de las normas legales sostengan y refuercen sistemas de control patriarcal y heteronormativa.¹⁹ La condensación más visible de este papel se da en la criminalización de distintas prácticas e identidades sexuales (leyes de sodomía o aborto) pero también se manifiesta en la distribución desigual de privilegios y derechos que jerarquizan de forma desigual a los ciudadanos. En reacción a este carácter criminalizante y jerarquizador, los movimientos feministas y por la diversidad sexual orientaron sus esfuerzos a impactar en los sistemas legales. Los derechos sexuales y reproductivos tienen como propósito revertir, o al menos reducir, el carácter heteropatriarcal del sistema legal. Una cara de esta política busca proteger las libertades negativas a través de revertir la criminalización de conductas y/o lograr legislaciones anti-discriminación. La otra va más allá y tiene como objetivo garantizar una serie de derechos positivos que posibiliten prácticas e identidades sexuales subalternas (Vaggione 2008).

Los movimientos feministas y por la diversidad sexual encuentran en el derecho una materialidad para visibilizar y revertir las distintas desigualdades y exclusiones del

orden sexual jerárquico. De ser un discurso que condensaba la discriminación, desigualdad y exclusión, el derecho pasó a ser utilizado—al menos para parte de los movimientos y con distintas críticas desde otros sectores²⁰—como una construcción política desde la cual se confronta el poder heteropatriarcal. Esta resignificación codificada bajo el rótulo de los derechos sexuales y reproductivos pone en circulación una cosmovisión diferente sobre articulación entre estado y sexualidad. Desde mediados de los años 90 estos derechos ha intensificado su legitimidad en distintos foros nacionales e internacionales logrando, en algunos casos, fracturar la hegemonía de definiciones rígidas sobre las formas de construir y regular las prácticas e identidades sexuales.²¹ Las argumentaciones basadas en la naturaleza, en el conocimiento científico o en las justificaciones ético-religiosas, que son las que dan basamento a las principales regulaciones legales, son criticadas y discursos alternativos sobre la autonomía y la democracia sexual puestos en circulación.²²

Estos derechos implican (de formas más o menos directas) una política sobre lo religioso. Si bien el heteropatriarcado se sostiene desde distintas ideologías, el poder religioso en América Latina es uno de sus pilares fundamentales. Al proponer un vínculo alternativo entre el Estado y el orden sexual, los derechos sexuales y reproductivos también abren al debate sobre las influencias religiosas en el derecho. Particularmente en América Latina estos derechos inscriben un posicionamiento crítico sobre las distintas formas en que el sistema legal vigente está matizado por el catolicismo. Vuelven legibles, y por ende criticables, sistemas de opresión naturalizados e invisibilizados en el derecho secular. Los derechos sexuales y reproductivos buscan institucionalizar como saber, como práctica y como propuesta legal una construcción de la sexualidad que se opone a la

reducción naturalista de la Iglesia católica y a la moral sexual basada en la reproducción como aspecto unitivo. Son un relato alternativo, incluso un contra-relato, a la (hiper)moralización de la sexualidad que caracteriza el posicionamiento de la Iglesia católica y su impacto sobre la regulación legal del cuerpo sexuado. ²³

La vigencia de los derechos sexuales y reproductivos está, en América Latina, directamente condicionada por el poder de la Iglesia católica sobre el Estado. No es sorprendente entonces que la política de los movimientos feministas y por la diversidad sexual tiene como uno de sus principales propósitos resistir y confrontar la influencia de la jerarquía sobre los distintos poderes del estado. Es posible, al menos analíticamente, diferenciar dos tipos de estrategias de estos movimientos que politizan distintas facetas de la influencia de lo religioso en las sociedades contemporáneas: la defensa de la laicidad y la visibilización del pluralismo religioso. Ambas inscriben, entre otras cuestiones, los principales rasgos de la política sobre lo religioso que caracteriza la temporalidad abierta por los derechos sexuales y reproductivos.

La defensa de la laicidad

En América Latina la laicidad ha sido el término privilegiado para debatir los vínculos entre el Estado y la Iglesia. Si bien tiene su origen en el proceso de secularización política de Francia (*laïcité*), es extensamente utilizado en la región en defensa de la autonomía del estado frente a la Iglesia católica. El concepto de laicidad se separó del fenómeno, la experiencia específica francesa, y de este modo se utiliza como un significante bajo el cual se inscriben distintas posturas que tienen en común defender la separación y autonomía entre religión y política como horizonte democrático (Blancarte 2006). La laicización es, en general, un proceso incompleto en la mayoría de los países de

la región ya que además de los privilegios formales y materiales de la Iglesia católica, su jerarquía tiene una influencia directa sobre la sanción y aplicación del derecho. Con el propósito de visibilizar estos privilegios y profundizar la separación derecho y religión los movimientos feministas y por la diversidad sexual, en alianza con otros sectores, han priorizado la defensa de la laicidad como forma de resistencia al poder católico en América Latina. En una región donde lo religioso permea de distintas formas al poder judicial, legislativo y ejecutivo, estos movimientos encuentran en la laicidad tanto una dimensión teórico-analítica como una estrategia política.

El impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual ha potenciado los debates académicos y las campañas vinculadas a la laicidad. Es posible observar en la región un fortalecimiento, o incluso un retorno, a los estudios y debates sobre la laicidad. Si bien la temática siempre ha sido relevante, la creciente legitimidad de los derechos sexuales y reproductivos ha intensificado su importancia y abierto nuevas líneas de indagación. Esto se debe, principalmente, a un doble impacto. En primer lugar, los estudios sobre las religiones, algunos de los cuales se focalizan en la laicidad, han incorporado en sus reflexiones los derechos de las personas LGBT y de las mujeres. En segundo lugar, los estudios feministas y sobre la diversidad sexual han comenzado a incluir la reflexión sobre el rol de lo religioso en la política. Estos impactos se plasman, entre otras cuestiones, en la creciente presencia de congresos y publicaciones que consideran al debate sobre las formas de regular el cuerpo sexuado como un momento analítico clave para comprender los principales desafíos y aristas de la laicidad. Así la sexualidad provee un lente teórico-analítico relevante para repensar los principales postulados de la laicidad.

La defensa de la laicidad es además una de las principales estrategias de los movimientos feministas y por la diversidad sexual para posibilitar la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos. Debatir las formas de regular la sexualidad implica confrontar el poder religioso ya que para que los derechos sexuales y reproductivos sean posibles es necesario que un estado legisle con autonomía e independencia de la jerarquía católica. Una serie de campañas, declaraciones públicas y propuestas políticas se conjugan con el objetivo de confrontar la influencia política de las religiones y, de este modo, permitir la construcción de un derecho autónomo de la jerarquía católica. La laicidad, al margen de sus diferentes definiciones²⁴ que exceden a este capítulo, ofrece a estos movimientos un proyecto político que tiene como meta intensificar la separación entre Estado e Iglesia (una asignatura pendiente en distintos países) así como solidificar una serie de principios (por ejemplo las libertades laicas) que caracterizan a un régimen de convivencia basado y legitimado por la soberanía popular y no por las instituciones religiosas.²⁵ Existen distintos tipos de intervenciones, tanto regionales como nacionales, que además de denunciar las violaciones a la autonomía e independencia del poder político buscan defender y profundizar la laicidad en la región. Las mismas incluyen, entre otras, la creación de observatorios para el monitoreo de la laicidad, la instrumentación de distintos tipos de campañas y manifestaciones públicas para concientizar sobre su importancia e, incluso, las propuestas de reformas constitucionales que fortalezcan la separación entre Estado e Iglesia.²⁶ Un efecto relevante de esta estrategia es que inscribe en la defensa de la laicidad (y la necesidad de confrontar el poder religioso) temáticas que hasta el momento habían quedado fuera. La laicidad, o falta de ella, comienza a ser pensada desde el grado de reconocimiento de los derechos para las mujeres y la diversidad sexual. El cuerpo sexuado que hasta hace relativamente poco tiempo estaba por fuera de

lo político se transforma en el foco analítico y normativo para debatir la incompleta autonomía entre religión y política en la región.

Politización del pluralismo religioso

Más allá del papel de las jerarquías, las religiones tienen un impacto directo sobre el derecho por medio del mantenimiento de las creencias y cosmovisiones éticas. Esta influencia es otro desafío para los movimientos feministas y por la diversidad sexual y sus agendas vinculadas a las reformas del sistema legal. Este impacto de las creencias religiosas es parcialmente confrontado en la defensa de la laicidad: un sistema laico requiere, entre sus postulados, que (al menos) los tomadores de decisión pública dejen de lado sus creencias personales particularmente al momento de construir el derecho.²⁷ Sin embargo, la intensidad de la identificación religiosa suele influenciar la opinión ciudadana así como sobre los principales decisores del derecho al margen de los modelos normativos. Como lo señalan distintas investigaciones, a mayor intensidad del sentimiento religioso mayor es la oposición a los derechos para las personas LGBT o a la despenalización del aborto, una asociación que también se propone para el caso de legisladores, jueces o gobernantes.²⁸

Los movimientos feministas y por la diversidad sexual han comenzado a utilizar otra estrategia para resistir la permeabilidad de las creencias religiosas: la politización del pluralismo que caracteriza las formas de identificación religiosa contemporáneas. Frente a la presencia sostenida de las creencias, los movimientos incorporan este pluralismo como parte de sus campañas y posicionamientos públicos. Como lo señalan distintos estudios las formas en que las personas se identifican con lo religioso son plurales y diversas, y dentro de este pluralismo es posible encontrar formas de identificación

compatibles con los derechos sexuales y reproductivos. Esta diversidad en las formas de creer no sólo se da entre tradiciones religiosas, sino que incluso al interior del campo católico que se caracteriza, precisamente, por una fuerte dispersión, sincretismo y movilidad del sistema de creencias. Por ejemplo, existen distintos análisis que consideran las formas en que las creencias permiten posturas favorables a los derechos de las parejas del mismo sexo o con la despenalización del aborto.²⁹

Uno de los ejemplos más notables en la región de politización de este pluralismo es la organización no gubernamental Católicas por el Derecho a Decidir que tiene un rol significativo dentro del movimiento feminista. A partir de reclamar múltiples formas de ser católica, luchan por una Iglesia más inclusiva y por la necesidad del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos con especial énfasis en la legalización del aborto. Con este propósito, llevan adelante campañas que tienen en común confrontar la construcción del catolicismo como una religión homogénea y opuesta a la libertad y autonomía sexual o reproductiva. Utilizan distintas teologías que proponen una interpretación de la tradición católica en tono con los derechos sexuales y reproductivos o publicitan encuestas y estudios de opinión pública que evidencian que gran parte de las personas auto-identificadas como católicas apoyan los derechos sexuales y reproductivos.³⁰ Entre las distintas intervenciones se pueden mencionar la edición de una revista regional (*Revista Conciencia*), la circulación de videos y folletos, la realización de talleres y cursos y la realización de distintas campañas. Un eje común de estas intervenciones es presentar al catolicismo como una tradición diversa y plural que, incluso, sienta las bases para demandas tan resistidas por su jerarquía como la legalización del aborto.

Durante los debates por el reconocimiento del derecho al matrimonio para las parejas del mismo sexo también puede observarse la existencia de estrategias para confrontar el poder de la jerarquía católica desde el mismo campo religioso. En Argentina, por ejemplo, se movilizaron las creencias religiosas como una estrategia a favor del matrimonio para las parejas del mismo sexo (Vaggione y Jones 2015). La Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT) cuenta desde su inicio³¹ con una Secretaría de Diversidad Religiosa con el objetivo de integrar la diversidad sexual y con los múltiples discursos religiosos. Precisamente una de las campañas de la Federación durante el debate fue conseguir que distintos sectores y actores religiosos se manifestaran públicamente a favor de la reforma legal. El movimiento por la diversidad sexual también circuló y potenció las manifestaciones de sacerdotes y personas católicas que argumentaron a favor del matrimonio para las parejas del mismo sexo desde sus propias creencias.³²

La politización del pluralismo religioso permite que distintos sectores de la sociedad, tanto civil como política, apoyen los derechos sexuales y reproductivos desde sus creencias religiosas y no a pesar de las mismas. Así que distintos tomadores de decisión y constructores del derecho pueden potencialmente apoyar reformas legales favorables a los derechos sexuales y reproductivos desde su identificación religiosa. Si bien no existen investigaciones sistemáticas en la región, durante el debate por el matrimonio igualitario en Argentina fue posible observar que algunos legisladores se identificaron como católicos y apoyaron la reforma legal desde sus propias de creencias (Vaggione 2011). Aunque la mayoría de los modelos normativos insistan en la diferenciación y autonomía de las creencias religiosas privadas de las decisiones

vinculadas al derecho público esta dicotomización en el plano de la sexualidad se vuelve, al menos, inestable (sino incierta). En vez de intensificar el hiato, esta estrategia visibiliza continuidades y vínculos entre las identidades religiosas y las argumentaciones favorables a la reforma legal.

Considerando ambas estrategias es posible afirmar que la política sobre la articulación entre derecho y religión de los movimientos feministas y por la diversidad sexual es multifacética. Por un lado, la defensa de la laicidad les permite a estos movimientos construir alianzas, discursos y campañas en oposición a la influencia de la jerarquía religiosa durante el debate legal. La laicidad se incorpora como un significante privilegiado para denunciar y confrontar las formas de influencia de distintos sectores religiosos sobre los poderes del estado. Si bien no es una estrategia novedosa, permite desestabilizar la naturalización de ciertas fronteras entre lo religioso y lo secular respecto a las formas de regular la sexualidad. Al resistir la influencia de la Iglesia católica en la construcción del derecho, estos movimientos politizan como religioso aspectos que hasta el momento eran considerados como derecho secular. La criminalización del aborto, por ejemplo, se considera un resabio de castigo religioso del pecado en el derecho secular o la exigencia del matrimonio heterosexual como reflejo de la doctrina católica que defiende una sexualidad reproductiva.

Por otro lado, la politización del pluralismo religioso ofrece un modelo de agenciamiento³³ alternativo para los decisores del derecho. No es necesario, o no es la única opción, resistir la opresión religiosa desde fuera de la religión, sino que el mismo discurso y su plasticidad permiten un agenciamiento favorable a los derechos sexuales y reproductivos. La privatización de las creencias suele ser en algunas circunstancias una

metáfora que termina distorsionando lo religioso en tanto constitutivo de la política sexual contemporánea. La politización del pluralismo religioso permite, en cambio, que funcionarios, legisladores y la ciudadanía en general encuentren en sus tradiciones religiosas argumentos (privados o públicos) para apoyar los derechos reproductivos o sexuales. Utilizar las creencias religiosas para oponerse a un orden sexual jerárquico, aunque es una estrategia embrionaria en la región, permite una política contraria a la imbricación desde los propios discursos religiosos.

Las políticas del activismo católico conservador sobre la regulación de la sexualidad

El otro polo de la política sexual contemporánea está constituido por un conglomerado de actores religiosos y seculares que defienden activamente un orden sexual reproductivista. En particular, la Iglesia católica ha sido y continúa siendo el principal actor en defensa de un orden sexual basado en sus potencialidades reproductivas (dentro del matrimonio) que no debe ser alterado por las legislaciones seculares. Sin desconocer la creciente importancia de sectores del campo evangélicos en el activismo conservador, es la Iglesia católica la que en general lidera y da forma a la oposición a los derechos sexuales y reproductivos en América Latina.³⁴ La influencia de la jerarquía católica, aunque de larga data, se ha renovado adaptándose a distintos contextos y momentos. Si bien estas adaptaciones en su mayoría se diseñan e implementan desde el Vaticano, debido al carácter piramidal de la institución religiosa, tienen un impacto directo en los países de la región.

Para comprender la política de la Iglesia católica hacia la sexualidad es importante tener en cuenta dos procesos de cambio y adaptación de la institución religiosa. El

primero tuvo lugar a mediados de los años 60 y suele considerarse con sus límites como el ingreso de la Iglesia a la modernidad. La institución inició un proceso de *aggiornamento* a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), con vaivenes y contradicciones, por el cuál renunció a su pretensión de ser iglesia universal única, aceptó la libertad religiosa (Pablo VI 1965a) y la independencia y autonomía entre religión y política (Pablo VI 1965b). Esto incluso ha llevado a que la jerarquía católica reconozca, décadas más tarde, la “sana laicidad” y la diferencia del laicismo (o laicidad agresiva) en tanto posicionamiento anti-religioso (Benedicto XVI 2008).

Este *aggiornamento* no significa que renuncie a participar de los debates públicos. Al contrario, la Iglesia afirmó que “es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento... dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas” (Pablo VI 1965b:76). Así, influir sobre el derecho y la realización de la justicia es una prioridad para la Iglesia católica ya que, como lo afirmara años después Benedicto XVI, es la justicia donde “política y fe se encuentran,” ya que la “Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables” (Benedicto XVI 2005).

Este *aggiornamento* no implicó, en términos generales, un cambio substancial en su concepción del derecho natural. Esta cosmovisión que, como se indicó previamente, superpone e integra lo religioso y lo secular es importante para entender la centralidad que tiene para el activismo católico conservador el sistema legal, así como la rigidez con que defiende ciertos posicionamientos. La Iglesia católica distingue la ley religiosa de la

secular (o ley civil como la denomina) y entiende los riesgos para la libertad religiosa si esta distinción no está claramente marcada.³⁵ Sin embargo, distintos documentos desde el Concilio Vaticano II hasta la actualidad reafirman que, cuando los estados no respetan el “orden moral objetivo,” la Iglesia y sus integrantes deben oponerse a las leyes seculares de maneras diversas. Aunque se reconoce “la legítima pluralidad de opiniones temporales,” el creyente está llamado a manifestar su rechazo de las legislaciones que, en clave de “relativismo moral,” son nocivas ya que la vida democrática “tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son ‘negociables’” (Congregación para la Doctrina de la Fe 2002).³⁶

El otro proceso de cambio y adaptación para entender la política de la Iglesia católica en la región es la consideración del pluralismo y la diversidad sexual como expresión del relativismo moral o, dicho de otro modo, como reflejo de numerosos apartamientos del “orden moral objetivo.” El cambio en las identidades y prácticas sexuales, así como el impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual en su búsqueda por legitimar, este “relativismo” han intensificado la rigidez en la postura pública de la Iglesia católica. Desde el Vaticano se comenzaron a adaptar los discursos y estrategias frente al avance y creciente reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos.³⁷ Estos derechos han generado un proceso de politización reactiva por el cual desde el Vaticano se publican distintos documentos e instrucciones con el propósito de resistir (o revertir) su vigencia.³⁸

Este desplazamiento en la política tiene un punto de inflexión a mediados de los años 90s cuando, en reacción al avance internacional del feminismo y del movimiento de

mujeres, el Vaticano intensificó su papel de guardián de la moral sexual en defensa de la “cultura de la vida” que consideraba amenazada por la “mentalidad anticonceptiva” (Juan Pablo II 1995). Específicamente Juan Pablo II junto con Ratzinger—primero como prefecto y luego como Benedicto XVI—iniciaron una política activa en defensa de un orden sexual que consideraban amenazado. La amenaza, sin embargo, no es necesariamente a nivel de las prácticas ya que en general han sido divergentes de la doctrina en cuestiones vinculadas a la sexualidad y la reproducción. Es en esta lucha por el plano simbólico, donde debería expresarse la moral objetiva, el que gatilla las principales reacciones políticas de la Iglesia católica. En la postura del Vaticano, el derecho ocupa un lugar prioritario ya que las “leyes civiles son normas escrutadoras en la vida humana en la sociedad, por lo bueno o por lo malo. [Las leyes civiles] juegan un rol clave en la promoción de una mentalidad y de unas costumbres” (Congregación Doctrina de la Fe 2003). Para la Iglesia los derechos sexuales y reproductivos en general—aunque no así denominados—tienen “una trágica apariencia de legalidad” ya que “ninguna circunstancia, ninguna finalidad, ninguna ley del mundo podrá jamás hacer lícito un acto que es intrínsecamente ilícito, por ser contrario a la Ley de Dios, escrita en el corazón de cada hombre, reconocible por la misma razón, y proclamada por la Iglesia” (Juan Pablo II 1995).

De este modo, la forma de regular legalmente el cuerpo sexuado es, para el Vaticano, un aspecto prioritario tanto política como moralmente. Por ello no es sorprendente que la Iglesia Católica reaccione enérgicamente ante las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual ensayando distintas estrategias en resistencia al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Se incluyen a

continuación dos estrategias por el impacto que tienen sobre la sanción y aplicación del derecho en América Latina: las crecientes argumentaciones seculares y el fuerte activismo de ciudadanos y políticos.

Intensificación de argumentos seculares en oposición a los derechos sexuales y reproductivos

Una de las facetas del activismo católico conservador es la construcción y circulación de argumentos “no religiosos” científicos, legales o bioéticos para potenciar el impacto durante el debate legal. La politización reactiva de la Iglesia católica tiene como una de sus estrategias intensificar el uso de argumentaciones y discursos seculares en oposición a la agenda de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Desde el Vaticano se convoca a los intelectuales y centros académicos a colaborar en la defensa de la cultura de la vida y se los llama a “estar presentes activamente en los círculos privilegiados de elaboración cultural, en el mundo de la escuela y de la universidad, en los ambientes de investigación científica y técnica, en los puntos de creación artística y de la reflexión humanística” (Juan Pablo II 1995). A ello se agrega la creación, en el año 1995, de la Pontificia Academia para la Vida cuyos objetivos son: “estudiar, informar y formar sobre los principales problemas de biomedicina y de derecho, relativos a la promoción y a la defensa de la vida, sobre todo en la relación directa que éstos tienen con la moral cristiana y las directivas del Magisterio de la Iglesia” (Juan Pablo II 1994).

Este desplazamiento se puede observar en los distintos foros donde el activismo católico tiene participación y, por supuesto, América Latina no es una excepción. Tanto los documentos oficiales de la Iglesia católica en los países de la región como los principales defensores de su postura se oponen a los derechos sexuales y reproductivos

con argumentaciones biológicas, psicológicas, legales o bioéticas entre otras.³⁹ Las justificaciones basadas en la Biblia o el magisterio siguen circulando, por supuesto, pero su gravitación en el debate público se reduce frente a las justificaciones de corte “secular.” En el tema del aborto, por ejemplo, se utilizan explicaciones genéticas sobre el inicio de la vida o imágenes tecnológicas que humanizan al feto, así como investigaciones que informan sobre los daños psicológicos de la mujer que interrumpe un embarazo. Lo negativo de reconocer derechos a las parejas del mismo sexo, por su parte, se argumentan a través de investigaciones que afirman que la ausencia de bipolaridad sexual crea obstáculos al desarrollo normal de los niños (Morán Faúndes et al 2012). Algunas de las universidades católicas de la región constituyen espacios desde donde se genera y/o circula este tipo de argumentaciones que complementan los posicionamientos de corte religioso.⁴⁰ Esta estrategia conecta la tradición del derecho natural y el uso de la racionalidad con el requisito laico de argumentar secularmente cuando se debate al derecho. Se podrá debatir la calidad y pertinencia de las argumentaciones científicas o la conexión de las mismas con la moral y el derecho, pero estos debates no parecen conectarse a un problema de insuficiente laicidad.

Los ciudadanos y políticos como creyentes

Otra cara del activismo católico conservador es el papel de los creyentes, en tanto miembros de la sociedad civil y política, en la defensa de la postura oficial de la Iglesia católica. La importancia que la sexualidad tiene para la institución se refleja en el constante llamado, por medio de declaraciones públicas y documentos oficiales, a oponerse a cualquier reforma favorable a los derechos sexuales y reproductivos. El impacto de Juan Pablo II en las prioridades políticas de la Iglesia orientó ese llamado a la

defensa de la cultura de la vida que implicó una oposición directa a toda legitimización de la sexualidad no reproductiva, desde el uso de anticonceptivos hasta la despenalización del aborto. Tanto a la ciudadanía en general como a los políticos se los comenzó a convocar activamente para defender la “cultura de la vida” porque “nadie puede renunciar esta responsabilidad, especialmente cuando uno tiene un mandato legislativo o capacidad de decisión, que llama a esta persona para responder a Dios, a su propia conciencia y para el conjunto de la sociedad para renunciar posibilidades que pueden ser contrarias al bien común” (Juan Pablo II 1995).

Los documentos del Vaticano instruyen a legisladores sobre cómo evitar leyes que despenalizan al aborto u otorgan derecho a las parejas del mismo sexo. Se convoca al parlamentario a que manifieste su total oposición a la despenalización del aborto y, en todo caso, apoye propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública (Juan Pablo II 1995). Respecto a la diversidad sexual, la Iglesia sostiene que existen áreas donde excluir expresamente a las personas por su orientación sexual no constituyen “discriminación injusta”⁴¹ y que reconocerles derechos significa “no solamente aprobar un comportamiento desviado y convertirlo en un modelo para la sociedad actual, sino también ofuscar valores fundamentales que pertenecen al patrimonio común de la humanidad.” Sobre estas temáticas los legisladores también tienen el “el deber moral de expresar clara y públicamente su desacuerdo y votar contra” cualquier tipo de reconocimiento de derechos, incluso en países donde las legislaciones reconozcan estos derechos deben dejar “pública constancia de su desacuerdo” (Congregación para la Doctrina de la Fe 2003).

Estos llamados e instrucciones a los legisladores se materializan en los distintos países de la región al debatirse los derechos sexuales y reproductivos. En defensa del posicionamiento oficial de la Iglesia católica, distintos actores políticos lideran la oposición a las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Es frecuente que legisladores cercanos a la Iglesia católica o incluso partidos políticos se opongan al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Como lo indican las investigaciones comparativas existentes, el grado de cercanía de los partidos políticos con la Iglesia católica es una variable crucial para entender por qué ciertas reformas legales favorables a derechos de las mujeres y de la diversidad sexual fueran posibles.⁴²

El Vaticano también convoca a un rol activo a los fieles en tanto ciudadanos afirmando que “es urgente una movilización general de las conciencias y un común esfuerzo ético, para poner en práctica una gran estrategia en favor de la vida. Todos juntos debemos construir una nueva cultura de la vida” (Juan Pablo II 1995). Este llamado se complementa con una de las principales estrategias impulsadas por la Iglesia católica: la organización de una serie de reuniones periódicas que, bajo el nombre de Encuentro Mundial de las Familias, son, desde mediados de los 90s, un espacio global para la articulación de una agenda contraria a los derechos sexuales y reproductivos.⁴³ Estos encuentros sirven, entre otras cuestiones, como espacios para la articulación de discursos y actores de distintas regiones en defensa de la familia, lo que implica de forma directa el matrimonio heterosexual y la sexualidad reproductiva.

En América Latina este llamado ha dado lugar a un proceso de *ONGización* del activismo católico conservador (Vaggione 2005). Son cada vez más visible las organizaciones no gubernamentales (ONGs) autodenominadas pro-vida o pro-familia

que utilizan una serie de medidas para impedir la efectivización de los derechos sexuales y reproductivos en la región. Una de las estrategias de estas ONGs es la participación en procesos de litigio y de cabildeo lo que se conecta con la creciente presencia de abogados católicos movilizados contra los derechos sexuales y reproductivos (Lemaitre Ripoll 2012; Peñas Defago et al 2014). Estos abogados han intervenido en contra de liberalización de distintas leyes vinculadas a la criminalización del aborto, derechos para las parejas del mismo sexo, uso de embriones para investigaciones científicas y la anticoncepción hormonal de emergencia entre otras. Los abogados católicos utilizan un arsenal de argumentos en el campo legal que van desde las investigaciones científicas previamente referidas a argumentaciones de derecho constitucional y de derechos humanos, en algunos casos en directa conexión con la perspectiva tomista del derecho natural. Tres tipos de argumentaciones específicas tienen una mayor presencia, se repiten en distintos contextos de la región, para horadar la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos: la defensa de la objeción de conciencia, el derecho de los padres a la educación de sus hijos y la necesidad de proteger la libertad religiosa (Puga et al 2013; Alegre 2009).

Si bien estas estrategias evidencian una faceta novedosa también reflejan la tradición de derecho natural defendida por la Iglesia católica. El uso de las argumentaciones científicas se corresponde con la tradición de la ley moral natural de la Iglesia para la cual la razón es la forma de acceder a los principios morales en ella contenidos. Esta estrategia de la Iglesia maximiza, precisamente, el uso de la ciencia y de la tecnología como formas racionales de aprehensión de las leyes de la naturaleza y, por tanto, dadoras de legitimidad y moralidad al derecho secular. Lejos de ser la ciencia un constructo en tensión con lo religioso, la Iglesia católica potencia su correspondencia.

Asimismo, las instrucciones a los legisladores, funcionarios y ciudadanos sobre las formas de actuar frente a ciertos debates legales refuerzan la universalidad en su propuesta sobre el derecho secular. Las leyes de la naturaleza además de ser objetivas son inmutables y universalmente válidas motivos por lo cual obligan a todos más allá de las coyunturas políticas: “su autoridad se extiende a todos los hombres.”⁴⁴ De este modo, el Vaticano instruye a legisladores, funcionarios y ciudadanos sobre cómo actuar en los debates públicos y legales vinculados a los derechos sexuales y reproductivos. El accionar de estos actores frente al derecho trasciende los contextos particulares y debería acomodarse a una moral universal.⁴⁵

Estas estrategias reflejan una fuerte capacidad de adaptación de la Iglesia a distintos momentos y desafíos. El uso de argumentaciones científicas, por ejemplo, refleja la adaptación de la institución a las condiciones de la democracia laica. Más allá que la defensa de un orden sexual reproductivo esté motivada por creencias religiosas o, incluso por verdades morales objetivas, la defensa pública de las mismas se realiza a través de argumentos de tipo secular. Se desplaza el núcleo del debate de lo religioso a lo secular, de la Biblia a las revistas académicas y de los sacerdotes a los científicos. Las instrucciones dadas a legisladores y decisores públicos, por su parte, permiten la articulación de un activismo conservador transnacional potenciado por el diseño institucional de la Iglesia. La misma tiene un vértice poderoso en el cual se generan los principales posicionamientos, discursos y prácticas, y un entramado de representantes transnacionales, nacionales y subnacionales que le permiten articular las principales decisiones.

Conclusión

Los debates sobre los derechos sexuales y reproductivos son un momento de condensación que permiten observar las principales construcciones y tensiones del entramado entre sexualidad, derecho y religión. La discusión sobre el acceso universal a los anticonceptivos, los derechos para las parejas del mismo sexo, la identidad de género o el aborto, entre otras temáticas, ponen en cuestión las fronteras entre lo religioso y el derecho. En particular, se cuestiona un modelo relativamente estable de articulación entre derecho y religión en relación al orden sexual. La influencia de la Iglesia católica sobre la cultura y la política en América Latina ha producido una lógica de imbricación entre lo religioso y el derecho respecto a las formas de regular el cuerpo sexuado. Más que autonomía y separación, como lo postulan las principales teorías de la secularización, el derecho secular tiende a montarse sobre la doctrina católica produciendo sus propias dinámicas. No es, por supuesto, la primera vez que esta imbricación se tensiona, pero es posible conjeturar que el impacto político de los movimientos feministas y por la diversidad sexual llevan la visibilización y la crítica a un nuevo umbral.

Precisamente este trabajo identifica algunos desplazamientos y rearticulaciones a través de analizar las principales estrategias utilizadas por los sectores en pugna en la política sexual contemporánea. Por un lado, los movimientos feministas y por la diversidad sexual inscriben una estrategia compuesta respecto a la influencia de las religiones durante los debates sobre el derecho. La laicidad faculta, en alianzas con diversos sectores, la defensa de un posicionamiento que limita lo religioso en la sanción y aplicación del derecho. Pero la apropiación del discurso de la laicidad está acompañada por una redefinición de las propias fronteras entre lo religioso y lo secular. La política de

estos movimientos permite que aquello que se naturalice como contenido secular del derecho se debata y cuestione como herencia religiosa. A la defensa de la laicidad se agrega una estrategia más embrionaria que re-articula lo religioso con una política de reconocimiento para los derechos sexuales y reproductivos. La politización del pluralismo religioso abre la posibilidad a que ciudadanos, funcionarios y legisladores apoyen las reformas legales sin necesidad de privatizar o contradecir sus creencias religiosas. Esta estrategia desplaza la construcción de lo religioso como antitética con una política sexual progresista que suele caracterizar a los movimientos feministas y por la diversidad sexual de la región.

Por otro lado, la Iglesia católica también inscribe sus propios desplazamientos y rearticulaciones frente a la política sexual contemporánea. Tanto respecto a las argumentaciones utilizadas como a los actores involucrados la Iglesia moviliza estrategias que, aunque no completamente novedosas, se adecuan al debate por los derechos sexuales y reproductivos. En línea con la defensa de la ley natural como expresión de un orden moral, la Iglesia católica apela a la genética, la biología o la psicología como argumentos en defensa de la criminalización del aborto o del rechazo de derechos para las parejas del mismo sexo, entre otras cuestiones. A esto se agrega el llamado del Vaticano a legisladores, funcionarios o abogados—además a los creyentes en general—en defensa de una moral, de un bien común y de una dignidad de la persona, valores que al ser “universales” trascienden las comunidades políticas. Lejos de ser el remanente de un pasado, estas estrategias son el emergente de una nueva política conservadora que se inscribe desde los principales parámetros de la democracia liberal. Sin desconocer la rigidez de la agenda que defiende una moral sexual objetiva, universal e inmutable, los

mecanismos y canales utilizados responden, aunque sea de forma parcial, a los requisitos de la laicidad como construcción normativa.

La política sexual contemporánea pone en escena diferentes recorridos en las (des)articulaciones entre religión y derecho. Los sectores involucrados en esta política desplazan algunos de los sentidos asociados con estos vínculos y, en estos desplazamientos van generando entramados diversos donde pueden observarse los principales rasgos y dimensiones de la política sexual contemporánea. Sin desconocer que la distinción entre lo religioso y lo secular es una parte relevante del derecho moderno y de la política sexual, incluso una empresa aún pendiente, es necesario también ofrecer marcos analíticos y normativos que permitan comprender las complejas imbricaciones, solapamientos y tensiones que complejizan esta dicotomía cuando se debaten las formas de regulación legal del cuerpo sexuado en América Latina.

Capítulo 3

Sexualidad, política y actores religiosos en la Argentina post-neoliberal (2003-2015)

Mario Pecheny, Daniel Jones y Lucía Ariza

Introducción

Numerosas personalidades argentinas son conocidas en todo el mundo: figuras políticas como Eva Perón o Ernesto Che Guevara, jugadores de fútbol como Diego Maradona o Lionel Messi y escritores como Jorge Luis Borges o Julio Cortázar. Desde el año 2013, de forma inesperada, Jorge Bergoglio, hoy el Papa Francisco, se ha añadido a la lista de argentinos famosos. La noticia de un Papa argentino ha provocado que la historia política y religiosa reciente de Argentina se haya vuelto interesante para un público más amplio. Pero la política en dicho país, particularmente en relación con la sexualidad y el género, ya era un caso interesante antes de la designación de Francisco como Sumo Pontífice de la Iglesia católica. Argentina, un país de América Latina con una población mayoritariamente católica, tiene hoy uno de los registros legislativos más progresistas del mundo en materia de matrimonio entre personas del mismo sexo y derechos de personas trans. Este capítulo¹ se centra en el papel que juegan los actores religiosos en la política sexual nacional en Argentina. El capítulo describe la política sexual en Argentina entre 2003 y 2015, un período que puede ser políticamente definido como “post-neoliberal,” y examina el papel de los actores religiosos particularmente con respecto a las políticas en torno a los derechos LGBT y el aborto (Pérez, Aelo y Salerno 2011).

En América Latina, los gobiernos post-neoliberales a menudo están vinculados a las tradiciones populistas, consideradas históricamente como anti-liberales (De Ipola y Portantiero 1981). Sin embargo, los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández de Kirchner (2007-2011, 2011-2015), con el Frente para la Victoria (FPV), que han sido incluidos entre los ejemplos de “resurgimiento de la izquierda latinoamericana”

(Levitsky y Roberts 2011) y considerados como populistas, neo-populistas o gobiernos “de izquierda populista” (Etchemendy y Garay 2011), han promovido ampliamente los derechos y las libertades individuales basados en el discurso de los derechos humanos. Esto plantea una tensión en el modo como tradicionalmente se entiende a los populismos. Los populismos se caracterizan por una fuerte concepción orgánica de los reclamos populares y los antagonismos sociales, así como por una concepción de la comunidad nacional que tiende a organizarse de arriba hacia abajo (por ejemplo, el Estado-nación-como-el pueblo). Esta visión polarizadora privilegia la uniformidad por sobre las diferencias y la pluralidad y la unanimidad por sobre la discrepancia (Etchemendy y Garay 2011). Según Panizza,

El populismo es un modo de identificación política disponible a todo actor político que opera en una formación discursiva en el que la noción de soberanía popular y su corolario inevitable, el conflicto entre los poderosos y los excluidos son elementos centrales de su imaginario político (2009:39).

Los 12 años de gestión del kirchnerismo podrían ser descritos con un oxímoron: un populismo liberal. Es decir, un liderazgo populista, símbolos y movilización popular, pero en el contexto de un programa de restauración institucional democrático-liberal. Este es un acontecimiento extraño para quienes sostienen que en un régimen populista las identidades populares se forman en oposición al orden institucional y al proceso político formal representado por el orden liberal y el estado de derecho. El kirchnerismo ha combinado un estilo de liderazgo y una lógica de articulación del campo político populistas, pero dentro de la tradición democrática liberal que había comenzado a

resurgir con el gobierno de Alfonsín (1983-1989) en los primeros años de la nueva democracia argentina.

Este liberalismo civil y político del gobierno “post-neoliberal” de los Kirchner es particularmente evidente en relación con la sexualidad y el género: se han llevado adelante políticas de promoción de prácticas de no discriminación y de reconocimiento de los derechos reproductivos y sexuales. En este periodo, el Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI) ha sido muy activo en relación con las problemáticas de género y sexualidad, y se han aprobado varias leyes en favor de las mujeres, los gays, las lesbianas y de los derechos de las personas trans. Por ejemplo, desde la reforma del matrimonio en 2010, las parejas homosexuales tienen los mismos derechos y obligaciones jurídicos que las parejas heterosexuales (Clérico y Aldao 2010). Y desde 2012 la Ley de Identidad de Género reconoce el derecho de modificar el nombre y la identificación civil, de acuerdo con la identidad de género auto-asignada por el sujeto. Para las y los ciudadanos trans, la ley también garantiza el acceso universal a los tratamientos hormonales y quirúrgicos, sin más requisito que la voluntad del individuo. Los principales opositores a estas medidas liberales han sido la Iglesia católica, conducida por Jorge Bergoglio, y otros actores religiosos.

Entre 2003 y 2015 las relaciones entre el Poder Ejecutivo y la jerarquía de la Iglesia católica fueron tensas. En el período durante el cual Jorge Bergoglio presidió la Conferencia Episcopal Argentina (2005-2011), el Papa actual no sólo era el jefe de la Iglesia católica, sino que también jugaba un papel clave en la conducción de la oposición política a los gobiernos de los Kirchner. Néstor y Cristina Kirchner se enfrentaron a menudo con Bergoglio y con las autoridades católicas, y viceversa. Mientras que Cristina

Kirchner y Bergoglio se aliaron para bloquear el aborto legal, la discusión en torno a todos los demás derechos sexuales y reproductivos fue una de las principales arenas de esta confrontación pública. El matrimonio igualitario marcó el clímax de esta tensión. En 2010, cuando el Congreso debatía la reforma del matrimonio, la presidenta Cristina Kirchner le respondió directamente al arzobispo Bergoglio en televisión; Bergoglio era abiertamente contrario al reconocimiento de los derechos LGBT. El contenido y el tono del diálogo fueron excepcionalmente agresivos.

Así, muchas de las acciones de gobierno, y no sólo las relacionadas con la sexualidad, eran consideradas como una confrontación con la Iglesia: las denuncias de la colaboración de la Iglesia con el terrorismo de Estado entre 1976-1983, la invitación a líderes religiosos no católicos a participar de las ceremonias públicas, el desplazamiento de organizaciones católicas de las actividades de asistencia social financiadas por el Estado, así como la promoción de los derechos sexuales y reproductivos, especialmente el matrimonio entre personas del mismo sexo, pero también la educación sexual, la consejería y la atención post-aborto y la provisión de métodos anticonceptivos de emergencia y quirúrgicos (Mallimaci y Esquivel 2014).

En 2007, el presidente Néstor Kirchner decidió no asistir al Te Deum en la Catedral Metropolitana de Buenos Aires. Esto constituyó un gesto político significativo. La Iglesia católica tradicionalmente ha oficiado el Te Deum cada 25 de mayo, en conmemoración del día de la independencia de la corona española y la creación del primer gobierno patrio; históricamente, todos los presidentes han asistido a este ritual político-religioso. Entre 2003 y 2006, Néstor Kirchner había asistido a todas las ceremonias del Te Deum, en las cuales el arzobispo Bergoglio había pronunciado homilías contrarias al gobierno. El 25 de

mayo de 2007, en lugar de compartir la ceremonia con Bergoglio en la Catedral Metropolitana, Kirchner decidió viajar a Mendoza. Entre 2008 y 2013, la presidenta Cristina Kirchner tampoco asistió a la ceremonia en la Catedral Metropolitana y la jerarquía católica continuó realizando el Te Deum sin la presencia de las autoridades nacionales. Sin embargo, de repente, en marzo de 2013, con la mudanza de Bergoglio al Vaticano, estas tensiones se desvanecieron. Desde entonces y hasta el final de su mandato, Cristina Kirchner y el Papa Francisco han exhibido una amistad pública y cordial. Ella, incluso, ha visitado el Vaticano en varias ocasiones, a menudo acompañada de una gran delegación de legisladores y gobernadores.

En la campaña presidencial de 2015, el candidato a nivel nacional que parecía estar más cerca del Papa era Daniel Scioli, candidato del partido oficial (FPV). Cuando Mauricio Macri, su oponente (PRO-Cambiamos, una alianza de centro-derecha), ganó las elecciones, la prensa destacó el hecho de que no recibiera una felicitación personal de Francisco desde el Vaticano. Los medios de comunicación interpretaron esto como una señal de que el Papa había apoyado al otro candidato. En el mismo momento, en la elección para la gobernación de la provincia de Buenos Aires, se denunció que numerosos sacerdotes católicos habían apoyado activa y sistemáticamente a la candidata de la oposición, María Eugenia Vidal (PRO-Cambiamos) contra el candidato oficial Aníbal Fernández (FPV). Dada la importancia política de la provincia de Buenos Aires, las elecciones en ese distrito son decisivas para el resultado de la elección nacional; por lo tanto, esto podría contradecir el supuesto apoyo papal al FPV. En cualquier caso, esta y otras dinámicas y alianzas contradictorias sugieren que las relaciones entre las gestiones

de gobierno, los dirigentes y los partidos políticos y los líderes religiosos y las iglesias han sido ambivalentes e intrincadas durante el período considerado.

La política sexual en Argentina

En esta sección se describe la política sexual, que es, en gran medida, inseparable de la política reproductiva y de género, en relación con estas tensiones entre los actores políticos y religiosos. La política sexual abarca una variedad de temas: la situación de las mujeres, la anticoncepción, la fertilización asistida, la educación sexual, la conyugalidad, los derechos LGBT, el aborto, el trabajo sexual y el tráfico de personas con fines de explotación sexual (la trata)—temas que en los últimos tiempos han ocupado la agenda de los movimientos sociales e instituciones políticas en Argentina. Los conflictos en torno a la política sexual se han convertido en uno de los campos de batalla decisivos de las luchas en torno al papel de la religión y de los actores religiosos en el restablecido régimen liberal-democrático en Argentina. La sexualidad y el género han sido temas centrales para la “dimensión liberal” de la política y las políticas de los sucesivos gobiernos desde la transición democrática en 1983. Y los actores religiosos han sido, constantemente, los principales opositores a esta faceta liberal de la política democrática.

El discurso liberal basado en los derechos humanos—que no ha sido popular en un país que históricamente ha alternado entre gobiernos populistas y autoritarios—resurgió como discurso político de oposición a la dictadura de 1976-1983. Los actores de la sociedad civil recuperaron el discurso liberal, en particular el derecho a la vida y al debido proceso (en este caso, contra el terrorismo de Estado, la desaparición forzada y la tortura), junto con el reclamo por la democracia y el estado de derecho (Jelin y Hershberg 1996). Desde la transición a la democracia, el discurso secular de los derechos se fue convirtiendo

en la lengua franca que utilizan diferentes, incluso opuestos, actores sociales y políticos con el propósito de formular y justificar sus demandas e identidades.

¿Por qué hablar de derechos relativos al género, la reproducción y la sexualidad? El progreso de los reclamos de las mujeres, los derechos en torno al género, la reproducción y los derechos sexuales ha permitido la politización de cuestiones que anteriormente se presentaban como algo natural y necesario y, por lo tanto, sin carga política, y que no estaban sujetas al proceso de deliberación democrática en la toma de decisiones. Los actores religiosos conservadores definen el género, la reproducción y la sexualidad como algo natural y necesario, es decir, como algo que no puede ser de otra manera. Sostienen una noción no-política o pre-política del género, la reproducción y la sexualidad. Por el contrario, el discurso de los derechos politiza el género y las relaciones y prácticas reproductivas y sexuales de modo tal que se ajusten a principios como la igualdad, la libertad, la autonomía, el consentimiento y la no violencia, así como a la justicia social, al tiempo que los considera como derechos que necesitan ser fomentados y protegidos (Pecheny y de la Dehesa 2014). En este contexto, desde 1983, han surgido y se han diversificado organizaciones políticas que promueven reclamos con base en el género y la sexualidad: en la década de 1980, los movimientos de mujeres y feministas; en la década de 1990 los movimientos de gays y lesbianas y los relacionados con el VIH/sida; en la década de 2000, los movimientos trans e intersex; y en la década de 2010 los movimientos de trabajadoras sexuales y los movimientos contra la trata.

Basándose en la idea de que la sexualidad es una construcción social, el desafío central para los actores seculares en este punto es lograr el reconocimiento institucional y político de la separación entre la sexualidad y la reproducción: se considera que la

sexualidad es valiosa, independiente de su resultado reproductivo; es decir, los hijos/as y familias. Y a su vez, la reproducción se reconoce como valiosa en sí misma, independiente de la sexualidad. El proceso de separación de la sexualidad y la reproducción, el cual ha sido cuestionado por la mayoría de los actores religiosos, es relativamente reciente. A pesar de que el Estado carecía de políticas estables de planificación familiar hasta bien entrados los años 2000, en Argentina la anticoncepción moderna se generalizó a partir de la década de 1960. Entre tanto, las técnicas de fertilización asistida están disponibles desde mediados de la década de 1980, pero con condiciones de acceso desiguales. Estas técnicas han sido reguladas legalmente recién en los últimos años (2010 y 2013), incluyendo el derecho universal de parejas e individuos a tener libre acceso a tratamientos de fertilidad.

Si pensamos en términos históricos más amplios, las técnicas modernas de anticoncepción y fertilidad son nuevas. Sin embargo, existen otras dos prácticas, utilizadas durante siglos, que también han separado la sexualidad y la procreación: el aborto (ya que implica la destrucción del resultado procreativo del acto sexual) y la homosexualidad (por definición, sexo no reproductivo). Es importante destacar que el reconocimiento del aborto y de los derechos LGBT está en el centro de la política sexual en el nuevo milenio y en la base del período analizado en este capítulo. Pero a diferencia de América del Norte y Europa Occidental, Argentina ha sido pionera demostrando un progreso notable hacia el matrimonio igualitario y otros derechos LGBT, hasta ahora poco y nada ha cambiado en el *statu quo* en relación con la interrupción del embarazo.

Con respecto a la diversidad sexual, en 1996, la Constitución de la Ciudad de Buenos Aires sancionó el derecho a no ser objeto de discriminación por motivos de

orientación sexual y consagró el derecho a “ser diferente.” En 2002, la Ciudad de Buenos Aires también aprobó una ley de Unión Civil. Luego de este logro en el ámbito local, los actores LGBT se movilizaron para conseguir el reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo a nivel nacional. La Iglesia católica y los grupos evangélicos conservadores se movilizaron en contra de esta iniciativa y de otras propuestas relacionadas con los derechos de individuos y comunidades LGBT. En 2010, luego de un amplio debate público, Argentina aprobó la ley que regula el matrimonio entre personas del mismo sexo; ley enmarcada en los términos de los principios liberales de igualdad de derechos, secularización, justicia social y amor romántico (Figari 2014). Durante la discusión mencionada anteriormente, el Poder Ejecutivo mantuvo fuertes enfrentamientos con la jerarquía católica: la presidenta Cristina Kirchner y el ex presidente Néstor Kirchner apoyaron la reforma del matrimonio, a pesar de la oposición de la Iglesia católica dirigida por Jorge Bergoglio, entonces arzobispo de Buenos Aires (Hiller 2010; Corrales, Crook y Pecheny 2011), junto con las iglesias y federaciones evangélicas (Jones y Santiago Cunial 2012). En ese momento, los analistas políticos sugirieron que un respaldo a los derechos LGBT tendría costos electorales. Pero este no fue el caso. Un año después, en la campaña presidencial de 2011, la presidenta en ejercicio, Cristina Kirchner, invocó el matrimonio igualitario como uno de los principales logros de su primer mandato de gobierno. Cristina Kirchner fue reelegida con el 54% de los votos. En 2015, todos los candidatos presidenciales expresaron su compromiso de mantener la ley.

Por el contrario, hasta ahora, en 2016, el aborto sigue siendo ilegal en Argentina. Desde 1921, el Código Penal lo penaliza y el aborto provocado está tipificado como un crimen pasible de prisión, a pesar de que rara vez se ha aplicado la ley. Considerado como

un tema relativo a los derechos de la mujer y a los derechos humanos, el aborto volvió a ingresar en la agenda política nacional en 1994, cuando una convención discutía la reforma de la Constitución (Bergallo 2011). El entonces presidente Menem, un conservador que buscaba reforzar una alianza con la Iglesia católica, propuso incluir un artículo en la Constitución en relación con la protección de la vida desde la concepción. La resistencia de las delegadas en la Convención constituyente y la movilización de los movimientos feministas evitaron la aprobación de dicha legislación (Pecheny 2011; Bellucci 2014). Desde entonces, particularmente bajo los gobiernos de Cristina Kirchner, se han presentado en el Congreso propuestas de ley para despenalizar el aborto, pero ninguna propuesta ni siquiera se ha debatido. ¿Cuál ha sido el papel de los actores religiosos en torno de esta cuestión? Principalmente, tanto los militantes progresistas a favor de los derechos sexuales como los actores religiosos conservadores están de acuerdo en algo fundamental: las cuestiones sexuales deben formularse en términos de derechos y, como tales, implican discusiones y conflictos éticos y políticos en torno a valores en conflicto.

La Constitución de Argentina supone la separación formal entre la Iglesia y el Estado. La Constitución liberal de 1853 refleja las relaciones de poder de ese momento. La libertad religiosa estimuló la inmigración desde países europeos, pero no fomentó la igualdad religiosa. En 1994, cuando se eliminó el requisito de que el Presidente y el Vicepresidente fueran católicos, el catolicismo dejó de ser percibido como la religión oficial del Estado. Sin embargo, el catolicismo mantiene una posición privilegiada. Por ejemplo, el Artículo 2 de la Constitución vigente hace referencia al apoyo del Estado al catolicismo.

En algunos países, los actores religiosos tienen una influencia directa en el electorado y orientan las prácticas cotidianas, el compromiso político y el voto de la gente. Incluso en países que tienen una separación formal entre la religión del Estado, los partidos políticos religiosos—o partidos con importantes conexiones con organizaciones religiosas—pueden ser influyentes, mayoritarios o conformar alianzas mayoritarias (como en Chile en la post-dictadura) y estas alianzas pueden ser fundamentales en el diseño de la política nacional. Este no es el caso de Argentina. A diferencia de los evangélicos en Brasil, por ejemplo, en Argentina no hay una influencia religiosa directa sobre los votantes y no hay partidos políticos religiosos de importancia. No articulados en partidos, los actores religiosos, en su mayoría católicos, persiguen dos estrategias principales: por una parte, intervienen en los debates públicos a través de líderes religiosos y sus aliados en el mundo académico y los medios de comunicación; por otra parte, intentan influir en las decisiones de los miembros de los poderes legislativos y judicial, individual y colectivamente. En este sentido, a menudo, los políticos y otras élites creen que el apoyo religioso y de la Iglesia católica son vitales para sus carreras personales. Este tipo de influencia religiosa es más importante a nivel del aparato institucional que a nivel social.

Aunque el grado de secularismo en Argentina es relativamente alto, no es mucho mayor que el de otros países latinoamericanos como Chile, Perú, Colombia y México (Corrales, Crook y Pecheny 2011). En Argentina, el 76,5% de la población se identifica como católica, el 9% como evangélica y un 11% como agnóstica o atea (Mallimaci 2013:189). Sin embargo, la mayoría de los católicos en Argentina no comparte los preceptos católicos relacionados con la sexualidad, por ejemplo, aquellos que tienen que

ver con el divorcio, la anticoncepción, el uso del preservativo o el sexo pre-matrimonial (190). El uso histórico y generalizado de anticonceptivos y preservativos y la práctica del aborto (aproximadamente 460.000 por año; es decir, un aborto cada tres embarazos), también sugieren que una gran proporción de la población no se ajusta a las normas de la Iglesia católica sobre el ejercicio del sexo (Pantelides, Binstock y Mario 2007).

Es revelador observar la composición estructural de la vida religiosa (Mallimaci, Esquivel y Irrazabal 2008; Vaggione 2011). La estadística clave para comprenderla no es tanto la que señala que Argentina es predominantemente católica—que lo es—sino más bien la que indica que la asistencia a la Iglesia es baja: sólo aproximadamente el 22% de la población asiste semanalmente a servicios religiosos. En segundo lugar, la población evangélica es muy pequeña (sólo el 9%, incluyendo pentecostales y protestantes históricos). Esta es quizás la diferencia estructural más importante con otros países de América Latina, donde la asistencia a la iglesia es mayor y el evangelismo es alto o está creciendo. La baja asistencia a la Iglesia y, comparativamente, el bajo nivel de evangelismo nos ayuda a entender la historia reciente en torno a la legislación sobre los derechos sexuales, ya que subrayan el alcance del laicismo de la sociedad, así como la relativa debilidad de las iglesias conservadoras como fuente de movilización social. Argentina es peculiar en ambos aspectos (Corrales, Crook y Pecheny 2011).

En este contexto relativamente laico, la Iglesia católica y sus aliados se han opuesto a cualquier medida progresista en relación al género, la sexualidad y la reproducción. Y, la mayoría de las veces, han fracasado. En 1987 la Iglesia se opuso al divorcio, pero la ley fue aprobada (Pecheny 2010). En las décadas de 1990 y 2000, se aprobaron leyes sobre anticoncepción y salud reproductiva en cada una de las provincias y al nivel nacional. A

partir de 1994, se otorgó estatus constitucional a la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés). Desde 2010, gays y lesbianas pueden casarse y adoptar niños. A partir de 2012 se han reconocido legalmente los derechos trans. Y desde 2014 el Código Civil reformado reconoce diferentes formas de familia y de filiación y el acceso universal a técnicas de fertilización asistida.

Conscientes de la existencia de una cultura política cada vez más secularizada en Argentina, así como de la hegemonía del discurso de los derechos humanos, los actores religiosos han enfrentado las medidas adoptadas en torno a la sexualidad, principalmente, con argumentos no religiosos: mientras que unos pocos han mencionado la Biblia, la mayoría de las declaraciones públicas sobre el asunto ha apelado a diferentes formas del conocimiento científico, ético y jurídico. Por ejemplo, para oponerse al aborto los paladines católicos han recurrido al discurso del derecho a la vida mencionando en la Convención sobre los Derechos del Niño² o la Convención Interamericana de Derechos Humanos.

En cuanto a otros grupos religiosos, en las últimas décadas una creciente proporción de la población de América Latina se identifica como evangélica, encontrándose su base más amplia en las comunidades pobres y de clase obrera. Este crecimiento se ha concentrado en los credos carismáticos más recientes, los cuales adoptan posturas más conservadoras en cuestiones vinculadas a la sexualidad. Si anteriormente, para contrarrestar la influencia de la Iglesia católica, los grupos históricamente protestantes a menudo habían apoyado proyectos seculares, las iglesias evangélicas contemporáneas (especialmente las pentecostales) han asumido un papel

más activo en la política, aunque, una vez más, esto varía según los países y las denominaciones (Freston 2008). En Brasil, por ejemplo, las iglesias evangélicas han organizado bloques multipartidarios. En contraste, en Argentina, sólo un par de diputados se han identificado como evangélicos. Si bien las diferencias de denominación han dificultado la consolidación de estos bloques, a medida que se unifican, lo hacen en oposición a los derechos sexuales adoptando un “ecumenismo conservador” (Jones, Azparren y Polischuk 2010).

Podríamos considerar al activismo religioso como una “politización reactiva” que responde ante los avances obtenidos por los movimientos en favor de los derechos sexuales (Vaggione 2011). En la medida en que los actores religiosos se ven obligados a debatir en una esfera pública pluralista, hasta los más conservadores han adoptado un discurso formulado en términos de derechos liberales y términos científicos, articulando sus posiciones políticas en un lenguaje secular al que se suman críticas al neocolonialismo. Algunos actores religiosos han afirmado que existe un movimiento internacional encabezado por feministas que trata de imponer políticas poblacionales neo-Malthusianas y valores culturales ajenos que incluyen una “ideología de género” y la imposición de identidades LGBT “occidentales.” El desplazamiento de la argumentación bíblica hacia un discurso laico refleja los cambios dentro de las propias iglesias. Como ha sugerido Vaggione (2011), el cambio refleja un “secularismo estratégico” en tanto que los militantes religiosos se han adaptado a las condiciones de debate dominantes con el fin de encontrar repercusión en la opinión pública que, de otro modo, les estaría vedado.

El matrimonio entre personas del mismo sexo

En 2010, el Congreso argentino aprobó la ley que reformó el matrimonio; esta ley permitió a las parejas del mismo sexo casarse y gozar exactamente de los mismos derechos y responsabilidades que las parejas heterosexuales. Legisladores de los diferentes partidos políticos votaron a favor de la reforma. Jorge Bergoglio manifestó firmemente su posición en contra del matrimonio entre personas del mismo sexo—y otros actores religiosos conservadores encabezaron la resistencia—pero fracasaron. En parte, como ha explicado Roberto Gargarella, uno de los problemas de los militantes conservadores era que no podían mantener su oposición sin utilizar argumentos discriminatorios (inaceptables en un régimen democrático) o argumentos religiosos (inaceptables en un debate político secular) (Clérico y Aldao 2010). Una vez que los activistas religiosos acordaron en que la igualdad-libertad era la base común del debate, se les hizo muy difícil negar la igualdad ante la ley para todos los ciudadanos y ciudadanas, independientemente de su orientación sexual.

El proceso legislativo incluyó la discusión y votación en la Cámara de Diputados en mayo de 2010 y en el Senado en julio de 2010, en medio de un vivo debate público (Hiller 2010). El encuadre del matrimonio entre personas del mismo sexo como “matrimonio igualitario,” como un reclamo por la igualdad, fue clave para su éxito. A diferencia del aborto, el matrimonio igualitario adquirió legitimidad a través de una retórica que podía vincularse con valores como la libertad y la igualdad, la justicia social y la no discriminación, pero también con la defensa de la familia y el amor romántico (Pecheny 2014). El derecho de amar y de tener una familia han resultado ser argumentos “positivos” poderosos que no se consideran incompatibles con la defensa de las tradiciones y las

instituciones. Lo que los gays y las lesbianas exigían era ser aceptados en el seno de instituciones tradicionales como el matrimonio, el amor romántico y la familia.

En mayo de 2010, después de que los diputados votaron el proyecto de reforma de la ley de matrimonio, el cardenal Jorge Bergoglio, entonces Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, envió una carta a las monjas Carmelitas. En la carta, Bergoglio afirmaba,

No seamos ingenuos: no se trata de una simple lucha política, es la pretensión destructiva al plan de Dios. No se trata de un mero proyecto legislativo (éste es sólo el instrumento) sino de una “movida” del padre de la mentira que pretende confundir y engañar a los hijos de Dios. [El proyecto está destinado a destruir el plan de Dios.] Aquí también está la envidia del Demonio, por la que entró el pecado en el mundo, que arteramente pretende destruir la imagen de Dios: hombre y mujer que reciben el mandato de crecer, multiplicarse y dominar la tierra (2010).

La carta, ampliamente reproducida en los medios de comunicación, fue criticada incluso por algunos actores religiosos y legisladores cercanos a la Iglesia católica.

La respuesta a la reforma de la ley de matrimonio a través del espectro del catolicismo nacional resultó ser heterogénea. La mayoría de los voceros católicos estaban en contra del proyecto de ley, pero algunos grupos de sacerdotes, históricamente vinculados con los organismos de derechos humanos, lo apoyaban. Por ejemplo, el Grupo Sacerdotal Enrique Angelelli,³ que trabaja con sectores carenciados de la provincia de Córdoba, publicó un documento titulado “Aporte al debate sobre modificaciones a la ley de matrimonio civil.” Otro grupo de sacerdotes, de la Provincia de Buenos Aires, también emitió un documento de apoyo al proyecto de ley (Blanco, Ciaramella y de la Serna 2010).

En ambos se proporcionan principalmente argumentos religiosos, y se afirma que la posición oficial de la Iglesia católica no coincide necesariamente con el mensaje del Evangelio de Jesús.

Esta pluralidad también se encontraba en el campo evangélico. En Argentina, el campo evangélico tiene dos polos: el histórico liberacionista y el conservador bíblico (Wynarczyk 2009). Esta escisión se corresponde con puntos de vista opuestos sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo. Por un lado, para los conservadores bíblicos, principalmente Bautistas y Pentecostales, el matrimonio entre personas del mismo sexo profundizaría el alejamiento respecto de la moral cristiana que postula una “familia original y naturalmente constituida” (ACIERA 2011), es decir, una unión matrimonial monógama, heterosexual y con hijos. Esto, pues, justifica el rechazo de cualquier otro modelo de conyugalidad y de familia. Este razonamiento es cercano a la idea de la jerarquía católica respecto de la Ley Natural y busca ser reconocido como derecho positivo. Los conservadores bíblicos adhieren a la misión profética de “prevenir el pecado” y “conseguir autoridad espiritual sobre las autoridades” (ACIERA 2010); es decir, actuar como guardianes de un orden jurídico que refleje los valores cristianos. Por otro lado, las iglesias históricas liberacionistas, como la metodista, la reformada y la luterana, apoyaron el matrimonio entre personas del mismo sexo. Estas iglesias valoran “positivamente toda iniciativa tendiente a reparar situaciones de injusticia y discriminación sufridas por minorías en nuestra sociedad” (IERP e IELU 2010) y celebran esta ley porque ayuda a preservar la libertad y la dignidad de todos los seres humanos y su convivencia en una sociedad pluralista (IEMA 2010). Desde su punto de vista, la legislación debe basarse en principios de no discriminación y pluralismo, en contraposición con las posiciones religiosas “absolutas” que tratan de imponerse a la sociedad en su conjunto (IEMA 2011).

Así, algunas instituciones evangélicas apoyaron públicamente el matrimonio entre personas del mismo sexo. Este apoyo inició entre los evangélicos un debate que se refleja en documentos, actos y comunicados de prensa.

El debate público en torno al matrimonio nos permite observar articulaciones específicas entre religión y política. De hecho, ambos campos, el católico y el evangélico, demostraron no ser homogéneos (Jones y Vaggione 2012).

Los argumentos católicos y evangélicos se ubicaron en ambos lados del debate. Los movimientos LGBT aprovecharon este evidente pluralismo para establecer alianzas con dirigentes y grupos religiosos progresistas, tales como la sede local de Católicas por el Derecho a Decidir o algunas organizaciones judías, refutando así la imagen de un frente religioso monolíticamente hostil a los derechos sexuales. La mayoría de la población acompañó estos cambios culturales. En junio de 2010, una encuesta señaló que el 81%—de entre el cual un 76,7% de individuos se auto-identifica como religioso—estaba de acuerdo con que los homosexuales y los heterosexuales debían disfrutar exactamente de los mismos derechos (Informe Estudio Cuantitativo 2010). En relación al apoyo popular al matrimonio entre personas del mismo sexo en las Américas, el Barómetro de las Américas (Lodola y Corral 2010) coloca a Argentina inmediatamente después de Canadá, con un 57,5%. Casi la misma proporción de ciudadanos no religiosos y de ciudadanos que profesan una religión ha apoyado el matrimonio igualitario (Lodola y Corral 2010).

Es importante destacar que la división entre partidarios y detractores del matrimonio entre personas del mismo sexo no coincide con la división entre ciudadanos laicos y religiosos. Si bien Bergoglio y otros líderes religiosos se manifestaron enérgicamente en contra de los derechos LGBT, el análisis también muestra de qué modo

el pluralismo religioso permite, en algunos casos, que la religión se convierta en una fuerza política a favor de los derechos sexuales (Jones y Vaggione 2012; Vaggione y Jones 2015). Desde la aprobación de la reforma, ningún actor religioso o político ha intentado anularla por razones constitucionales o políticas y el pueblo argentino acepta, en general, cada vez más el reconocimiento jurídico de las parejas del mismo sexo y los derechos LGBT (Pecheny 2014). Como era de esperar, durante la elección de 2015, todos los candidatos a la presidencia expresaron su apoyo al matrimonio igualitario, incluso aquellos que habían votado en contra de la ley en 2010, como Gabriela Michetti, la actual vicepresidenta y miembro del partido de derecha PRO-Cambiamos.

El aborto

En Argentina, con unas pocas excepciones, el aborto está penalizado. Desde 1921, el Artículo 86 del Código Penal considera que el aborto es ilegal y no es punible solamente cuando se realiza para evitar un peligro para la vida o la salud de la mujer o si el embarazo es el resultado de una “violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente.”⁴ Sin embargo, en Argentina, cada año se realizan aproximadamente 460.000 abortos clandestinos (Pantelides, Binstock y Mario 2007). En marzo de 2012 la Corte Suprema emitió un fallo en el que especifica que la despenalización incluye a todo embarazo resultante de cualquier tipo de violación y rechazó la necesidad de obtener una orden judicial para realizar el aborto en caso de violación. El fallo también indica que cada jurisdicción debe tener un protocolo para estas situaciones (es decir, en casos de violación o riesgo para la salud de la mujer); en estas situaciones, de acuerdo con el Código Penal, los abortos no son punibles. Sin embargo, la mayoría de los abortos todavía se realizan de manera clandestina y la demanda de legalización se ha convertido, en la actualidad, en el

tema principal de los debates sobre la política sexual en Argentina (Bergallo 2011; Pecheny 2014). Hasta este momento, los esfuerzos para legalizar el aborto han fracasado.

Junto con el matrimonio entre personas del mismo sexo, el aborto es también un tema clave en la política sexual de la Iglesia católica y puede que sea, simplemente, el gran tema político clave, no solo para la Iglesia católica, sino para las instituciones y la ciudadanía en general. La presidencia de Bergoglio de la Conferencia Episcopal Argentina entre octubre de 2005 y octubre de 2011 coincidió con los períodos presidenciales de Néstor y Cristina Kirchner. Durante esos años, el aborto estaba en el centro de la agenda de los medios de comunicación y de la legislatura (Bergallo 2011) y las autoridades de la Iglesia católica expresaban habitualmente su postura sobre el tema. En 2005, el obispo Antonio Baseotto publicó una carta dirigida al Ministro de Salud, Ginés González García, quien en ese momento estaba dispuesto a considerar el aborto en el marco de la salud pública. La carta condenaba en términos bíblicos el apoyo del Ministro Salud a la despenalización del aborto. En la carta, el obispo sugería que se arrojara a González García al Río de la Plata, con una piedra atada al cuello. El obispo Baseotto diría después que su comentario había sido, simplemente, una parábola.

Las declaraciones públicas contra el derecho al aborto que habitualmente realizan la Conferencia Episcopal y algunos obispos y sus mensajes “en defensa de la vida” que manifiestan en las ceremonias religiosas, tienen por objeto impedir la discusión de una legislación liberal. Estas declaraciones también apuntan tanto a reafirmar la autoridad católica en materia de sexualidad y género como a definir un modo de alinear a la jerarquía católica con el Estado. El ala hegemónica de la Iglesia católica argentina ha sido habitualmente un aparato romanizado antiliberal (Mallimaci 2000) que, desde mediados

de la década de 1980, ha disparado una andanada de ataques contra cualquier intento de liberalización o cuestionamiento del papel naturalmente asignado a las mujeres como protectoras de la especie y amas de casa. El primer enfrentamiento entre las autoridades democráticas y los obispos católicos se produjo durante la discusión y aprobación del divorcio, en 1986 y 1987 (Pecheny 2010), y continúa hasta el día de hoy en torno a temas relacionados con la anticoncepción, la educación sexual, la fertilización asistida y el matrimonio entre personas del mismo sexo. La Iglesia interpreta cualquier cuestionamiento del “orden natural” como un desafío a la reproducción de la sociedad y a su propia posición privilegiada como autoridad moral. La insistencia católica en la unidad de la familia y su posición hostil respecto al feminismo se ha expresado con mayor virulencia a partir los años 90 (Brown 2014). Durante esos años y la época de la presidencia de Carlos Menem, quien propuso la inclusión del derecho a la vida desde la concepción en la Constitución, las autoridades gubernamentales y la Iglesia católica eran, mayormente, aliados. Pero la década de 1990 fue también el periodo en que los derechos reproductivos se desarrollaron más rápidamente en Argentina (Petracci y Ramos 2006; Petracci y Pecheny 2007).

Sin embargo, en la década de 2000, durante los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner, la capacidad de la Iglesia católica para presionar al gobierno nacional e influir sobre su política se debilitó. Como se discutió anteriormente, el caso del matrimonio igualitario hizo evidente esta situación. Aunque los gobiernos de los Kirchner promovieron los derechos sexuales y reproductivos, éstos no incluían la legalización del aborto. Sin embargo, se habían tomado algunas decisiones al respecto en el Ministerio de Salud. El Ministro de Salud, Ginés González García, quien ocupó el cargo entre 2003 y

2007, impulsó la investigación sobre la mortalidad materna en relación con el aborto y tomó algunas medidas para enfrentar las consecuencias que los abortos clandestinos provocaban en la salud de las mujeres. González García invitó a los ministros de salud provinciales a firmar un Compromiso para la Reducción de la Mortalidad Materna, al tiempo que subrayaba la necesidad de despenalizar el aborto. En 2005 apoyó personalmente la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, e impulsó pautas relacionadas con la atención posterior al aborto (Brown 264).

Las autoridades católicas rechazan la práctica del aborto y la idea misma de que las mujeres puedan tener derecho al aborto. Esta posición ha sido expresada mediante declaraciones, cartas públicas y homilías. Como han señalado Jones y Dulbecco (2014), en las ceremonias religiosas la jerarquía católica promueve constantemente mensajes referidos a la “defensa de la vida.” Con el tiempo, tanto la Conferencia Episcopal como ciertos obispos han hecho declaraciones públicas en torno al aborto que han tenido amplia cobertura mediática. En las ceremonias religiosas, la jerarquía católica y los sacerdotes reafirman su rechazo al aborto y su posición “a favor de la vida” haciendo referencia a historias de la Biblia y a la hagiografía católica. Las celebraciones de San Ramón Nonato (el Día del Niño por nacer), la peregrinación masiva a Luján o la misa de Navidad, en las que se restaura la “defensa de la vida,” apuntan a la construcción de una cultura que entiende la defensa de la vida como un conjunto de valores, creencias y símbolos. Estos mensajes rechazan el aborto en toda circunstancia, incluso en aquellas excepciones reconocidas por el Código Penal, y atacan los métodos anticonceptivos que la Iglesia considera abortivos, como la anticoncepción de emergencia. Pese a esto, en 2014 más de setenta legisladores de diferentes partidos políticos, entre ellos un gran número

de diputados y senadores afines al gobierno, firmaron en el Congreso un proyecto de ley para legalizar el aborto. No obstante, Cristina Kirchner y sus dirigentes partidarios (FPV), que contaban con mayoría legislativa en ambas cámaras, bloquearon todo intento de debatir la despenalización del aborto, que había sido recibida pasivamente por la oposición.

El discurso de los derechos también se ha utilizado para defender el derecho a la vida del embrión, feto o niño no nacido. Valores como la libertad y la vida tienen un significado especial en Argentina después de la experiencia de los desaparecidos y torturados durante los años 70, cuando la dictadura secuestró, incluso, a cientos de bebés (Felitti 2014). Los grupos católicos sostienen que toda la población comparte la “cultura de la vida,” que está siendo amenazada por una “cultura de la muerte” encarnada en la práctica del aborto. Esta cultura de la muerte comienza con actitudes modernas que implican el debilitamiento de los valores de la comunidad y la liberalización de las normas morales, sexuales, amorosas o eróticas. La cultura de la muerte también está impulsada por una serie de otras causas como el individualismo, el relativismo, la inestabilidad de la familia, de la comunidad y de las relaciones sociales. La “vida” que se defiende es una vida extra mundana, sagrada e ideal. La vida humana existe desde la concepción hasta la muerte natural; por lo tanto, nadie tiene derecho a afectar su curso. De acuerdo con este punto de vista, el aborto y la eutanasia interfieren con el curso natural de la vida y son inaceptables bajo cualquier circunstancia (Brown 285).

En tanto es un tema relevante para la agenda política del Episcopado, las declaraciones de los católicos sobre el aborto apuntan a obstaculizar toda tentativa hacia una mayor liberalización. Periódicamente reafirman el rechazo de la doctrina católica

respecto al aborto y tratan de manipular a legisladores y jueces. En este periodo los obispos han enviado cartas a diputados y senadores, en las cuales se expresa el rechazo de los católicos a toda legislación, política o decisión judicial que pueda liberalizar la postura respecto de la penalización del aborto. El tono de estas declaraciones y los contextos en las que se producen no son predominantemente religiosos. Más allá del aborto en sí, todas estas acciones también apuntan a mantener a la Iglesia católica como la autoridad moral del país en materia sexual y de género (Jones y Dulbecco 2014).

Al igual que en el caso del matrimonio entre personas del mismo sexo, otros actores religiosos han manifestado su apoyo a la liberalización y su rechazo de la posición católica. La Iglesia Metodista Argentina y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, por ejemplo, han fomentado el debate público sobre el estado de la cuestión del aborto (Jones, Azparren y Cunial 2013). Las activistas de Católicas por el Derecho a Decidir forman parte de la Campaña Nacional por el Aborto Legal (Foster y Miguens 2015), y organismos de derechos humanos que históricamente han contado entre sus miembros a activistas religiosos, como el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), han manifestado su apoyo a la reforma jurídica.

A pesar de todos los avances en materia de derechos sexuales de las últimas décadas, el aborto aún sigue siendo un tema pendiente en Argentina. Una de las explicaciones posibles remite a las desigualdades de género presentes y a la condición subordinada de la mujer en la sociedad y la política (Bergallo 2011). En cuanto a la movilización política, los movimientos feministas no han sido capaces de realizar una acción conjunta y efectuar alianzas más amplias, incluso con actores religiosos potencialmente afines. En términos de retórica, el aborto sigue siendo considerado un

“mal menor,” incluso por la mayoría de la ciudadanía laica. A pesar de una larga historia de luchas políticas y disputas, a diferencia del matrimonio entre personas del mismo sexo, el derecho al aborto no ha sido efectivamente incorporado en un discurso positivo sobre los derechos, como sí ha sido la defensa de la dignidad de las mujeres, de las familias y de la vida (Pecheny 2011). Por el contrario, la defensa de la vida, tanto sagrada como laica, sigue desempeñando un papel importante para impedir la plena legitimidad del derecho a interrumpir un embarazo. El matrimonio igualitario obtuvo legitimidad a través de su asociación con valores “positivos,” incluidos el amor romántico y la protección de la familia y los hijos y mediante valores liberales como la libertad y la igualdad. La promoción de una “cultura de la vida” sigue siendo un instrumento privilegiado de la Iglesia católica para legitimar su rechazo al aborto como una fuente potencial de identificación: “Públicamente, es imposible contravenir el discurso de la vida” (Brown 286). La cultura de la vida concibe a la vida como un valor sagrado y no político. Esta visión sagrada y absoluta de la vida, religiosa, pero también laica, ha impedido hasta ahora cualquier intento liberal de relativizar los derechos que están involucrados en la interrupción de un embarazo (Pecheny 2011).

Los esfuerzos de la jerarquía católica contra el derecho al aborto no sólo apuntan a negar a las mujeres el derecho a elegir. También se trata del papel político de la Iglesia como un actor con autoridad sobre diferentes temas—incluyendo la sexualidad y la reproducción. El desempeño de ese papel le permite, al mismo tiempo, probar y confirmar su influencia en los poderes del Estado. Que la penalización del aborto no se haya modificado desde hace casi un siglo es un buen indicador de que, en este tema, la jerarquía de la Iglesia católica no ha sufrido un serio revés, a pesar de los avances en otros frentes

respecto del género, la sexualidad y la reproducción. En este sentido, el aborto podría ser “la madre de todas las batallas” en términos de la política sexual.

Durante los primeros años de Francisco como Papa, la demanda de legalización del aborto se mantuvo como la exigencia central de los movimientos feministas en Argentina. El proyecto de ley de aborto elaborado por la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito fue enviado nuevamente a la Cámara de Diputados en abril de 2014. Sin embargo, el aborto fue excluido del proyecto de reforma del Código Penal y hubo serios contratiempos en el proyecto de reforma del Código Civil con respecto al tema del aborto. En diciembre de 2015 el presidente electo de centro derecha, Mauricio Macri, al igual que lo había hecho Cristina Kirchner antes que él, declaró que su gobierno no promovería reformas en relación con el aborto, pero permitiría libertad de acción en el Congreso.

Conclusión: Post-neoliberalismo, política sexual y actores religiosos

En esta última sección, ofrecemos un recuento del papel de los actores religiosos con respecto a la política sexual en el contexto post-neoliberal en Argentina. El post-neoliberalismo, como fenómeno político, integra elementos del liberalismo (es decir, el liberalismo político y el reconocimiento de los derechos individuales y la autonomía), del neoliberalismo (es decir, la nueva ola de liberalismo económico, la hegemonía de criterios instrumentales de rentabilidad y la tecnocracia y las políticas orientadas al mercado) y del “post-neoliberalismo” (es decir, las respuestas políticas a las consecuencias negativas de las políticas neoliberales y un resurgimiento de las identidades y las políticas culturales populistas o de izquierda). Esquemáticamente, el liberalismo en Argentina coincide con los años 80, la primera década de la transición a la democracia; el neoliberalismo coincide

con la década de 1990 y el período posterior a la crisis de la deuda; y el post-neoliberalismo coincide con la década de 2000. En cada una de estas décadas se han producido avances en materia de derechos sexuales.

En la década de 1980, durante un período de liberalismo y un contexto democrático favorable a la promoción de la autonomía individual, la no discriminación y el pluralismo, los actores religiosos conservadores desempeñaron el rol de “guardianes de la moral” del orden social. Después de la dictadura, los actores de la sociedad civil se apropiaron del discurso de los derechos para politizar la sexualidad y las relaciones interpersonales. El discurso de la liberación sexual de los años 70 reapareció en la década de 1980, pero transformado en el discurso liberal de la reivindicación de derechos bajo la forma de derecho positivo y de políticas públicas favorables en esta materia. Durante la primera década de la transición democrática, los derechos de igualdad de género, la reparación de las desigualdades civiles entre mujeres y hombres, y la actualización de las leyes de familia, fueron una prioridad para el gobierno y el Congreso. Entre estos temas, el reconocimiento del divorcio fue, quizás, lo más significativo.

La legitimidad de la jerarquía de la Iglesia católica como autoridad moral se debilitó en esos primeros años de democracia como consecuencia de lo que se percibía como su colaboración con la dictadura. A diferencia del período post-dictatorial en Chile, esta situación ayudó a crear un ambiente favorable para los avances en materia de género y derechos sexuales. En la década de 1990, en el contexto del neoliberalismo y sus justificaciones impersonales de la política, los actores religiosos desempeñaron un interesante papel: intentaron mantener viva la idea de que hay una ética implícita en cada

acto político. Las exigencias del mercado o de la economía, las necesidades demográficas o epidemiológicas no pueden legitimar políticas que sean éticamente inaceptables.

Este razonamiento sirve a dos propósitos diferentes. Por un lado, en Argentina y otros países de América Latina, la Iglesia católica hacía un llamado ético sobre de la pobreza y la desigualdad como consecuencias de un ajuste estructural. Por otro lado, la promoción del uso del preservativo para prevenir la transmisión del VIH/sida, una medida técnica, era criticada como inmoral porque, de acuerdo con la Iglesia católica, promovería la promiscuidad sexual. Una vez más, esto es, principalmente, una crítica de naturaleza moral.⁵ Paradójicamente, el período neoliberal favoreció los derechos sexuales y de género debido a algunos “imperativos de salud,” relacionados con la salud reproductiva o con la epidemia del VIH/sida, y con la hegemonía de políticas sociales “focalizadas” que permitieron un amplio reconocimiento de sujetos y de derechos sexuales.

Después de 2003 y durante la era post-neoliberal, el papel de los actores religiosos se ha vuelto más ambivalente. Por un lado, la visión política de los actores religiosos, entre ellos los “católicos populares,” ha sido coherente con la revalorización de lo político como algo colectivo, comprometido con la identidad nacional-popular, y que critica los efectos negativos de las políticas neoliberales. Por otro lado, los actores religiosos han desempeñado un papel importante denunciando la corrupción y organizando la oposición a los gobiernos post-neoliberales. Una revalorización post-neoliberal de los “actores populares” también redefinió la política sexual: las mujeres y los ciudadanos LGBT se han convertido en parte de la categoría de “pueblo,” cuya opresión el movimiento populista intenta combatir. Durante el período aquí considerado, de 2003 a 2015, muchos

militantes feministas y LGBT se convirtieron en parte de las redes de diseño de políticas e, incluso, fueron cooptados por el gobierno.

Los 12 años de las presidencias de Néstor y Cristina Kirchner han sido definidos, tal vez con optimismo, como “post-neoliberales,” y no sólo porque este período haya seguido a la “década neoliberal.” Conceptualmente, podemos definir a este período como “post-neoliberal” en tres sentidos diferentes del término: post-*neoliberalismo*, post-*neoliberalismo* y *post-neoliberalismo*. Los componentes del término, que pudieran, en teoría, ser contradictorios, se articulan de manera más coherente en la práctica. Las características sociopolíticas atribuidas al prefijo *neo* en relación con el neoliberalismo aún funcionan bajo el post-neoliberalismo. Desde la década de 1980, las transformaciones estructurales provocadas por el neoliberalismo dieron origen a regímenes políticos y culturas neoliberales que surgieron en un contexto de instituciones estatales y economías neoliberales; los argentinos, hoy en día, aún viven en estos regímenes políticos y culturales neoliberales. En octubre de 2015, la victoria de la coalición de derecha Cambiemos y las primeras medidas del presidente Macri han confirmado que el neoliberalismo no está muerto en Argentina.

El neoliberalismo se define por una comprensión instrumental de la política: lógicas económicas; ajuste estructural y desmantelamiento del Estado; priorización de la rentabilidad costo-eficacia; concepción del orden social como un orden autorregulado, un orden natural; políticas fundadas en un discurso de “evidencia” positivista; segmentación y especialización de las políticas y de la política; *ONGización* y profesionalización de los movimientos sociales; una ideología del fin-de-las-ideologías, fomento de la tecnocracia y otras lógicas. Si bien algunas de estas características no pertenecen exclusivamente al

neoliberalismo, una de las características principales del neoliberalismo es la explícita despolitización de la política. En este sentido, la política centrada en el Estado en América Latina ha sido atacada gravemente. La salud pública, la promoción de la educación y del bienestar social y las universidades con financiamiento estatal, han sufrido la implementación de procesos de descentralización y privatización. Incluso si debido a la movilización popular y a la resistencia colectiva no siempre se han logrado estos objetivos, los lazos y las redes sociales, especialmente entre los pobres, se han debilitado o destruido.

Sin embargo, a pesar de la crisis de la deuda y las políticas de ajuste estructural, Argentina ha logrado avances importantes en términos de género y de derechos sexuales y reproductivos. Desde la década de 1990, en respuesta a las fuertes movilizaciones sociales de organizaciones de homosexuales y de activistas a favor de las campañas contra el VIH/sida y debido a la legislación y a un sistema de salud que garantiza el acceso universal a la atención sanitaria, Argentina ofrece acceso universal al tratamiento antirretroviral para pacientes VIH positivos y ha producido reformas jurídicas progresistas en torno a la salud reproductiva, el género y la sexualidad, incluyendo algún tipo de reconocimiento de los derechos LGBT, como aquí se ha descrito.

Para concluir nuestra discusión, nos gustaría señalar que los derechos sexuales han avanzado rápida y sostenidamente en Argentina durante las tres primeras décadas de la democracia: en la década liberal, en la neoliberal y en la década posterior a la neoliberal. En cuanto al periodo 2003-2015, los avances en las políticas en torno al género, la reproducción y la sexualidad podrían explicarse por los tres “componentes” del post-neoliberalismo.

El componente *neo* hace referencia a lógicas económicas, a la rentabilidad y al discurso de modernización. Las políticas neoliberales tienden a resolver la crisis fiscal del Estado y disciplinar a los actores sociales. Los avances en la anticoncepción, la salud reproductiva y los derechos sexuales, en particular en el contexto del VIH/sida, han sido muy compatibles con políticas sociales focalizadas y con procesos de *ONGización*. El VIH/sida, la salud reproductiva (o planificación familiar) e incluso la desnutrición, han proporcionado un discurso médico impersonal que sirve como base para la legitimación de leyes y políticas que también podrían enmarcarse como cuestiones de derechos sexuales. En otras palabras, los avances en los derechos de las personas LGBT se consiguieron gracias a la epidemia del VIH/sida y el progreso en los derechos de la mujer se logró gracias a los índices de mortalidad materna o de embarazos no deseados. Los gobiernos neoliberales y las instituciones globales son más proclives a aceptar argumentos elaborados en términos de “salud,” típicamente impersonales y apolíticos, que argumentos estructurados en términos de derechos sexuales y justicia social.

Algunos avances han sido fundamentales para los neoliberales: estos avances han permitido la reducción de costos, la homogeneización de las poblaciones y el control de los actores sociales potencialmente radicales. Las medidas han sido presentadas de una manera moderada y traducidas en leyes y políticas decisivas. La aplicación de tales reformas jurídicas y políticas también ha fomentado las ganancias del sector privado: las empresas farmacéuticas y los proveedores de salud privados y públicos, ganan más dinero si más gente tiene acceso a medicamentos y tratamiento. Los avances en torno al género y a los derechos sexuales facilitan una imagen propia compatible con la de una sociedad moderna, con políticos modernos y con un sistema político moderno. Las clases medias

ilustradas que apoyan los valores individuales de libertad sexual, divorcio, educación sexual e, incluso, el matrimonio igualitario, encuentran en estas medidas legislativas algún tipo de compensación para lo que ocurre, simultáneamente, con las políticas económicas injustas y los ataques a los derechos sociales. Las élites políticas y legislativas han utilizado las leyes “modernas” y las políticas en torno al género y la sexualidad para demostrar que son “modernos,” “primer mundo” y “no conservadores.” De esta manera, la política neoliberal es consecuente con el hecho de que la población acceda a los derechos a través del mercado (es decir, prácticas de ciudadanía de consumidores) y no es incompatible con el avance de los derechos sexuales. Este fenómeno es, tal vez, paradójico, pero no es contradictorio.

Un segundo componente es el aspecto liberal del *neoliberalismo* y *post-neoliberalismo*. Este componente liberal hace referencia al discurso de los derechos personales, la autonomía, la igualdad y la libertad. Después del período 1976-1983, el discurso de los derechos humanos se convirtió en una lengua franca, un marco universal de reivindicaciones políticas y jurídicas en Argentina y otros países de América Latina. El discurso de los derechos humanos ha permitido, en toda la región, la constitución de una agenda de justicia social y de justicia sexual y, también, la formación de sujetos sexuales y movimientos sociales en torno al género y la sexualidad. Estos procesos están bien documentados. El discurso liberal fundado en los derechos ha predominado, sin interrupciones, desde la década de 1980: durante la “etapa de la esperanza” de las primeras transiciones democráticas (los años 80), el clímax neoliberal (los años 90), el período de crisis del neoliberalismo (2001, 2002...) y en el período post-neoliberal actual (la última década, aproximadamente).

Desde la transición a la democracia, los diferentes actores sociales y políticos han utilizado el discurso de los derechos para dar marco a sus reivindicaciones e identidades. Las demandas por los derechos de las mujeres y los derechos en relación al género, la reproducción y la sexualidad han permitido la politización de los asuntos religiosos contruidos como naturales y necesarios; dichos reclamos son, a la vez, demostración concreta de los principios de igualdad, libertad, autonomía, no violencia y de justicia social y erótica (Pecheny y de la Dehesa 2009, 2012). En contraposición, si la sexualidad y el género son contingencias (es decir, que se construyen social y culturalmente), entonces, los actores religiosos conservadores consideran que el orden social heteronormativo está siendo atacado.⁶

La sexualidad y el género, junto con la adopción de valores liberales, han sido temas importantes de la modernización en Argentina. Cada disputa señala las diferencias entre los valores tradicionales y los valores modernos. El sexo y la expresión de género se organizan en sistemas múltiples, con diferencias que se manifiestan en la clase, la etnia, la raza y las zonas geográficas. Las prácticas sexuales simbólicas y políticas habitualmente se asocian con los proyectos de la modernidad, proyectos que involucran cuestiones como la secularización, la democracia y el desarrollo económico. Por ejemplo, persiste una ideología modernizadora, típica de las clases medias, que se asocia con modelos de género y de sexualidad más flexibles. Los sectores de las clases medias urbanas han construido una imagen “moderna” de sí mismos. Esta imagen moderna involucra estilos de vida sexual. Los “efectos de demostración,” relacionados con los modelos de consumo de las clases medias céntricas que luego se adoptan en la periferia, se pueden encontrar en la tendencia de las clases medias y otras clases en Argentina de copiar, adaptar o traducir

modos de ser sexualmente, prácticas sexuales y de género, e identidades, como la “mujer liberada” o “gay.” La asociación de “ser moderno” con “ser sexualmente liberal” ha contribuido, por ejemplo, a otorgar legitimidad a las uniones y matrimonios entre personas del mismo sexo en la sociedad y entre los legisladores, en tanto que dicha asociación ha sido criticada por los actores conservadores religiosos y no religiosos.

Por último, podemos considerar el tercer componente: *post*. Este momento *post*-neoliberal es, al mismo tiempo, un renacimiento de los discursos populistas y de izquierda del pasado. Este periodo ha sido designado tanto “post-neoliberal” como “neopopulista.” Entre los investigadores contemporáneos circulan varias articulaciones diferentes de esta dinámica: las disputas sobre los significados del populismo y de la izquierda son, de hecho, parte de la política de América Latina.

No entendemos al kirchnerismo como un resurgimiento de “el pueblo” (pueblo-uno), como cristalizó en un conjunto de experiencias de dominación o intereses determinados en el mundo de la producción; el kirchnerismo tampoco se estructura mediante un dispositivo institucional, con base en los sindicatos, corporativo, como en la tradición del peronismo. En cambio, la “unidad del pueblo,” en oposición a las clases poderosas o dominantes, se basa en el reconocimiento de un conjunto de derechos fundamentales y en un proyecto de igualdad e integración que se articulan en la pertenencia a una comunidad popular al tiempo que afirman la singularidad de las experiencias y los derechos individuales y colectivos. Esto no es, entonces, un tipo tradicional de populismo.

Aunque las estructuras neoliberales todavía se mantienen, la calificación *post* es, de hecho, apropiada. En la Argentina de los Kirchner hemos asistido a una repolitización

de la política, a una repolitización de la retórica, la legitimidad, las identidades y la movilización social. El discurso de los derechos humanos se ha vuelto a radicalizar, animado por una nueva etapa de las políticas de la memoria y la justicia. Hemos visto un renacimiento del discurso de la justicia social, con campañas a favor de los derechos de género y los derechos sexuales que replantean sus reclamos en nombre de la igualdad, la democracia y con enfoques intersectoriales. Todos estos procesos se han producido dentro de las provincias, partidos políticos e instituciones públicas que han tomado forma durante dos o tres décadas de hegemonía neoliberal. Es en este contexto de políticas post-neoliberales que Argentina votó, en 2010, a favor del matrimonio igualitario; y votó con argumentos populistas, liberales, neoliberales y post-neoliberales, todos, en conjunto, contribuyendo al éxito de la propuesta. Históricamente, las elites liberales, neoliberales y post-neoliberales han adoptado la narrativa teleológica del progreso y la modernización como justificación de sus proyectos económicos y políticos. Con respecto a la política sexual, las construcciones de modelos de género y sexualidad articulados en discursos sobre la nación, la clase, la etnia y la raza, han sido siempre parte de estos proyectos diversos: todos ellos enmarcan la política sexual en términos binarios, es decir, en términos de pasado-presente.

En este marco, las leyes de matrimonio igualitario e identidad de género (o la ley de muerte digna) proporcionan al kirchnerismo un carácter modernizador que le ha permitido articular un mayor conjunto de demandas liberales alineando a los sectores urbanos y de clase media “progresistas” con la clase obrera, la clase popular. Al mismo tiempo, la resistencia de Cristina Kirchner a la liberalización del aborto es considerada por los movimientos feministas como una evidencia de sus límites como “liberal,”

reformista o demócrata. Estos sectores urbanos y de clase media progresistas normalmente suelen ser activos en la formación de la opinión pública y en el establecimiento de una agenda. El kirchnerismo se ha revelado como una experiencia populista mucho más flexible y menos agresiva que el peronismo clásico o el chavismo. Este componente liberal, con la política sexual como un elemento clave, ha permitido a los Kirchner construir una coalición más amplia y plural con sectores que, de otro modo, hubieran sido excluidos.

En este capítulo se ha explorado de qué modo los debates políticos y la legislación en torno al género y la identidad y los derechos sexuales han creado, hoy, en Argentina, un contexto paradójico. En relación con la política sexual, hay un último tema en el que los actores religiosos se han involucrado: el trabajo sexual y la trata. A partir de la década pasada, cuando el tema de la trata entró en la agenda de los medios de comunicación y de la política, el debate público en torno a la situación del trabajo sexual se ha vuelto muy polarizado en Argentina y en otros lugares. Dos posturas caracterizan el campo: la abolicionista, que condena cualquier forma de comercio sexual como una forma de violencia; y quienes intentan cambiar las condiciones de comercio sexual “autónomo” a través del reconocimiento del trabajo sexual y de organizaciones de trabajadores sexuales. En este contexto, la postura abolicionista atrae a los actores que históricamente se han opuesto: feministas radicales, funcionarios estatales, legisladores progresistas y actores religiosos, incluyendo la jerarquía de la Iglesia católica y el Papa Francisco. Este estado de cosas ha llevado al siguiente conjunto de alianzas: el Estado y la mayoría de la clase política son aliados de los activistas en materia de sexualidad y género en relación con temas LGBT, y están en contra de los principales actores religiosos; el Estado y la mayoría

de la clase política son aliados de los principales actores religiosos, en contra de activistas en materia de sexualidad y género, con respecto al aborto; y el Estado, la mayor parte de la clase política, los principales actores religiosos y algunos militantes en temas de sexualidad y género son aliados y cierran filas frente a la mayoría de la militancia sexual en relación con la difícil situación de los trabajadores sexuales.

Capítulo 4

La cruzada contra el matrimonio entre personas del mismo sexo en Colombia

Mauricio Albarracín y Julieta Lemaitre Ripoll

San Estanislao de Kotska

San Estanislao de Kostka, con aproximadamente 18.000 habitantes, está situado a una hora de distancia de la ciudad de Cartagena, al norte de Colombia.¹ Es tan pequeño que los lugareños a menudo se refieren a él como Arenal del Norte, para ubicarlo en relación al municipio vecino más grande, Arenal, apenas un poco más grande, en lugar de utilizar su nombre real. Como Arenal, San Estanislao se encuentra en la margen norte de las extensas zonas inundables del norte de Colombia, donde terminan los Montes de María y donde el río Magdalena y sus afluentes desbordan periódicamente durante la estación de lluvias y que, al retirarse, revelan fértiles tierras bajas que, en los últimos cien años, han sido objeto de agrias disputas de propiedad.

En este pequeño municipio, el juez Carlos González casó durante dos años parejas del mismo sexo que viajan a San Estanislao para este fin. Durante este tiempo fue uno de los pocos jueces en Colombia que se atrevía a hacerlo, como solitaria resistencia a una de las instituciones públicas más poderosas de Colombia: la Procuraduría General de la Nación. Fue un periodo en el cual el matrimonio de parejas del mismo sexo estaba en un limbo jurídico, pues la Corte Constitucional había dicho que era inconstitucional excluirlas de los beneficios del matrimonio, pero había dicho además que sólo el Congreso era competente para regular el matrimonio (Sentencia C-577 de 2011). En 2013, al vencerse el plazo que la Corte dio al Congreso, empezó un periodo en el cual lo único que detenía a los notarios y jueces que quisieran efectuar estos matrimonios era la amenaza de la investigación y otros ataques jurídicos por parte de la Procuraduría.

La Procuraduría General de la Nación tiene la obligación constitucional de garantizar que los funcionarios públicos cumplan con sus deberes legales y

constitucionales, y para ello tiene funciones disciplinarias. Con sede en Bogotá, la Procuraduría cuenta con más de 4.000 empleados distribuidos por todo el territorio.² Su titular entre 2009 y 2016, Alejandro Ordoñez, utilizó la Procuraduría para procesar a los funcionarios públicos que implementaran políticas que, aunque no siempre ilegales, son contrarias a una interpretación conservadora de la Constitución.³ Esta persecución alcanzó a exmiembros de movimientos guerrilleros y presuntos simpatizantes de la guerrilla, incluyendo un alcalde y una senadora, así como a feministas y funcionarios públicos que abogaron en favor de los derechos de los homosexuales. Y en particular, desde que los activistas en favor de derechos de los homosexuales comenzaron a ganar casos judiciales, Ordoñez encabezó un ataque legal y moral de amplio alcance sobre los derechos de las parejas del mismo sexo. Este ataque incluyó la adopción de medidas disciplinarias contra funcionarios públicos que, como el juez de San Estanislao, Carlos González, entienden que el derecho constitucional permite el matrimonio entre personas del mismo sexo.

La ubicación de Carlos González en San Estanislao es significativa para comprender la marginación de las parejas de mismo sexo en un contexto de persecución. El pequeño pueblo está bajo la jurisdicción de Cartagena a un par de horas de distancia en carro, pero a un mundo de distancia cultural de esta cosmopolita capital regional. A diferencia de Cartagena, San Estanislao siempre ha estado asociado a la cultura campesina del río Magdalena y el sistema de lagunas, tributarios y humedales que conforman el ecosistema del Magdalena en el norte del país. El pueblo está estratégicamente situado en el camino que va de las zonas inundables del interior de Bolívar y Sucre hacia la costa Caribe, y a orillas del Canal del Dique, un canal artificial

construido por la corona española para unir pantanos y lagos. El pueblo, nombrado por los jesuitas San Estanislao de Kotska en honor del mártir polaco, prosperó hacia finales del siglo XIX y principios del XX cuando estaba en el camino de las vías del ferrocarril⁴ y atrajo un notable flujo de inmigrantes de Siria y el Líbano que huían del caos provocado por la caída del Imperio Otomano. Sin embargo, la disminución de los viajes en ferrocarril y el aumento de carreteras que pasaban por pueblo condenaron y frenaron el crecimiento del pueblo. Cuando el ferrocarril fue eliminado en 1951, los comerciantes se fueron paulatinamente, y San Estanislao se redujo en población y vitalidad, dependiendo cada vez más de la economía de Cartagena. Por décadas ha subsistido en un olvido tranquilo, inadvertido por la prensa local, salvo los años que se inunda durante la época de lluvias, y en 2003, cuando la prensa regional mencionó brevemente una masacre en una zona rural del municipio durante la expansión paramilitar en el norte de Colombia.⁵

Hoy en día, el pueblo es descrito por todos como tranquilo: otras palabras usadas frecuentemente para describirlo son polvoriento y olvidado. Por eso, cuando el alcalde de San Estanislao supo que el juez local, Carlos González, había decidido casar a parejas del mismo sexo, su primera reacción fue de entusiasmo. Ese día irrumpió en la oficina del juez, habitación grande compartida con dos asistentes, y exclamó “¡Te felicito! ¡Por fin saldrá San Estanislao en el mapa!”

El juez promiscuo municipal de San Estanislao de Kotska

Carlos González había sido nombrado recientemente como el juez promiscuo municipal de San Estanislao; esto significa que estaba a cargo de todos los casos: penales, civiles y laborales. Era un puesto ganado en el concurso regional para nuevos jueces, en virtud de su alta calificación en las pruebas judiciales. Para Carlos, significó

un salto enorme pasar de asistente de un tribunal en Cartagena a presidir su propio juzgado. En el sistema colombiano, esto también significaba que había empezado el lento ascenso en la escala judicial, lo que eventualmente podría llevarlo incluso a la Corte Suprema.

Carlos soñaba con ascender en el escalafón y ser juez en lugar de asistente judicial; ganar el concurso para juez de la ciudad fue un alivio, y estaba feliz de alejarse del circuito de Cartagena y ser el único juez en un pueblo. Poco después de llegar a su pequeño despacho, su entusiasmo fue puesto a prueba: no le llevó mucho tiempo revisar los casos del juzgado, organizar archivos y darse cuenta de que la mayor parte de su tiempo la pasaría esperando. Sus días pasaban charlando con sus dos asistentes, que eran ampliamente versadas en los rumores locales, y alimentando sus redes sociales de las cuales hacen parte un pequeño grupo de amigos jueces y personal judicial progresista. San Estanislao parecía cumplir la promesa del estereotipo del pueblo chico donde no pasa nada.

A principios de octubre de 2013, Carlos leyó en las noticias que el Procurador General estaba acosando a los jueces que intentaban casar a parejas del mismo sexo. Supo de una protesta en la ciudad andina de Gachetá cuando la gente del pueblo se enteró de que el juez local casaba a parejas del mismo sexo.⁸ Carlos había leído el fallo de la Corte Constitucional y estaba convencido de que la Corte tenía razón al insistir que en el principio democrático no permitía que los homosexuales fueran relegados a la categoría de ciudadanos de segunda clase y que, por lo tanto, también tenían derecho a formar una familia y obtener el reconocimiento legal de esa familia. Carlos también estaba convencido de que una interpretación de sentido común que se tomara en serio

los derechos tenía que aceptar el matrimonio entre personas del mismo sexo, incluso sin una ley específica que lo regulara, y que una vez pasado el término que tenía el Congreso para regular el tema, los jueces podrían casar parejas del mismo sexo por el mismo procedimiento utilizado para los heterosexuales. Escribió en sus redes sociales que él sí estaría dispuesto a realizar estos matrimonios, noticia que a pesar del reducido grupo de seguidores, llegaría a las parejas que querían casarse. Su corazón latía de emoción al escribir sus convicciones, pero sus amigos se mostraron escépticos: podrías perder tu trabajo, le advirtieron. El Procurador General se te echará encima.

Antecedentes: el matrimonio entre personas del mismo sexo en Colombia

Como se ha explicado, fue en 2011, con la sentencia C-577, que la Corte Constitucional colombiana declaró que es inconstitucional la exclusión de parejas del mismo sexo de los beneficios del matrimonio legal, y solicitó al Congreso que aprobara una ley que regulara las uniones del mismo sexo. La decisión dejó abierta la posibilidad de que los funcionarios públicos que tenían el poder de casar a los ciudadanos (jueces y notarios públicos) casaran parejas del mismo sexo mientras no existiera dicha ley. La decisión reconoció, por primera vez, que las parejas del mismo sexo eran familias, modificando el precedente que establecía que el único tipo de familia que tenía protección constitucional era la familia de las parejas heterosexuales. Asimismo, la Corte determinó que era inconstitucional la ausencia de un mecanismo legal para las familias del mismo sexo, específicamente un contrato aprobado legalmente. Sin embargo, la Corte también decidió que, por respeto al principio democrático de la separación de poderes, era el Congreso y no ella quien debía elaborar ese contrato, fuera este un contrato matrimonial o de otro tipo.

La Corte puso el 20 de junio de 2013 como plazo para que el Congreso creara esta ley y advirtió que, si para tal fecha la ley no había sido aprobada, las parejas del mismo sexo podrían, entonces, recurrir a jueces y notarios públicos para “solemnizar y formalizar su vínculo contractual.” Y aunque la Corte no utilizó la palabra matrimonio, el lenguaje utilizado—especialmente la referencia a un contrato solemne que se formaliza ante un juez o un notario público—es coherente con el lenguaje sobre el matrimonio en el Código Civil.

Esta decisión abrió el camino para que las partes interesadas presionaran al Congreso. Congresistas de distintas bancadas presentaron cuatro proyectos diferentes para la regulación de las familias del mismo sexo; dos de ellos proponían el matrimonio, y dos abogaban por contratos de otro nombre con derechos similares. La intensa presión de las organizaciones de defensa de los derechos de la población LGBT se centró en dos objetivos: el primero era evitar la aprobación de todo régimen de unión civil que fuera discriminatorio, y el segundo era promover el derecho al matrimonio para parejas del mismo sexo. Las organizaciones conservadoras y el Procurador General, por su parte, también presionaron al Congreso, pero se centraron en impedir la aprobación de todo proyecto de ley y no en proponer uno distinto.

El 24 de abril de 2013 hubo una manifestación frente a la sede del Congreso, con activistas LGBT en un costado de la Plaza de Bolívar y militantes conservadores en el otro. Los manifestantes esperaban que el Congreso votara la última ley de matrimonio homosexual que quedaba en pie en el proceso legislativo, es decir, la última oportunidad para un contrato que regulara las uniones de parejas del mismo sexo, como lo había ordenado la Corte. Mientras que una de las partes desplegaba banderas con los colores

del arcoíris y un gran cartel exigiendo “¡matrimonio igualitario YA!” la otra parte portaba pancartas con la frase de la Constitución que define el matrimonio como entre un hombre y una mujer. Una bandera gigante con los colores del arcoíris dividía ambos grupos y la plaza. Mientras los activistas gays vestidos de forma festiva tocaban música, se besaban y cantaban de forma desordenada y espontánea, los activistas conservadores se mantenían juntos, en orden bajo una única consigna: un hombre más una mujer es igual a matrimonio.⁹ Al final, en el Congreso la votación se decidió a favor de los conservadores con 51 votos contra 17, derrotando el último proyecto de matrimonio igualitario dentro del plazo otorgado por la Corte al Congreso.

Fracasada la vía legislativa, los activistas regresaron a la Corte Constitucional. La decisión de 2011 había advertido que si el Congreso no regulaba las uniones matrimoniales entre personas del mismo sexo en un plazo de dos años las parejas homosexuales podrían formalizar sus uniones como “contratos solemnes y formales” ante jueces y notarios públicos. Dentro de la estrategia para lograr una nueva intervención de la Corte Constitucional, Colombia Diversa, la principal organización en favor de los derechos para la comunidad LGBT, decidió promover solicitudes de matrimonio de parejas del mismo sexo ante los jueces y adelantar campañas que fortalecieran la legitimidad de estos matrimonios.¹⁰

Al mismo tiempo, el Procurador General redobló sus esfuerzos para impedir todo matrimonio entre parejas del mismo sexo. En primer lugar, insistió en que la decisión de 2011 no podía aplicarse sin un nuevo fallo de la Corte y que, mientras esa segunda decisión estuviera pendiente, los jueces y notarios públicos que oficiaran matrimonios entre parejas del mismo sexo estaban, de hecho, violando la ley. También amenazó

públicamente con tomar medidas disciplinarias contra quienes lo hicieran y pidió a las procuradurías regionales que monitorearan las solicitudes de licencia de matrimonio a toda pareja del mismo sexo ante cualquier juez o notario público. Por último, ordenó a sus delegados en los tribunales civiles que se opusieran formalmente a toda solicitud de licencia de matrimonio de parejas del mismo sexo. Los notarios públicos, a través de su asociación profesional, el Colegio de Notarios Públicos, decidieron que no inscribirían matrimonios sino “uniones solemnes” para parejas del mismo sexo bajo un tipo de contrato con derechos matrimoniales reducidos. Esto dejó a los jueces como la última frontera para presentar solicitudes de matrimonio entre personas del mismo sexo y preparó el escenario para una virulenta batalla legal mientras la Corte Constitucional permanecía muda.

Los activistas LGBT pronto sintieron el poder del Procurador General. En junio de 2013, varias parejas del mismo sexo solicitaron licencias de matrimonio ante jueces en todo el país. En Bogotá, cada una de estas solicitudes fue objetada por representantes del Procurador General¹¹ y la intensidad de la estrategia de litigio impidió los matrimonios. En reacción a la estrategia del Procurador General, Colombia Diversa decidió buscar pequeñas ciudades donde esta presencia no fuera percibida con tanta fuerza como en Bogotá y eligió como muestra el juez del pequeño municipio de Gachetá, Cundinamarca, a dos horas de Bogotá. Un primer matrimonio se celebró con éxito en Gachetá, y la noticia salió en el periódico del domingo en Bogotá. Esto llevó a que las fuerzas conservadoras organizaran una protesta pública contra el matrimonio gay, en la cual uno de los carteles de los manifestantes decía: esto es Gachetá, no Gaychetá.

La situación creó una paradoja para el matrimonio entre personas del mismo sexo

en Colombia. Por un lado, el matrimonio es valorado culturalmente por su carácter público: se trata de un acto público en el que una pareja manifiesta su vínculo bajo la protección del Estado y ante su familia y amigos. En este contexto, y teniendo en cuenta la intensa persecución del Procurador General, el matrimonio entre personas del mismo sexo existía como un acto privado y con poca visibilidad, donde un juez declaraba una pareja unida en matrimonio, ante dos testigos y no más de dos miembros de la familia, luego de un largo viaje al polvoriento y olvidado San Estanislao de Kotska. Esta paradoja fue el resultado directo del poder y la obsesión del Procurador General, Alejandro Ordóñez, que describimos a continuación.

Los riesgos de casar a parejas del mismo sexo

El ascenso de Alejandro Ordóñez al cargo de Procurador General¹² en 2009 y su confirmación por el Congreso en 2012, estuvieron envueltos en rumores sobre el alcance de su extremo conservadurismo. Ordoñez venía de ser magistrado en el Consejo de Estado, y desde antes de ser elegido Procurador, la prensa nacional, especialmente la prensa progresista de Bogotá, disfrutaba cubrir sus excesos: se decía que en su juventud había participado en quemas de libros, apuntando específicamente a la literatura marxista y anticristiana;¹³ que era devoto de la disidente Iglesia Lefebvrista, un grupo escindido de la Iglesia Católica que rechaza la modernización de esta y que aún da misa en latín.¹⁴ De Ordoñez, además, se decía que negaba el Holocausto y era antisemita, entre otros escándalos.¹⁵ Otro rumor era que cuando llegó al Consejo de Estado, Ordóñez quitó el retrato de Francisco Santander (uno de los padres fundadores de Colombia y el fundador del partido liberal) de la sala de audiencias y lo reemplazó por un crucifijo.¹⁶ Su reputación de católico conservador fue intensamente discutida en el Congreso las

dos veces que fue elegido Procurador (2009 y 2012), y su creciente influencia en esta institución sería más tarde motivos de escándalos de corrupción.¹⁷

La actitud de Ordoñez hacia la homosexualidad fue de especial interés para la prensa. Se reveló que su tesis de grado de abogado¹⁸ fue una ardiente defensa de un Estado confesional católico que adoptara como suyos los contenidos de la ley natural católica.¹⁹ Aunque esto podría atribuirse a pasiones juveniles, la pasión persistió. Efectivamente, Ordoñez estuvo involucrado en una quema pública de libros en 1985. Durante su carrera como abogado y magistrado publicó varios libros defendiendo de un catolicismo radicalmente conservador. En particular, en 2003, publicó un breve libro donde atacaba las decisiones de la Corte Constitucional sobre los derechos de los homosexuales: el libro se tituló *Hacia el libre desarrollo de nuestra animalidad*. En este libro Ordoñez alegaba enfáticamente contra los fundamentos de la Corte que defendían el derecho constitucional al libre desarrollo de la personalidad (un derecho de autonomía inspirado en la tradición constitucional alemana). Abrazando el perfeccionismo moral católico, Ordoñez insistía en que la ley no podía proteger el derecho de pecar, ya fuera mediante la práctica de sexo homosexual o por cualquier otra conducta inmoral, por ejemplo, el consumo de drogas. Incluso como magistrado, en 2003, envió al Congreso una carta en la que se oponía a un proyecto de ley que esperaba regular las uniones de parejas del mismo sexo, utilizando el mismo argumento de que la libertad no puede ser invocada para defender actos contra el orden natural, la razón natural y la justicia.²⁰

El activismo católico laico de Ordoñez es un fenómeno nuevo en Colombia. Si bien el país ha sido un Estado confesional a lo largo de la mayor parte de su existencia

republicana y la Iglesia católica ha tenido siempre una fuerte presencia política, esta influencia se limitaba al clero, especialmente a la Conferencia Episcopal de Colombia. Sin embargo, durante la última década, la Conferencia Episcopal junto con otros líderes católicos, como los provinciales jesuitas, han centrado su atención en los derechos civiles y políticos, prestando menos atención a las cuestiones de moral sexual. Por ejemplo, a pesar del activismo de algunos sacerdotes conservadores en contra de la liberalización del aborto, pasó un año entero antes de que la Iglesia hiciera de forma oficial un pronunciamiento público, luego de que, en 2006, la Corte Constitucional decidiera sobre la despenalización del aborto.²¹ Este aparente desinterés por parte de la jerarquía de la Iglesia contrasta con el intenso activismo de católicos conservadores laicos como Ordoñez.

Bajo la dirección de Ordoñez, la planta de la Procuraduría General se alimentó de otros católicos conservadores laicos, algunos los cuales están vinculados al Opus Dei. La más destacada es la delegada por los derechos de la mujer, Ilva Myriam Hoyos, profesora de larga data en la Universidad de la Sabana afiliada al Opus Dei, así expresidenta de la ONG antiaborto *Red Futuro Colombia*. Bajo este liderazgo conjunto, la Procuraduría General adoptó posiciones conservadoras tales como la interpretación y aplicación restringida del aborto legal²² y la interpretación amplia de la objeción de conciencia médica, presionando a las instituciones de salud pública que realizan abortos legales.²³ También se opuso sistemática y enérgicamente a los derechos de matrimonio y adopción para parejas del mismo sexo.²⁴

Así, Ordoñez se ha opuesto constantemente ante la Corte Constitucional cada vez que se discuten los derechos de las parejas del mismo sexo. Por ejemplo, bajo su

dirección, la Procuraduría ha solicitado a la Corte Constitucional que se elimine la pensión otorgada a los/as compañeros/as del mismo sexo y que impida que los hombres homosexuales puedan adoptar niños (T-716 de 2011, T-276 de 2012). También ha intervenido en varias ocasiones en un caso de alto perfil, el de la familia Leiderman Botero (popularmente conocido como “el caso de las madres lesbianas”), solicitando a la Corte que niegue a la demandante la posibilidad de adoptar el hijo de su pareja. Este caso no es aislado, ya que, con frecuencia como Procurador General, Ordóñez ha presentado escritos en contra de la constitucionalidad del matrimonio entre personas del mismo sexo.²⁵

Sus acciones no se limitan a los procesos judiciales. Después de que, en 2011, la Corte Constitucional falló que la prohibición de las uniones del mismo sexo era inconstitucional, el Procurador General declaró públicamente que la Corte se había equivocado y que su decisión era confusa, contradictoria y, en general, carente de verdad.²⁶ El Presidente de la Corte Constitucional protestó públicamente por el uso de términos despectivos referidos a la Corte e invitó al Procurador General a mantener “el decoro de su cargo.”²⁷ Ordóñez también ha sido activo en el Congreso. En abril de 2013 participó en un debate público contra el matrimonio homosexual organizado por los senadores Édgar Espíndola y Claudia Wilches, alegando que era estigmatizado por liberales a los que les gustaba hablar en su contra, acusándolos de hacerlo bajo los efectos de la marihuana y la cocaína.²⁸ Y hubo, además, un escándalo en el prensa cuando un periodista reveló que la procuradora delegada para la familia, Ilva Myriam Hoyos, mencionada arriba, lideraba un fuerte grupo de presión en el Congreso contra de la ley de matrimonio entre personas del mismo sexo.²⁹

Una vez que los jueces y notarios públicos comenzaron a celebrar matrimonios entre personas del mismo sexo, la Procuraduría General utilizó su poder disciplinario para poner fin a esta práctica. En una entrevista, Ordoñez los amenazaba con una investigación disciplinaria si se atrevían a casar a parejas del mismo sexo.³⁰ Envío una carta al organismo que se encargaba de supervisar a los notarios insistiendo en que estos no podían celebrar matrimonios, sino sólo “contratos solemnes” para uniones de personas del mismo sexo.³¹ También envió instrucciones a todas las oficinas de la Procuraduría del país unos días antes de la fecha luego de la cual, de acuerdo con los términos propuestos por la Corte Constitucional, los jueces podrían comenzar a casar parejas del mismo sexo.³² Estas instrucciones incluían la orden de revisar todas las solicitudes de licencia de matrimonio de parejas del mismo sexo³³ en los juzgados de su competencia y de oponerse a ellas mediante un formulario que incluía una frase que decía que estos matrimonios “podrían, incluso, violar los derechos de las personas en uniones heterosexuales.”³⁴ Las instrucciones también contenían pedidos de informes periódicos sobre estos temas, y autorizaban a todos los funcionarios públicos a usar la objeción de conciencia para impedir todo matrimonio entre parejas del mismo sexo, a pesar de que la objeción de conciencia argumentada por funcionarios públicos no es un derecho legal y, de hecho, ha sido declarada por la Corte Constitucional como inconstitucional.

El pedido de informes fue particularmente eficaz. En primer lugar, eran informes semanales que demandaban un seguimiento constante y, en segundo lugar, contenían información confidencial como los nombres, direcciones, nombres de padres y testigos de las parejas del mismo sexo, así como el contenido de dichas solicitudes. Apenas

comenzó a llegar la avalancha de informes, junto con las objeciones, muy pocos jueces se atrevieron a casar a parejas del mismo sexo.³⁵

Siguiendo instrucciones, los procuradores judiciales utilizaron diferentes recursos legales para impedir los matrimonios entre personas del mismo sexo, incluyendo visitas a los jueces para convencerlos de que negaran la licencia en cuestión.³⁶ En 2014, a raíz de una acción judicial presentada contra la Procuraduría General, la Corte Constitucional investigó la conducta del Procurador General y resolvió que esta constituía una violación de los derechos de las parejas del mismo sexo, así como una violación de la independencia de jueces y notarios. Según la Corte, el Procurador General no podía imponer su propio punto de vista sobre el modo en que los jueces y notarios interpretaban la decisión de la corte de 2011.³⁷

La insistencia del Procurador General estaba destinada a provocar un efecto en los funcionarios públicos. A pesar de sus numerosos problemas de corrupción y violencia, Colombia sigue siendo un país marcadamente institucionalizado, con una fuerte inclinación legalista y un abordaje formalista de la ley y su interpretación. La Procuraduría General es temida por muchos a causa de la gran burocracia y por su poder disciplinario sobre los funcionarios públicos. Ante la amenaza de una investigación disciplinaria, los funcionarios públicos tienden a seguir instrucciones. Desde el comienzo de su mandato, Ordóñez ha investigado e impuesto sanciones disciplinarias a un número extraordinario de funcionarios públicos entre los que se incluyen más de un centenar de alcaldes cada año, casi la mitad de los gobernadores departamentales, e, incluso, algunos senadores destacados que han perdido sus cargos debido a dichas sanciones disciplinarias. El temor a sanciones disciplinarias es tan común que la

expresión “síndrome de la Procuraduría” se utiliza a menudo para describir el temor de los funcionarios públicos de actuar de formas que pudieran interpretarse como una violación de la ley.

En este contexto, los jueces que realizaban matrimonios de parejas del mismo sexo realizaban actos de valentía que desafiaban la creciente injerencia del Procurador General. Técnicamente, el Procurador General no supervisaba directamente a jueces como Carlos y sólo podía intentar impedir las bodas mediante recursos legales. Pero, incluso, los jueces locales que simpatizaban con Carlos y con los derechos LGBT no se atrevieron a desafiar la influencia política del delegado local del Procurador General, un abogado conservador conocido por su esnobismo, su familia aristocrática y su supuesta lealtad al Opus Dei. Los amigos progresistas de Carlos le advirtieron que podría haber consecuencias en su contra y sugirieron esperar como lo hacían ellos, ya que el Congreso no había aprobado la ley, a que la Corte Constitucional proporcionara instrucciones claras sobre la situación de los matrimonios entre personas del mismo sexo. Pero Carlos consideraba que lo correcto y lo que ordenaba la Constitución, en la interpretación autorizada de la Corte Constitucional, era casar a las parejas del mismo sexo.

El primer matrimonio, la primera torta

Hay dos maneras de llegar a San Estanislao: carro particular o transporte público. El transporte público es un autobús que sale cada dos horas de Cartagena y que lleva a los comerciantes y funcionarios públicos que trabajan en San Estanislao y los pueblos vecinos, pero que viven en Cartagena. Los calurosos y abarrotados autobuses a menudo rebosan de mercadería destinada a los mercados locales, sus pasillos obstruidos por cajones de alimentos y cajas de cartón envueltas apresuradamente, ante lo cual los

ocasionales policías que también viajan en el autobús permanecen indiferentes. El autobús toma el camino largo a San Estanislao, dando tumbos en arranques y paradas a lo largo de una de las avenidas principales de Cartagena, pasando por el enorme mercado público que a veces desborda a la carretera y por las numerosas obras en construcción que prometen a la ciudad un futuro mejor y, en especial, un mejor sistema de transporte público. Este es el bus que Carlos toma todos los días y que toma dos horas para llegar a San Estanislao.

Las primeras parejas que se casaron en San Estanislao tomaron un camino diferente y se fueron en carro desde Barranquilla, una ciudad grande a cuatro horas de viaje en auto. Eran dos parejas de lesbianas, cuatro jóvenes abogadas que compartían un compromiso con el activismo. También compartían el terror por lo que pudiera suceder. El viaje había sido organizado por una de ellas, Ana. Mientras se acercaban a San Estanislao, su mayor preocupación era qué pasaría si se cruzaban con personas armadas en ese camino polvoriento rumbo a un pueblo perdido.³⁸ Ana María había trabajado en el campo de los derechos civiles y conocía bien la violencia desatada contra los homosexuales por grupos armados irregulares. También temía que el Ejército o cualquier otro retén de hombres armados les preguntara a dónde iban y por qué. Todas llevaban pantalones *blue jeans* y zapatillas deportivas y, en caso de que las detuvieran, ocultaban en bolsas la ropa más elegante que usarían para el matrimonio. Pero no había nadie en los caminos y llegaron a la ciudad sin incidentes. Al salir del coche con aire acondicionado, las golpeó el calor, el polvo y la pequeñez del pueblo. Ana seguía mirando nerviosamente alrededor, buscando hombres armados, multitudes que protestaran u otra señal de peligro. Pero el pueblo estaba inmóvil y silencioso en el calor del mediodía.

El nerviosismo de Ana se explicaba por la presencia de paramilitares en la región en décadas anteriores. San Estanislao está justo al otro lado del río de San Onofre, el municipio anteriormente controlado por El Oso, un comandante paramilitar conocido tanto por su crueldad contra las mujeres y los homosexuales como contra sus enemigos.³⁹ Estas son las tierras bajas de Montes de María, una región montañosa que fue el escenario de una guerra encarnizada entre las guerrillas y los paramilitares aliados con el ejército colombiano; una guerra por la tierra y la gente en la que murieron brutalmente a muchos campesinos por vivir en el lado equivocado del río, del camino y del pueblo. Carlos sabía de una de esas masacres en la zona rural de San Estanislao: sucedió mucho antes de su llegada, en 2003, relacionada con un despojo de tierras que desplazó a campesinos de las zonas rurales cercanas.

Cuando Ana y Sandra llegaron a San Estanislao para casarse, no había rastros de ese pasado. Para 2015 estaba previsto que San Estanislao formara parte del programa de restitución de tierras del gobierno, que sólo estaba dirigido a municipios considerados seguros para los campesinos y los funcionarios del gobierno que trataban de reparar y restituir el despojo violento perpetuado por los paramilitares.⁴⁰ En esos días, la mayor amenaza era el robo esporádico en los autobuses que hacían el viaje desde y hacia Cartagena.

Las jóvenes no tuvieron problemas para encontrar el juzgado, una casa de color amarillo brillante en frente de la plaza de la iglesia. Carlos les dio la bienvenida con manos sudorosas, porque el aire acondicionado se había estropeado y porque estaba nervioso. Se turnaron para cambiarse de ropa en el pequeño baño del juzgado, mientras, a pesar del calor y la humedad, el juez se ponía su toga negra. Carlos ofició el matrimonio

con las mismas formalidades de una boda civil entre heterosexuales, mientras las jóvenes mujeres intercambiaban miradas nerviosas. Sandra, la esposa de Ana, le preguntó en un momento dado: “¿estás segura de que esto es legal?” Intercambiaron votos y anillos en una ceremonia más corta que la emotiva celebración compartida con los amigos en Bogotá unos días antes. El juez había hecho una torta tradicional de matrimonio, envuelta en papel de aluminio, densa y dulce, con frutas secas, jengibre, clavo y canela, que compartieron con la otra joven pareja en una breve celebración. Ana no se relajó hasta que estuvieron en el coche fuera del pueblo, fuera de los caminos destapados y rumbo al aeropuerto para tomar un avión de regreso a la relativa seguridad de Bogotá.

Amanda y Amparo toman un taxi

Algunos meses más tarde otras dos parejas contrataron un taxi desde Cartagena para ir a San Estanislao. Tuvieron suerte, les dijo el conductor, porque había llovido y la parte del camino sin pavimentar no estaba tan polvoriento como de costumbre y el día era más fresco que los típicos días húmedos de 38 grados centígrados. Las dos parejas estaban vestidas para la ocasión, con trajes y colores haciendo juego: Amanda y Amparo, junto a dos jóvenes abogadas, haciendo una declaración de igualdad, así como de amor y compromiso. Una vez en el pueblo, el conductor encontró con facilidad la casa amarilla con la pequeña oficina del juez.

De las tres parejas que el juez casó ese día, la historia de Amanda y Amparo lo conmovió especialmente y lo convenció más aún de que estaba haciendo lo correcto. Amanda y Amparo habían vivido juntas durante treinta años. Amparo estaba muriendo de cáncer y quería que Amanda recibiera la pensión a la viudez a la que, de otro modo, no tendría derecho.⁴¹ Por supuesto, antes de morir, también quería casarse con la mujer

que la había cuidado en su larga batalla contra el cáncer y en períodos difíciles de depresión. Quería que su familia llamara a Amanda como su esposa, luego de décadas de ardua lucha para ser aceptada como lesbiana; una lucha que había comenzado cuando Amparo salió del clóset a principios de los años sesenta y su familia la recluyó en un manicomio donde, para curarla de su orientación sexual, fue sometida a choques eléctricos. Casarse significaba un último acto de dignidad en una vida de lucha buscando dignidad y respeto; y su historia y sus conmovedores ojos celestes, que hacían juego con los vivaces ojos negros de Amanda, era una historia ejemplar para el movimiento por el derecho al matrimonio igualitario. Pero por ahora tenían que casarse solas, lejos de sus amigos, en San Estanislao.

La ceremonia fue emocionante, tanto a causa de la enfermedad de Amparo como de la tercera pareja presente, que esperaba para casarse. Eran dos hombres de mediana edad, trigueños, vestidos con camisas azules haciendo juego, con su hijo de trece años sonriendo y tomando fotografías durante la ceremonia. Eran la única pareja abiertamente gay de San Estanislao y habían decidido hacer oficial su relación. El juez vestía su toga negra y las dos parejas hacían mutuamente de testigos, mientras pronunciaban sus votos, intercambiaban anillos. Amparo prometió a Amanda: “hasta que la muerte nos separe” y la frase hizo evidente la cercanía de la separación. Todos también compartieron la torta de matrimonio casera hecha por el juez y Amparo le dio a Carlos un regalo: una estrella de David de oro, que para ella representaba la búsqueda del verdadero yo. Dio luego un breve discurso alabando al juez por su valentía. Murió pocos meses después.

Carlos ofició más de treinta bodas secretas en San Estanislao entre el 2013 y 2015.

En algunas de ellas, hizo una torta de bodas para la ocasión, aunque a veces dijo a las parejas que su madre fue quien hizo la torta. Para la mayoría de los matrimonios, las parejas han tomado el autobús de las 7:30 de la mañana. Las parejas apiñadas en el calor de la mañana, con la torta de bodas cuidadosamente estabilizada sobre las rodillas, manteniéndola pacientemente en equilibrio mientras el autobús se sacude y se detiene y arranca de nuevo en el pesado tráfico de la mañana. El autobús deja Cartagena, atraviesa calles arboladas y la somnolienta y próspera ciudad de Turbaco, trepando por las suaves colinas que aseguran a Turbaco su clima moderado y brisas frescas y luego desciende de nuevo hacia Arenal y San Estanislao, disminuyendo la velocidad mientras pasa por caminos aún sin pavimento.

En San Estanislao todo el mundo sabía que se realizaban estos matrimonios. El alcalde lo apoyó, al igual que muchos de los habitantes del pueblo a quienes, como al alcalde, les gustaría ver a San Estanislao “en el mapa” y que asocian las bodas con otros signos de modernidad, como el puente prometido sobre el río que el próximo año finalmente podría unir a San Estanislao con la otra orilla del Canal del Dique, por mucho tiempo solo accesible por medio de canoas. Otros en cambio estaban de acuerdo con el cura del pueblo, que también hizo una visita a Carlos, advirtiéndole sobre lo pecaminoso de su conducta. Pero, por lo general, Carlos se impuso al prejuicio, como lo hizo el día que acompañó al sacerdote hasta la puerta con la advertencia de que, si bien la Iglesia era la autoridad espiritual del pueblo, Carlos representaba la autoridad civil del Estado y que ambas estaban separadas en virtud de la Constitución de 1991.

La violencia y la amenaza de violencia

La Constitución de 1991 es un hito para el movimiento de los derechos LGBT que

le proporciona tres herramientas clave. En primer lugar, introdujo una sólida declaración de derechos, incluyendo la igualdad y la autonomía. En segundo lugar, creó un recurso jurídico especial, llamado acción de tutela, que puede ser usado por ante cualquier juez para asegurar la protección directa de estos derechos y una Corte Constitucional que puede revisar los recursos de tutela.⁴² En tercer lugar, incluyó la separación de Iglesia y Estado, lo que abrió el camino para una más enérgica secularización de los debates sobre sexualidad y reproducción.

Estos cambios abrieron las puertas a demandas que tenían por objetivo proteger a los ciudadanos contra toda forma de discriminación mediante el recurso acelerado de tutela, así como a presentaciones judiciales de interés público que exigían cambios en leyes y políticas discriminatorias contra homosexuales y personas transgénero. Durante los últimos 25 años, los activistas LGBT han usado exitosamente estas herramientas, en especial las demandas sobre derechos humanos ante la Corte Constitucional, para promover su causa. En más de 100 sentencias la Corte ha resuelto que la orientación sexual y la identidad de género están protegidas por la Constitución y que las personas LGBT están protegidas contra la discriminación en diversos ámbitos como escuelas, lugares de trabajo, cárceles, el espacio público y centros de salud, entre otros. Asimismo, la Corte ha derogado leyes que castigaban la homosexualidad y ha ampliado los derechos de que gozan las parejas heterosexuales a las parejas del mismo sexo, incluyendo una decisión reciente sobre adopción por parte de parejas del mismo sexo.⁴³

Este corpus de fallos no ha puesto fin con la violencia contra la comunidad LGBT. En noviembre de 2009, el mismo año en que Ordóñez fue elegido Procurador General, un grupo de ONG colombianas llevó a cabo una sesión especial sobre derechos LGBT

en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.⁴⁴ Esto pudiera parecer sorprendente, teniendo en cuenta las sentencias progresistas de la Corte Constitucional en torno a los derechos LGBT. Pero la sesión fue una respuesta a una situación de los derechos humanos que sigue siendo problemática y que presenta numerosas y persistentes formas de discriminación como la persecución y el miedo, además de casos de tortura, violación y asesinato de personas que no se ajustan a las exigencias de una sociedad homofóbica. Esta situación persiste.

Colombia Diversa lleva un registro de la violencia contra las personas LGBT, que incluye no sólo los crímenes de odio, sino también casos de violencia policial y de amenazas de grupos armados no estatales. Entre 2006 y 2014 denunciaron 784 asesinatos y 398 casos de violencia policial.⁴⁵ En la mitad de los casos de asesinato motivado por odio (55,22%), había poca información sobre las víctimas. En su mayoría eran hombres homosexuales (52,7%) y mujeres trans (40,45%). La violencia policial pudo ser mejor identificada: en el 86% de los casos se contaba con datos sobre las víctimas: el 56,8% era mujeres trans, el 25,3% hombres homosexuales, el 15% lesbianas y el 2,85% bisexuales. Las denuncias se concentran en las zonas más pobladas del país (Antioquia, Valle del Cauca y Bogotá). Entre 2008 y 2014 Colombia Diversa también denunció el asesinato de 19 personas LGBT que eran defensoras de los derechos humanos y líderes comunitarios. La mayor parte de la violencia puede vincularse a los grupos armados involucrados en el conflicto armado interno de larga data en Colombia. También se denunció que en la actualidad hay registradas 1.299 víctimas LGBT del conflicto armado. Los actos violentos denunciados incluyen el desplazamiento forzado (72,9%), amenazas (13,85%), asesinato (6,3%) y violencia sexual (2,07%).⁴⁶

Otra forma específica de violencia son las amenazas de muerte contra las personas LGBT; amenazas que están vinculadas a las prácticas de asesinato en serie, conocidas como “limpieza social.” Las prácticas de limpieza social incluyen tanto amenazas de asesinato generalizadas, así como actos de violencia específicos. Colombia Diversa ha llevado un registro de las amenazas de limpieza social hechas contra personas LGBT desde 2010. Estas amenazas suelen ser puestas en circulación por sectores armados no identificados que amenazan con asesinar tanto a los homosexuales locales como a las prostitutas y a los consumidores de drogas si estos no abandonan la zona. Las amenazas, a menudo, se hacen a través de panfletos y rara vez son investigadas por la policía. Entre 2010 y 2014 ha identificado 61 de estos panfletos, la mayoría en la costa norte. De las amenazas identificadas en 2013 y 2014, 23 fueron atribuidas a bandas criminales que surgieron a raíz de la desmovilización de los paramilitares en 2006. Varios de estos volantes fueron distribuidos en zonas que antes estuvieron bajo el control de grupos paramilitares, evocando así el terror del control paramilitar.⁴⁷

Las amenazas, la intimidación y el control armado sobre la comunidad LGBT son comunes entre los grupos criminales que reemplazaron a los ejércitos paramilitares en las localidades que estos solían controlar antes de su desmovilización. En la ciudad de Barrancabermeja, por ejemplo, hubo numerosas amenazas contra organizaciones comunitarias, incluidos sindicatos, organizaciones defensoras de derechos humanos, estudiantes, organizaciones LGBT y de mujeres, asociaciones de víctimas y juntas de acción comunal. Varias de estas amenazas estaban firmadas por el denominado Ejército Anti-restitución⁴⁸ y ASOEXMAR—Asociación de Exterminadores de Maricas. Este tipo de amenazas se ha extendido a lugares donde estas bandas criminales han ampliado su

presencia. En enero de 2014, en algunas localidades empobrecidas de Bogotá y en la ciudad vecina de Soacha, aparecieron panfletos firmados, de modo similar, por las “Águilas Negras” de Bogotá; los panfletos estaban dirigidos a estudiantes, grupos artísticos y de jóvenes, consumidores de drogas, militantes de izquierda y personas LGBT. La mención de estos grupos de personas como indeseables y como sujetos de un posible exterminio sugiere un vínculo entre este tipo de amenazas y ex paramilitares, como también lo hacen las denuncias recientes en los medios de comunicación sobre el crecimiento de estas bandas.

Las amenazas y los panfletos no sólo generan el terror de manera directa, sino también mediante la alusión a la turbulenta historia de control paramilitar en Colombia. En la misma región de tierras inundables de San Estanislao, justo al otro lado del río, así como en las llanuras costeras vecinas, y el piedemonte de los Montes de María, los grupos paramilitares utilizaron sus armas para controlar y aterrorizar a la población civil. Los homosexuales de la zona fueron el blanco frecuente de la violencia paramilitar, desde de la distribución habitual de folletos, amenazas y humillaciones hasta niveles más espectaculares como la parodia de un combate de boxeo “gay” celebrado en el vecino municipio de San Onofre. Los espectadores hablaban de un público que reía y se burlaba de los contendientes: “era como el circo romano,” dijo un espectador “ellos boxeaban y todos los demás se reían.” Una entrevista con uno de los participantes en el combate de la pelea describe la atmósfera naturalizada de hostilidad e intimidación contra hombres gay y mujeres:⁴⁹

Pregunta: ¿Cómo hicieron los paramilitares para que la gente supiera que no les gustaban los gays?

Porque ellos lanzaban panfletos a la calle, todos los días hacían listas, les daban veinticuatro horas para irse.

Pregunta: ¿Y los panfletos decían que la razón era porque eran gays?

Respuesta: Sí, decían gays, putas, drogadictos, chismosos. Amenazaban a la gente por cualquier cosa solo para asustarlos.

Pregunta: ¿Cómo se referían a los gays?

Respuesta: “marica” Siempre decían: “hijueputas maricas.” Muy agresivos, si entiende lo que quiero decir.

Pregunta: ¿Alguna vez lo llamaron marica?

Respuesta: Sí. A veces llegabas a un sitio y ellos decían, así que llegó ese marica. Vete al diablo. No me gustan los maricas—palabras que te hieren. Pero tenías que irte porque eran más y tenían armas.

Un informe de 2011 de la Comisión de Memoria Histórica describe la región no sólo en relación con la confrontación armada, sino también como caracterizada por la regulación armada de la vida social mediante una disciplina forzada y el castigo a la disidencia (Comisión de Memoria Histórica 2011). En San Onofre, en particular, la denuncia describe cómo los paramilitares ejercían un control de la vida cotidiana que redificaba jerarquías de clase, raza y género a través del sometimiento diario a la autoridad paramilitar, con la esperanza de crear un orden social en consonancia con sus valores patriarcales y militaristas. Esto implicaba la regulación de cuerpos, espacios y prácticas sociales y el uso de la violencia simbólica. Entre los ejemplos, pueden citarse un concurso de belleza que, según se dice, permitía el abuso sexual de las jóvenes que

participaban y el ya mencionado simulacro de combate de boxeo de hombres homosexuales y de mujeres (Comisión de Memoria Histórica 2011:67). Al describir estos acontecimientos, el informe final de la Comisión destacó que, en todo el país, y especialmente en la región del Caribe, los paramilitares ridiculizaban y estigmatizaban a los hombres homosexuales y a las mujeres, degradando su dignidad y haciendo de la homosexualidad un objeto de escarnio público con el propósito de normalizar el odio y la discriminación (Grupo de Memoria Histórica 2013:147).

En el contexto de la reciente guerra civil en Colombia, la violencia homofóbica y la estigmatización de la homosexualidad ofrecen un panorama inmejorable para la resistencia activa del Procurador General contra el matrimonio entre parejas del mismo sexo, lo cual lo hace aún más amenazador. Y, aunque a primera vista pareciera que el Procurador General, un católico devoto, está en el extremo opuesto del espectro social respecto de los paramilitares que humillaban a los homosexuales en San Onofre, hay también sorprendentes afinidades en sus ideas de un orden social que reproduzca las jerarquías tradicionales de raza, clase y género. Para un observador colombiano no es sorprendente enterarse de que en 1987 cuando las unidades paramilitares—conocidas entonces como fuerzas de autodefensa—fueron identificadas por primera vez, Alejandro Ordóñez salió en su defensa en un periódico local.⁵⁰ Las revelaciones del horror que estas fuerzas de autodefensa, convertidas en ejércitos paramilitares, infligirían en la población, estaba todavía en un futuro lejano.

Conclusión: el matrimonio homosexual ante la Corte Constitucional en 2015

En 2014 y 2015, Colombia Diversa inició varios casos para garantizar que las

parejas del mismo sexo pudieran casarse. Uno de los casos que defendió fue el de una pareja conformada por un hombre trans y una mujer quienes inicialmente fueron casados por un juez civil pensando que se trataba de una pareja heterosexual, y posteriormente, ese mismo juez anuló el matrimonio y pidió a la Fiscalía que los investigará penalmente por falsedad. Este caso, junto con otros que se reclamaba el derecho a casarse, fue parte de un juicio por discriminación iniciado por Colombia Diversa contra el Procurador General, jueces civiles y notarios. En todos ellos, la Corte debía determinar si las parejas del mismo sexo tenían un derecho constitucional a contraer matrimonio y debía considerar al menos tres problemas constitucionales. El primero fue considerar si el Procurador General puede utilizar acciones de tutela en los tribunales para impedir matrimonios entre personas del mismo sexo, o si esto es una forma de discriminación. Teniendo en cuenta el fracaso del Congreso para aprobar una ley que regule las uniones entre personas del mismo sexo, el segundo problema era decidir si los jueces y notarios públicos están facultados para celebrar uniones entre personas del mismo sexo y bajo qué marco legal debieran hacerlo, ya sea como matrimonio o bajo otra forma jurídica. Por último, la Corte debía decidir si la pareja conformada por un hombre trans y una mujer cometió o no fraude, dado que uno de ellos está registrado oficialmente con un nombre de hombre, a pesar de haber nacido, biológicamente, mujer.

La Corte Constitucional decidió tratar estos casos en julio de 2015 y convocó a treinta expertos, activistas y parejas del mismo sexo para testimoniar en torno a ambas posturas de la cuestión.⁵¹ Las personas que se casaron o buscaban casarse relataron las dificultades que enfrentaban para casarse y sus temores con respecto a su seguridad

personal. Dirigiéndose a la Corte, una de las lesbianas casadas declaró:

Gracias por dejarnos estar aquí, por permitirnos sin máscaras y sin miedo venir a defender nuestro matrimonio. Nosotras estamos casadas... Casadas por amor, por convicción, somos una pareja del mismo sexo y estamos convencidas de que tenemos los mismos derechos de cualquier otra pareja en el país... Hemos sido sometidas al escarnio público y a la persecución... Nosotras llevamos diez años juntas, siete de los cuales hemos estado luchando por conseguir casarnos, cuando por fin lo logramos nos toca hacerlo sin la posibilidad de escoger la fecha y casi a escondidas.

A su testimonio siguió el de dos hombres que optaron por permanecer en el anonimato, manifestando que mantenían su identidad en secreto porque “temían ser reconocidos en la calle,” donde trabajaban en venta ambulante: “Tenemos miedo de que unos minutos de visibilidad pública destruyan nuestra vida privada construida a lo largo de veintiocho años. Aunque nuestras familias nos han apoyado incondicionalmente, tenemos miedo de la discriminación y la humillación social”. La audiencia, que duró un día entero, incluyó el testimonio de funcionarios gubernamentales, funcionarios de la Procuraduría General, de congresistas, de expertos internacionales, de profesores de derecho y activistas. Fuera de la sala de audiencia, los activistas exigían el derecho al matrimonio; el evento fue cubierto no sólo por los principales medios de comunicación, sino también a través de las redes sociales, señalando la importancia de la audiencia.⁵² Dentro de la sala audiencias de la Corte, los jueces y el Gobierno defendían los matrimonios entre personas del mismo sexo, un notario público elogió la figura del “contrato solemne” y los representantes de la Procuraduría General defendieron su interpretación de la ley

que excluye al matrimonio entre personas del mismo sexo.

El 28 de abril de 2016, la Corte Constitucional decidió los siete casos acumulados referentes al reconocimiento y validez de los matrimonios entre parejas del mismo sexo que habían sido celebrados o negados por varios jueces y notarios según el caso. En la sentencia SU- 614 de 2016, la Corte reconoció el derecho al matrimonio a las parejas del mismo sexo en las mismas condiciones de las parejas heterosexuales. Para llegar a esta conclusión, la Corte usó los siguientes argumentos: En primer lugar, la Corte argumentó que se trataba de derechos de una minoría discriminada, y derechos que las mayorías políticas eran reacias a reconocer precisamente por razones de discriminación histórica. Esta discriminación, reflejada en la política mayoritaria, no puede ser un obstáculo para el reconocimiento de derechos constitucionales. En segundo lugar, la Corte señaló que había habido una evolución jurisprudencial de la protección contra la discriminación sexual (señalando que se trataba de una constitución viviente) y describió la ampliación de estos derechos a través del tiempo hasta incluir los derechos familiares de parejas del mismo sexo. El matrimonio se convertía así en la pieza culminante de esta expansión. Al fallar a favor del matrimonio de parejas del mismo sexo, la Corte Constitucional dio de manera expresa la razón a los jueces civiles que como Carlos habían celebrado matrimonios de parejas del mismo sexo, y ordenó a los notarios que no los estaban realizando, que los realizaran.

Además, la Corte se refirió a la Procuraduría y sus acciones: dijo que no podía usar su poder para obstruir los derechos de las familias de parejas del mismo sexo, alegando que esto iba en contra de la función constitucional de la Procuraduría que es la protección de derechos. También dijo de manera expresa que la acción de tutela no podía

ser utilizada por la Procuraduría para obstruir los matrimonios civiles de parejas del mismo sexo. Al poco tiempo, el Consejo de Estado anuló la segunda elección del Procurador Ordoñez, por irregularidades en su nominación por parte de la Corte Suprema de Justicia, quedando la Procuraduría sin dirección en la cruzada contra el matrimonio de parejas del mismo sexo; sin embargo, sigue siendo un líder político y posible candidato de la derecha colombiana en las elecciones presidenciales del 2018.

En el 2016, el juez Carlos González concedió una entrevista a una de las revistas más importantes, *Semana*, contó la historia de los matrimonios que ha celebrado en la polvorienta San Estanislao, descrita por los periodistas como “el único lugar donde los homosexuales pueden casarse en Colombia.”⁵ Al poco tiempo fue denunciado por un ciudadano ante la autoridad competente para hacer la investigación disciplinaria de los jueces, el Consejo Superior de la Judicatura, por casar personas no domiciliadas en San Estanislao; al momento de publicarse este libro (Diciembre 2016) la investigación continúa abierta. Finalmente, el alcalde del pueblo logró cumplir su deseo: San Estanislao estuvo en las noticias por un motivo diferente a sus periódicas inundaciones.

Capítulo 5

La reglamentación del aborto en Chile: el fracaso de la separación entre Iglesia y Estado

Macarena Sáez

Pero llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzado hasta ahora (Mensaje del Papa Pablo VI a las mujeres católicas,

Trabajos del Concilio Vaticano II, el 8 de diciembre de 1965

Introducción

La Iglesia católica se ha caracterizado por su defensa en contra de diversas formas de violencia en Latinoamérica. Su posición, sin embargo, ha sistemáticamente dejado fuera ciertos tipos de violencia en contra de las mujeres. Una de las formas de violencia contra las mujeres que la Iglesia tolera e incluso apoya deriva de su oposición al aborto legal sin excepción. Forzar a una mujer a ser madre aun cuando el hijo sea producto de una violación, o forzarla a dar a luz a un hijo con anencefalia destinado a morir a pocas horas del parto, o forzarla a aceptar su muerte antes que interrumpir un embarazo son actos de violencia que atentan contra la dignidad de una persona, especialmente en el caso de las niñas menores de edad. Para entender la postura de la Iglesia frente a este tipo de violencia contra las mujeres este capítulo se centra en dos usos diversos del concepto de dignidad: el de la Iglesia usado para defender la penalización del aborto, y el de los grupos laicos para defender la regulación del aborto. El capítulo analiza el rol de las mujeres en la sociedad de acuerdo con los documentos de la Iglesia y el efecto que dicho rol ha tenido y aún tiene en la construcción laica del aborto en Chile. Aunque el énfasis principal está puesto en Chile, el capítulo también recoge ejemplos de otros países de América Latina para ilustrar las semejanzas de la participación de la Iglesia en los procesos políticos que afectan a las mujeres. El capítulo también analiza los discursos laicos que la Iglesia escoge para oponerse a toda protección de las mujeres en caso de aborto, incluso cuando la vida de la mujer embarazada corre peligro.

La Iglesia católica es la institución religiosa más influyente en América Latina. Pese al aumento de nuevos credos, en 2010 más del 70% de los latinoamericanos se identificaron como católicos.¹ América Latina es, también, la región con mayor cantidad

de población católica en el mundo.² En esta región la Iglesia no solo representa una religión, sino que es, también, un actor político con influencia permanente en las elites,³ y un actor social que tiene la capacidad de llegar a gran parte de los sectores más marginados de la población.⁴ En una región marcada por las diferencias socioeconómicas, muy pocos grupos han sido capaces de unir a los pobres y a los ricos bajo la misma esfera. Esta capacidad ha permitido a la Iglesia actuar como un tercero “neutral” en los conflictos sociales y políticos, tanto a nivel nacional como internacional.⁵

A pesar del descrédito sufrido por la Iglesia luego que salieran a la luz pública cientos de casos de pedofilia cometidos sistemáticamente durante años—abiertamente encubiertos por la Iglesia—en muchas áreas sigue siendo una institución con estatus moral para intervenir en todo tipo de asuntos, públicos y privados.⁶ Entre estos se encuentra el papel tremendamente complejo e influyente que juega la Iglesia frente a conflictos violentos y en la construcción jurídica del significado de violencia. Por ejemplo, en Chile la Iglesia fue el actor más importante en la protección de los derechos humanos durante la dictadura de Augusto Pinochet.⁷ En varios países de Centroamérica, la Iglesia, junto con aliados estratégicos de otras iglesias cristianas, ha jugado un papel clave en la negociación de procesos de paz entre pandillas (Brenneman 17, 145, 217-218). En todos estos conflictos violentos, la Iglesia presenta una posición de rechazo a la violencia y al hacerlo, no siempre usa argumentos basados en la fe. En su papel como actor social y político, la Iglesia también usa discursos de instituciones laicas como el derecho constitucional y los derechos humanos, los que a veces aparecen en el discurso de la Iglesia de manera más preponderante que los argumentos basados en la fe.⁸ No cabe duda que la posición de la Iglesia contra la violencia es encomiable. Sin embargo, ella no

contempla todas las situaciones violentas. Las mujeres y las niñas han sido constantemente excluidas de los esfuerzos de la Iglesia en su lucha contra la violencia; más aún, su posición respecto a las mujeres ha resultado en la normalización e, incluso, la legalización de algunas formas de violencia brutal contra las mujeres.⁹ Es difícil separar la postura de la Iglesia católica del trato laico que se da a las mujeres en países donde la mayoría de los legisladores son parte de la Iglesia. Sin embargo, hay situaciones en las que la postura de la Iglesia católica respecto a las mujeres se aparta de la posición adoptada por las autoridades laicas. Es en esos momentos cuando la Iglesia interviene como un grupo de presión para promover una agenda particular (Warner 2000).

La primera parte de este capítulo analiza la posición de las mujeres en la Iglesia. Esta incluye la consideración del valor de las mujeres en tanto seres humanos y madres, y los conceptos que suele usar la Iglesia de “dignidad femenina” y de “genio femenino.” Dada la importancia generalizada del catolicismo en las sociedades de América Latina, no cabe duda que la Iglesia es un actor político influyente. Por lo tanto, el punto de vista católico respecto de las mujeres no solo incumbe a las mujeres católicas en el contexto de su comportamiento religioso. También se traduce, con más o menos éxito, en estatutos y políticas públicas que restringen la autonomía e integridad de las mujeres en modos que aún no han sido estudiados sistemáticamente.

La segunda parte de este capítulo ilustra de qué manera los daños sufridos por mujeres han permanecido invisibles para los sistemas legales laicos. Esta parte demuestra de qué modo la invisibilidad del daño sufrido por las mujeres ha concordado con la visión de la mujer en la Iglesia católica y cómo—incluso en los casos en que se protege a las mujeres—el perjuicio real que estas han sufrido normalmente no forma parte de las

reglamentaciones predominantes.

La tercera parte, por su lado, presenta un análisis de la invisibilidad del daño que sufren las mujeres por reglamentaciones específicas sobre el aborto. Demuestra cómo las mujeres han estado permanentemente ausentes en las diferentes etapas de la discusión en torno al aborto en Chile, para luego relacionar esta invisibilidad con el concepto católico de dignidad femenina discutido en la primera parte y la diferencia entre el concepto de dignidad como autonomía y dignidad femenina.

La cuarta parte argumenta que el concepto de dignidad femenina desarrollado por la Iglesia ha sido dañino para las mujeres y para su participación como ciudadanas. Mientras la idea laica de dignidad está ligada a la autonomía, el concepto de dignidad femenina ubica a las mujeres más cerca del martirio que de la ciudadanía. La violencia contra las mujeres, por lo tanto, es aceptada como normal y no dentro del terreno de lo que consideramos como conductas violentas.

Dignidad humana y dignidad de las mujeres

Dignidad humana laica vs. Dignidad humana católica

Para la Iglesia católica, como para la mayoría de las religiones, mujeres y hombres ocupan posiciones diferentes en la sociedad. Sin embargo, existe un discurso formal acerca de la igualdad entre hombres y mujeres en su humanidad común.¹⁰ Según la Iglesia, hombres y mujeres comparten una “igualdad esencial” que proviene de su creación “a imagen y semejanza de Dios” (Título V 16 Par 3). Esta característica distintiva de igualdad en los orígenes de la creación de hombres y mujeres es la fuente de la dignidad de la persona humana (Catecismo de la Iglesia católica 3.1 Par 1700). La dignidad en su

fuente católica deriva del origen divino en la creación de hombres y mujeres. Desde un punto de vista laico, la dignidad humana no se basa en un rasgo específico de los orígenes del ser humano. En la mayoría de los abordajes laicos es irrelevante cómo hemos llegado a existir. Lo importante es que todos los seres humanos comparten ciertas características comunes que los hacen especialmente “dignos.” Una de las fuentes comunes del concepto laico de dignidad humana es la idea que los individuos debieran ser capaces de tomar decisiones que puedan afectar profundamente sus vidas.¹¹ Esta es la noción kantiana de dignidad (Kant 1989). En cierto sentido, la idea católica de dignidad se asocia también con la de autonomía ya que “es esencial para un ser humano dirigirse [por sí mismo] por su voluntad hacia su plenitud...”¹²

En su forma elemental, la dignidad humana católica no parece ser incompatible con los usos más corrientes de la dignidad humana desarrollados por tratados y tribunales internacionales, así como por cortes supremas o constitucionales en distintos países. Con o sin Dios, es posible encontrar afinidades para un uso más o menos homogéneo del concepto de dignidad humana.¹³ Según McDougal,

Históricamente, los valores de la dignidad humana han sido justificados según premisas derivadas de los más diversos orígenes, trans-empíricos y empíricos, tales como la religión, la ley natural, la metafísica, la ciencia, la historia, el sentido común, etcétera, y parecería que no hubiera necesidad de escoger entre opciones odiosas de los distintos tipos de justificación. Gente de muchos credos y creencias diferentes ha demostrado hace tiempo que pueden cooperar para el logro de valores compartidos, independientemente de la diversa procedencia de esos valores (1959).¹⁴

El concepto de dignidad humana ha sido utilizado con frecuencia por tribunales de diversos países para respaldar sus decisiones.¹⁵ Intelectuales, jueces, políticos y todo aquél que quiera obtener apoyo para su causa con frecuencia usa el concepto de dignidad humana. Después de todo, ¿quién podría estar en contra de la dignidad humana? Sin embargo, estar a favor de la dignidad humana no significa que todos estén de acuerdo en lo que se está apoyando. Los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos tenían clara conciencia de esto por lo que decidieron incluir referencias a la dignidad humana sin explicar qué significaba.¹⁶ Existían muchas “dignidades humanas” en discusión que tenían poco o nada en común aparte de las palabras “dignidad” y “humana.”

A pesar de esta diversidad de significados, tribunales en distintos países laicos han usado la palabra *dignidad* con algunos sentidos recurrentes. Por ejemplo, dignidad en tanto integridad corporal se usa con frecuencia para justificar una prohibición absoluta de la tortura.¹⁷ El concepto también se ha usado para justificar la reglamentación del aborto y la decisión de las mujeres de no embarazarse.¹⁸ La dignidad humana se cita a menudo como la razón que permite a los individuos tomar decisiones que afectan profundamente su vida personal, como, por ejemplo, a quién pueden amar.¹⁹ El concepto también ha sido utilizado para rechazar la intromisión gubernamental en los cuerpos.²⁰ De todos los conceptos de dignidad desarrollados por los tribunales e intelectuales laicos hay uno que parece abarcar todos los demás: la obligación negativa de otros, entidades públicas y privadas, de no humillar a un individuo. David Luban explica que, si la dignidad es un concepto vinculado con el rango, la dignidad humana se refiere “al prestigio otorgado simplemente por el hecho de ser humano” (2007). Tratar a alguien ignorando

su dignidad humana es tratarlo/la como si no fuera humano.

Hay muchos ámbitos en los que los discursos actuales, católicos y laicos, acerca de la dignidad confluyen. Por ejemplo, en la lucha por la abolición de la pena de muerte, en la protección de los derechos laborales, en la prohibición del uso de la tortura y para salvar a los individuos de la violencia ejercida por las pandillas, por mencionar algunos. Sin embargo, las diferencias son evidentes en las áreas específicas de género y sexualidad. En ellas, la dignidad católica y la dignidad laica difieren completamente.

Dignidad humana católica y dignidad femenina

Si la dignidad humana es inherente a todo individuo, ¿es posible pensar en una situación en la que un mismo acto, simultáneamente, viola la dignidad humana de alguien y no viola la de otro individuo cuando ambos se encuentran en las mismas condiciones? Es muy difícil, si no imposible, pensar que solo se violó la dignidad de algunos de los detenidos que aparecen en las fotos en que soldados estadounidenses humillan a prisioneros iraquíes en Abu Ghraib en 2004, mientras que la dignidad de otros, que también aparecen fotografiados, no fue violada.²¹ Un ataque a la dignidad perjudica a todo individuo involucrado en el ataque. Lo que constituye una violación a la dignidad humana es la acción o la omisión que la socava.²²

Para que el concepto de dignidad se utilice selectivamente en individuos diferentes es necesario que haya una comprensión diferente de la dignidad para distintos individuos. Es aquí donde las concepciones de dignidad humana de la Iglesia y la secular se separan. Aunque la dignidad humana domina la atención de investigadores en diversas disciplinas y nos encontramos con diferentes nociones de dignidad humana, la mayor parte de la postura laica, si no toda, aplica el concepto a todos los individuos por igual sin tener en

cuenta su raza, género, orientación sexual, etnicidad, origen social o cualquier otro estado social o natural. La dignidad humana católica, en cambio, está marcada por el género.

Aunque para la Iglesia todos los individuos han sido creados iguales, hombres y mujeres tienen finalidades y vocaciones diferentes en la vida y su dignidad está marcada por estas finalidades y vocaciones. No hay, por lo tanto, un concepto de dignidad, sino dos: la dignidad humana universal, como se utiliza para los hombres, y un concepto de dignidad marcado por el género que se utiliza para las mujeres y al que a veces se denomina *dignidad femenina*.²³ Esta distinción es fundamental para entender por qué ciertos actos de violencia contra mujeres son tolerados por la Iglesia y no son considerados como violencia real contra las mujeres: “Cada uno de los dos sexos es, con una dignidad igual, aunque de manera distinta, imagen del poder y de la ternura de Dios. La *unión del hombre y de la mujer* en el matrimonio es una manera de imitar en la carne la generosidad y la fecundidad del Creador...” (Catecismo de la Iglesia católica 2335). Sin duda,

Los recursos personales de la femineidad no son ciertamente menores que los recursos de la masculinidad; son sólo diferentes. Por consiguiente, la mujer — como por su parte también el hombre— debe entender su “realización” como persona, su dignidad y vocación, sobre la base de estos recursos, de acuerdo con la riqueza de la femineidad, que recibió el día de la creación y que hereda como expresión peculiar de la “imagen y semejanza de Dios” (*Mulieris Dignitatem* Par 10).

Sólo si se concibe la construcción de la *dignidad femenina* como diferente de la dignidad humana, es posible conciliar la aprobación y el apoyo a profundos actos de

violencia en contra de las mujeres como actos legítimos de sacrificio, como una “entrega de sí” que la Iglesia entiende como parte de la vocación y dignidad de la mujer: “En el cristianismo, más que en cualquier otra religión, la mujer tiene desde los orígenes un estatuto especial de dignidad, del cual el Nuevo Testamento da testimonio en no pocos de sus importantes aspectos...”²⁴

Los escritos de la Iglesia de comienzos del siglo XX son claros sobre la diferente concepción de la naturaleza humana de hombres y mujeres. Ninguno lo hace más claramente que la Encíclica de 1930 del Papa Pío XI, *Casti Connubii*, sobre el Matrimonio Cristiano. El documento explica el rol de la mujer en la “sociedad doméstica,” donde lo que rige es “un orden de amor” (Par 26-27). En la sociedad doméstica, el sometimiento de la mujer es innegable. Este incluye “tanto la primacía del varón sobre la mujer y los hijos como la diligente sumisión de la mujer y su rendida obediencia.” Esta obediencia, sin embargo, no coloca a la mujer en la misma jerarquía que a los hijos, pero prohíbe “aquella exagerada licencia, que no se cuida del bien de la familia, prohíbe que en este cuerpo de la familia se separe el corazón de la cabeza, con grandísimo detrimento del conjunto y con peligro de ruina” (Par 26-27).

La perspectiva católica de la diferente naturaleza de la mujer y, por lo tanto, de su dignidad diferente, no ha cambiado en esencia desde los tiempos de Pío XI. Sin embargo, a medida que los derechos de las mujeres han ganado terreno, la Iglesia ha cambiado el tono de su discurso respecto de las mujeres reconociendo, por ejemplo, el lugar de la mujer en la esfera pública (Juan Pablo II 1995).

El documento que proporciona más información sobre la naturaleza de la dignidad de la mujer es *Mulieris Dignitatem* del Papa Juan Pablo II. La Carta se refiere a la

dignidad de la mujer como “entrega de sí,” que implica una actitud receptiva a la procreación y al servicio. Hacia el comienzo la Carta Apostólica de Juan Pablo II hace referencia a la “dignidad extraordinaria de la ‘mujer’” que proviene de su capacidad procreadora.²⁵ La “plenitud de gracia” concedida a la Virgen María en la Anunciación es “lo que es femenino.” La Carta añade “nos encontramos aquí, en cierto sentido, en el punto culminante, el arquetipo de la dignidad personal de la mujer” (Par 5). El documento no niega el sometimiento de la esposa al marido, pero trata de equilibrar el mandato bíblico según el cual los maridos gobiernan a sus esposas. Explica que la “entrega de sí” de la esposa es correspondida por el marido, lo que se traduce en el respeto por la esposa que no puede ser tratada como un objeto de dominio masculino (Par 10). Sin embargo, el texto advierte a las mujeres que la “justa oposición de la mujer frente a lo que expresan las palabras bíblicas ‘él te dominará’ (Gén 3,16) no puede de ninguna manera conducir a la ‘masculinización’ de las mujeres. La mujer—en nombre de la ‘liberación’ del dominio del hombre—no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia ‘originalidad’ femenina” (Par 10).²⁶ En ocasiones, la dignidad especial de la mujer es llamada “vocación” de la mujer, “personalidad femenina” o “genio femenino” (Par 3). *Mulieris Dignitatem* explica la virginidad y la maternidad como “dos dimensiones particulares de la realización de la personalidad femenina” (Par 17).

Aborto y dignidad femenina

Hay varios elementos en la concepción del catolicismo acerca de la mujer y la humanidad que hacen imposible que una mujer se deshaga de un embarazo. El primero y más importante, la maternidad es parte de su dignidad extraordinaria y la maternidad, para la Iglesia, comienza en el momento de la concepción. Sin importar la edad de una

mujer, su vocación es la maternidad y no se viola su dignidad si se obliga a una joven o a una mujer a llevar adelante un embarazo no deseado. Todo plan, toda decisión, debe ser sometida a la “apertura especial hacia la nueva persona; y éste es precisamente *el papel de la mujer*” (Par 18). Para la Iglesia, la mujer embarazada, sin importar la edad, circunstancias y calidad de vida futura, está cumpliendo con su dignidad femenina al aceptar y recibir el embarazo con los brazos abiertos: “La maternidad involucra una comunión especial con el misterio de la vida que se desarrolla en el útero de la mujer. La madre se maravilla ante el misterio de la vida y *comprende* con intuición única lo que sucede dentro de ella. A la luz del *principio*, la madre acepta y ama como persona al hijo que lleva en su seno” (Par 18).

La “entrega de sí” que se materializa en la aceptación de la maternidad también expresa la disposición al sufrimiento, el que, según los documentos de la Iglesia, a menudo soporta mejor que los hombres (Par 19). La Carta también explica la vocación de virginidad y maternidad espiritual de las mujeres que no se casan. El “misterio de la mujer” es tridimensional: “virgen-madre-esposa” (Par 22).

Según la Iglesia, las mujeres *son* madres. Más aún, el ser humano comienza con la concepción, haciendo madres a las mujeres aún antes de que sepamos si estamos embarazadas, sin importar las circunstancias en que dicho embarazo pudiera suceder (Catecismo de la Iglesia católica 2270). Así, una niña de once años embarazada no puede buscar un aborto, aunque su vida corra peligro. Incluso la fecundación forzada debe ser aceptada tanto por mujeres como por niñas.²⁷ Esto no significa que, en principio, la Iglesia se oponga a castigar a los autores de esos crímenes. Significa que, para la Iglesia, el embarazo nunca es un daño al que haya que *poner fin*. Es el destino de la mujer

que, en circunstancias ideales, debiera suceder dentro del matrimonio y como un acto de amor. Sin embargo, en otras circunstancias, aún es una situación que niñas y mujeres deben aceptar como parte de su dignidad femenina.

A diferencia de la dignidad femenina católica, no existe una idea laica de la dignidad que esté sujeta al embarazo *per se*. Dicho de otro modo, el embarazo no hace que una persona sea más o menos digna, independiente de cual sea el significado que le demos a dicho concepto. Si todas las personas, sin distinción de sexo, gozan de la misma dignidad inherente, el embarazo no puede constituir una diferencia en el respeto que los sistemas judiciales les ofrecen a los individuos cuando dichas regulaciones afecten la dignidad humana. Una concepción laica de dignidad humana lleva al imperativo jurídico de tratar a las mujeres con igualdad y a respetar sus opciones de vida más profundas. Cuando un sistema legal recoge una concepción católica de la dignidad humana, las mujeres no gozan de los mismos derechos que los hombres, ya que en esos casos su dignidad proviene de la reproducción y el sacrificio.

La inexistencia histórica del daño a las mujeres: aborto, violación y violencia doméstica

Históricamente, las mujeres no han sido iguales a los hombres. El modo en el que la Iglesia consideraba a las mujeres, como subordinadas a los hombres, constituyó el modo en que los sistemas jurídicos concibieron a las mujeres: como subordinadas a los hombres. América Latina, colonizada mayormente por España, heredó las leyes basadas en la concepción católica de la mujer. Su participación en la sociedad dependía de su vínculo con otros: como esposas, hijas y madres. En Chile, las mujeres no tuvieron el derecho a la participación política hasta 1949.²⁸ Pero aún luego de su incorporación como

votantes, ha llevado años para que el sistema legal considere a las mujeres como portadoras de los mismo derechos y no como seres con un rol específico que cumplir. Este es el problema del debate actual respecto del aborto en Chile y ha sido siempre el problema para reconocer daños concretos sufridos exclusiva o principalmente por mujeres. Si las mujeres tienen un rol específico que cumplir en la sociedad y el cumplimiento de ese rol las dignifica como mujeres, todo sufrimiento que implique el cumplimiento de dicho rol no puede ser considerado un sufrimiento ilegal. El hecho de que Chile haya oficialmente separado Iglesia y Estado en 1925 no se tradujo en un sistema jurídico igualmente separado de las normas y principios religiosos. Mucho después de esta separación, las mujeres han sido tratadas de manera diferente, debiendo acatar el rol bíblico de la mujer, aunque disfrazado en un discurso laico.

Las mujeres podían gozar de la protección legal en todos los ámbitos en que el género es neutral: homicidios, agresiones físicas de extraños, robos y otros crímenes contra la propiedad privada. Sin embargo, el derecho penal ha sido históricamente indiferente a los daños concretos sufridos mayor o exclusivamente por mujeres: la violencia doméstica no existió como figura penal hasta hace pocos años. La violación sexual y los abusos sexuales en general no tenían, hasta hace poco, como sujeto de protección directo a la mujer sino a las familias. El embarazo no deseado no tenía escapatoria y cuando comenzó a regularse se hizo desde una perspectiva penal y sanitaria, sin las mujeres. En tanto las mujeres han ganado visibilidad como ciudadanas e individuos autónomos, ciertos daños concretos que sufren las mujeres han paulatinamente cobrado, también, reconocimiento legal. Este es un proceso continuo que ha necesitado un cambio de mentalidad respecto al rol de las mujeres en la sociedad; este

cambio de mentalidad incluye el desplazamiento desde una concepción de la mujer que cumple un rol específico en la vida, a juicio de la Iglesia merecedora de la dignidad femenina, hacia una concepción de la mujer como portadora de dignidad humana en igualdad de condiciones a la reconocida a los hombres: una dignidad humana laica.

La reproducción como un rol natural: reglamentación de la violencia sexual sin mujeres

Mientras las mujeres fueron “el otro” en el proceso político, lo que las definía era su rol en la reproducción y la crianza de los hijos. El daño sufrido por las mujeres también se determinaba por el daño de su capacidad reproductiva y por el trastorno en la crianza de los hijos. Por lo tanto, la violación y la violencia sexual no podían reconocerse como daño *per se*, sino en tanto perturbaran el rol natural de la reproducción. En el caso de los delitos sexuales contra mujeres, el Código Penal Chileno de 1874 imponía un castigo más severo al secuestro con “fines deshonestos” de una “*mujer de buena fama,*” que al secuestro de una mujer que no gozara de buena reputación (Artículo 358). En lo que respecta a la violación, durante muchos años no era suficiente que una mujer mayor de 12 años se opusiera a una tentativa de relación sexual. Para que una relación sexual se convirtiera en violación debía darse mediante la fuerza o la intimidación, o la mujer debía estar privada de razón (Artículo 361). La falta de consentimiento no era suficiente para provocar una sanción penal. Más aún, tal y como lo establecía la Biblia, el matrimonio entre la víctima y el victimario anulaba el procedimiento penal o la sanción (Artículo 369). En todos los casos de delitos sexuales sólo un reducido número de individuos, incluida la víctima, tenían legitimación activa para presentar una denuncia penal (Artículo 369). Si se lo compara con las referencias bíblicas, el primer Código Penal de Chile constituyó una

mejora en la situación de las mujeres, aunque ambos daban más importancia a la violación de una mujer dependiendo de la percepción que otros tuvieran de su honestidad. En el caso de Chile, la mujer se encontraba en mejores circunstancias si tenía “buena fama.” Esta disposición respecto de la violación era similar a la norma bíblica que establecía una diferencia entre la violación a una mujer casada y a una virgen (Deuteronomio 22).

No era infrecuente en las decisiones de los tribunales chilenos de finales del siglo XIX que se absolviera a presuntos delincuentes porque existían dudas sobre la virginidad de la víctima,²⁹ o si el agresor se casaba con la víctima.³⁰ Los delitos sexuales se incluían en el Título VII del Código Penal Chileno, “Crímenes y simples delitos contra la moralidad pública y el orden de la familia.”³¹ El Título refleja los verdaderos intereses de la sociedad: moralidad, honestidad, familia y honor. Proteger la integridad y autonomía de las mujeres no fue la razón para penalizar la violación y otros delitos relacionados.

Hasta hace poco la diferencia entre mujeres de buena o mala reputación era habitual en muchos países de América Latina. Hace menos de treinta años, la Cámara Constitucional de la Corte Suprema salvadoreña concluyó que la violación de una prostituta no podía ser castigada con penas similares a las aplicadas cuando la violación la sufría una mujer que no era una prostituta: “El legislador no puede desconocer la existencia de esa clase de mujeres y la menor responsabilidad que tiene un hombre provocado por una mujer de esa condición, que naturalmente no puede ser el mismo respeto que se tiene para una mujer honesta.”³²

Que la violación sea reconocida como un delito contra la autonomía sexual ha necesitado un cambio en la percepción de las mujeres en tanto individuos dotados de

dicha autonomía. Este cambio ha sido aún más difícil en el caso de las mujeres casadas. Académicos y legisladores han discutido por años si la violación puede suceder entre esposos. Para algunos, un hombre no puede cometer el delito de violación cuando tiene relaciones sexuales con su esposa, “aún si [la relación sexual] ha sido forzada o [realizada] contra la voluntad de la mujer” (Perkins 115). Hasta 2005 los tribunales mexicanos tenían fallos contradictorios respecto de la violación dentro del matrimonio. Ese año, finalmente, la Corte Suprema de México prohibió toda interpretación de los tribunales inferiores que trate de manera diferente a mujeres casadas o solteras en casos de violación.³³ Hasta entonces, hubo fallos que rechazaron la violación dentro del matrimonio aduciendo que era legalmente imposible. Por ejemplo, en 1989, un tribunal mexicano afirmó que “la relación sexual realizada con violencia por el marido o sin el consentimiento de la esposa no puede ser considerada violación porque si [el esposo] usa a la esposa con fines sexuales está ejerciendo un derecho legítimo.”³⁴ En 1992 otro juzgado afirmó que:

1. El derecho mutuo al débito carnal, lo adquieren los cónyuges con la celebración del matrimonio.
2. La imposición de un cónyuge hacia el otro de la cópula normal, mediante la violencia, no configura el delito de violación, sino que se traduzca en el ejercicio indebido de un derecho, por lo que de existir este tipo legal sólo se podrá sancionar por este delito, y en su caso contrario, únicamente por las lesiones que resulten de la ejecución de la violencia.³⁵

Estos fallos muestran que a finales del siglo XX los sistemas judiciales aún consideraban el cuerpo de la mujer como pertenencia del marido o del matrimonio. El

matrimonio ha sido utilizado como una autorización en blanco para usar el cuerpo de la esposa. El caso mexicano que provocó la interpretación de la Corte Suprema que reconoció la violación conyugal castigó la violencia extrema contra las mujeres. El testimonio de la esposa, incluido en el fallo, demostró el uso de la violencia sexual como medio de humillar y controlar a la esposa. Mientras el marido apuñalaba a su esposa le gritaba “MÍA O DE NADIE” (8). Aun cuando el fallo reconoció la posibilidad legal de la violación entre cónyuges, los argumentos no tuvieron en cuenta el daño real sufrido por la esposa y se puso el énfasis en la intención del esposo más allá de su “lujuria:”

[Ya que] la intención del activo no fue sólo el satisfacer su libido, [sino] demostrar la superioridad y dominio hacia la pasiva, sometiéndola para imponerle la cópula en condiciones humillantes (habiéndola seriamente lesionado), el débito carnal perdió su vigencia, pues la cónyuge con el matrimonio no se obligó a prestarse a una relación sexual en esas circunstancias (8-9).

La violación conyugal era aún más invisible en los sistemas de precedentes como el americano o el inglés. William Blackstone definió *coverture* como la unidad entre el marido y la esposa bajo la identidad del marido (1769). Matthew Hale lo describió de la siguiente manera: “el esposo no puede ser culpable de una violación cometida por él contra su esposa legítima, ya que ella no puede revocar el consentimiento mutuo” (629).

El Código Penal chileno no eximía a los maridos del delito de violación. Sin embargo, incluso hoy en día, es extremadamente difícil probar que un marido ha cometido una violación. Los principios del derecho penal contruidos pensando en que víctima y victimario no tienen una relación de parentesco no favorecen a las víctimas de violación, menos aun cuando la esposa es atacada sexualmente por el marido (Lemaitre

Ripoll 2008: 581). Entre la presunción de inocencia y la prueba de culpabilidad más allá de toda duda razonable, las víctimas de abusos sexuales se enfrentan a un sistema en el cual su palabra vale menos que la palabra del victimario. Probar falta de consentimiento, aun cuando exista evidencia de violencia, puede ser complicado cuando la sociedad cree que una relación sexual consentida puede, también, ser violenta. En esas circunstancias probar la falta de consentimiento, aun cuando exista evidencia de violencia, es muy complicado.

Reglamentación del aborto con Dios y sin mujeres

Históricamente, las mujeres han acabado con embarazos no deseados con los medios más precarios disponibles. Los riesgos de morir, sufrir serios problemas de salud de por vida y soportar dolores atroces, no ha disuadido a millones de mujeres de buscar modos de terminar el embarazo. A pesar de ser una práctica que involucra y afecta a las mujeres, la historia de la reglamentación del aborto en Chile ha tenido escasa o ninguna participación de mujeres. La falta de participación de las mujeres ha hecho que el daño que ellas sufren sea invisible para el sistema legal.

El aborto fue reglamentado en el primer Código Penal chileno de 1875. Según Antonio Bascuñán, los autores del Código de 1875 consideraron que el aborto, cuando era realizado por un médico, debía, en ciertas circunstancias, ser exceptuado de sanciones penales (Bascuñán Rodríguez 145). La postura de los autores reflejaba la opinión de la mayoría de los académicos, tanto en medicina como en derecho (145). Así, el Código afirmaba que el aborto era un acto criminal cuando se cometía “maliciosamente.” Bascuñán asevera que cualquiera que sea la interpretación subjetiva de comportamiento malicioso vinculada a la realización de un aborto, nunca fue interpretada en el sentido de

una teología moral que restringiera la posibilidad de excepciones, excepto en casos contemplados por la doctrina del doble efecto.³⁶ El aborto inducido como medio para salvar la vida de la mujer embarazada era considerado legal por la comunidad médica (145).

Las primeras discusiones sustantivas en torno al aborto en Chile se llevaron a cabo en la segunda década de siglo XX, cuando los médicos comenzaron a prestar atención al problema de la mortalidad materna causada por abortos inseguros. Al menos hasta 1925 los hospitales en Chile no llevaron estadísticas de abortos (Del Campo Peirano 2008). Del Campo Peirano afirma que las primeras estadísticas provienen de dos hospitales públicos de Santiago. En 1920 el aborto se había convertido en una preocupación para la comunidad médica. Las mujeres llegaban a los hospitales sufriendo riesgos inminentes para su salud y su vida luego de haberse realizado abortos inseguros. Sin embargo, la mayor preocupación que planteaban los médicos no era el problema de la muerte de las mujeres ni de los riesgos para la salud de estas, sino las consecuencias para una nación joven como Chile de tener un escaso número de recién nacidos. (Del Campo Peirano 2008).

Esta discusión era solo otro punto de vista sobre un problema mayor que preocupaba a las elites chilenas: la necesidad de contar con una próspera y saludable “raza chilena” (Subercaseaux 29-63, 55). En 1917, con el objetivo de difundir las ideas de la eugenesia, un médico fundó la Liga Chilena de Higiene Social (56). Las ideas darwinianas, extendidas en ese momento a través de numerosos países,³⁷ comprendían la erradicación de las enfermedades venéreas y el control de los comportamientos considerados viciosos, como el alcoholismo y la prostitución. Estas ideas también incluían la criminalización del

aborto o el endurecimiento de las sanciones en casos de aborto. En el caso de Chile, la Liga sostenía que el aborto y la anticoncepción debían ser erradicados ya que iban “contra los intereses de la patria” (Del Campo Peirano 242-243). Este argumento eugenésico se combinaba también con un discurso que, en su origen, puede ser interpretado como religioso. Según Del Campo Peirano, los estatutos de la Liga chilena prometían “proteger...a los tiernos seres que duermen el sueño de la inocencia en el claustro materno” (242-243). Sin embargo, en aquel momento, la mayoría de las preocupaciones en torno al aborto estaban relacionadas con la necesidad de mantener altos niveles de crecimiento poblacional.

Es difícil saber si los médicos que comenzaron a plantear la cuestión del aborto lo hicieron motivados por sus creencias religiosas. Uno de los primeros médicos en apoyar la idea de legalización del aborto admitió que a pesar de “ser un católico ferviente” no estaba en condiciones de elogiar el hecho de tener un bebé o de hacerse un aborto y que, al final, era una decisión que solo podía tomar un médico que pensara “como un hombre y un cirujano” (Urzúa 5). Aun cuando se reconocía que las mujeres podían sufrir daño ante la falta de prácticas abortivas seguras, las mujeres no eran consideradas individuos autónomos capaces de tomar decisiones. Un aborto no era algo que una mujer pudiera decidir sin un médico—y no había médicas para decidir.

Muchos médicos creían que el aborto era una práctica más común entre mujeres de niveles socioeconómicos medio y alto. Las estadísticas, sin embargo, provenían de los hospitales públicos que recibían a las mujeres pobres después de que habían tenido un aborto inseguro (Del Campo Peirano 2184). Aunque la mayoría de los médicos se oponía a la práctica del aborto, en el caso de mujeres solteras embarazadas tendían a culpar a

la sociedad y apoyaban mayor protección para éstas como un modo de disminuir los abortos (2238). Culpaban a la pobreza y la deshonra como dos de las causas principales por las que las mujeres buscaban un aborto (2258). La comunidad médica, así como la comunidad jurídica, estaba compuesta en su mayoría por hombres. La autonomía de las mujeres nunca fue parte de la discusión sobre el aborto. En el caso de las mujeres pobres, la causa del aborto debía ser la necesidad económica o la vergüenza social. En el caso de las mujeres ricas, tenía que ser el egoísmo del matrimonio o la vergüenza social. Del Campo Peirano cita al doctor Monkeberg, quien afirmó que algunos matrimonios decidían ligeramente sobre el aborto a causa de la “ignorancia de la vida embrionaria” que era “tan sagrada y respetable como la vida de la madre que lo llevaba en su seno” (2258). Vemos aquí la imposibilidad de separar los argumentos laicos y religiosos contra el aborto.

Un médico marcó la diferencia al hablar abiertamente sobre la necesidad de reglamentar el aborto por el daño que los abortos inseguros causaban a las mujeres. El doctor Víctor Gacitúa escribió que no había discusiones públicas, fuera de los círculos feministas, sobre las razones por las cuales las mujeres se hacían abortos a pesar de los riesgos para la vida y la salud. Sin embargo, el doctor Gacitúa trataba a las mujeres contemplando su relación con los demás, lo que justificaba la necesidad de reglamentar el aborto: “El aborto debía ser discutido para evitarle a la mujer ‘que es nuestra madre, nuestra esposa, nuestra hija y nuestra hermana, los peligros, muchas veces graves, a que se ve expuesta en tales circunstancias” (Gacitúa, “Sobre el Aborto Criminal,” 7).

Las discusiones médicas de las primeras décadas del siglo XX no incluían las voces de las mujeres. Dichas discusiones iban desde la reglamentación del aborto en ciertos

casos a su prohibición en todos los casos. La Iglesia católica también intervino públicamente sosteniendo una postura similar.³⁸ Por el contrario, las organizaciones feministas tenían sus propias posiciones respecto del aborto. El boletín feminista del Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres publicaba reiterados editoriales sobre el problema del aborto para las mujeres de clase trabajadora.³⁹

Como complemento al Código Penal, el Código Sanitario de 1931 codificó los abortos legales con el siguiente texto:

Artículo 226: Sólo con fines terapéuticos se podrá interrumpir un embarazo o practicar una intervención para hacer estéril a una mujer quiere la opinión documentada de tres facultativos. Cuando no fuere posible proceder en la forma antedicha, por la urgencia del caso por falta de facultativos en la localidad, se documentará lo ejecutado por el médico y dos testigos, quedando en poder de aquél el testimonio correspondiente.

En 1967 este estatuto sufrió una modificación procesal que cambió los testigos por la opinión de dos cirujanos (Decreto con Fuerza de Ley 725). Aún después de estas modificaciones, el acceso al aborto fue difícil y el riesgo de penalización mantuvo a las mujeres en el mercado del aborto clandestino. Para entonces, las complicaciones por abortos inseguros eran un problema creciente para la salud pública. Según al menos un autor, alrededor del 35% de las cirugías en los servicios de obstetricia derivaban de abortos inseguros y el 26,7% de todas las transfusiones sanguíneas realizadas en salas de emergencia estaban destinadas a mujeres que presentaban complicaciones luego de haberse sometido a abortos inseguros (Piper Mooney 2008).

En la década de 1960, Chile comenzó a implementar una política de planificación

familiar que fomentaba el uso de anticonceptivos. Este cambio tuvo lugar a pesar del hecho que el Papa Paulo VI rechazó el uso de todos los métodos anticonceptivos no naturales en la Encíclica *Humanae Vitae*. Curiosamente, el presidente de Chile que impulsó el cambio pertenecía al partido político Democracia Cristiana y era católico. Sin embargo, Eduardo Frei Montalva comprendió que la anticoncepción podía reducir el número de abortos inseguros. Además, el Cardenal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, hizo hincapié en la Encíclica como un documento a favor de la responsabilidad de los padres más que como un documento contra la anticoncepción (Del Campo Peirano 3508).

Aunque las principales beneficiarias de los métodos anticonceptivos eran las mujeres, a las políticas públicas y a los debates médicos de los sesenta les faltaron la perspectiva de las mujeres, así como había sucedido durante las discusiones de los años veinte y treinta. Todas las posturas tanto a favor como en contra de la anticoncepción, así como aquellas a favor y en contra de la reglamentación del aborto, consideraron a la mujer como un objeto controlado por los médicos o por la naturaleza. Quienes debatían estos temas entendían algunos de los problemas que enfrentaban las mujeres, pero en ninguna circunstancia se incluyó en el debate cuestiones como la autonomía o la ciudadanía de las mujeres.

La ley chilena mantuvo el aborto terapéutico hasta 1990. Ese año, y gracias al pedido directo de la Iglesia católica a la junta militar, se derogó el Artículo 19 del Código Sanitario.

La Iglesia católica y el aborto en Chile

El fin del aborto terapéutico bajo el régimen militar

Durante los últimos días de la dictadura de Pinochet (1989-1990), la junta militar se mantuvo ocupada promulgando leyes y reglamentos que le garantizaran el poder aún en una democracia formal. Una de las “leyes” que el régimen quería derogar era la del aborto terapéutico reglamentado en el Código Sanitario. El régimen militar, a pesar de ser una dictadura, tenía una obsesión por aparentar tener un poder legislativo en funciones. Se discutían “proyectos de ley” y los cuatro miembros de la junta militar hacían las veces de legisladores. Así, la modificación al Código Sanitario comenzó con un proyecto propuesto por el Comandante en Jefe de la Armada el 6 de julio de 1988. La introducción al proyecto explicaba que ya que la constitución chilena afirmaba que “la ley protege la vida del que está por nacer,” el Comandante en Jefe de la Armada concluía que el Código Sanitario era incompatible con este mandato constitucional: “La amplitud e imprecisión de su Artículo 119 no resguarda la vida en su etapa intrauterina.” El proyecto también afirmaba que el Código Penal tenía dos conceptos diferentes de “vida,” uno para el ser que ya había nacido y otro para quien está en el vientre materno. Finalmente, la introducción afirmaba que “[e]l proyecto representa para autoridades, profesionales y ciudadanos de este país un punto de partida ineludible para...reforzar las acciones protectoras para la vida del que está por nacer” (*Historia de la ley* N 18.826).

El proyecto incluía varias modificaciones al Código Penal que aumentaban las sanciones para el delito de aborto y limitaban las facultades de los profesionales de la salud. La modificación original, sin embargo, todavía incluía una excepción para casos en que fuera necesario tratar a las mujeres embarazadas por una enfermedad grave que pudiera causar indirectamente la muerte del feto. En esos casos, el proyecto exigía la opinión de un médico especialista en obstetricia, otro especialista en pediatría y un tercer

médico que, en lo posible, fuera el director del hospital en donde se trataba a la mujer embarazada (*Historia de la ley N 18.826*). La historia legislativa del proyecto muestra varios “informes técnicos” sobre el derecho a la vida y el aborto terapéutico. Un informe de la Facultad de Economía y Administración de la Universidad Federico Santa María afirma: “Entre la supervivencia de la madre o la del feto, la solución real solo puede provenir de la ciencia y la habilidad médicas, y también de las virtudes morales que la misma maternidad exige naturalmente a la mujer” (*Historia legislativa 47*).

A pesar de que la mayoría de los informes sugiere que la protección de la vida del niño no nacido requiere sanciones más estrictas para casos de aborto ilegal y que el aborto terapéutico es necesario en escasas ocasiones, la Comisión Legislativa Conjunta concluyó que no era necesario reglamentarlo (106-120). Un mes después, los ministros de Justicia y de Salud reactivaron una vez más el proceso legislativo (129). En el primer proceso legislativo solo participaron hombres. La comisión conjunta y los fundamentos técnicos contenidos en un informe enviado a la comisión fue elaborado por médicos, abogados y sacerdotes, todos hombres. Ninguno de los fundamentos técnicos dedicó la menor consideración a pensar sobre cómo la decisión de practicarse un aborto afectaba a la mujer como individuo autónomo. Las discusiones en torno al aborto terapéutico trataban el cuerpo de la mujer como si fuera un objeto que necesitaba intervención.

El dilema moral no es cuál de las dos vidas “elegir,” la de madre o hijo, sino cuál acto realizar: el de quitar la vida al feto (un homicidio), o el de no hacer nada al respecto, incluso si ese no hacer pudiera derivar en el deterioro de la salud de la madre o en su eventual muerte. Si no se establece la clara diferencia moral entre

matar y dejar morir, carece de sentido todo el debate actual en torno a la eutanasia (52).

Hubo solo una opinión, la de un profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile, que afirmó que era fácil hablar del aborto cuando no se era una mujer en esa situación. Sin embargo, luego se concentró en la necesidad de prevenir los embarazos indeseados y no profundizó sobre la reglamentación del aborto (90).

Luego que el proyecto se presentó nuevamente, hubo una segunda ronda de fundamentos técnicos. Curiosamente, la Iglesia evangélica luterana emitió un dictamen basado en la realidad de las mujeres que buscan abortar. Afirmaba que las sociedades debían evitar las situaciones de pobreza y proporcionar más apoyo a las mujeres en el caso que estas decidieran no abortar. El argumento se basaba, sin embargo, en la consideración del aborto como una opción trágica que solo la mujer embarazada y su familia podían tomar (139).

La mayoría de los informes consideraba injustificable al aborto en casos en que la vida de la mujer embarazada estuviese en peligro. Algunos médicos de la Facultad de Medicina de la Universidad Católica señalaron que los abortos terapéuticos eran muy raros o inexistentes. La postura de los médicos de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile tuvo más matices: existían diversas situaciones donde la vida de la mujer embarazada podía estar en riesgo y podía ser necesario un aborto. Esta postura también planteó el tema de los fetos no viables llevados a término por falta de una excepción jurídica al aborto ilegal en esa situación (161). Jorge Medina, entonces un obispo chileno que luego se convertiría en Cardenal de la Iglesia católica y prominente figura dentro del Vaticano, envió una carta a los cuatro miembros de la junta militar

solicitando que se derogara el aborto terapéutico del Código Sanitario chileno. En su carta, el obispo Medina sostenía que los avances científicos “nunca ponen en contraposición la vida de la madre y la vida del feto” (2). La carta explica que incluso si hubiera un conflicto entre la vida de la mujer embarazada (a quien Medina llama “la madre”) y el feto, “la moral cristiana nunca ha permitido...se salve la vida de la madre destruyendo directamente la vida del hijo que está por nacer” (2). En la carta, Medina afirmaba que el camino al aborto masivo estaba abierto en Chile, del mismo modo que “en tiempo de la Unidad Popular [refiriéndose a la coalición Socialista de gobierno derrocada por el golpe militar] este fue el camino para realizar abortos bajo el amparo legal” (2). Medina explica que “es posible que no exista otra oportunidad como la presente para enmendar el rumbo de una legislación que contradice la moral cristiana y cuyos efectos pueden ser nefastos para la vigencia de los grandes valores que forman el alma nacional...” (2). Medina se refiere al hecho que el régimen militar estaba a punto de terminar y la democracia iba a ser reestablecida. En otras palabras, era el mejor momento para hacer la reforma a puertas cerradas y sin la oposición de las organizaciones que luchaban a favor de los derechos de las mujeres—o, de hecho, cualquier otra organización.

Finalmente, Medina terminó su carta: “pido a Él para ustedes la bendición por todo el bien que han hecho a nuestra querida Nación” (3). Es a lo menos extraño que el obispo Medina alabara a la dictadura por el bien hecho al país en un momento en que el régimen militar cometía violaciones a los derechos humanos que incluían tortura, asesinatos y desaparición de personas—violaciones que eran conocidas por la mayoría del pueblo chileno—especialmente cuando la alabanza provenía de una Iglesia católica que, bajo el liderazgo del Cardenal Raúl Silva Henríquez, había estado a la vanguardia de la

defensa de los derechos humanos.⁴⁰

La discusión del “poder legislativo” desestimó los dictámenes de los médicos que habían afirmado que los abortos terapéuticos no eran frecuentes, pero sucedían. En un momento de la discusión, uno de los miembros, el capitán Sánchez, afirmó que era una opinión unánime entre los expertos que los médicos nunca se habían enfrentado con la necesidad de practicar un aborto terapéutico (177). Fernando Matthei, miembro de la junta militar, negó que hubiera una postura unánime. Sin embargo, al final estuvo a favor de aprobar el estatuto, cerrando la puerta al aborto terapéutico.

Hubo también un diálogo entre el general Matthei y el Ministro de Salud que demuestra la irracionalidad del proyecto de ley. El Ministro de Salud explicó que el último “aborto terapéutico” registrado en un hospital público había tenido lugar ocho años atrás. Al mismo tiempo, en 1987, hubo alrededor de 22.000 abortos clandestinos que llevaron a los hospitales públicos a mujeres que presentaban complicaciones derivadas de dichos abortos. Matthei preguntó si el proyecto eliminaría esos 22.000 casos y el Ministro de Salud respondió: “Eso es absolutamente imposible” (177). Matthei le preguntó entonces al Ministro si llevaría a esas 22.000 mujeres a la cárcel y la respuesta fue que no. La discusión terminó con Matthei afirmando, “firmé el informe pues, en realidad, no tiene ningún efecto.” El Ministro de Salud aceptó que era un “problema de principios.”

En la última sesión legislativa, durante la cual se aprobó el cambio legislativo, hubo treinta y dos hombres y tres mujeres. El Código Sanitario fue modificado en su Artículo 119: “No podrá ejecutarse ninguna acción destinada a provocar el aborto.” Durante los dos años en los que la junta militar discutió este proyecto, recibió siete dictámenes de expertos. Todos ellos fueron redactados por hombres y cuatro de los expertos se

identificaron abiertamente con un credo religioso o habían realizado sus estudios de medicina en una institución católica.⁴¹ Durante el proceso del segundo proyecto, la junta militar recibió seis dictámenes. Todos fueron redactados por hombres, cinco de ellos fueron confeccionados por individuos que habían realizado estudios o tenían afiliación profesional con la Universidad Católica de Chile, o pertenecían abiertamente a un credo religioso.

El nuevo debate sobre el aborto y el enfrentamiento de Dignidad católica y Dignidad laica

El 31 de enero de 2015, la Presidenta de Chile, Michelle Bachelet, envió al Congreso un proyecto de ley que regula la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo por tres causales. El primer encabezado del Mensaje de la Presidenta se titula: “la dignidad de las mujeres como atributo inviolable y el deber de respeto y protección.”⁴² Por primera vez el aborto es analizado poniendo la vida de las mujeres en el centro de la escena. El Mensaje de la Presidenta explica la necesidad de equilibrar la protección constitucional “de la vida del que está por nacer” con situaciones que afectan la vida, la salud y la dignidad de las mujeres.⁴³ El Mensaje vincula la dignidad de las mujeres con la autonomía, enfatizando que Chile es un estado laico y que en circunstancias extremas el Estado debe respetar la voluntad de las mujeres de continuar o interrumpir el embarazo.⁴⁴ En el núcleo del proyecto se encuentra el respeto de la dignidad humana vinculada a la autonomía, equilibrando al mismo tiempo el interés legítimo del Estado de proteger la vida prenatal.

Como respuesta al proyecto, la Conferencia Episcopal Chilena publicó una carta con el siguiente encabezado: “El derecho humano a la vida, a una vida digna para toda

persona.”⁴⁵ La posición de la Iglesia en el documento reafirma el rol de las mujeres instándolas a aceptar su destino. Pese a que reconoce que el embarazo puede ser una experiencia dolorosa, presenta el aborto como “una rápida solución” para las mujeres que sufren la angustia del embarazo, especialmente en casos de embarazo producto de una violación o en circunstancias de extrema pobreza. La Iglesia asume una postura semi-empática con relación al dolor del embarazo no deseado, pero no puede aceptar que este sea en sí un daño a una mujer.

A diferencia del concepto laico de dignidad, donde la autonomía debe ser tomada seriamente, la Iglesia asume que la mujer embarazada es madre y que su vida y la del feto comparten un interés común y único. El documento afirma que “una actitud verdaderamente cristiana, mirará siempre, en estos casos, la vida, la dignidad y el mayor bien de la madre y de su hijo, y jamás la exclusión y supresión deliberada de uno de ellos.”⁴⁶ El embarazo, a cualquier edad y en cualquier circunstancia, hace automáticamente madres a niñas y mujeres. Al mismo tiempo, los intereses de las madres *son* los intereses del hijo. El sufrimiento de la mujer embarazada es comprensible, pero según la postura de la Iglesia ella debe aceptar su destino, su rol de madre, su dignidad femenina. La sociedad debe acompañar a la mujer embarazada en su sufrimiento, pero no puede permitirle decidir la vida que va a vivir.

El comentario oficial de la Iglesia sobre el proyecto de ley utilizó tanto argumentos religiosos como laicos. Por un lado, en varios pasajes se refiere al niño por nacer y a la vida inocente como una creación de Dios. Por otro lado, se refiere al derecho a la vida reconocido por el Código Penal, la Constitución de Chile y los tratados internacionales, y afirma que el proyecto puede ser inconstitucional al privar del derecho a la vida a

ciudadanos chilenos que merecen nacer. El documento supone, como lo hace la posición contemporánea de la Iglesia respecto del aborto, que el ser humano no es un proceso, sino un acto automático que sucede incluso antes que sepamos que esa persona existe. También considera que el inicio de la maternidad es un hecho automático. Ambas, la condición de persona y la maternidad, suceden en el momento de la concepción.

La posición de la Iglesia respecto de la dignidad de la vida desde la concepción sólo puede sostenerse desde un punto de partida basado en la fe. No hay motivos científicos ni históricos para afirmar que, en Chile, como en otros países, la persona tiene origen en el momento de la concepción. Además, existe un conflicto inevitable entre otorgar dignidad humana a un feto y respetar la dignidad de la mujer embarazada. La solución a ese conflicto desde una perspectiva laica no puede favorecer *a priori* al feto y esa es la posición tomada por la Iglesia.

En consonancia con la Iglesia, el partido Demócrata Cristiano, parte de la coalición de gobierno de la Presidente Bachelet, emitió un comunicado oficial en contra del proyecto, a pesar de que en el Congreso algunos legisladores Demócrata Cristianos apoyaron el proyecto de ley. El comunicado del partido Demócrata Cristiano también puso la dignidad en primer plano, afirmando que uno de los principios fundantes del partido político es el inalienable valor de todos los miembros del género humano, “conocido como dignidad humana.”⁴⁷ El documento equiparó la dignidad humana con la vida y extendió la dignidad humana a todas las etapas del desarrollo fetal. Al igual que el documento de la Iglesia, el comunicado del partido político no separó la vida del feto y la vida de la mujer embarazada: la sociedad “debe preocuparse del cuidado de la madre, íntimamente unida al ser que se desarrolla en su vientre, y de que su embarazo sea

apoyado en todo lo que sea necesario.”⁴⁸ El documento criticó el Mensaje Presidencial del proyecto a causa de su defensa de la autonomía, afirmando que el proyecto tenía un sesgo individualista, considerando a la mujer como “separada de su contexto social y familiar.”⁴⁹ Esta declaración de uno de los mayores y más influyentes partidos políticos en Chile no puede ser tomada a la ligera. Expresa una visión de las mujeres donde la autonomía no es un rasgo relevante, al menos no lo es cuando se trata de la reproducción.

Ambos documentos, el de la Iglesia y el del partido Demócrata Cristiano, tratan a las mujeres no como sujetos de dignidad sino como portadoras de un ser dotado de dignidad humana. Ambas ignoran la autonomía y equiparan embarazo y maternidad. Esta perspectiva es consecuente con el rol de la mujer encarnado en la Constitución chilena de 1980, como dejó en claro uno de sus principales redactores:

Hay personas para las cuales el límite entre el heroísmo o el martirio, por una parte, y la falla moral, por otra, se estrecha hasta hacerse imposible. La mayoría de los seres humanos viven gran parte de sus vidas en una amplia zona intermedia que hay entre ambas, pero la Providencia permite, exige o impone muchas veces a un ser humano que ese cerco se estreche y la persona se encuentre obligada a enfrentar una disyuntiva en la cual no queda sino la falla moral, por una parte, o el heroísmo, por la otra, en ese caso tiene que optar por el heroísmo, martirio o lo que sea...Respecto de la madre y del hijo, no se trata de dos derechos que estén en pugna, porque no se trata de que se tenga que escoger entre matar a la madre o al hijo, porque sólo se trata del posible homicidio del hijo: la madre moriría como consecuencia de elementos naturales. No se está optando entre dos homicidios, no se trata de dos derechos que estén en pugna. Se trata de que hay un derecho que

será afectado por tratar de preservar no un derecho, sino que un deseo afectivamente comprensible.⁵⁰

El nuevo proyecto, si se aprueba, es tan revolucionario como el derecho a voto de las mujeres. Señalará una separación de la idea católica de dignidad femenina imbuida en la Constitución chilena y el reconocimiento de la dignidad humana como un concepto de género neutro que corresponde igualmente a hombres y mujeres. Este concepto ha estado permanentemente detrás de la oposición de la Iglesia para reglamentar el aborto, incluso cuando la vida de la mujer embarazada está en peligro. El arzobispo de Santiago, Ricardo Ezzati, envió una carta a la Presidenta afirmando que el gobierno no debe ratificar la Convención Interamericana Contra Toda Forma de Discriminación e Intolerancia ya que podría ser inconstitucional y porque está “fuertemente marcada por perspectivas de género.”⁵¹ Asimismo, en una entrevista a un diario nacional señaló que “con todas nuestras fuerzas, hemos dicho que un proyecto de aborto es siempre contrario a lo que Dios quiere porque Dios nos ha hecho para vivir y la sociedad humana está llamada a organizarse justamente para que la vida sea defendida y pueda crecer desde el comienzo y hasta el final.”⁵² El Cardenal afirmó que la Iglesia no convoca a manifestaciones, pero que él sabía que el laicismo se estaba organizando para “manifestar lo es que nuestra fe sobre la vida y nuestro propósito de defenderla. Siempre he invitado también a quienes están en la tarea legislativa y que son cristianos y creyentes que su juicio y su votación, su voto, frente a estos temas obedezca siempre a una recta conciencia y también a sus convicciones cristianas.”⁵³

Conclusión

El aborto ha sido discutido principalmente como un asunto filosófico que involucra

cuestiones en torno a cuándo comienza la vida. El hecho que las mujeres queden embarazadas y que sean las mujeres quienes buscan hacerse un aborto ha sido generalmente dejado fuera de la discusión. Desde la perspectiva de la Iglesia, un sistema de penalización total del aborto o con mínimas excepciones es compatible con la dignidad femenina: las mujeres están destinadas a ser madres y a sacrificar su individualidad. De hecho, la Iglesia ha sido coherente en el tratamiento de hombres y mujeres como individuos con diferentes funciones en la sociedad. Su mayor conflicto ha sido tratar de reconciliar ese mensaje con uno que concuerde mejor con la noción laica de igualdad. En países laicos como Chile, el error es creer que la Iglesia, cuando habla de dignidad humana, se refiere a conceptos comparables con los derechos individuales. Los conceptos laicos de dignidad, sin embargo, son incompatibles con la idea que ciertas personas estén destinadas a vivir una vida en el ámbito de la ciudadanía y otras en el ámbito del martirio o el heroísmo.

La utilización de la dignidad laica en el Mensaje Presidencial del proyecto sobre el aborto marca una separación del trato que se da a la mujer en la Constitución chilena. A pesar de ser un proyecto limitado que permitiría el aborto en determinadas circunstancias, por primera vez en la historia, el eje de la discusión se desplaza de la dignidad religiosa—con su dualidad de la dignidad humana en tanto vida elemental y dignidad femenina como entrega de sí—hacia la dignidad laica como autonomía.

Existen abundantes estudios sobre el aborto y muchos más que discuten el sombrío escenario del aborto en Latinoamérica. Internet y las redes sociales nos han posibilitado sufrir con Beatriz,⁵⁴ Belén,⁵⁵ una niña de 10 años en Paraguay,⁵⁶ Paulina en México,⁵⁷ L.C. en Perú⁵⁸ y todas las niñas a lo largo y lo ancho de América Latina, generalmente víctimas

de abuso sexual en sus propios hogares. Estos casos son ejemplos dramáticos de la violencia que implica un embarazo forzado. Si las historias de Beatriz, Paulina, Belén y muchas otras no convence a quienes se oponen al aborto, hay muy poca esperanza de llevar la discusión hacia el respeto por la dignidad de la mujer. Los grupos que se oponen a la regulación del aborto desestiman las profundas consecuencias que tiene el estado de embarazo y, más aún, el proceso de convertirse en madre. El embarazo tiene efectos duraderos, tanto psicológicos como físicos. La maternidad es un compromiso de por vida que cambia para siempre a una mujer.

El Mensaje presidencial del nuevo proyecto de ley nos permite por primera vez concentrarnos en el daño real que sufren las mujeres. Nos invita a dirigir nuestra atención al hecho que el aborto prohibido resulta en mujeres y niñas forzadas a llevar adelante embarazos y generalmente, convertirse en madres. Desde un punto de vista laico de dignidad humana, es indiscutible que dicha imposición no solo atenta contra la dignidad de la mujer embarazada, sino que constituye un acto de violencia.

Capítulo 6

Pentecostales y controversias de los derechos humanos en Brasil

Maria das Dores Campos Machado

Introducción

En este capítulo presento los resultados de un estudio cualitativo¹ realizado entre 2011 y 2012 con 58 dirigentes pentecostales brasileños.² El objetivo de esta investigación era comprender la posición de las autoridades religiosas en relación con una serie de cuestiones sociales, políticas y económicas contemporáneas, incluyendo asuntos relacionados con el movimiento de derechos humanos en Brasil. Cabe destacar, sin embargo, que aun cuando los entrevistadores no lo preguntaron directamente, los dirigentes religiosos hicieron referencia al concepto de derechos humanos, aunque hubo varias interpretaciones sobre lo que esto significa en el contexto de su trabajo. En la discusión que sigue examino de qué modo el concepto de derechos humanos aparece en la visión de estos dirigentes en relación con tres temas diferentes, aunque relacionados: el aumento de la participación de los pentecostales en la política brasileña, el aborto y el movimiento de derechos de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales (LGBT).

Gran parte de la bibliografía socio-antropológica dedicada a investigar las intersecciones de las esferas religiosas y legales privilegian cuestiones constitucionales (Davie 2012); también, en las últimas décadas, puede observarse una tendencia creciente de publicaciones relacionadas con el proceso de construcción de marcos legales que regulan las relaciones entre el Estado y la Iglesia en distintas sociedades (Blancarte 2008; Da Costa 2006; Bauberot 2007; Berger et al. 2008). El número de estudios que se ocupan la relación entre la religión y los derechos humanos ha aumentado paulatinamente. En general, los estudios reconocen la creciente importancia de los derechos humanos en las sociedades occidentales contemporáneas y destacan en el carácter ambivalente de los

grupos religiosos hacia los derechos humanos (Carrette 2013; Santos 2015; Casanova 2009; Davie 2012).

Según Carrette, la base ética de los derechos humanos surge de muchas tradiciones religiosas que defendían la dignidad humana, pero, a pesar de este vínculo fundacional, las actividades de estos grupos religiosos no siempre han respetado los principios de los derechos humanos. Es decir, dependiendo del contexto histórico, las religiones pueden proteger a los grupos minoritarios o ayudar a la construcción de una identidad política para estas minorías. Pero también pueden ser fuente de división, opresión e intolerancia, lo que puede conducir a la violación de los derechos humanos. En este sentido, aunque podemos evocar la importancia de los sectores evangélicos en el movimiento de derechos civiles de los años sesenta en los Estados Unidos, en la actualidad, algunos sectores pentecostales de Brasil que provienen de esta tradición evangélica han sido denunciados e investigados por la policía por ejercer prácticas intolerantes hacia grupos afrobrasileños; prácticas que incluyen, entre otras, la destrucción de imágenes, invasión a templos y ataques a los fieles.³

De la misma manera, Santos (2015) sostiene que la relación de las religiones con el discurso de los derechos humanos es compleja y varía según las diferentes tradiciones religiosas y la situación política de una sociedad determinada. Esto resulta tanto de la heterogeneidad discursiva dentro de las congregaciones religiosas como del aumento de “zonas de contacto” entre las nuevas teologías y los principios de los derechos humanos con el modelo del Estado liberal (Pratt 1991). De todas maneras, en la tradición jurídica laica, la religión suele equipararse a la esfera privada y se considera una cuestión de derechos humanos individuales: el derecho a la libertad religiosa. Esa situación favorece

la proliferación de grupos religiosos y crea tanto posibilidades de diálogo como tensiones entre las nuevas perspectivas teológicas y la idea de los derechos humanos. Mientras las doctrinas progresistas, como la teología de la liberación, proponen una crítica radical de la explotación capitalista como forma de reforzar algunos de los principios de los derechos humanos, el incremento de doctrinas fundamentalistas ha causado “turbulencia política, cultural e ideológica” en las sociedades contemporáneas y ha aumentado las desigualdades sociales (Santos 2015).

Análisis sociológicos también muestran que la incorporación de los principios de los derechos humanos en los discursos religiosos actuales es más fácil en algunas áreas temáticas, tales como el cuestionamiento de la desigualdad económica y la injusticia social, que en otras como la moral privada (Hagopian 2009; Santos 2015). En parte, esto se debe a cuestiones tales como la educación sexual de los niños, el comportamiento reproductivo, la homosexualidad y el aborto que exijan una revisión exhaustiva de la doctrina moral de las iglesias cristianas, las cuales históricamente han demostrado ser más resistentes al cambio que las doctrinas políticas y sociales.

Durante las dos últimas décadas, los estudios relacionados con la sociología de la religión han generado investigaciones comparativas que se centran en analizar el papel que desempeñan los actores religiosos individuales y colectivos en la esfera pública y a lo largo de diferentes sociedades. En este proceso, dichos estudios han contribuido al debate en torno a las llamadas modernidades múltiples. Este enfoque reconoce la existencia en el Occidente “de múltiples patrones de diferenciación entre lo religioso y lo laico” y, por lo tanto, amplía nuestra capacidad para comprender la importancia de la manifestación religiosa como parte del orden social contemporáneo (Eisenstadt 2001; Hefner 1998;

Casanova 2009; Berger et al 2008). El abordaje desde el concepto de múltiples modernidades es pertinente para el estudio de las intersecciones entre religión y política en Brasil y también para los debates actuales sobre políticas públicas en materia de salud reproductiva, educación sexual y de los derechos de las minorías sexuales (Machado 2013). La polémica involucra, por un lado, a pentecostales y católicos conservadores y, por el otro, a feministas y militantes LGBT, enfrentados en una incesante disputa de sentido en torno de los valores difundidos por el ideario religioso y los derechos humanos, respectivamente (Emmerick 2013; Duarte y Ali 2009; Rosado Nunes 2008; Luna 2007). Esta controversia también señala el conflicto dentro del sistema jurídico con respecto a los derechos de las minorías sexuales y los derechos individuales de practicar la religión en la sociedad brasileña contemporánea. Sin embargo, cualquier discusión en torno a este debate debe reconocer los aportes que los sectores cristianos han realizado en el desarrollo del ideario laico de los derechos humanos.

La importancia de la lucha de los protestantes europeos por la inclusión de la libertad religiosa en la definición de los principios básicos de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 ha sido suficientemente estudiada (Huber 1996; Witte 1988). Numerosos autores también han señalado la importancia del papel de los sectores cristianos en el desarrollo del movimiento de derechos humanos mundial, especialmente en el caso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Banchoff 2011; Davie 2012; Carrette 2013). En el caso de América Latina, a partir de la década de 1960, los movimientos sociales han adoptado una perspectiva sobre los derechos humanos que está estrechamente alineada con los sectores del catolicismo progresista (Wilde 2015; Cleary 1997; Freston 2011; Hagopian 2009; Machado 2010).

Según Freston, el protagonismo de los sectores católicos en el terreno de los derechos humanos es el resultado de varios factores, entre ellos la hegemonía de la Iglesia en la región, la gran capacidad de articulación de esta institución en el contexto internacional y cambios doctrinarios ocurridos en el Concilio Vaticano II y en las Conferencias de Medellín y Puebla (Freston 2011). Estos tres importantes acontecimientos provocaron el *aggiornamento* (o una “puesta al día” oficial) de la Iglesia católica, ya que los documentos elaborados en ellos denunciaban el contexto histórico de desigualdad y pobreza en la región y expresaban la intención de que la institución debía adoptar la opción por los pobres, defendiendo los derechos de los oprimidos por la estructura económica capitalista. Sin embargo, al mismo tiempo y comparado con el catolicismo, el carácter fragmentario del protestantismo, así como la expansión del pentecostalismo entre los sectores más pobres y menos educados de la sociedad, parecen haber entorpecido la posibilidad de establecer relaciones más estrechas entre los sectores protestantes y los movimientos de derechos humanos en la región (Freston 2011).

Las relaciones entre el cristianismo y los derechos humanos en Brasil

El análisis de los aportes realizados por los sectores cristianos en el desarrollo de una cultura de derechos humanos en Brasil también ha destacado el papel de los sectores católicos desde la redacción de la primera constitución republicana. De acuerdo con Giumbelli, los sectores católicos fueron los actores políticos más importantes en la definición del derecho a la libertad religiosa garantizada por la Constitución de 1891 (2008: 82-83). Y esto no sucedió porque hubiera un alineamiento entre la institución y las formulaciones internacionales sobre los derechos humanos, sino, más bien, debido a la ley de 1890 que decretó la separación del Estado y la Iglesia católica y que fue vista

como una amenaza para “la autonomía jurídica de las asociaciones religiosas.” Con el apoyo de otros sectores sociales, los católicos lograron modificar los artículos referidos a la libertad religiosa, asegurando que en la Constitución de 1891 “todos los individuos y confesiones religiosas pueden practicar públicamente su culto y, para este fin, adquirir propiedades, como establece la ley (Art: 72-73)” (Giumbelli 2008: 83).

Paula Montero sostiene que la lucha de los católicos por el derecho a la libertad de conciencia en este contexto histórico terminó siendo un modelo para la definición de los derechos civiles en la primera constitución republicana (2012: 169). En sus propias palabras,

Es necesario reconocer que la Iglesia católica en Brasil—aún la institución religiosa más influyente en el país—siempre intervino, material y simbólicamente, en la formulación del ideario de los derechos (individuales, colectivos y culturales) y fue un factor importante en la construcción de un modelo de sociedad civil en, al menos, tres momentos importantes: desde el comienzo de la República hasta la década de 1970 luchó contra las fuerzas positivistas y anticlericales en la definición de la libertad civil y religiosa; en los años 70 y 80, colaboró en la construcción de los derechos sociales; en las décadas siguientes, se alineó con las luchas por los derechos étnicos. Por lo tanto, en general, puede afirmarse que desde la República hasta el final de la dictadura, la Iglesia católica fue una pieza fundamental del proceso de legitimación de las exigencias de protección de los derechos individuales y la libertad de conciencia.⁴

Sin embargo, los límites de negociación de la dirigencia católica sobre temas de derechos humanos pronto serían puestos a prueba por las feministas, que enfrentaron la

oposición de ciertos sectores del catolicismo durante el proceso constitucional que comenzó en la segunda mitad de la década de 1980. Desde entonces, han aumentado las denuncias hechas por las feministas sobre la interferencia de la Iglesia católica en las políticas públicas en materia de sexualidad y salud reproductiva de las mujeres (Rosado-Nunes 2006). Desde los años 90, otras voces han reforzado la percepción de que la articulación entre discursos religiosos y derechos humanos con respecto al género y la sexualidad no era una tarea fácil; así, por ejemplo, militantes homosexuales e investigadores han advertido sobre la oposición de la Iglesia a las políticas de prevención del VIH/sida (la distribución gratuita de preservativos y campañas fomentar su uso en los medios de comunicación) y a la inclusión de los derechos sexuales como derechos humanos (Luna 2010; Machado y Piccolo 2011; Seffner 2008).

Las opiniones y actitudes de los sectores evangélicos brasileños en materia de derechos humanos han sido, en gran medida, menos estudiadas. Esto se debe no sólo a la posición minoritaria de los evangélicos,⁵ sino también a su postura establecida de mantenerse al margen del debate político en gran parte de la historia de la República de Brasil. Por lo tanto, nuestro equipo de investigación encontró un pequeño número de análisis sobre la participación de los evangélicos en el debate en torno a la libertad religiosa en la primera mitad del siglo XX y sobre su participación en las organizaciones campesinas y movimientos sociales que enfrentaron al autoritarismo militar que caracterizó las décadas de 1960, 1970 y el comienzo de la década de 1980 (Novaes 1985; Freston 1993).

¿Qué sucede con las relaciones actuales de los grupos pentecostales con los movimientos sociales y el ideario de los derechos humanos? Brevemente, se puede

afirmar que, hasta final de la década de 1970, la sociología de la religión identificó el rechazo a la participación política y social como una de las características más importantes de la mayoría de los grupos pentecostales (Willens 1967; D'Epina y 1970; Rolim 1985 y 1987). La politización de los sectores pentecostales se hizo visible solo recientemente, a partir de la década de 1980, cuando el número de políticos con una identificación religiosa aumentó considerablemente en el Congreso Nacional, donde los pentecostales superaron en número a los legisladores de otros grupos protestantes (bautistas, metodistas, presbiterianos, luteranos, etc.).

En las dos últimas décadas, se observa un aumento significativo de publicaciones sobre la expansión y las implicaciones de la representación de los pentecostales en el Congreso Nacional de Brasil,⁶ verificándose un consenso acerca de la enorme capacidad de los grupos pentecostales para reinventarse en la sociedad brasileña. Como parte de este proceso de reinención, se puede destacar la incorporación de ritos y prácticas de otras tradiciones religiosas, el uso de la televisión para promocionar sus actividades y atraer fieles; y la flexibilización de algunas normas respecto de la vestimenta y el comportamiento de sus miembros (Mariano 2005, 2007; Oro 2004; Machado 2006). Las publicaciones sobre la participación de los grupos pentecostales en el debate político en torno a los derechos humanos han aparecido recientemente. Las investigaciones académicas se inician con el activismo conservador de la jerarquía pentecostal durante el lanzamiento del Programa Nacional de Derechos Humanos (PNDH)⁷ en 2009, así como durante las campañas electorales de 2010 y 2014. En general, el análisis sugiere una apropiación selectiva de algunos principios de los derechos humanos que ponen el énfasis

en la libertad de asociación religiosa (Duarte et al 2009; Machado y Piccolo 2011; Vital y Lopes 2013; Machado 2012; Duarte 2013; Montero 2009, 2012).

Según Freston, la cosmovisión pentecostal es el factor principal que dificulta el acercamiento de estos sectores al ideario liberal de los derechos humanos (2011). Dicha cosmovisión valora “la agencia personal del individuo” y utiliza la magia para combatir el mal.⁸ En otras palabras, esta visión del mundo presenta características que contrastan con la idea de los derechos humanos como algo colectivo que tiende “a colocar a estos mismos individuos como víctimas de los procesos sociales.” Además, el movimiento de derechos humanos parece tener dificultades para incorporar a los movimientos religiosos de los sectores más pobres de la sociedad brasileña, los cuales tienen, a menudo, un carácter proselitista y hacen hincapié en la agencia o la capacidad creativa que los individuos pueden desarrollar cuando aceptan los principios de la doctrina pentecostal. Es decir, los militantes de los movimientos de derechos humanos tienden a presentar un imaginario laico que no acepta prácticas mágicas, como el exorcismo, que son comunes en los ámbitos pentecostales (Freston 2011: 120-121).

Es importante tener en cuenta que el pentecostalismo es un fenómeno heterogéneo que comprende múltiples congregaciones de fieles e iglesias reformadas, con discursos variados en relación a la modernidad, la política y el orden social contemporáneo. Estos discursos, que al principio expresan interpretaciones conflictivas de las relaciones de género y sexualidad humana, sugieren también enfrentamientos más amplios de diferentes propuestas de modernidad. En mi interpretación, tales discursos deben ser analizados teniendo en cuenta el diálogo de las religiones con otros campos discursivos

tales como las ciencias humanas, la psicología, los derechos humanos y las ideologías de los movimientos sociales contemporáneos de la sociedad brasileña.

Minoría religiosa y representación política

Asimismo, existe una pluralidad de doctrinas y discursos en pugna dentro del pentecostalismo, no sólo en términos políticos, sino también en torno a los derechos individuales y de los grupos religiosos en la sociedad brasileña contemporánea. En este sentido, aunque el Artículo 5 de la Constitución brasileña de 1988 define la libertad religiosa como un derecho individual, observamos, no obstante, una interpretación predominante que refleja un énfasis más corporativo y, según la cual, las comunidades religiosas podrían reclamar derechos colectivos. De esta manera, la participación de los pentecostales en las elecciones se entiende en términos de los derechos de una minoría religiosa—en este caso, los llamados “creyentes” o evangélicos—que ha sido siempre ignorada por el Estado y por las elites políticas. Por consiguiente, esta participación se interpreta como una estrategia jurídica para reducir las desventajas de los sectores pentecostales en relación con los católicos, que sí están representados en la esfera política y participan en la definición de la ley brasileña.

En la década de 1990, el proceso de difusión del pentecostalismo,

Se dio principalmente en los estratos sociales menos privilegiados, tanto en la periferia de las ciudades como en las zonas urbanas, entre las mujeres, la población *preta + parda*,⁹ la población con bajo nivel de instrucción y entre los jóvenes. Por lo tanto, podemos decir, aproximadamente, que, con la difusión del mensaje evangélico, Brasil está atravesando un proceso de cambio cultural y religioso que se produce de arriba hacia abajo, en términos sociales, de la periferia hacia el

centro, en términos espaciales, de lo urbano a lo rural, en términos de localización de domicilio, de negros a blancos, en términos étnicos y raciales, de jóvenes a ancianos, en términos etarios y de mujeres a hombres, en términos de género (Diniz 2009).

En las décadas siguientes, la doctrina de la prosperidad desarrollada dentro de los grupos neo-pentecostales ha estimulado el avance del pentecostalismo dentro de la clase media y ha hecho más notorios los cuestionamientos respecto del trato desigual que el Estado brasileño dispensa a la Iglesia católica y a los grupos evangélicos. Dicho de otro modo, el crecimiento numérico y la percepción de gran capacidad para la movilización de las comunidades pentecostales condujeron a una revisión de las opiniones de los líderes religiosos acerca de la importancia de la acción política de sus pastores y fieles. Entre los encuestados en nuestro estudio, la opinión predominante es que la segunda práctica religiosa del país ha aportado valores importantes a la cultura política nacional, así legitimando las exigencias de una mayor participación en la esfera política por parte de los evangélicos.

Un dirigente del Frente Parlamentario Evangélico en el Congreso Nacional afirma que “la mayoría de la población es cristiana y Brasil es un país democrático. Por lo tanto, todos los grupos sociales tienen el derecho de colocar en el Congreso a quienes mejor los representen. Y, debido a esto, tenemos el claro objetivo de conquistar un espacio mayor tanto en la política como en la sociedad.”¹⁰ Este tipo de argumento aparece repetidamente en los discursos de los dirigentes pentecostales para justificar el alejamiento de una visión negativa sobre la política, enfatizando el compromiso de los miembros de estas

congregaciones con los partidos políticos, con el proceso electoral y con los debates políticos.

De acuerdo con un pastor nacido en 1934, el “flagelo” de la corrupción tiene raíces profundas en la historia política brasileña y la responsabilidad no puede ser atribuida a las congregaciones religiosas que, “atemorizadas por la posibilidad de contaminación,” se han mantenido fuera de este terreno durante la mayor parte del siglo pasado. Después de todo, su generación aprendió de sus mayores que la “iglesia viene de Dios y la política viene de un perro o del diablo. Y que una cosa no debe mezclarse con la otra.” En las últimas décadas este dirigente ha revisado su postura de rechazo a la política electoral, como puede comprobarse en las siguientes palabras:

Tuve una reunión con la dirección y [le] dije: “Miren, hoy somos varios millones de brasileños y somos como cualquier otro brasileño que paga impuestos. Por eso también tenemos nuestros derechos. Entonces, ¿por qué no formar parte del gobierno? Fue entonces cuando comenzamos a elegir algunos funcionarios, ¿no es así?”¹¹

El proceso de reconfiguración del discurso de los líderes sobre la participación política de los pentecostales se ha producido con la incorporación de argumentos jurídicos que, cuando se entrecruzan con las formulaciones religiosas, adquieren nuevos significados. El carácter individualista del pentecostalismo es indiscutible, pero no se puede ignorar que, con el cambio de enfoque del plan individual al plan social y político, se crea también la posibilidad de nuevas formulaciones sobre los derechos de las comunidades religiosas. Entre las nuevas formulaciones discursivas de los pentecostales podemos destacar el argumento de que son una minoría religiosa que quiere no sólo

expresar sus pensamientos, pero que desea fundamentalmente, influir en el diseño de políticas sociales y definir el proceso para la construcción de los derechos humanos en el país a través del lente de sus propios valores religiosos. En esta revisión discursiva, el individuo, que es el portador tanto del derecho a la libertad religiosa como del derecho al voto, a menudo pareciera desaparecer o ser desplazado por el grupo religioso corporativo o la Iglesia, cuyos propios intereses orientan su acción política.

Sin embargo, algunos de los encuestados expresaron una visión reducida de la política que enfatiza la necesidad de representar los intereses de los evangélicos en los espacios de poder, mientras que otros entrevistados manifestaron un reconocimiento de las acciones colectivas en la sociedad civil. Incluso entre aquellos que emplean una concepción tradicional de la política, se verificaron diferentes usos de este concepto. Por una parte, algunos dirigentes presentan a la política como una forma de resistencia y/o “supervivencia para los cristianos” que sufren el avance del relativismo y el secularismo. Por otro lado, algunos aprovecharon la política como un medio para implementar una hegemonía evangélica en la esfera política de la sociedad brasileña (Machado y Burity 2014).

Debe quedar claro que este deseo de algunos líderes pentecostales de crear una hegemonía no resultó en el desarrollo de un proyecto político claro y consistente. En este debate, como en cuestiones de doctrina y gobierno de las congregaciones confesionales, no es fácil construir una propuesta consensuada. Lo que existe son narrativas sobre una nación cristiana, que a veces incorporan a los católicos y, a veces, los presentan como los responsables de los vicios culturales de los brasileños. De todos modos, parece predominar la idea de que es necesario actuar en el terreno político en favor de los

pentecostales. Con este fin, los sectores pentecostales han enunciado una serie de objetivos entre los que se incluye la formación de ciudadanos más activos y de un liderazgo político que pueda ocupar espacios de poder político y proponer leyes y políticas públicas en consonancia con los ideales cristianos. En otras palabras, existe la expectativa de que una mayor participación de los evangélicos en la política podría transformar la sociedad. Una pastora, fundadora de una iglesia pentecostal, manifestó:

En 1989, tuve una visión y el Espíritu Santo me dijo que la redención de Brasil vendría a través de la iglesia. No es que crea en un Estado teocrático, pero creo en los cristianos que viven de acuerdo a los valores del Reino, sinceramente, donde quiera que estén. Creo en el pueblo de Dios, que vive acorde al Evangelio, en la Iglesia en expansión, llegando a las universidades, a la política y a todos los sectores sociales...Porque no es suficiente ser evangélico, el individuo tiene que acceder a la cultura, tiene que prepararse, tiene que tener la capacidad intelectual para iniciar un proyecto de transformación de la nación que realmente cambie la situación política, económica y social del pueblo.¹²

Este tipo de argumento demuestra que la reconfiguración de la postura política de los pentecostales, especialmente en lo que respecta a su relación con los partidos políticos y con el congreso brasileño, sigue una trayectoria peculiar que desafía las expectativas de diferentes movimientos sociales que luchan por un Estado laico. Después de todo, gran parte de la dirigencia pentecostal concibe al congreso como un espacio en el que están representados diferentes sectores que defienden sus propios intereses, pero donde las normas jurídicas serán definidas, en última instancia, según los valores de una mayoría cristiana.

El derecho a la vida más allá de los principios laicos de la Constitución de Brasil

Desde la Asamblea Constituyente de 1986, se ha producido un aumento de los enfrentamientos entre cristianos y feministas en torno al tema de la legalización del aborto en Brasil.¹³ En ese contexto, mientras que estas últimas feministas querían ampliar la autorización del aborto para incluirla en la nueva constitución, católicos y evangélicos repudiaban la autorización tanto por razones de salud de la mujer como en los casos en que las mujeres hubieran sido violadas.

Cabe señalar que actualmente hay opiniones divergentes entre los evangélicos sobre el aborto. Respondiendo a la influencia del movimiento feminista, algunas iglesias han sido más flexibles respecto de los pedidos de revisión de la legislación nacional vigente (Mariz 1998; Gomes 2009). Incluso, dentro del movimiento pentecostal, hay dirigentes que presentan un discurso más liberal sobre el aborto (Machado 2000, 2006 y 2012).

Sin embargo, la opinión predominante entre los pentecostales sigue siendo muy conservadora y asocia la globalización con la difusión de ideas nocivas para la familia cristiana tradicional; ideologías que aumentan el riesgo de desintegración moral de la sociedad brasileña (Machado 2013). En este marco, la amenaza viene de afuera, más allá de las fronteras nacionales y, en gran medida, ha sido bien acogida tanto por la elite política tradicional, como por los movimientos sociales locales. La existencia en el Congreso Nacional de proyectos legislativos que aspiraban a regular el trabajo de trabajadores sexuales, despenalizar el aborto y legislar sobre los derechos LGBT se

interpretó como una señal de que la batalla que los cristianos debían librar exigía de su presencia activa en la legislatura.

En este sentido, pese a la competencia con la Iglesia católica en el reclutamiento de fieles y a la asociación de esta con agencias gubernamentales, legisladores pentecostales y católicos en el Congreso están actuando una de manera coordinada para la aprobación de la despenalización del aborto.

Según un director del Frente Parlamentario Evangélico en el Congreso Nacional, el acercamiento político de los dos grupos fue el resultado de una iniciativa de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil en mediados de la década de 2000. Desde entonces, la colaboración y entre los políticos pentecostales y católicos ha sido cada vez más frecuente. Una misionera evangélica nos dijo que, junto a un sacerdote católico, estaba ejerciendo presión sobre los políticos que conforman la 54ª Legislatura de la Cámara de Diputados (2011-2015) en contra de las enmiendas jurídicas propuestas por el movimiento de mujeres y en defensa de la vida del feto.

Las alianzas de políticos pentecostales en el Congreso son, principalmente, con legisladores católicos carismáticos, pero sus declaraciones dejan claro que existe una red mucho más amplia que también incluye movimientos transnacionales como Pro-Vida, Pro-Familia y Encristus.¹⁴ Esta red ha organizado un curso destinado a entrenar a militantes cristianos brasileños, católicos y evangélicos, para el debate en torno a la vida humana y para la acción con las mujeres que tengan la intención de realizarse un aborto. De acuerdo con la misionera antes citada:

Trabajamos en contra de todas las leyes anti-vida, anti-cristiana que expresan la “cultura de la muerte” aquí en el Congreso Nacional. Ayudamos a los diputados y

senadores en la elaboración de proyectos de ley para defender la vida y la familia construida según los principios cristianos y acompañamos las votaciones que se efectúan en las comisiones y en las sesiones.¹⁵

La expresión “cultura de la muerte,” también puede encontrarse frecuentemente en discursos, libros y documentales de la Iglesia católica,¹⁶ así como en el material producido por el movimiento Pro-Vida que se distribuye en diferentes países. Y esta expresión sugiere que las amenazas a la dignidad humana son el resultado de las diferentes tendencias presentes en las sociedades laicas contemporáneas, siendo una de las más importantes la legalización del aborto en varios países de todo el mundo.

Los estudios sobre la actuación parlamentaria en el Congreso brasileño confirman la colaboración entre estos grupos religiosos y muestran un aumento en el número de propuestas legislativas relacionadas, directa o indirectamente, con el tema del aborto (Emmerick 2013; Luna 2010). Estos investigadores también señalan un predominio de propuestas que se oponen a las exigencias realizadas por el movimiento feminista a favor de una mayor autonomía para las mujeres. A excepción de las iniciativas de unos pocos legisladores afiliados a la Iglesia Universal del Reino de Dios, todos los demás proyectos aspiran a revisar la legislación vigente con el objetivo de modificar el estatuto jurídico del feto—que se convertiría en un “sujeto de derecho”—y/o de reducir los derechos jurídicos de las mujeres (Emmerick 2013).¹⁷

En nuestra investigación, muchos pentecostales manifestaron que los sistemas jurídicos deben expresar los valores de la mayoría de la población, que es cristiana. Tal postura sugiere que muchos dirigentes pentecostales—a pesar de que se sienten una minoría discriminada por los católicos—se identifican con estos en lo que se refiere a

combatir los intentos de despenalización del aborto por parte de las feministas. En otras palabras, los encuestados no consideran las feministas como representantes de todas las mujeres brasileñas que se enfrentan a la discriminación en la sociedad. También ignoran la posibilidad de que las mujeres no profesen religión alguna, o que estén vinculadas a grupos no cristianos que no requieran compartir valores cristianos. Consultado por un investigador acerca de si el concepto de derechos humanos era importante entre los evangélicos brasileños o, si se lo considera como algo extraño, un dirigente pentecostal respondió con claridad:

Creo que depende de qué aspecto de los derechos humanos se trate, porque hay varias áreas en las que se reivindican los derechos humanos; porque entiendo que el Evangelio es una cuestión de derechos humanos. El Señor Jesús fue un defensor de los derechos humanos. Por lo tanto, creo que la Iglesia evangélica lleva en sí misma el principio de los derechos humanos. Ahora, todo depende de la connotación de que la sociedad da al aborto o la unión estable de personas del mismo sexo. Cuando esta interpretación de los derechos es contraria a las enseñanzas de la Biblia, entonces la Iglesia se opondrá siempre. Creo que los derechos humanos son aquellos que defiende la Biblia.¹⁸

Reforzando la tesis de una falta de consenso entre los pentecostales sobre el alcance y la aplicación de los derechos, se identificaron discursos discrepantes respecto de las normas legales vigentes. Un número significativo de encuestados sólo reconoce como justificaciones legales para el aborto el riesgo para la salud de la mujer y la violación y, por lo tanto, no comprende ninguna razón para cambiar la legislación brasileña vigente. Sin embargo, un pastor de un grupo disidente de la Iglesia Asamblea de Dios que hizo

hincapié en la necesidad de separar la vida política de las opiniones religiosas—como cuestiones privadas que deben seguir los principios laicos—señaló en repetidas ocasiones: “Creo que hay que negociar teniendo en cuenta lo que es posible y no simplemente cerrar los ojos, por una convicción personal, ante la muerte de tantas mujeres. Tenemos que negociar estas cuestiones.”¹⁹ Esta línea de argumentación, que se acerca a la postura del mal menor, fue la posición más cercana a las exigencias del movimiento feminista.

En el discurso de estos dirigentes sobre el aborto podemos identificar un intento de articular el concepto de derechos naturales otorgados por Dios a sus hijos unidos en matrimonio con una percepción liberal de los derechos individuales. El principio de la inviolabilidad del derecho a la vida, que se encuentra en la Constitución de 1988, aparece con frecuencia en los discursos de los legisladores pentecostales para refutar las exigencias de las feministas sobre el derecho de la mujer de disponer sobre su propio cuerpo. De esta manera, los argumentos religiosos se juntan con los legales y los seculares.

Más allá de los conflictos que puedan surgir entre el derecho al aborto de la mujer embarazada y el derecho a la vida del feto, la opinión predominante entre los pentecostales es que la condición vulnerable de este último requiere de una protección especial. En este sentido, en relación con el pasaje de la constitución sobre la inviolabilidad del derecho a la vida, algunos dirigentes defienden la modificación del Artículo 5, Capítulo 1, que se trata los derechos y garantías fundamentales del pueblo brasileño, para incluir la expresión “desde la concepción.” Tanto en las entrevistas como en sus esfuerzos legislativos, los encuestados usan argumentos científicos para proporcionar una mayor legitimidad al argumento jurídico en favor de la modificación del estatus jurídico del feto.²⁰

En resumen, aunque la posición mayoritaria entre los dirigentes entrevistados estaba a favor de mantener la legislación vigente, también se identificaron posturas más liberales que abogan por la despenalización del aborto. Pero también se identificaron posturas más conservadoras que proponen la suspensión de la actual permisividad de la ley, abogan por el registro público de abortos y promueven la penalización de la interrupción del embarazo. Lo más preocupante para los movimientos sociales progresistas es que esta parece ser la visión hegemónica entre los líderes religiosos que trabajaban como parlamentarios en el Congreso Nacional de Brasil en el momento de la encuesta. En otras palabras, las interpretaciones más conservadoras del derecho a la vida fueron presentadas por quienes se identifican como los representantes del “pueblo evangélico.” Este hecho puede ocultar pequeños, aunque significativos, cambios que han tenido lugar en el pentecostalismo en su conjunto.

Las tensiones entre el derecho a la libertad de pensamiento y los derechos de las minorías sexuales

Así como las feministas brasileñas adoptaron el discurso de los derechos humanos en su lucha por el reconocimiento social y por la despenalización del aborto, la comunidad LGBT también privilegió el desarrollo de una política de identidad fundada en el discurso de los derechos humanos. Debe quedar claro que, motivados inicialmente por la epidemia del VIH/sida, estos sectores sociales se convirtieron en importantes actores colectivos durante las últimas tres décadas. Con una creciente capacidad de movilización política, la comunidad LGBT ha obligado a la sociedad a debatir temas polémicos tales como los diferentes tipos de la sexualidad, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción de niños por parejas homosexuales, la penalización de la homofobia y la

inclusión de la cirugía de reasignación de sexo entre los servicios que presta el sistema de salud, entre otros. Durante la década de 2000 y los dos gobiernos de Luiz Inácio da Silva y el Partido de los Trabajadores, este movimiento ha logrado desarrollar una serie de iniciativas para cambiar el estado de subestimación de gente LGBT en la sociedad, disgustando, así, a la mayoría de los evangélicos más conservadores.²¹

Este acercamiento, que reúne al Estado brasileño con los movimientos LGBT, ha facilitado cuestiones relacionadas con las demandas que las minorías sexuales manifiestan en las entrevistas acerca de la importancia de la participación política de la comunidad pentecostal y la importancia de los derechos humanos. El análisis de los datos obtenidos revela que la mayoría de los dirigentes pentecostales discrepa con las concepciones predominantes sobre la sexualidad y los derechos humanos del movimiento LGBT; algunos encuestados han desarrollado estrategias legislativas para impedir la inclusión de los derechos sexuales en el listado de los derechos humanos. Una de estas estrategias consiste en la ocupación de bancas en las comisiones de trabajo especiales en las que se debaten proyectos de ley en la cámara legislativa. Estas comisiones determinan si los proyectos agravan o no la constitución y si, entonces, pueden enviarse al recinto de sesiones para su votación.

Un legislador pentecostal, que en el momento de la entrevista era representante del Partido Social Cristiano en la Comisión de Derechos Humanos de la asamblea legislativa de Minas Gerais (un estado de Brasil), declaró que:

El derecho a ser libre (el libre albedrío) no puede ser combatido, porque es una de las cosas más preciadas que Dios les dio al hombre y a la mujer. Dios sólo dijo: si haces esto, esto sucederá, ¡así que no lo hagas! Una cosa es dar consejos, otra cosa

es interferir en la libertad personal. Ellos continuarán, pensarán que esto es correcto, que no es un problema, que es normal...ahora, estamos aquí para demostrar que [ellos] también tienen la opción de cambiar su vida a través del Evangelio, a través de la Palabra. Hacemos lo que podemos; tenemos que ser responsables por lo que fuimos llamados a hacer. Hemos sido llamados y estamos aquí para servir a Dios y se hará su voluntad.²²

Esta cita, que destaca el libre albedrío que Dios ha dado al hombre, también utiliza el concepto de normalidad que se originó en el campo de la biomedicina, pero fue incorporada en diversas teorías sociales y psicológicas desde mediados del siglo XIX. Este concepto reafirma la heterosexualidad como la norma social y asocia las experiencias sexuales entre personas del mismo sexo como una anomalía que ha sido principalmente relacionada con problemas psicológicos y domésticos. Este tipo de interpretación ha sido cuestionada por otras narrativas más estrechamente ligadas con las demandas de los movimientos sociales, los cuales se han fortalecido en esos campos del saber. Sin embargo, los líderes religiosos tienden a adoptar las perspectivas científicas más estrechamente relacionadas con sus propias posiciones cuando se ven obligados a revisar su sistema de valores en virtud de los cambios culturales que los rodean (Machado 2013). Una misionera cristiana, graduada en psicología, informó que durante la década de 1990 se dedicó a la Iglesia con el fin de “ayudar a los homosexuales.” Pero sufrió mucha persecución de otros psicólogos vinculados al movimiento LGBT. Según sus palabras:

Yo era activa en el Cuerpo Psicológico y Psiquiátrico Cristiano (CPPC) y fue invitado a formar parte de un servicio de apoyo. Sin embargo, en 1999, el Consejo Federal de Psicología emitió una resolución que prohibía a los psicólogos ayudar a

toda persona que quisiera apartarse voluntariamente de la homosexualidad y que también prohibía hablar públicamente sobre el asunto. Después de la resolución, el CPPC se retractó y comenzó a dejar sin efecto [el servicio] porque quería cumplir con la resolución del Consejo de Psicología. Pero, como yo lo entendía, había sido Dios quien me había llamado para ayudar a los homosexuales y yo no estaba de acuerdo, así que abandoné la institución (CPPC). En ese momento no entendí el porqué de esta restricción de los derechos de los psicólogos a ayudar a las personas homosexuales. Voy a seguir apoyando a las personas de condición homosexual.²³

Esta cita es importante porque demuestra las complejas relaciones de la esfera religiosa con otros ámbitos culturales, así como la circulación de los cristianos a través de los diferentes espacios institucionales que existen en la sociedad brasileña. Esta misionera, que fue luego sancionada por el Consejo Federal de Psicología, tuvo que dejar a un lado el tratamiento psicológico de los homosexuales y, según su reporte, hizo un curso en el área de derechos humanos para poder trabajar junto a legisladores cristianos en el Congreso Nacional, defendiendo los principios cristianos.

Como ella, la mayoría de los encuestados evitó la asociación que tradicionalmente vincula a la homosexualidad con la posesión demoníaca. Un pastor reconoció que había un “prejuicio contra los homosexuales y también muy poca información” sobre la homosexualidad en la sociedad. En su opinión, “hay una serie de indicadores que asocian la homosexualidad con abusos sufridos en la infancia.” Otro dirigente manifestó que el movimiento LGBT—con su aspiración de lograr cambios legislativos y de ampliar sus propios derechos—“asegura que una persona nace homosexual, pero no hay ninguna prueba científica de esto.” En este contexto, clasificado como “confrontación,” los

cristianos “tienen la función de afirmar la importancia de la familia y de la iglesia y aseguran que se ha demostrado científicamente que un niño necesita una figura paterna para su desarrollo.”²⁴

Los asesores políticos y legisladores pentecostales están conscientes de que no pueden “dar la impresión de que nuestra causa principal es perseguir a los homosexuales” y de que la acción política del sector evangélico tiene un carácter deliberadamente reactivo que poco propone en materia de políticas públicas. La solución que los dirigentes pentecostales encontraron ha sido presentar sus posiciones políticas en relación con las demandas de las minorías sexuales como una defensa de la libertad de pensamiento. En esta formulación discursiva, las minorías abogan por un “tratamiento privilegiado” en una sociedad caracterizada por lo cristiano y la heteronormatividad y, si sus exigencias fueran acogidas por un espectro político más amplio, el derecho a la libertad de pensamiento podría estar amenazado. Preocupado por las consecuencias del proyecto de ley PL122, que intenta penalizar la discriminación por razones de género y de orientación sexual, un político pentecostal declaró:

Tenemos que ocupar espacios porque tenemos un foro de discusión plenaria y en el plenario tenemos la garantía de inmunidad que nos otorga el mandato. Por lo tanto, podemos decir lo que queremos decir. Aunque se trata de un derecho sagrado de la constitución, la libertad de expresión, los pastores (que no tienen inmunidad parlamentaria) tienen que pensar muy bien antes de hablar en la Iglesia y en los medios de comunicación sobre el tema de la homosexualidad. Porque nosotros, cristianos, evangélicos y católicos, somos considerados homofóbicos por el movimiento homosexual. Para nosotros ellos son “cristofóbicos” y, si hay espacio

para hablar, ese espacio será ocupado cada vez más. Lo que los homosexuales quieren no es la conquista de derechos, sino, más bien, la conquista de privilegios.²⁵

Como otros han demostrado, la presentación de este proyecto en la Cámara de Diputados, en 2001, por la diputada del PT Iara Bernardi, profundizó los conflictos entre los movimientos sociales y los dirigentes pentecostales (Machado y Piccolo 2011; Vital y Lopes 2013). La militancia de los pastores en los medios de comunicación y la movilización de los legisladores evangélicos no pudo evitar la aprobación de este proyecto en la Cámara de Diputados y su envío al Senado en 2006. Sin embargo, después haber sido demorado durante varios años mediante el uso de una clara estrategia de obstaculización que impediría su aprobación, los senadores vinculados a grupos religiosos triunfaron finalmente a fines de 2013, logrando acoplar el proyecto PL122 con la revisión de la reforma del Código Penal.

La agenda de las minorías sexuales es amplia, pero la fuerte reacción a la propuesta de penalizar la homosexualidad oculta posiciones más variadas en relación con la unión civil entre personas del mismo sexo e, incluso, la adopción de niños por parte de estas parejas. Unos pocos encuestados, aunque temerosos de que el proyecto PL122 pudiera poner en peligro el derecho de la religión para expresar sus creencias, reconocieron la posibilidad de la unión civil entre personas del mismo sexo y la necesidad de que las iglesias establezcan “nuevas formas de convivencia con los homosexuales.” Esto no significa la aceptación “de los homosexuales, sino volver a aprender cómo hablar con este tipo de personas. Porque no pueden ser tratados como los tratan los *skinheads*.” En otras palabras, ya no es posible ignorar a los fieles homosexuales o “subir en el púlpito y afirmar

que Dios no acepta a los homosexuales y que los homosexuales no heredarán el reino de Dios.” Los pastores tienen que crear una nueva forma de acercarse a este grupo social y, en la opinión de los encuestados, “este debe ser un cambio que repercuta en todo el pentecostalismo.”

El movimiento político que permitió al político pentecostal Marco Feliciano (afiliado al el Partido Social Cristiano) ocupar la presidencia de la Comisión de los Derechos Humanos y Minorías de la Cámara de Diputados durante un año (2013), muestra que esta reconfiguración de los actores religiosos para adaptarse a las normas actuales del orden social también puede presentarse como un esfuerzo por mantener la moral cristiana. Es decir, por un lado, el interés de los pentecostales en esta comisión sugiere un creciente reconocimiento de la importancia de los derechos humanos en la sociedad contemporánea y, por otro lado, significa una nueva etapa en la pugna entre los grupos conservadores y los movimientos sociales.

Cabe señalar que, durante la presidencia del legislador pentecostal, la Comisión aprobó el proyecto de ley (PDC 234/2011)—que se hizo conocido a nivel nacional como “la cura gay”—presentado por João Campos (PSDB-GO) que es, también, pastor de una iglesia pentecostal. El proyecto proponía la abolición de la resolución del Consejo Federal de Psicología que prohíbe a los profesionales tratar a los homosexuales con el objetivo de cambiar su orientación sexual. Como era de esperar, la aprobación del proyecto de ley generó una fuerte reacción de algunos movimientos sociales y fue archivado a petición de su autor. Durante el periodo en que se mantuvo en la presidencia de la Comisión de Derechos Humanos, Marco Feliciano batalló contra los movimientos feministas y LGBT, haciéndose conocer a nivel nacional y, debido a esto, logró su reelección al Congreso en

2014 ocupando el tercer lugar en relación al número total de votos en el estado de San Pablo.

Sin embargo, la elección como presidente de la Cámara de Diputados, en 2015, de uno de los políticos pentecostales más rígidos, el diputado federal Eduardo Cunha,²⁶ sugiere que el conservadurismo en el parlamento brasileño va más allá de los grupos cristianos confesionales. Cunha fue apoyado por una amplia gama de políticos molestos con las políticas adoptadas por el Partido de los Trabajadores y, tan pronto como asumió la presidencia de la Cámara, creó una comisión para acelerar la aprobación de un proyecto de ley que estableciera el Estatuto de la Familia. El proyecto de ley (N° 6583/2013), presentado por el legislador evangélico Anderson Ferreira (PR-PE), definía a la familia como la unión entre un hombre y una mujer y, si se aprobaba, podría impedir que las parejas del mismo sexo adoptaran niños.²⁷

Las propuestas de los movimientos feministas y LGBT analizados en este apartado y en el anterior, aunque incluyen temas como el aborto y la orientación sexual en el contexto de los derechos humanos, pueden tener consecuencias diferentes para los grupos religiosos que disienten con esta perspectiva. Si bien la propuesta de penalizar la homofobia sigue una tendencia punitiva tradicional de la ley brasileña que puede limitar el proselitismo religioso, las propuestas para ampliar la autorización o la despenalización del aborto no amenazan directamente a los sectores religiosos. Estas propuestas entran en conflicto con la creencia cristiana de que la vida es un don divino que debe ser preservado, pero no prevén un castigo para las personas que expresan opiniones contra el aborto. Estas diferentes propuestas hacen que algunos pentecostales, a pesar de que

asumen la defensa de la vida, adopten un discurso más firme e iniciativas más agresivas para combatir la penalización de la homofobia.

Sin embargo, la posibilidad de reconfigurar el discurso religioso parece ser mayor en el campo de la sexualidad que en el caso del aborto. Aunque los pentecostales han resistido las propuestas legislativas que amplían derechos, tanto para las uniones estables como para la penalización de la discriminación sexual, algunos dirigentes han reconocido que, como el divorcio, la unión estable entre personas del mismo sexo se convertirá en una institución y que, finalmente, la comunidad religiosa tendrá que hacer frente a esta realidad. Existen voces disidentes que expresan una conciencia más inclusiva de la pluralidad social, reconociendo, al mismo tiempo, a las comunidades pentecostales. Su argumento es que si los sectores pentecostales quieren asegurarse un lugar en la sociedad contemporánea tendrán que adaptarse a los cambios culturales y entender que la observancia de los principios religiosos solo puede ser impuesta a los creyentes. Aunque su importancia numérica no sea significativa, sus dirigentes pueden ayudar al movimiento LGBT en la lucha contra las fuerzas conservadoras—religiosas y no religiosas por igual—en el Congreso Nacional, una vez que se revelen las fisuras en el pentecostalismo.

Conclusión

Las últimas tres décadas se han caracterizado no sólo por el fortalecimiento de los derechos humanos en la sociedad brasileña, sino también por el avance simultáneo de movimientos culturales en conflicto. Por un lado, el país ha visto crecer los movimientos de derechos humanos centrados en los derechos de la mujer y de las minorías sexuales. Por otro lado, ha sido testigo del fortalecimiento político de los pentecostales. Las

estrategias de las feministas y de la comunidad LGBT para poner en práctica sus respectivas agendas culturales en Brasil han utilizado el discurso universalmente aceptado de los derechos humanos en un intento de situar sus intereses en el marco de estos derechos. Esto ha llevado a un aumento de los conflictos en torno al significado de los derechos humanos entre los distintos actores políticos individuales y colectivos: religiosos, LGBT y feministas.

El hecho de que los intereses de los sectores pentecostales parezcan discrepar con las demandas de los movimientos LGBT y feministas no debe, sin embargo, interpretarse como una negación del proyecto de la modernidad en su conjunto. Los dirigentes pentecostales tienen sus propias concepciones respecto de los derechos humanos, la modernidad, la democracia y el Estado, así como sobre proyectos políticos, aunque estos no estén muy bien definidos para el país. La expansión del movimiento pentecostal ha sido interpretada por varios autores como un signo de democratización en el terreno religioso y político (Burity, Freston y Machado 2006). Me gustaría añadir, también, que se trata de una expresión del tipo de modernidad que la sociedad brasileña ha venido desarrollando desde el siglo XX. Y si la mayoría de la jerarquía pentecostal rechaza el aborto y las propuestas de los movimientos LGBT que han orientado las políticas públicas brasileñas en el campo de la salud reproductiva, la educación y los derechos humanos, este fenómeno se debe discutir tomando en cuenta la naturaleza conflictiva de la democracia (Mouffe 2006).

Utilizando el discurso de un frente religioso minoritario contra los católicos, los dirigentes pentecostales hacen uso del discurso de los derechos individuales y colectivos para reivindicar sus propias exigencias de una mayor participación en el debate público y

en la esfera política. Esta dirigencia busca construir puentes con el ideario de los derechos humanos, pero, a menudo —y el caso más claro en este sentido es su postura en defensa del derecho a la vida—su fuente de inspiración es la formulación cristiana de la ley natural del hombre. En particular, no significa que los pentecostales no valoren la actual realidad jurídica que predomina en la sociedad brasileña contemporánea, sino que la mayoría de los dirigentes entrevistados quieren detener el proceso de ampliación del concepto de derechos humanos y, por lo tanto, hacen uso de formulaciones cristianas procurando, al mismo tiempo, reforzarlas con argumentos científicos.

Es cierto que, a pesar de grandes dificultades, los movimientos feministas y LGBT han logrado que sus temas sean incluidos en la agenda de las iglesias evangélicas y que más voces e iniciativas progresistas hayan empezado a salir a la luz en la prensa, los medios televisivos y las redes sociales de diferentes denominaciones. La tendencia creciente del sacerdocio femenino en las comunidades pentecostales y la creación de iglesias inclusivas centradas en las minorías sexuales son algunos de los ejemplos más significativos. Las congregaciones son pequeñas, pero han movilizado a sus miembros para participar en los desfiles gay que se celebran en las principales ciudades de Brasil y han organizado encuentros con la comunidad religiosa para discutir el tema de los derechos humanos. En los últimos años, a estas voces se unieron otras de teólogos y pastores no homosexuales cercanos a las perspectivas de la teoría de género y de la teoría *queer* que han criticado la intolerancia hacia los homosexuales dentro del universo pentecostal. La profundización de este debate en la esfera pública puede beneficiar a los movimientos LGBT, reduciendo la resistencia de dirigentes y fieles pentecostales a la política de reconocimiento de la comunidad LGBT brasileña.

Capítulo 7

Activismo heteropatriarcal: la evolución de las ONGs

“Pro-Vida” en Argentina y sus desplazamientos estratégicos

José Manuel Morán Faúndes¹

Introducción

La sexualidad constituye un terreno dinámico en abierta disputa, sujeto a luchas de poder que lo transforman constantemente. En las últimas décadas, las expresiones de la sexualidad que se ubican fuera del marco de mandatos reproductivos y matrimoniales han entrado en conflicto con las ideologías tradicionales que limitan la sexualidad exclusivamente dentro de las fronteras de la heterosexualidad, la conyugalidad, la monogamia y la procreación (Htun 2003; Vaggione 2005). La masificación de nuevas tecnologías reproductivas y no reproductivas desarrolladas en las últimas décadas ha suscitado transformaciones radicales y nuevas posibilidades en las prácticas sexuales en nuestras sociedades (Plummer 2003). Al mismo tiempo, en América Latina, las luchas iniciadas en la década de 1970 por sectores excluidos de la ciudadanía por causa de su género y de sus prácticas sexuales—organizados en torno a las agendas de los feminismos y movimientos LGBT—han logrado politizar la sexualidad y legitimar nuevos paradigmas que la desplazan del terreno de lo natural y lo dado hacia un lugar que le otorga mayor reconocimiento al papel del poder social y político en el establecimiento de las identidades sexuales (Femenías 2009; Pecheny y La Dehesa 2009).

Aunados bajo la noción de los “derechos sexuales y reproductivos,” los movimientos feministas y LGBT han buscado consolidar una agenda sexual superadora de las estratificaciones sociales que coloca al hombre heterosexual, de clase media, blanco, cisgénero en una posición social privilegiada (Bellucci 1997; Miller 2000). Bajo este paraguas, han confluído diversas demandas que incluyen, entre muchas otras, cuestiones como la legalización del aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo,

el acceso a métodos anticonceptivos modernos y el reconocimiento de cuerpos e identidades desmarcados del binario hombre/mujer.

La agenda de los derechos sexuales y reproductivos ha puesto en cuestión el predominio del orden sexual defendido por los sectores más tradicionalistas. En América Latina, la jerarquía de la Iglesia católica y los sectores más conservadores del protestantismo han sido los principales actores cuyas convicciones en torno a la moral sexual han sido puestas en entredicho por esta agenda. Frente a esto, los sectores religiosos tradicionalistas han reaccionado tratando de intervenir y utilizar su poder político con el fin de frenar el avance de los feminismos y movimientos LGBT (Htun 2003; Vaggione 2005; Dides 2006; Jones y Vaggione 2012). Así, lejos de que se cumplieran los presagios de las teorías de la secularización que auguraban el debilitamiento y/o la privatización de religión en la modernidad, los sectores religiosos siguen manteniendo un papel protagónico en el espacio público contemporáneo (Casanova 1994). Además, los sectores religiosos se han convertido en actores claves en la delineación de ciertas políticas y es, precisamente, en la política sexual donde su presencia se ha intensificado en los últimos años (Vaggione 2009).

Sin embargo, el modo en que el activismo contrario a los derechos sexuales y reproductivos se ha desarrollado no ha sido uniforme. Por el contrario, las iglesias conservadoras no han sido las únicas que han organizado la agenda antifeminista y anti LGBT. También se ha producido una confluencia de otros actores comprometidos con una agenda prácticamente idéntica a la de las jerarquías eclesiásticas, priorizando la defensa de una moral sexual tradicional. Instituciones y sectores académicos religiosos, movimientos laicos, bioéticos y grupos parlamentarios, entre otros, conforman un

frente activo que se opone a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos y que participa en las disputas en torno a las políticas sexuales (Peñas Defago 2010; Morán Faúndes 2013; Irrazábal 2013). La diversidad de actores que forman parte de este activismo ha confluído, en gran medida, bajo el rótulo “Pro-Vida,”² emulando a los grupos “Pro-Life” surgidos en los Estados Unidos en la década de 1970 (Luker 1984). Así, la coalición “Pro-Vida” funciona como una forma de organización y como una identidad política.

Bajo este nombre auto-asignado, estos actores promueven una agenda común que se centra en la defensa de un orden sexual conservador fundado en la heterosexualidad, el matrimonio, la monogamia y la reproducción. A pesar de sus alianzas y fracturas, históricamente los diversos feminismos y movimientos LGBT han perseguido abolir el sistema patriarcal de dominación y poder, así como deconstruir las bases heteronormativas en nuestras sociedades. Por su parte, el activismo “Pro-Vida” se ha orientado en la dirección opuesta. En su conjunto, estos actores constituyen lo que podemos llamar un “activismo heteropatriarcal.” Al enfatizar la característica heteropatriarcal de su agenda, este concepto nos permite destacar el modo en que la política sexual de estos grupos se orienta a reproducir sistemas de poder basados en relaciones de género y sexualidad asimétricas. Desde allí, promueven políticas de dominación masculina y heterosexual, al tiempo que buscan confinar a las mujeres al espacio reproductivo y a las expresiones no heterosexuales a los márgenes del tejido social.

Por otro lado, poner énfasis en la idea de “activismo” nos permite dar cuenta de este frente de coalición, destacando su intensa dedicación para lograr un impacto en la

vida pública. Por supuesto, América Latina es una región que se asienta en una larga tradición de normas patriarcales y heteronormativas, lo cual, a primera vista, haría difícil caracterizar a los diversos actores que participan en el “activismo heteropatriarcal” a partir de los sistemas de poder que este reproduce, ya que toda la cultura hegemónica posee elementos heteropatriarcales y estos no son exclusivos de estos actores. Sin embargo, la caracterización de estos sectores como *activismo* heteropatriarcal busca destacar que, más allá de la transversalidad con la que estos dos sistemas de poder han impregnado históricamente la cultura latinoamericana, estos actores procuran transformar el patriarcado y la heteronormatividad en una agenda de intervención social y política.³ Esto no significa que toda manifestación patriarcal y/o heteronormativa forme parte de su agenda; más bien, se trata de hacer hincapié en comprender de qué manera sus objetivos y acciones se configuran a través de elementos heteropatriarcales que los activistas, intencionalmente, buscan inscribir en el orden político.

Las formas de acción colectiva con las que opera el activismo heteropatriarcal también han evolucionado con el tiempo. Una de las transformaciones más importantes de las últimas décadas ha sido su inscripción en la arena de la sociedad civil como un campo de batalla. En este contexto y entre los múltiples actores que convergen bajo la agenda “Pro-Vida,” esto ha sucedido principalmente mediante la proliferación de una serie de organizaciones no gubernamentales (ONG) creadas por estos sectores para oponerse a los derechos sexuales y reproductivos. Como tales, las ONG “Pro-Vida” han llegado a representar un núcleo opositor que trasciende las acciones de las iglesias y que ha profesionalizado su accionar, desarrollando estrategias de impacto que complementan los modos religiosos tradicionales de resistencia consagrados por el liderazgo eclesiástico.

En este capítulo, propongo describir los modos en que el campo del activismo “Pro-Vida” ha priorizado la conformación de ONG como una estrategia de impacto en las discusiones en torno a la política sexual en Argentina. Al mismo tiempo, analizo las principales transformaciones que estos nuevos actores del campo opositor a los derechos sexuales y reproductivos han experimentado en los últimos años. Para ello, me concentro en tres acciones estratégicas de las ONG: el giro hacia el Estado, la borradura de lo religioso y su proceso de federalización y ecumenismo civil.⁴

Priorización de la sociedad civil: las ONG “Pro-Vida”

Aunque la jerarquía católica y algunas iglesias evangélicas juegan un papel clave en la oposición a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos en América Latina, desde la década de 1980 el activismo que trasciende las prácticas de estas iglesias ha unido sus fuerzas para rechazar las demandas de los movimientos feministas y LGBT. En virtud de la diversidad de sus acciones estratégicas, sus múltiples campos de acción y su alcance, quizá la forma de acción más destacada que ha logrado sea la conformación de ONG “Pro-Vida” (Vaggione 2005; Mujica 2007; Morán Faúndes 2011; Peñas Defago y Morán Faúndes 2014). Estas organizaciones respaldan políticas sexuales congruentes con las posturas de las iglesias conservadoras, aunque apelan a diferentes acciones, imágenes públicas y legitimidades respecto de iglesias.

En contraste con otras organizaciones sin fines de lucro tales como universidades, clubes deportivos, sindicatos o iglesias (es decir, organizaciones que se preocupan primordialmente por los intereses de sus miembros) las ONG pueden ser consideradas, independientemente de su situación jurídica, como redes de ciudadanos asociados libremente que carecen de autoridad estatal y persiguen un “bien” que presentan como

común o público (Berger 2003). Así, las ONG “Pro-Vida” se constituyen en actores que se presentan en el espacio público como representantes de intereses que asumen en nombre del cuerpo social en su conjunto. En este contexto, el activismo religioso conservador utiliza el poder movilizador de las ONG para defender las mismas políticas sexuales conservadoras de las iglesias bajo la apariencia de estar protegiendo un interés público mayor que abarca a una comunidad más amplia que la religiosa. Esta operación representa una estrategia de movilización colectiva que busca trascender lo eclesiástico y legitimarse como una forma de participación democrática capaz de lograr un mayor impacto social y político.

En un contexto regional de transformaciones sociales en el que la sociedad civil ha adquirido un protagonismo creciente, la presencia de ONG responde al modo en que el activismo religioso conservador se ha adaptado a los contextos particulares de las democracias latinoamericanas contemporáneas. Como señala Nuria Cunill Grau, el protagonismo actual de la sociedad civil reside en su capacidad para movilizar a “sectores sociales y a la opinión pública en temas de interés público para influir en la dirección de las políticas...teniendo como base a la propia democracia” (2007: 120). La formación de ONG “Pro-Vida” supone una forma directa de acción que utiliza los canales abiertos y legitimados en los procesos post-dictatoriales. Así, la incidencia política de estos sectores se sitúa en un terreno estrictamente democrático y se funda en una imagen y una legitimidad diferentes a las de los líderes religiosos u organizaciones civiles que velan principalmente por los intereses de sus miembros. En palabras de un activista de una ONG “Pro-Vida:”

En la sociedad civil, el hecho de que uno sea un hombre de la calle, ayuda a que la gente te escuche y no te encasille antes de oírte. Esto es, “¿Qué opinas sobre el aborto?” “Bueno, estoy en contra.” Entonces dicen: “Está bien,” y tal vez te etiquetan y no dejan que digas por qué o que trates de convencerlos, o proponer argumentos que al menos los dejen pensando (Activista “Pro-Vida,” Córdoba, 2012).

A pesar de que la presencia pública de las ONG “Pro-Vida” se ha vuelto relevante, sobre todo después de la politización de temas como el aborto⁵ y el matrimonio igualitario,⁶ sus orígenes en Argentina son anteriores a la aparición de estos temas en la agenda pública. Algunas de estas ONG se crearon en la primera mitad o hacia mediados del siglo XX, incluso antes de que el movimiento “Pro-Life” fuera fundado en los Estados Unidos y Europa. Pero recién hacia el final del siglo se incorporaron a este tipo de activismo, adaptando sus agendas a temáticas de política sexual y utilizando una retórica enfáticamente centrada en la idea de la “vida.”

Así, a pesar de que a lo largo del siglo XX ya existía en el país una forma de activismo heteropatriarcal que operaba dentro de la sociedad civil a través de ONG, no fue sino hasta los años ochenta que estas organizaciones empezaron a utilizar la expresión “Pro-Vida” como forma de identificación política. Como señalan Fortunato Mallimacci y Verónica Giménez Beliveau (2007), en las décadas de 1920 y de 1930 el Vaticano impulsó lo que denominó como “catolicismo integral;” es decir, un llamamiento a los feligreses para ocupar espacios en la política, la economía, la educación y otras áreas profesionales con el fin de llevar el catolicismo a la sociedad. En este marco surgieron organizaciones como el Consorcio de Médicos Católicos (Buenos Aires, 1929) o la Corporación de

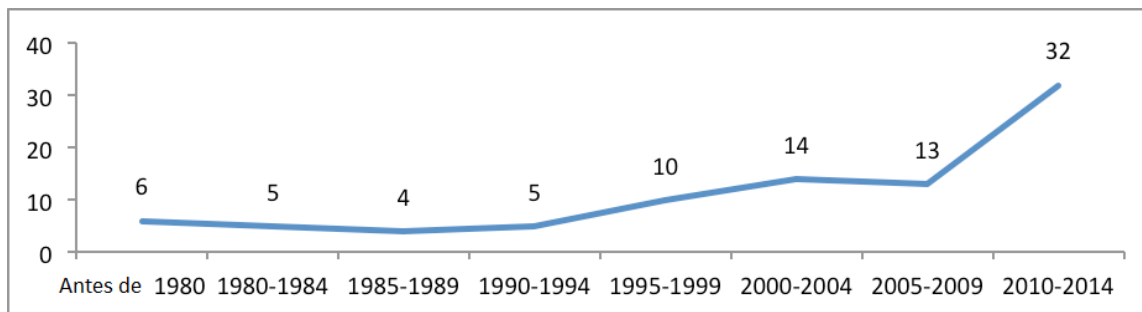
Abogados Católicos (Buenos Aires, 1935), cuyo objetivo era promover el catolicismo en espacios profesionales. A mediados del siglo XX, y como respuesta a los debates suscitados por las transformaciones sociales que comenzaban a cuestionar el rol tradicional del hombre y la mujer en el espacio público y doméstico, se formaron otras organizaciones tales como la Liga de Madres de Familia (Buenos Aires, 1951) y la Liga por la Decencia (Santa Fe, 1963), o Tradición, Familia y Propiedad (Buenos Aires, 1967), para mencionar solo algunas. Este activismo dio prioridad a temas tales como los debates de mediados del siglo XX en torno al divorcio, la incorporación de la mujer a la fuerza laboral y la regulación del trabajo sexual, articulados en torno a un discurso centrado en la noción de “la familia” entendida siempre como conyugal, monógama, heterosexual y reproductiva (Vázquez Lorda 2007). Pero fue recién con la agenda sexual que el Vaticano impulsó en el último cuarto del siglo XX—que fue reforzada a través de un discurso fundado en la defensa de la “vida”—que las agendas de esas organizaciones surgidas a comienzos y mediados del siglo XX se transformaron, adaptándose a la configuración del incipiente movimiento “Pro-Vida.”

Otras ONG “Pro-Vida” más contemporáneas se crearon durante la última dictadura militar (1976-1983), pero no fue sino hasta el regreso de la democracia en 1983 que la mayoría de estas organizaciones se constituyeron. Así es cómo la idea de “vida” se introdujo paulatinamente como el eje central de este activismo. La Iglesia católica argentina—alineada con la agenda católica internacional impulsada por el Papa Karol Wojtyła—acuñó el término “Pro-Vida” para oponerse al aborto. Por supuesto, el discurso en defensa de “la familia” no ha sido abandonado por este nuevo giro del activismo, sino que, en el último cuarto del siglo XX, comenzó a ser reforzado gradualmente mediante la

idea de la “vida;” idea que ocupará un lugar de privilegio como eje temático del activismo religioso conservador.

El desarrollo de estas ONG no ha sido lineal, sino que se ha adaptado de diversas maneras a los procesos sociopolíticos del contexto local. El Gráfico 1 muestra su desarrollo en Argentina. A partir de un mapeo general se encontraron 140 ONG “Pro-Vida,” la mayoría de las cuales permanece vigente. De entre estas ONG, se logró relevar el año de fundación del 63,6% del total de organizaciones consignadas en el mapeo.

Gráfico 1: Fundación de ONG “Pro-Vida” en Argentina (valores absolutos)⁷



Comparado con el incipiente proceso de creación de ONG en la década de 1980 y principios de los años 90, a partir de mediados de la década de 1990 se observa un incremento en la cantidad de organizaciones formadas en Argentina. Por un lado, esto coincide con la celebración de dos conferencias internacionales de las Naciones Unidas que tuvieron una fuerte repercusión en la consolidación de los derechos sexuales y reproductivos a nivel internacional: la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo en 1994 y la Cuarta Conferencia Mundial sobre Mujeres en Beijing, en 1995. Por otro lado, el incremento de ONG mencionado también coincide con el proceso de reforma constitucional llevado a cabo en Argentina en 1994. Durante dicha reforma el tema del aborto fue una cuestión muy disputada después de que el

gobierno de Carlos Menem intentara introducir una cláusula constitucional para proteger la vida, considerando que esta comienza en el momento mismo de la concepción. En este contexto, para contrarrestar el avance en materia de derechos sexuales y reproductivos a nivel internacional, y para apoyar las medidas conservadoras a nivel local, surgieron una serie de ONG “Pro-Vida” que buscaron disputar estos avances en distintas instancias de participación política. Más adelante, comenzado en el siglo XXI, se observa otro pequeño aumento de las ONG “Pro-Vida;” esto sucede precisamente en un periodo en que los reclamos por la despenalización del aborto empiezan a cobrar fuerza luego del debate y aprobación de una serie de leyes y políticas favorables a los derechos sexuales y reproductivos. Pero es entre los años 2010 y 2014 cuando asistimos a una verdadera “explosión” de ONG, muchas de las cuales se formaron en consonancia a la intensa politización que se generó en el país en torno al debate sobre la legalización del matrimonio igualitario en 2010.

Ante la politización en materia de sexualidad y reproducción, para el activismo heteropatriarcal la sociedad civil se convirtió en el escenario predilecto para disputar las políticas sexuales. Sin embargo, esto no siempre ha dado de manera uniforme. Podemos identificar tres desplazamientos estratégicos generales adoptados por las ONG “Pro-Vida” en las últimas décadas. El primero de ellos está vinculado a un “giro hacia el Estado;” es decir, un cambio en el fundamento estratégico de los activistas mediante el cual se desplazaron desde una búsqueda de intervención a nivel social y cultural, a tratar de influir en la legislación y las políticas públicas. En segundo lugar, se ha producido un desplazamiento identitario orientado hacia un proceso de “des-identificación religiosa” cuyo resultado ha sido la borrada de la identificación religiosa en las identidades

institucionales públicas de las ONG. Por último, en la actualidad, estas organizaciones experimentan también un proceso de “ecumenismo civil y federalización” mediante el cual han intentado articular el activismo a nivel nacional que trascienda las diferencias religiosas.

Primer desplazamiento: El giro político-estatal de las ONG “Pro-Vida”

Siguiendo la experiencia de los Estados Unidos de formar del movimiento “Pro-Life” en la década de 1970, las primeras ONG argentinas auto-identificadas como “Pro-Vida” se formaron en la década de 1980: entre ellas, ProFamilia (Buenos Aires, 1983), Movimiento Familia y Vida (Tucumán, 1983), Grávida (Buenos Aires, 1989), ProVida San Luis (San Luis, 1989), Fundación Argentina del Mañana (Buenos Aires, 1989) y Portal de Belén (Córdoba, 1991). En un período durante el cual el tema de la interrupción del embarazo aún no se había instalado con fuerza en la agenda pública del país y de los medios de comunicación masivos (Brown 2008), estas primeras ONG conservadoras concentraron su accionar, de manera preventiva, en la cuestión del aborto. Esto contrasta con lo que sucedió en Estados Unidos donde las organizaciones “Pro-Life” se crearon en un momento de gran politización del tema (Munson 2008). Al mismo tiempo, recién a partir de principios del siglo XXI, y en consonancia con los incipientes debates que comenzaban a producirse públicamente en torno a estos temas, la problemática relacionada con la diversidad sexual ingresó con mayor fuerza en la agenda de estas organizaciones.⁸

Por lo general, las primeras ONG “Pro-Vida” intentaron defender su posición mediante una búsqueda de impacto de naturaleza simbólica y cultural que buscaba influir en las opiniones sociales, percepciones, ideas y creencias relacionadas con la sexualidad,

la reproducción y las prácticas relativas a estos ámbitos. La Fundación Argentina del Mañana, creada con el objetivo de influir en el contenido de la programación de los medios de comunicación, es un ejemplo paradigmático de este enfoque. Por más de veinte años y mediante diversas estrategias, como el envío de cartas a los canales de televisión, presentaciones ante el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER), o estableciendo alianzas con los anunciantes de ciertos programas de televisión, esta ONG ha buscado influir en el contenido de los medios masivos en Argentina intentando alinearlos con la postura en torno a la sexualidad sostenida por la Iglesia católica y, así, incidir en la opinión pública.

Al mismo tiempo, entre los esfuerzos por reducir el aborto, otra forma de acción estratégica llevada a cabo por las primeras ONG “Pro-Vida” se centró en la asistencia a sectores específicos de la población, principalmente mujeres embarazadas de escasos recursos. En el contexto de América Latina, las políticas neoliberales implementadas en la década de 1980 habían limitado el poder del Estado como entidad capaz de proporcionar ciertos servicios básicos a los sectores más desfavorecidos de la población. En Argentina, estas políticas se implementaron con mayor vigor durante el gobierno de Carlos Menem, entre 1989 y 1999, y, como resultado, muchas ONG “Pro-Vida” se presentaron como una alternativa ante la incapacidad del Estado de atender a las necesidades de los sectores más vulnerables. Así, para algunas de estas ONG, como Grávida o Portal de Belén, el asistencialismo se transformó en un modo de trabajo privilegiado para lograr un impacto social en sectores específicos de la población. El objetivo principal de esta intervención no era necesariamente el desarrollo personal de aquellos a quienes se asistía o la superación de las condiciones de vulnerabilidad

existentes, sino evitar que las mujeres embarazadas recurrieran al aborto. En palabras de un militante de una ONG “Pro-Vida:”

¿A quién vamos a ayudar nosotros, principalmente? Y ahí decidimos que tenían que ser las mujeres más desamparadas...Algunas mujeres pueden necesitar una casa, comida, otras pueden necesitar atención médica, otras pueden necesitar atención jurídica también, en fin. Otras, ir a conversar con los padres para explicarles la situación y que tienen que recibir al hijo. Otras, hablar con los patronos para que no las echen. Es decir, las problemáticas son diversas. Entonces, la idea es ser la mano amiga que necesita cualquier mujer embarazada en situación de conflicto para que no aborte (Activista “Pro-Vida,” 2010).

Sin embargo, la profundización en la politización del aborto ocurrida a partir de la década de 1990 y la creación de la organización a favor del derecho a decidir MADEL (Mujeres Auto convocadas para Decidir en Libertad) en 1994, junto a la transnacionalización de los derechos sexuales y reproductivos, dio lugar a una reorganización de estas ONG “Pro-Vida” (Brown 2008). Sus actividades tradicionales en las áreas de cultura y asistencia social se complementaron con nuevas estrategias que no solo buscaban incidir sobre ciertas poblaciones, sino también colonizar el Estado e influir en el diseño de leyes y políticas públicas.

Durante la década de 1990, las conferencias internacionales de las Naciones Unidas—en especial la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo en El Cairo (1994) y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing (1995)—fueron instancias en las que se puso de manifiesto una evidente priorización política y visibilización de las agendas feministas (Álvarez 1998). Estos espacios también señalaron

un momento de intensa movilización de los sectores religiosos conservadores a nivel global, los cuales crearon nuevas formas de activismo destinadas a resistir el reconocimiento internacional de los derechos sexuales y reproductivos. En ese momento, el Vaticano estableció alianzas con algunos Estados que apoyaban su política sexual, entre ellos Argentina. A esta alianza se sumaron una serie de ONG que desde entonces han utilizado el activismo internacional para defender un modelo de sexualidad restrictivo (Buss y Herman 2003). En este marco, algunas ONG “Pro-Vida” en Argentina pasaron a ocupar el primer plano, orientando su trabajo político a los espacios internacionales. Por ejemplo, en 1994, se formó en Buenos Aires la ONG católica Familias del Mundo Unidas por la Paz (FAMPAZ), que participaría en 1995 en la reunión preparatoria de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing.⁹

Del mismo modo, a partir de la década de 1990 y principios de los años 2000, comenzaron a aparecer en todo el país una serie de ONG que incorporaban en sus agendas estrategias de impacto local en los espacios estatales de toma de decisión. Estas organizaciones comenzaron a desarrollar paulatinamente estrategias de presión política: presentaciones en ámbitos legislativos, seguimiento de proyectos de ley, asesoramiento a legisladores provinciales y nacionales, recolección de firmas para solicitar la modificación de ciertas leyes o políticas, etc. ONG como la Unión de Entidades por una Vida Más Humana (Mendoza, 1995), SOS Vida (Chaco, 1998), Pro-Vida (Buenos Aires, 2000), la Fundación 25 de Marzo (Córdoba, 2002) y el Centro de Bioética, Persona y Familia (Buenos Aires, 2009), entre muchas otras, constituyen sólo algunos ejemplos de esto. Además, en este período, algunas de las organizaciones fundadas en la década de 1980 y

principios de los años 90 reorganizaron sus estrategias con el fin de incorporar la acción política entre sus actividades.

En algunos casos, el impacto político en el Estado se vio reforzado por la incursión de algunos de los activistas de estas organizaciones en el campo de la política partidaria. Si bien esta no es una estrategia uniforme dentro del movimiento, algunos militantes de ONG “Pro-Vida” comenzaron, paulatinamente, a postularse a cargos de elección popular con el fin de ingresar en los espacios legislativos. Este ha sido el caso, por ejemplo, de las organizaciones cordobesas Mujeres por la Vida y Portal de Belén. En 1999, Cristina González de Delgado, presidenta de Mujeres por la Vida, fue candidata a legisladora provincial por el partido Acción por la República, fundado por el ex ministro de economía de Menem, Domingo Cavallo. Del mismo modo, Rodrigo Agrelo, miembro de Portal de Belén, fue legislador provincial por el partido Unión de Centro Democrático y candidato a vicegobernador de la provincia de Córdoba en el año 2003 por la alianza multipartidaria Frente de la Lealtad, que apoyaba como candidato presidencial a Menem. En 2009, el fundador y entonces presidente de Portal de Belén, Aurelio García Elorrio, participó en las elecciones legislativas provinciales por el partido Encuentro por Córdoba. Pese a que en ese momento no fue elegido, en 2011 ganó una banca en la legislatura provincial como representante del partido Encuentro Vecinal Córdoba.

Además de su incidencia en el proceso de toma de decisiones políticas, a principios del siglo XXI, algunas ONG comenzaron a desarrollar estrategias de judicialización. La reforma constitucional de 1994 permitió, por primera vez, que las organizaciones civiles pudieran interponer acciones judiciales bajo la figura del recurso de amparo (Peñas Defago 2010). Esta nueva forma de intervención política fue adoptada por varias ONG

“Pro-Vida”, que hicieran de la judicialización una práctica vastamente utilizada, especialmente una vez finalizado el gobierno de Menem, con objetivo de dilatar la aplicación de determinadas políticas o impedir el acceso de la población a ciertos derechos sexuales y reproductivos garantizados por ley (Peñas Defago y Morán Faúndes 2014).

Como señala Mala Htun, en América Latina las oportunidades para la aprobación de políticas favorables a los derechos sexuales y reproductivos suelen darse, generalmente, en contextos políticos de tensión entre la jerarquía del Vaticano y el gobierno de turno (2003). Mientras que en la década de 1990 las políticas públicas y la legislación en materia sexual tuvieron un sello conservador en virtud de la alianza entre la jerarquía católica y el gobierno de Menem, la ruptura de esta alianza en la década siguiente (especialmente bajo el gobierno de Néstor Kirchner) significó un giro favorable a la proliferación de derechos sexuales y reproductivos en la política sexual argentina. Aunque muchas de las demandas de los movimientos feministas y LGBT continúan pendientes, la promulgación de la Ley de Salud Sexual y Procreación Responsable en 2002, la aprobación de las leyes de anticoncepción quirúrgica y educación sexual integral en 2006, la promulgación del matrimonio igualitario en el año 2010, la aprobación de la Ley de Identidad de Género en 2012, entre otros, son ejemplos de los avances en materia de género y sexualidad que Argentina ha experimentado en los últimos quince años. Ante este panorama, varias ONG “Pro-Vida” como Portal de Belén, Fundación 25 de Marzo, Mujeres por la Vida, Consorcio de Médicos Católicos, Corporación de Abogados Católicos, ProFamilia y muchas otras comenzaron a privilegiar la judicialización en contra de los derechos sexuales y reproductivos, una práctica que se intensificó frente a la pérdida de alianzas con el poder ejecutivo nacional.

Segundo desplazamiento: La borradura de lo religioso

Una característica evidente de las primeras ONG “Pro-Vida” fue su fuerte impronta católica. En un período en el que aún no había surgido una importante militancia civil evangélica, las organizaciones creadas en la década de 1980 y principios de los años 90 estaban fuertemente atravesadas por la retórica y la influencia de la jerarquía del Vaticano y muchas de ellas se presentaban abiertamente en el espacio público como católicas. Algunas de ellas nacieron bajo el amparo de organizaciones católicas internacionales que comenzaron a operar en la región en la década de 1980. Human Life International, una organización católica surgida en los Estados Unidos en 1981, fue una de las más importantes en este sentido. Entre sus objetivos institucionales figura la formación de líderes que defienden la posición del Vaticano en temas de sexualidad, así como la promoción de organizaciones orientadas a este mismo fin.¹⁰ Bajo su alero se articularon diversas organizaciones de distintos países de América Latina, como Ceprofarena en Perú (1981), Movimiento Anónimo por la Vida en Chile (1985) y ProFamilia en Argentina (1983), cuyo objetivo común era defender la moral sexual impulsada por el Vaticano (Vassallo 2005; González Ruiz 2006; Mujica 2007). Por supuesto, no todas las ONG “Pro-Vida” surgidas en Argentina en la década de 1980 se formaron dentro del circuito de Human Life International. Sin embargo, esta organización contribuyó al crecimiento de algunas ONG y fortaleció el activismo de otras, favoreciendo la creación de una primera generación de organizaciones que en gran medida adscribía a una identidad explícitamente católica.

Sin embargo, en las décadas siguientes, se produjo un cambio en la identidad religiosa de estas ONG. Por un lado, las primeras organizaciones comenzaron a

incorporar en su seno a militantes católicos y evangélicos conservadores. Algunas, incluso, comenzaron surgir bajo una identidad específicamente evangélica, como fue el caso de la Asociación Argentina de Abogados Cristianos (Buenos Aires, 2001) o la ONG Plan 1.5 (Córdoba, 2009). A pesar de esto, las agrupaciones específicamente evangélicas siguen siendo una minoría dentro de un activismo más amplio (Tabla 1).

Sin embargo, en algunos casos, las transformaciones en la identidad confesional pública también han implicado una borradora de todo tipo de identificación religiosa. Estos son los casos de la Asociación Civil Por Venir (Santa Fe, 2004), Elegimos la Vida (Buenos Aires, 2005), Centro de Bioética, Persona y Familia (Buenos Aires, 2009), entre muchas ONG que se presentan en el espacio público sin una identidad religiosa explícita. Así, hoy en Argentina las organizaciones “Pro-Vida” se presentan en el espacio público de manera heterogénea; algunas de ellas lo hacen apelando a una identidad confesional explícita, ya sea católica o evangélica, mientras que otras se presentan con una identidad desvinculada de la religión, como se observa en la Tabla 1.

Tabla 1: Identidad religiosa pública de ONG “Pro-Vida”¹¹

		n	%
	Católica	51	36.4
Con identidad religiosa pública	Evangélica	6	4.3
	Identidad religiosa no especificada	2	1.4
Sin identidad religiosa pública		32	22.9
Sin datos		49	35.0
Total		140	100

De todos modos, la presencia de ONG “Pro-Vida” basadas en la fe y de otras ONG “Pro-Vida” que carecen de una identificación religiosa no debe reducirse a un simple esquema binario religioso/secular. Las formas en que la religión atraviesa estas organizaciones son complejas. Atendiendo a la conexión entre las identidades institucionales públicas que ostentan estas organizaciones y la afiliación religiosa de sus miembros y su dirigencia, es posible sistematizar esta relación en tres categorías analíticas generales:

a) *Religiosidad institucionalizada*: Pertenecen a esta categoría aquellas ONG cuyos miembros profesan una religión específica que se manifiesta explícita y públicamente como una característica identitaria de la organización. Este es el caso de las organizaciones exclusivamente católicas que comenzaron a incorporarse al movimiento en los años 80 y de las que más tarde siguieron este modelo, como el

Consortio de Médicos Católicos, la Corporación de Abogados Católicos, Portal de Belén, la Fundación 25 de Marzo y otras. Por el lado evangélico, encontramos organizaciones tales como la Asociación Argentina de Abogados Cristianos, Mujeres Cristianas Marplatenses Alfa y la Fundación Red Para el Mundo.

b) *Religiosidad interiorizada*: Corresponde a las ONG cuyos miembros y/o dirigentes pertenecen a una religión específica y están comprometidos con las ideas de esta religión en materia de política sexual, a pesar de que la identidad pública de la organización no se presente como religiosa. Por lo tanto, la denominación “religiosidad interiorizada” refiere al uso de una identidad institucional secular que se conecta con una religiosidad interna concreta de los miembros. En esta categoría encontramos organizaciones como el Centro de Bioética, Persona y Familia, por ejemplo. Esta organización normalmente se presenta públicamente como asociada al campo de la ciencia y el derecho, y los discursos que sus miembros emplean en los espacios de incidencia política se refieren, por lo general, a elementos exclusivamente seculares. Sin embargo, esta ONG fue creada y está dirigida por militantes del Movimiento Fundar, una organización reconocida por el arzobispado de Buenos Aires y conformada exclusivamente por católicos que “trabajan en la evangelización de la cultura” (Lafferriere s/f.). Así, a pesar del compromiso de los dirigentes de esta ONG con la visión y la posición de la jerarquía de la Iglesia católica, el aspecto religioso a menudo se minimiza cuando la agrupación se presenta en el ámbito público, en consonancia con la idea de “secularismo estratégico,” presentada por Juan Marco Vaggione (2005). Este concepto supone que la adopción de una posición secular

responde a una estrategia para lograr una mayor incidencia en el debate político y penetrar en espacios a los que sería difícil ingresar con un discurso explícitamente basado en la fe y los dogmas religiosos.

Esto no significa que las organizaciones que recurren a una identidad pública laica lo hagan respondiendo necesariamente a una estrategia de camuflaje que intenta ocultar la religiosidad de los miembros del grupo. En el caso de algunas ONG los militantes no necesariamente ocultan sus creencias personales al presentarse en el espacio público, sino que las desplazan un segundo plano con el objetivo de privilegiar estratégicamente argumentos seculares.

c) *Des-identificación religiosa*: Esta categoría corresponde a las ONG “Pro-Vida” que presentan una identidad institucional no confesional y cuyos miembros no pertenecen a una religión en particular. Esto no significa que representen a grupos ateos (de hecho, en Argentina no hay ONG “Pro-Vida” que se identifiquen como ateas), sino que en estas ONG el componente religioso se reduce al mínimo en lo que respecta a la identidad de la organización y de sus miembros; así, al carecer de una identificación religiosa específica, la organización puede acoger militantes que profesan diversas religiones o que no practican religión alguna. Por esta razón, este tipo de ONG favorece una especie de “ecumenismo inclusivo” entre sus miembros; es decir que no solo admiten la participación de militantes católicos y evangélicos, sino también de activistas que no tienen necesariamente una afiliación religiosa. Organizaciones como Por-Venir (Santa Fe, 2003), Jóvenes Auto-convocados por la Vida (Córdoba, 2004) o Elegimos la Vida (Buenos Aires, 2005) son ejemplos de

este tipo de ONG. En las palabras de una activista perteneciente a una ONG de este tipo:

[La organización] a la que yo pertenezco a no tiene una identidad religiosa ni política...hay miembros de profesión católica, evangélica, hay chicos que no profesan una religión...Qué quiero decirte con esto: hemos entendido que el único requisito para entrar [a la organización] es entender que la vida es un bien valorable que trasciende la fe que cada uno de nosotros profesamos (Activista “Pro-Vida,” 2012).

Estas tres categorías corresponden a tipos ideales, cuyo propósito es sólo presentar sucintamente las formas que adopta hoy la relación entre los fenómenos religiosos y ONG “Pro-Vida” en Argentina. A través de estas categorías, es posible observar que es imposible calificar inmediatamente a este movimiento como estrictamente religioso, ya que en su seno conviven tanto elementos religiosos como seculares que hacen más compleja la relación de estos sectores con la religión (Munson 2008).

Tercer desplazamiento: Federalización y ecumenismo civil

La aprobación del matrimonio igualitario en julio de 2010 marcó un punto de inflexión en el desarrollo del movimiento “Pro-Vida” en Argentina. La oposición a la reforma legal reactivó la movilización de los militantes del activismo heteropatriarcal quienes alcanzaron nuevos niveles de coordinación, tanto a nivel provincial como nacional (Sgró Ruata 2011; Jones y Vaggione 2012). Por un lado, muchas de las ONG que habían trabajado principalmente en torno a la problemática del aborto desplazaron su agenda para oponerse al matrimonio igualitario (Morán Faúndes 2011). Por otro lado, la politización del debate generó un aumento exponencial de este tipo de ONG en todo el país,

muchas de las cuales se crearon durante el proceso de discusión del proyecto de ley o luego de su aprobación como reacción a esta. Ejemplos de esto último son las ONG S.O.S. Familia (Catamarca, 2010), Frente Joven (Buenos Aires, 2010), Salvemos la Familia (San Juan, 2010), Familia Viva (Jujuy, 2010), entre otras.

La aprobación del matrimonio igualitario significó una derrota política para estos sectores, la que desencadenó la necesidad de establecer iniciativas estratégicas que se orientaran a fortalecer las articulaciones entre ONG afines y capitalizar la movilización lograda durante la oposición a la reforma legislativa. Paradójicamente, el interés de las ONG “Pro-Vida” por consolidar una coordinación institucional a nivel nacional buscó imitar el modelo iniciado en el año 2005 por organizaciones progresistas que abogaban en favor de los derechos sexuales y reproductivos. Tal es el caso de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito¹² que coloca la problemática del aborto en la agenda pública en 2006, así como la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT), que reúne a una serie de organizaciones comprometidas con una agenda sexual común, que incluyó la sanción del matrimonio igualitario (Rabbia y Iosa 2011). Como resultado de esto, en 2010, se creó la Red Federal de Familias que tenía por objeto lograr un mayor impacto en las agendas políticas nacionales y provinciales. La Red Federal de Familias reúne a varias ONG bajo un ideario común fundado en cuatro puntos básicos: 1) la defensa de la vida humana desde la fecundación; 2) la defensa del matrimonio entre un hombre y una mujer; 3) el respeto por el fin “natural” de la vida; y 4) la defensa del derecho inalienable de los padres a educar a sus hijos. Así, más allá de la identidad religiosa o partidaria de las ONG, la participación de

cada una en la Red Federal de Familias está sujeta al compromiso con estos “mínimos comunes.”

Esta política de mínimos comunes ha permitido a estas ONG reunir tanto a católicos como a organizaciones evangélicas y constituirse como un núcleo articulador, logrando así superar las ocasionales diferencias fundadas en cosmovisiones teológicas diversas o en los roces políticos derivados de creencias religiosas. Desde hace años, las cúpulas de la jerarquía católica y las iglesias evangélicas argentinas mantienen tensiones respecto la inscripción de la dirigencia evangélica en un espacio público tradicionalmente dominado por el catolicismo. Si bien durante la discusión del matrimonio igualitario los líderes religiosos católicos y evangélicos lograron establecer alianzas a nivel de sus cúpulas y coordinar acciones conjuntas con el fin de defender una política sexual conservadora, esta alianza no implicó necesariamente la superación de los problemas que han dividido históricamente a ambos sectores en el país (Jones y Cunial 2012). Por el contrario, a nivel de las ONG “Pro-Vida,” los militantes han tratado de minimizar estas diferencias, especialmente a través de la formación de Red Federal de Familias, manteniéndose al margen de las disputas entre los líderes de cada iglesia:

También cuidamos de no llevar un mensaje como corporativo. No es que somos la Iglesia y todos pensamos igual. De alguna forma, de la misma Iglesia a veces, cuando toma posiciones que son intransigentes, termina cortando el diálogo...a Red [Federal de Familias] no es confesional, lo que tiene es un respeto porque a cada organización de origen se [le] respeta su identidad. (Activista “Pro-Vida,” 2012).

De este modo, después de la aprobación del matrimonio igualitario, las mismas ONG “Pro-Vida” se han reorganizado en base a lo que puede llamarse un “ecumenismo civil;” es decir, una alianza en la cual han buscado construir un activismo que deja de lado las tensiones entre las jerarquías eclesiásticas en aras de identificar y perseguir una agenda común. Si bien se consolidó en 2010, este ecumenismo a nivel de ONG tiene su origen algunos años antes en la formación de las primeras organizaciones que se presentaban en los espacios públicos sin una identidad religiosa particular, fenómeno que he denominado como “des-identificación religiosa.” Así, el ecumenismo civil puede considerarse un paso más en la dinámica organizacional de estas agrupaciones, ya que no sólo relega la identidad religiosa a un segundo plano para lograr una coordinación entre ONG que pertenecen a diferentes religiones, sino que también hace explícita una agenda de mínimos comunes que favorece la inclusión de diversas organizaciones religiosas en una entidad federalizada.

Conclusión

En Argentina, la sociedad civil ha sido una arena fuertemente privilegiada por el activismo heteropatriarcal para incidir en la política sexual local y confrontar directamente la postura adoptada por los movimientos feministas y de LGBT. En este terreno, la formación de ONG ha constituido un mecanismo esencial utilizado por este movimiento en las últimas décadas. La relevancia que estas organizaciones han adquirido reside no sólo en el aumento sostenido de su número, como se evidencia a lo largo de los años, sino también en la diversificación de sus acciones estratégicas a través del tiempo.

A finales de los años 90 Sonia Álvarez propuso el término “*ONGización*” para referirse a la forma en que los movimientos sociales han priorizado la formación de ONG

que buscan conseguir ciertos efectos sociales y políticos a través de la institucionalización, la especialización y profesionalización de su trabajo (1998). Esta dinámica, considerada críticamente desde la perspectiva de la teoría de los movimientos sociales, sugiere que las ONG a menudo terminan funcionando como organizaciones “neo” o “para” en lugar de funcionar como “no” gubernamentales.¹³ Siguiendo a Evelina Dagnino, el Estado privilegia a las ONG, específicamente al reconocerlas como “las” representantes de la sociedad civil (2003). Básicamente, esto ha llevado a que las ONG abandonen sus vínculos orgánicos con los movimientos sociales, reorientando sus prioridades con el fin de mantener su legitimidad frente al Estado y a las agencias internacionales que las financian. Estos intereses en conflicto resultan en una limitación del discurso de las ONG, en la disminución en la radicalidad de sus demandas y reducen la posibilidad de que estas organizaciones adopten políticas que cuestionen las injusticias y exclusiones reproducidas por las estructuras estatales, judiciales y económicas.

Sin embargo, en el caso del movimiento “Pro-Vida” de Argentina, la dinámica de *ONGización* no parece haber “domesticado” sus demandas y acciones, precisamente porque estas demandas no implican una oposición de las ONG a las formas de dominación o a la exclusión política y económica que sí son denunciadas por otro tipo de movimientos sociales. La causa del activismo heteropatriarcal no apunta sus armas contra un sistema de poder que produce desigualdades—como el patriarcado y la heteronormatividad al que se oponen los sectores feministas y LGBT—o en contra de las instituciones que históricamente han reproducido estos regímenes de poder y dominación. Por el contrario, desde el comienzo, su agenda ha buscado influir en las instituciones judiciales y políticas para que estas reproduzcan una moral sexual conservadora alineada con ciertas

estructuras tradicionales de dominación. Así, su objetivo no es crear un nuevo mapa de relaciones de poder, sino conservar o restaurar el mapa tradicionalmente hegemónico de las relaciones patriarcales y heteronormativas. Por esta razón, el proceso de *ONGización* de este movimiento no ha restringido la agenda ni los objetivos de las organizaciones “Pro-Vida” ya que—en su búsqueda por influir en el Estado, la ley y las prácticas sexuales—el proyecto político de estas no es necesariamente contrario a la normalización de los cuerpos y las subjetividades llevado a cabo históricamente por el poder político. La aplicación del concepto de *ONGización* en el contexto del activismo heteropatriarcal invita a entenderlo como un término analítico-descriptivo que nos permite observar de qué manera el movimiento “Pro-Vida” ha privilegiado la formación de ONG como una estrategia para lograr un impacto político y social.

Una segunda definición del concepto de *ONGización* ha sido propuesta por Vaggione quien ha usado el término para referirse a las formas en que la religión se ha revitalizado recientemente a través de la acción de organizaciones de la sociedad civil que se movilizan en defensa de las doctrinas religiosas promovidas por ciertas iglesias (2005). Al aplicar este término al movimiento autodenominado “Pro-Vida,” el concepto se torna sumamente útil para explicar el surgimiento y la actuación de organizaciones que adhieren explícitamente a una cosmovisión religiosa específica, funcionando como si fueran una suerte de “brazo civil” de ciertas iglesias. Sin embargo, la utilidad del término es limitada para referirse al movimiento “Pro-Vida” en su conjunto, ya que no permite capturar completamente la identidad no religiosa que algunas de las organizaciones del movimiento han adquirido. Principalmente, como he mostrado anteriormente, algunas ONG han buscado crear un tipo de militancia que trascienda la religión, minimizando o

borrando el componente religioso al presentarse en el espacio público. Precisamente, las ONG que he mencionado bajo el concepto de “des-identificación religiosa” han impulsado una articulación entre activistas creyentes y otros militantes que no necesariamente profesan una religión, lo que demuestra la dificultad de asociar automáticamente la causa del movimiento con un fundamento puramente religioso. Al mismo tiempo, varios estudios sobre el tema han demostrado que su discurso también se ha desligado de las ideas religiosas, apelando a argumentos seculares asociados principalmente con el derecho y la ciencia (Vaggione 2005; Morán Faúndes y Peñas Defago 2013; Lemaitre Ripoll 2012).

Así, siguiendo a Ziad Munson, el vínculo entre esta forma de militancia y la religión quizás no deba ser pensado como una relación omnicomprensiva, sino más bien como dos esferas que se superponen en muchos puntos, pero que en otros se separan (2008). Concretamente, entender este activismo como un movimiento heteropatriarcal nos permite centrar la atención no sólo en el aspecto religioso de sus actores (como lo hacen otros conceptos como “fundamentalismo” o “conservadurismo religioso”), sino en los sistemas de poder que su agenda busca reproducir, mantener e instaurar.

Además, es posible darse cuenta de que si bien la jerarquía católica y algunas iglesias evangélicas conservadoras son una parte activa de la militancia contra los derechos sexuales y reproductivos, el movimiento “Pro-Vida” no es una mera prolongación de estas iglesias. La organización—que se ha ido profundizando y complejizando en los últimos años luego de la creación de la Red Federal de Familias que congrega en un mismo espacio a ONG católicas y evangélicas—ha permitido a estos organismos liberarse de las fricciones históricas que atraviesa la relación entre la

jerarquía católica argentina y las iglesias evangélicas, permitiéndoles avanzar en una articulación política al margen de las disputas que puedan existir entre los líderes religiosos. De este modo, no es posible considerar al movimiento autodenominado “Pro-Vida” como un colectivo organizado en tanto prolongación civil de las iglesias. Hoy en día estos sectores están experimentando un proceso de (re)organización de consecuencias inciertas, por lo que se hace necesario continuar observándolo atenta y analíticamente.

Suponer que la oposición a los derechos sexuales y reproductivos puede trascender las asociaciones religiosas implica repensar las formas en que se tiende a considerar la relación entre la religión, la vida secular y la sexualidad. En términos generales, el ingreso de la religión en la política sexual contemporánea ha tendido a ser interpretado según paradigmas que asocian lo secular con los avances materias de derechos sexuales y reproductivos, y la religión como inevitablemente ligada a posiciones conservadoras. Sin embargo, estos marcos de pensamiento binario limitan nuestra capacidad para valorar las múltiples dimensiones en las cuales lo religioso y lo secular se interconectan con la sexualidad (Vaggione 2005; Jakobsen y Pellegrini 2008). De hecho, estos marcos de pensamiento binario son puestos en cuestión, entre otras cosas, cuando se observa el modo en que el activismo “Pro-Vida” pone en circulación en una serie de discursos e identidades seculares para defender políticas sexuales restrictivas. De este modo, al liberarse del vínculo con la religión, algunos de estos sectores han adoptado una variedad de mecanismos para defender un orden sexual patriarcal y heteronormativo apelando a discursos que tradicionalmente se han pensado fuera de lo religioso. Frente a esto, el desafío radica en construir marcos de análisis lo suficientemente complejos para que superen las limitaciones de las perspectivas que asocian lo secular con el progresismo

sexual y que ven a toda movilización social necesariamente como un espacio de transgresión de los sistemas de poder tradicionales.

Notas

Capítulo 1

¹ En este volumen editado hemos escogido utilizar el término amplio, “lesbiana, gay, bisexual y/o trans” (abreviado como LGBT) para referirnos a la diversa comunidad de personas que se identifican con modos de sexualidad diferentes a las normas heterosexuales.

² El concepto de “umbrales de laicidad” fue desarrollado por el sociólogo francés Jean Baubérot (1990).

Capítulo 2

¹ Se usa el término de diversidad sexual para englobar la defensa de un conjunto de identidades y prácticas que escapan de la heteronormatividad.

² Por ejemplo, la reforma constitucional de la República Dominicana o la criminalización completa del aborto en Nicaragua.

³ Existen distintos abordajes que marcan las formas en que lo religioso continúa influyendo la construcción del derecho secular contemporáneo respecto a la sexualidad. Ver, por ejemplo, el concepto de cristonormatividad (Jakobsen y Pellegrini 2003).

⁴ En reacción a la reforma protestante, la Iglesia católica reforzó el disciplinamiento sobre la sexualidad (Fox 2000).

⁵ Aquellas construcciones culturales y legales que escapaban a la normatividad católica tendían a ser consideradas como contrarias a los intereses de la nación.

⁶ Por supuesto que han coexistido distintas construcciones religiosas y espirituales, pero ha sido la Iglesia católica la proveedora de las principales regulaciones que estratifican el orden sexual.

⁷ El impacto de la Iglesia católica sobre la matriz del derecho occidental excede, por supuesto, a América Latina, pero por cuestiones de espacio nos concretamos en dinámicas vinculadas al contexto regional.

⁸ Para un análisis de los principales planteos del nuevo derecho natural y sus críticas desde una mirada feminista puede consultarse Skerrett (2007).

⁹ En particular, durante el desarrollo de la doctrina positivista.

¹⁰ Lo que se denomina como la teoría nueva de la ley natural (*new natural law theory*) cuyos principales exponentes son John Finnis y Germain Grisez, entre otros. Ver Skerrett (2007).

¹¹ Ver *Summa Theologiae*, Vol. 43, 2^a 2ae, Preguntas 153 y 154.

¹² La ley natural incluso ha sido considerada por algunos críticos como un acercamiento anti-democrático al debate público (Lemaitre Ripoll 2012). Por un análisis crítico de la nueva teoría de la ley natural, ver Bamforth et al. (2007).

¹³ Incluso durante el del Concilio Vaticano II (1962-1965) cuando se produjo el *aggiornamento* de la Iglesia católica e importantes cambios en distintos aspectos, se reafirmó la defensa de una moral sexual exclusivamente reproductivista a pesar de corrientes de opinión favorables para la admisión de métodos anticonceptivos para parejas casadas (Fox 2000).

¹⁴ Ver datos de *Latinobarometro*: <http://www.latinobarometro.org/lat.jsp>.

¹⁵ Presidente Ortega de Nicaragua y Presidente Correa de Ecuador son ejemplos de líderes “progresistas” que han comprometido acuerdos de asociación distintos con la Iglesia católica respecto a temas de la sexualidad.

¹⁶ La sanción del divorcio vincular es un ejemplo en este sentido en la mayoría de los países de América Latina.

¹⁷ A lo largo de la historia de la región, la influencia religiosa se ha politizado, permitiendo nuevas articulaciones entre el derecho secular y la doctrina religiosa sin que necesariamente se desplace el sustrato o mantra religioso. Por ejemplo, el liberalismo del siglo XIX o el higienismo del siglo XX.

¹⁸ Por ejemplo, Connolly (1999) y Asad (2003) han argumentado sobre la artificialidad de la división entre lo religioso y lo secular.

¹⁹ Una variedad de estudios sobre la ley latinoamericana revela el rol de las normas legales en la mantención del orden heteropatriarcal. Algunos de estos estudios se pueden acceder en la *Red de Académicas/os del Derecho*:

<http://www.redalas.net/a2/index.cfm?aplicacion=PAK024>.

²⁰ Al interior de estos movimientos existen importantes diferencias sobre el uso del derecho para dismantelar los regímenes de opresión. Por ejemplo, dentro del movimiento por la diversidad sexual se debate, de formas diferentes, sobre los desmovilizadores y asimilacionistas de la demanda legal (*queer* v. *gay/lesbian*). Ver Vaggione (2008).

²¹ Si bien la bibliografía en general considera los mediados de los años 90 como un momento clave debido a distintas razones nacionales y transnacionales. Dentro de los primeros el impacto acumulado de los movimientos feministas y por la diversidad sexual y los procesos de transición y consolidación democrática son los más

considerados. Dentro de los segundos suelen mencionarse las conferencias internacionales de El Cairo (1994) y Beijing (1995) como bisagras relevantes para entender el ingreso de los derechos sexuales y reproductivos a los derechos humanos.

²² Un aspecto no explorado en este capítulo, pero también relevante es la fuerte conexión entre los derechos sexuales y reproductivos y el discurso de los derechos humanos. Ver, por ejemplo, Miller (2010).

²³ Debe notarse, sin embargo, que este contrarelató tiene algunos puntos de contacto como, por ejemplo, la importancia del discurso de los derechos humanos en ambas posturas frente al estado.

²⁴ Hay una variedad de definiciones de laicidad que subraya aspectos diferentes. En América Latina, Blancarte (2000) y la Red Iberoamericana por las Libertades Laicas han sido influyente en la mayoría de los debates respecto al tema. Otras definiciones han sido producido por la Cátedra Jorge Carpizo, Universidad Nacional Autónoma de México: http://catedra-laicidad.unam.mx/?page_id=122.

²⁵ Por esta definición de laicidad, ver Blancarte (2000). Esta definición ha sido ampliamente legitimada en distintas intervenciones político-académicas de la Red Iberoamericana por las Libertades Laicas.

²⁶ En México, por ejemplo, se incorporó un artículo constitucional garantizando la laicidad con amplia movilización del feminismo.

²⁷ Existen distintas campañas y análisis teóricos al respecto. Habermas (2006) ha sofisticado su posición inicial de una argumentación de tipo secular al respecto diferenciando entre la sociedad civil (ciudadanos religiosos como parte de “la

complejidad polifónica de voces públicas”) y los cuerpos políticos (como parlamentos y cortes) que requieren de un filtro institucional.

²⁸ Aunque este tipo de investigación no ha sido bien desarrollada en América Latina (como en los Estados Unidos), hay datos que demuestran los vínculos entre intensidad religiosa y actitudes hacia los derechos sexuales y reproductivos (Rabbia 2014; Rossi y Triunfo 2010; Dides et al. 2011; Lista 1996).

²⁹ Ver, por ejemplo, Mallimacci (2013) o las encuestas de Católicas por el Derecho a Decidir de países como Perú, Brasil, México o Argentina.

³⁰ Por un análisis del rol de estas organizaciones en América Latina, ver Vaggione (2007).

³¹ La FALGBT se fundó en 2006 ante la necesidad de un nuevo ámbito nacional de articulación de los diferentes grupos de lesbianas, gays, bisexuales y trans; y condujo políticamente la demanda por el matrimonio igualitario en Argentina: <http://www.falgbt.org/>.

³² En Argentina dos grupos de sacerdotes radicados en distintas provincias se manifestaron públicamente a favor de la reforma del régimen matrimonial para incluir a las parejas del mismo sexo (Vaggione y Jones 2015).

³³ El *agenciamiento* se describe como la capacidad de resistencia a las normas y las estructuras de dominación (Butler 1999).

³⁴ Un proceso similar al estadounidense, aunque invertido, se presentó en la mayoría de los países de la región. En los Estados Unidos sectores del catolicismo comenzaron a ser parte de lo que se denomina como la nueva derecha religiosa. En América Latina la jerarquía católica, y su tradicional rol de guardián del orden moral, se le sumaron

líderes y sectores evangélicos que coinciden en el rechazo de los derechos sexuales y reproductivos.

³⁵ “Identificar la ley religiosa con la civil puede, de hecho, sofocar la libertad religiosa e incluso limitar o negar otros derechos humanos inalienables,” Juan Pablo II, “Si quieres La Paz, respeta la conciencia de cada hombre,” 1 enero 1991.

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121990_xxiv-world-day-for-peace.html.

³⁶ Sin embargo, puede marcarse una diferencia entre los documentos de los años 60, en particular *Dignitatis Humanae Personae* y la Nota Doctrinal ya que mientras el primer documento inscribe la objeción de conciencia como el principal mecanismo, la Nota Doctrinal abre a que los creyentes usen los medios democráticos para generar normas seculares que estén basadas en los “la objetividad moral fundacional” (Christians 2006).

³⁷ La ideología de género o el “feminismo radical” constituyen para la Iglesia los principales impulsores de esta mentalidad que, entre otras cuestiones, “induce a la mujer a creer que para ser ella misma tiene que convertirse en antagonista del hombre, llegando a una rivalidad extrema entre sexos, en que la identidad y el rol de uno son asumidos en desventaja del otro” (Ratzinger 2004).

³⁸ El concepto de politización reactiva y su impacto distinto sobre la política sexual fueron desarrollados en Vaggione (2005).

³⁹ Hay distintas investigaciones alrededor de este tema. Ver, por ejemplo, Vaggione (2005); Morán Faúndes et al (2012); Lemaitre Ripoll (2012); Mujica (2007) y Peñas Defago (2010).

⁴⁰ A modo de ejemplo pueden mencionarse lugares como la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Universidad Austral (Argentina), la Universidad de Los Andes (Chile).

⁴¹ En concreto se mencionan la adopción o el cuidado de menores, el empleo como maestro o profesor de educación física y el ingreso como militar (Congregación para la Doctrina de la Fe 2003).

⁴² Ver, por ejemplo, Htun sobre la política del aborto (2003) o Díez por matrimonio entre personas del mismo sexo (2015).

⁴³ Bajo la convocatoria de Juan Pablo II, el primero de estos encuentros se dio en octubre 1994 en Roma y luego cada tres años en distintos países siendo los últimos encuentros en la Ciudad de México (2009), Milán (2012) y Filadelfia (2015).

⁴⁴ “Tercera Parte: La Vida en Cristo,” Catecismo de la Iglesia Católica.

http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c3a1_sp.html.

⁴⁵ Por supuesto, estas actuaciones se articulan con requisitos y discursos locales y con los principios del derecho nacional en cuestión.

Capítulo 3

¹ Este texto se basa en el análisis cualitativo de artículos de tres periódicos (entre ellos, *Clarín*, *La Nación* y *Página 12*) y documentos de la Conferencia Episcopal Católica y las iglesias y federaciones evangélicas, disponibles en sus páginas de internet y sus medios de comunicación masivos de carácter religioso. También se analizan fuentes secundarias. Algunas secciones recurren a textos anteriores de Daniel Jones escritos en coautoría con Juan Marco Vaggione, Paloma Dulbecco, Marcos Carbonelli, Santiago Cunial, Lucía Ariza y Mario Pecheny.

² En la década de 1990 el Congreso argentino precisó que un “niño” existe legalmente desde la concepción.

³ Enrique Angelelli Priest Group, “Aporte al debate sobre modificaciones a la ley de matrimonio civil,” *Centro Cristiano De La Comunidad GLTTB* (19 mayo 2010).

<http://elcentroglttb.blogspot.com/2010/05/grupo-de-sacerdotes-enrique-angelelli.html>.

⁴ Título 1, Delitos Contra las Personas, Código Penal de la Nación de Argentina.

<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/15000-19999/16546/texact.htm#15>.

⁵ Se puede argumentar algo similar sobre las actuales críticas de la Iglesia al capitalismo global y su impacto en el medioambiente.

⁶ Para un análisis crítico de la teoría de la secularización y del papel de las creencias religiosas en la política sexual contemporánea, ver Juan Marco Vaggione y Daniel Jones, “La política sexual y las creencias religiosas: el debate por el matrimonio para las parejas del mismo sexo (Argentina, 2010),” *Revista de Estudios Sociales* 2015 51:105-117.

Capítulo 4

¹ Información disponible en la página de Internet de San Estanislao:

<http://www.sanestanolao-bolivar.gov.co/indicadores.shtml#poblacion>.

² Información disponible en la página de Internet de la Procuraduría General de la

Nación: <https://www.procuraduria.gov.co/portal/Objetivos-y-funciones.page>.

³ A lo largo y ancho de las Américas, la ley natural católica se usa para argumentar contra el derecho sexual y reproductivo. Ver Julieta Lemaitre Ripoll, “By Reason Alone,”

International Journal of Constitutional Law 2012 10:493-511; y Nicholas Bamforth and David Richards, *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender* (Cambridge UP, 2011).

⁴ El pueblo data de 1650, cuando un grupo de sacerdotes jesuitas, con una dispensa especial de la corona española, fundó un centro urbano que agrupó los núcleos campesinos de esas tierras bajas, hasta entonces dispersos. La fecha proviene de la página de Internet del pueblo. Sin embargo, una edición muy usada de un libro local titulado *Este es nuestro pueblo*, de Leonidas Osorio López (s/f), afirma que, en realidad, nadie sabe cuándo fue fundado (206).

⁵ Como se describe en el actual plan de desarrollo del pueblo, la masacre condujo al desplazamiento de un considerable número de personas.

<https://drive.google.com/file/d/0BzpAyfwfT-eQUUJscDVxbUxWMHM/view>.

⁶ Entrevista con Carlos González en julio de 2015 y noviembre de 2014.

⁷ La homofobia en la región del Caribe es un hecho ampliamente conocido y naturalizado. Para esta región, ver los reportes de la ONG Caribe Afirmativo:

<http://caribeafirmativo.lgbt/>.

⁸ “Polémica en Gachetá por unión de parejas gay,” *El Tiempo* (10 octubre 2013).

<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13112395>.

⁹ Ver imágenes en Wradio (2013):

<http://www.wradio.com.co/noticias/actualidad/galeria-manifestaciones-en-la-plaza-de-bolivar-por-el-debate-sobre-el-matrimonio-gay/20130417/nota/1883434.aspx>.

¹⁰ A los efectos de transparencia: Uno de nosotros (Mauricio Albarracín) es un antiguo miembro de Colombia Diversa y fue su director interino entre 2014 y 2015.

¹¹ A diferencia de un completo “rechazo,” para lo cual no están facultados. Lo más que pueden hacer es asentar una “objeción” formal, pero la decisión final queda a cargo del juez. Sin embargo, estas objeciones tienen mucho peso en el juez, en tanto que las objeciones son una forma de proteger los derechos humanos.

¹² La Procuraduría General de Colombia es una poderosa institución de vigilancia.

¹³ Ver, por ejemplo, “Triste aniversario de la quema de libros,” *Revista Semana* (10 mayo 2013). <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-triste-aniversario-quema-libros/342756-3>.

¹⁴ Para bibliografía exhaustiva sobre Ordóñez y sus relaciones con el catolicismo conservador, incluyendo la rama disidente de los lefebvristas, ver Norbey Quevedo, “El misterio de los lefebvristas,” *El Espectador* (20 febrero 2010). <http://www.elespectador.com/noticias/investigacion/articulo188861-el-misterio-de-los-lefebvristas>.

¹⁵ “La pregunta de Héctor Abad que incomodó al Procurador Ordóñez,” *Blu Radio* (8 abril 2013). <http://www.bluradio.com/25268/la-pregunta-de-hector-abad-que-incomodo-al-procurador-alejandro-ordonez>.

¹⁶ “El cruzado,” *Revista Semana* (24 octubre 2010). <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-cruzado/109036-3>.

¹⁷ Para acusaciones de corrupción ver Norberto Quevedo, “El expediente Ordóñez,” *El Espectador* (11 julio 2015). <http://www.elespectador.com/noticias/investigacion/el-expediente-ordonez-articulo-571941>.

¹⁸ Egresó de una universidad católica, la Universidad Santo Tomás, en 1979.

¹⁹ Mauricio Albarracín, “El manuscrito de la juventud del Procurador” *La Silla Vacía* (3 octubre 2013). <http://lasillavacia.com/elblogueo/blog/el-manuscrito-de-juventud-del-procurador-45785>.

²⁰ Puesto a disposición por Colombia Diversa. Ordóñez ha profundizado su explicación sobre su oposición a los derechos de los homosexuales en *El nuevo derecho, el nuevo orden mundial y la revolución cultural* (2007). <http://imgur.com/eOf2vgv>.

²¹ Ver “Jornada nacional del niño por nacer pide la Iglesia católica en mensaje de Semana Santa,” *El Tiempo* (23 marzo 2007) <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3490368>; “Mensaje de la Iglesia católica,” *El Tiempo* (7 abril 2007) <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2438612>.

²² La decisión C-355 de 2006 de la Corte Constitucional permitió la despenalización del aborto en tres circunstancias: en caso de violación, amenaza para la vida o la salud de la madre, o en caso de serias malformaciones fetales que hagan inviable la vida independiente. Para la Procuraduría esto no significa que ahora el aborto deba ser incluido en los planes nacionales de salud y, de hecho, ha insistido en que las instituciones de salud deben asegurar asesoramiento terapéutico a las mujeres que soliciten un aborto legal, así como atender al derecho de objeción de conciencia de médicos y enfermeras. Ver la Procuraduría General de la Nación, *Informe de vigilancia de la sentencia C-355 de 2006* (15 agosto 2010).

²³ Sobre la presión a funcionarios públicos, ver “Procurador instruye a funcionarios que respeten el derecho de los médicos de oponerse al aborto,” *El Tiempo* (14 mayo 2009) <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5186001>; “Exige vigilar si se está

respetando el derecho a la objeción de conciencia. Procurador pide más vías de control para la práctica del aborto,” *El Tiempo* (15 mayo 2009)

<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3445011>.

²⁴ Procuraduría General de la Nación, Concepto ante la Corte Constitucional 4876 (2010)

<https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/descargas/Concepto%204876.pdf>;

Concepto ante la Corte Constitucional 5110 (2011)

<https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/descargas/conceptos/2011/7%20de%20marzo/CONCEPTO%205110.pdf>.

²⁵ Procuraduría General de la Nación. Concepto ante la Corte Constitucional 8367 y 8376 (2011)

<https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/descargas/conceptos/2011/7%20de%20marzo/CONCEPTO%205110.pdf>.

²⁶ Intervención de Alejandro Ordóñez Maldonado, Procurador General de la Nación en la IV Jornada Internacional de Derecho Notarial, realizada en Cali (Valle del Cauca).

https://www.youtube.com/watch?v=-PEjvOyP_Gc.

²⁷ Comunicado del Presidente de la Corte Constitucional, magistrado Jorge Iván Palacio (19 julio 2013) <http://www.caracol.com.co/docs/20130719a4a33722.pdf>.

²⁸ Intervención de Alejandro Ordóñez Maldonado, Procurador General de la Nación en Foro sobre Matrimonio Igualitario en el Congreso (7 abril 2013)

<https://www.youtube.com/watch?v=3O6D-9PGdY8>.

²⁹ Según reportó la prensa, Hoyos lo confesó en una conversación que fue captada por los medios de comunicación. “La foto del BlackBerry: nueva evidencia de que Ilva

Myriam Hoyos desconoce un fallo de la Corte,” *La Silla Vacía* (18 abril 2013)

<http://lasillavacia.com/historia/la-foto-del-blackberry-nueva-evidencia-de-que-ilva-myriam-desconoce-un-fallo-de-la-corte>.

³⁰ Entrevista de María Isabel Rueda a Alejandro Ordóñez. “Alejandro Ordóñez no aspirará a la Presidencia,” *El Tiempo* (6 mayo 2013)

<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12781222>.

³¹ Carta del Procurador Alejandro Ordóñez al Superintendente de Notariado y Registro Jorge Enrique Vélez sobre sentencia C-577 de 2011 (6 mayo 2013)

<https://jkrincon.files.wordpress.com/2013/12/carta-procu-a-supernotario-posicion-matrimonio-mayo-2013.pdf>.

³² Procurador General de la Nación. Circular 013 de 2013. Directrices, Recomendaciones y Peticiones en Relación con el Cumplimiento del Resuelve Quinto de la Sentencia C-577 de 2011. (7 junio 2013)

https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/portal_doc_interes/121_Circular%20013%20de%202013%20PGN%20SENTENCIA%20C577%2020111.pdf.

³³ Por ley, estas solicitudes deben ser hechas públicas, en un tribunal especial en cada tribunal, junto con todas las otras solicitudes que tienen un carácter público. Este tribunal se conoce como estrado.

³⁴ Procurador General de la Nación. Circular 013 de 2013.

³⁵ Id.

³⁶ Id.

³⁷ Corte Constitucional, sentencia T-444 de 2014. Magistrada ponente María Victoria Calle.

³⁸ Entrevista con Ana María, Bogotá, octubre de 2015.

³⁹ Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (Imprenta Nacional, 2013): 322. Ver también Mauricio Albarracín, “Desplazamiento forzado contra las personas LGBT: reflexiones para la investigación e implementación de políticas públicas” en Colombia Diversa, *Todos los deberes, pocos los derechos: situación de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas, 2008-2009* (2011): 131-145. Y Albarracín y Juan Carlos Rincón, “De las víctimas invisibles a las víctimas dignificadas: los retos del enfoque diferencial para la población LGTBI en la Ley de Víctimas” *Revista de Derecho Público* (31 diciembre 2013).

⁴⁰ “Unidad de Restitución comenzará trabajos en nueve poblaciones del norte de Bolívar,” RCN Radio (22 junio 2015) <http://www.rcnradio.com/locales/bolivar/unidad-de-restitucion-comenzara-trabajos-en-nueve-poblaciones-del-norte-de-bolivar/>.

⁴¹ Entrevista con Amanda, Bogotá, octubre de 2015.

⁴² La tutela es un procedimiento de tratamiento urgente mediante el que se solicita un recurso para la protección de los derechos constitucionales y permite que cualquier persona pueda petitionar ante cualquier juez que este establezca medidas para protegerlos contra cualquier violación en curso de sus derechos constitucionales.

⁴³ Corte Constitucional, sentencia C-683 de 2015, magistrado ponente: Jorge Iván Palacio. Para información sobre las decisiones de la Corte Constitucional sobre derechos LGBT ver Colombia Diversa: <http://www.colombia-diversa.org/p/sentencias.html>.

⁴⁴ Los derechos LGBT son relativamente nuevos en el derecho internacional. El Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas ha defendido estos derechos, especialmente en lo que concierne a los derechos de pensión para parejas del mismo sexo en *Young vs Australia* (Comunicación N° 941/2000), *X vs Colombia*; recientemente la Corte Interamericana tomó una resolución muy progresista en *Karen Atala vs Chile*. Ver Human Rights Committee. Communication N° 941/2000: Australia. 18/09/2003. CCPR/C/78/D/941/2000. (Jurisprudence). Communication No. 1361/2005: Colombia. 05/14/2007. CCPR/C/89/D/1361/2005. (Jurisprudence). Case of Karen Atala Riffo and Daughters v Chile. Merits, Reparations and Costs. Judgment of 24 February 2012, Series C No. 239, http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_239_ing.pdf.

⁴⁵ Téngase en cuenta que un único caso de violencia policial puede tener más de una víctima.

⁴⁶ Red Nacional de Información, Unidad para la Atención y la Reparación Integral a las Víctimas.

⁴⁷ Para más detalles, ver el informe de Colombia Diversa: <http://www.colombia-diversa.org/2015/03/intervencion-completa-de-colombia.html>.

⁴⁸ En 2011 Colombia adoptó una pionera ley de transición jurídica conocida como Ley de la Víctimas (Ley 1448 de 2011). Siguiendo esta ley y una vasta reforma institucional, el país se embarcó en un proceso de restitución de tierras perdidas a causa de las amenazas y la violencia. La resistencia a la restitución de tierras generó un misterioso y elusivo grupo autodenominado el Ejército Anti-Restitución que formula amenazas similares a las que realizaban las antiguas unidades paramilitares.

⁴⁹ Entrevista con John, habitante de San Onofre durante los años del control paramilitar y participante en la parodia de combate de boxeo, abril de 2010.

⁵⁰ Daniel Coronel, “El pasado en presente,” *Semana* (1 marzo 2015)

<http://www.semana.com/opinion/articulo/daniel-coronell-el-pasado-en-presente/413725-3>.

⁵¹ Para más información ver el informe de Colombia Diversa sobre el matrimonio igualitario: http://www.colombia-diversa.org/p/matrimonio-igualitario_45.html.

⁵² La etiqueta #MatrimonioIgualitario se convirtió en el tema del momento en Twitter.

⁵³ Ver Juan David Laverde Palma y Santiago Martínez Hernández “El escrito de acusación contra Jorge Pretelt,” *El Espectador* (28 septiembre 2015)

<http://www.elespectador.com/noticias/judicial/el-escrito-de-acusacion-contra-jorge-pretelt-articulo-589354>; “Congelan fincas de Pretelt que habrían despojado los paramilitares,” *El Tiempo* (11 abril 2015)

<http://www.eltiempo.com/politica/justicia/escandalo-corte-constitucional-congelan-fincas-de-pretelt-que-habrian-despojado-los-paramilitares/15554502>; “Los señalamientos de ‘Báez’ que vinculan a Pretelt con paramilitares,” *El Tiempo* (27 abril 2015) <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/senalamientos-de-ernesto-baez-contramagistrado-jorge-pretelt/15642876>.

⁵⁴ “La escondida historia del juez que casa a los gays,” *Semana* (28 noviembre 2015)

<http://www.semana.com/nacion/multimedia/juez-carlos-garcia-casa-los-gais-en-bolivar/451492-3>.

Capítulo 5

¹ “The Global Catholic Population,” Pew Research Center (13 February 2013)

<http://www.pewforum.org/2013/02/13/the-global-catholic-population/>.

² Id. América Latina reúne el 39% de todos los católicos del mundo.

³ En los países de la región, no es inusual observar declaraciones en los medios de la jerarquía local de la Iglesia católica instando a los miembros católicos del congreso a votar proyectos de ley que interesan a la Iglesia, de acuerdo con sus valores cristianos. Muchos países en la región no se han librado aún de la intromisión y la influencia de la Iglesia católica en la arena política, lo que se manifiesta principalmente al permitir que la Iglesia católica mantenga su posición privilegiada en lo que respecta a su rol en la toma de decisiones gubernamentales. Ver Erika Sánchez, “Thank the Catholic Church for Terrifying Abortion Restrictions in Latin America,” *The Guardian* (23 August 2013) [https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/aug/27/abortion-rights-latin-america](https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/aug/27/abortion-rights-latin-america;);

y Edgar González Ruiz, “La Iglesia y las leyes en América Latina,” *Red Voltaire* (1 mayo 2004) <http://www.voltairenet.org/article120821.html>.

⁴ Curas y monjas, especialmente de congregaciones específicas como los Franciscanos y, hasta cierto punto, los Jesuitas y los Salesianos, tradicionalmente han centrado su trabajo en los pobres. La teología de la liberación surgió a partir de los esfuerzos de los obispos de la región que buscaban defender a los desposeídos política y socialmente. Principalmente, centraban su trabajo en la defensa de los derechos humanos y en la denuncia de las dictaduras militares en la región. Ver Emelio Betances, “The Catholic

Church and Political Mediation in the Dominican Republic: A Comparative Perspective,” *Journal of Church and State* 2004 46:341-364.

⁵ Por ejemplo, la Iglesia católica ha estado activamente involucrada en el proceso de paz colombiano. Ver Vicenç Fisas, “El Proceso de Paz en Colombia,” *Quaderns de Construccio de Pau* 2010 17:8-9. La Iglesia también ha jugado un papel importante en el conflicto armado de El Salvador. Ver Rodolfo Cárdenas, “Iglesia y proceso de paz: el caso de El Salvador,” *Nueva Sociedad* 1995 136:156-163. En 1978 Chile y Argentina aceptaron al Papa como mediador en la disputa territorial sobre las islas del canal de Beagle. Ver Ascanio Cavallo, Manuel Salazar y Oscar Sepúlveda, *La historia oculta del régimen militar: memoria de una época 1973-1988* (Uqbar, 2008): 285.

⁶ En 1984, la Iglesia católica sufrió el primero de muchos, complejos y agraviantes incidentes de conducta sexual inapropiada por parte del clero. Los efectos de estos escándalos alcanzaron los niveles más altos del gobierno del Vaticano, incluido el Papa. Esto ha dado como resultado una confluencia de tensiones políticas, legales y financieras que han originado una desconfianza en la institución que pudiera poner en peligro la capacidad de la Iglesia para desarrollar su liderazgo social, moral y de beneficencia en el mundo. Ver Jo Renee Formicola, “Catholic Clerical Sexual Abuse: Effects on Vatican Sovereignty and Papal Power,” *Journal of Church and State* 2011 53(4):523-544; Thomas P. Doyle, O.P., J.C.D. and Stephen C. Rubino, Esq., “Catholic Clergy Sexual Abuse Meets the Civil Law,” *Fordham Urban Law Journal* 2003 31(2):549-616.

⁷ La Vicaría de la Solidaridad fue una organización patrocinada por la Iglesia en la cual los abogados de derechos humanos encontraron un espacio relativamente seguro para

presentar recursos de habeas corpus por los cientos de personas detenidas ilegalmente. Gracias a la Vicaría, se salvaron vidas. Ya en democracia, sus meticulosos registros permitieron al sistema judicial procesar a quienes habían violado los derechos humanos. Ver Gwynn Thomas, *Contesting Legitimacy in Chile: Familial Ideals, Citizenship, and Political Struggle, 1970-1990* (Penn State UP, 2011): 172.

⁸ Para un análisis del uso de argumentos laicos por parte la Iglesia ver Julieta Lemaitre Ripoll, *Laicidad y Resistencia. Colección de Cuadernos Jorge Carpizo para Entender y Pensar la Laicidad* (UNAM, 2013).

⁹ Oficialmente, la Iglesia ha dejado de aconsejar a las mujeres que respondan pasivamente a la violencia doméstica. Ver, por ejemplo, el Congreso de Obispos Católicos de los Estados Unidos respecto de la violencia doméstica:

<http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/marriage/domestic-violence/when-i-call-for-help.cfm>.

Aunque la postura oficial, al menos en los documentos, pueda estar contra la violencia doméstica, es bien sabido que muchos sacerdotes aconsejan a las mujeres golpeadas que permanezcan en una relación abusiva. Esto lo confirman un funcionario del Ministerio de la Mujer Chileno y la propia Ministra, quien afirmó en una entrevista con un periódico chileno que, cuando desde el Ministerio se aconseja a una mujer que abandone una relación abusiva, algunos sacerdotes se oponen y aconsejan a las mujeres a permanecer con sus maridos. Ver “La República Independiente de San Bernardo,” *La Nación* (7 diciembre 2008) <http://www.lanacion.cl/la-republica-independiente-de-san-bernardo/noticias/2008-12-06/173222.html>.

¹⁰ Para referencias sobre la igualdad de hombres y mujeres, ver Papa Juan Pablo II, *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem del Sumo Pontífice Juan Pablo II Sobre la Dignidad y Vocación de la Mujer en Ocasión del Año Mariano*, 1998, Título III.6 Par 3.

¹¹ El concepto de dignidad es usado en *Skinner vs. Oklahoma* (1942, esterilización forzada en los EEUU); *Planned Parenthood vs. Casey* (1992, derecho al aborto en los EEUU); C-577/11 (2011, sentencia de matrimonio en Colombia); C-355/06 (2006, derecho al aborto en ciertos casos en Colombia, entre otros casos).

¹² Ver Catecismo de la Iglesia católica, 3.1 Par 1700. Ver también, *Gaudium et spes*, Par 16.

¹³ Sin embargo, en un nivel más profundo, para los ideólogos católicos la dignidad humana sin Dios pierde su sentido. En “The First Historian of Human Rights,” Samuel Moyn se refiere a un artículo escrito por Jacques Maritain en un número de la revista *Fortune* en el año 1942, en el que Maritain “alabó el concepto de, y devoción a, los derechos de la persona humana como ‘el desarrollo político más significativo de los tiempos modernos’ pero advirtió, de manera amenazante, acerca de la peligrosa tentación de ‘sostener los derechos humanos y la dignidad—sin Dios.’ Una ‘ideología’ laica basada en la ‘autonomía infinita, divina, de la voluntad humana,’ advirtió, solo llevaría a la catástrofe,” *The American Historical Review* 2011 116(1):71.

¹⁴ Traducción de la autora.

¹⁵ Para un análisis comparativo del uso de la dignidad en diferentes cortes en el mundo, ver *Erin Daly, Dignity Rights: Courts, Constitutions, and the Worth of the Human Person* (Penn Press, 2012).

¹⁶ Como explica Luban, citando fuentes diferentes, “La expresión ‘dignidad inherente a la persona humana’ es, por supuesto, vaga y los autores de esos documentos la dejan difusa intencionalmente. Cuando se redactó la Declaración Universal, al comienzo pareció una buena idea incluir a filósofos y teólogos de todo el mundo que ayudaran a aclarar estos conceptos básicos. Pero, como era de esperar, estos pronto cayeron en discusiones sectarias. Los autores de declaración terminaron negociando un lenguaje que resolviera diplomáticamente las cuestiones metafísicas y teológicas en discusión.” (Traducción de la autora.) David Luban, *Legal Ethics and Human Dignity* (Cambridge UP, 2007): 67.

¹⁷ Entre otros, ver Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Peers vs. Grecia* (2001); *Florea vs. Rumania* (2010); *X vs. Turquía* (2012); *Valasinas vs. Lituania* (2001).

¹⁸ En *Planned Parenthood vs. Casey* (1992) la Corte Suprema de los Estados Unidos menciona la “dignidad personal” y la “dignidad humana” como fundamentos del derecho de las mujeres a tomar decisiones que afecten sus cuerpos y sus vidas. La Corte Constitucional alemana usó el concepto de dignidad como fundamento para prohibir el aborto, pero también para justificar el derecho de la mujer a la autodeterminación. Para un análisis del uso de la dignidad humana en los fallos sobre el aborto de la Corte Suprema de los Estados Unidos, ver Reva B. Siegel, “Dignity and the Politics of Protection: Abortion Restrictions Under Casey/Carhart,” *Yale Law Journal* 2008 117:1694-1737; para un análisis comparativo de la dignidad humana en fallos sobre el aborto en diferentes tribunales del mundo, ver Reva B. Siegel, “Dignity and the Duty to Protect Unborn Life” en Christopher McCrudden, *Understanding Human Dignity* (Oxford UP, 2013); ver también Rosalind Dixon y Martha D. Nussbaum, “Abortion,

Dignity, and a Capabilities Approach” in Beverly Baines, Daphne Barak-Erez, y Tsvi Kahana (eds.) *Feminist Constitutionalism: Global Perspectives* (Cambridge UP, 2012).

¹⁹ Lawrence vs. Texas (2003); Obergefell vs. Hodges (2015).

²⁰ Ver, por ejemplo, Safford Unified Sch. Dist. #1 vs. Redding (2009).

²¹ Un informe de 2014 de la cadena de noticias BBC titulado “Fotógrafo de Abu Ghraib: recuperando la dignidad de los detenidos” subraya uno de los mayores horrores de la tortura: el ataque a la dignidad humana. El fotógrafo Chris Bartlett creó un proyecto donde las mismas víctimas de Abu Ghraib fueron fotografiadas nuevamente esta vez con el fin de devolverles algo de su humanidad. Tara MacKelvey, “Abu Ghraib photographer: Restoring dignity to detainees,” BBC News (15 September 2014)

<http://www.bbc.com/news/29183096>.

²² Un ataque a la dignidad puede suceder aún si la persona que lo recibe no se siente atacada. Ver, por ejemplo, la decisión del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas que ratificó la prohibición de los tribunales franceses de “arrojar enanos,” aun cuando el demandante era una persona que sufría de enanismo, ya que era necesario “proteger el orden público, que implica consideraciones acerca de la dignidad humana que son compatibles con los objetivos del Acuerdo.” (traducción de la autora).

CCPR/C/75/D/854/1999.

²³ Algunas mujeres católicas se refieren a la “dignidad femenina” para hablar de fertilidad. Ver “Holding Fast to My Feminine Dignity:”

<http://www.catholicsistas.com/2012/08/holding-fast-to-my-feminine-dignity/>.

²⁴ Pablo VI, *Discurso a los participantes del Congreso Nacional del Centro Italiano Femenino* (6 diciembre 1796). Citado en la Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* del

Sumo Pontífice Juan Pablo II, *Sobre la dignidad y vocación de la Mujer en ocasión del Año Mariano* (15 agosto 1988).

²⁵ *Mulieris Dignitatem* Par 4: “Esta dignidad consiste, por una parte, en la *elevación sobrenatural a la unión con Dios* en Jesucristo, que determina la finalidad tan profunda de la existencia de cada hombre tanto sobre la tierra como en la eternidad. Desde este punto de vista, la ‘mujer’ es la representante y arquetipo de todo el género humano, es decir, *representa aquella humanidad* que es propia de todos los seres humanos, ya sean hombres o mujeres. Por otra parte, el acontecimiento de Nazaret pone en evidencia un modo de unión con el Dios vivo, que es propio *sólo de la ‘mujer,’* de María, esto es *la unión entre madre e hijo.*”

²⁶ En Par 24 la Carta explica que el sometimiento debe ser entendido como una “sumisión recíproca en el temor de Cristo.” No rechaza la idea de que el marido es el dueño de la mujer, sino que la interpreta como una sumisión recíproca.

²⁷ La fecundación forzada es una de las espantosas estrategias del genocidio. Fue usada por todos los bandos en el conflicto yugoslavo, donde se establecieron campos de violación que no solo apuntaban al propósito de humillar a un grupo étnico, sino también de fecundar a las mujeres que luego tendrían hijos del grupo étnico enemigo. Kelly Dawn Askin, *War Crimes Against Women: Prosecution in International War Crimes Tribunals* (Martinus Nijhoff Publishers, 1997): 273. El papa Juan Pablo II, hablando sobre las mujeres bosnias afectadas por esta terrible tortura, afirmó que “estos semejantes de Dios, estas nuevas criaturas han de ser respetadas y amadas... Toda la acogida.” (Traducción de la autora.) “Pope Urges Bosnian Rape Victims Not to Have

Abortions,” *Los Angeles Times* (28 February 1993) http://articles.latimes.com/1993-02-28/news/mn-234_1_bosnian-serbs.

²⁸ En 1934, se concedió a las mujeres el derecho a voto en elecciones para municipalidades, pero recién se les otorgó el derecho a votar en las elecciones presidenciales en 1949. Biblioteca Nacional de Chile. *Memoria Chilena: Elecciones, sufragio y democracia en Chile (1810-2012)*, “Voto Femenino” <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-93508.html>.

²⁹ José Ramón Ravest, *Jurisprudencia de las Cortes de Justicia de la República de Chile: Estudio Jurídico de la Gaceta de los Tribunales 1878 - 1887*. Ver 9936, Tribunal Penal de Concepción; 9940 Tribunal de La Serena, 541.

³⁰ Id. 9928, mencionado en 187 Corte de Concepción.

³¹ Título VII, Código Penal de Chile, 1875, “Crímenes y simples delitos contra la moralidad pública y el orden de la familia.” Según Bascuñán, el Título fue importado del Código Penal belga, aunque los artículos que comprendía dicho Título fueron trasplantados del Código Penal español de 1848-50. Antonio Bascuñán, “Delitos contra la Autonomía Sexual,” 30 agosto 2001, 8, en el archivo de la autora.

³² Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, 2/89, 10 septiembre 1990 <https://www.scribd.com/doc/130924399/2-89-Inconstitucionalidad>.

³³ 9/2005-PS

http://www.miguelcarbonell.com/artman/uploads/1/violacion_entre_conyuges.pdf.

³⁴ Id.

³⁵ 9/2005-PS, 3, mencionado en *Contradicción de tesis* 5/92, Segunda Sala en materia Penal de la Corte Suprema de Justicia la Nación.

³⁶ La Enciclopedia de Filosofía de Stanford afirma que “La doctrina (o principio) del doble efecto es invocada a menudo para explicar que una acción que causa un daño grave, como la muerte de un ser humano, es admisible si tiene el efecto secundario de promover un buen fin” (traducción de la autora). La Iglesia incluyó la doctrina del doble efecto en la Encíclica de 1930, *Casti Connubii*.

³⁷ En un número de 1020 del *Boletín de Higiene Social*, publicado mensualmente por la Asociación Americana de Higiene Social, se leía el siguiente encabezado:

“Organizaciones Eugénicas son Fuertes en América Latina.” La nota menciona varias organizaciones creadas en la región. Ver *Social Hygiene Bulletin* 1920 7(9): 10.

³⁸ Según la Iglesia católica el rol de la mujer era “predicar el santo evangelio y estar siempre al lado de la cuna de su hijo.” *El Diario Ilustrado* 18 mayo 1922, citado por Edda Gaviola Artigas et al, *Queremos votar en las próximas elecciones: Historia del movimiento femenino chileno, 1913-1952* (Centro de Estudios de la Mujer, 1986): 25.

³⁹ Ver, por ejemplo, “La Mujer Nueva,” *Boletín del Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres de Chile*. 8 noviembre 1935: 5.

⁴⁰ Ver *Historia de la Vicaria de la Solidaridad*:

<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3547.html>.

⁴¹ Dos médicos de la Facultad de Medicina de la Universidad Católica, un dictamen de la Iglesia católica polaca de Chile y un presbítero católico.

⁴² “Mensaje de la Presidenta de la Republica con el que Inicia el Proyecto de Ley que

Regula la Despenalización de la Interrupción Voluntaria del Embarazo en Tres Causales” <http://3causales.gob.cl/proyecto-de-ley/>.

⁴³ Id.

⁴⁴ Id.

⁴⁵ Obispos de la Conferencia Episcopal de Chile, “El derecho humano a la vida, a una vida digna para toda persona,” 25 marzo 2015

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=4356>.

⁴⁶ Id.

⁴⁷ Informe Comisión Partidaria Sobre El Proyecto De Ley Del Ejecutivo Que “Regula La Despenalización De La Interrupción Voluntaria Del Embarazo En Tres Causales,” En archivo de la autora.

⁴⁸ Id.

⁴⁹ Id.

⁵⁰ Actas de la Comisión Constituyente, República de Chile, Sesión 87 (14 noviembre 1974)

[http://www.bcn.cl/lc/cpolitica/constitucion_politica/Actas_comision_ortuzar/Tomo I II Comision Ortuzar.pdf](http://www.bcn.cl/lc/cpolitica/constitucion_politica/Actas_comision_ortuzar/Tomo_I_II_Comision_Ortuzar.pdf).

⁵¹ Carta disponible en Jorge Molina Sanhueza, “Ezzati pide a Piñera que Chile no ratifique Convención contra la Discriminación porque incluye respeto a “orientación sexual y expresión de género,” *The Clinic* (16 octubre 2013)

<http://www.theclinic.cl/2013/10/16/ezzati-pide-a-pinera-que-chile-no-ratifique->

[convencion-contra-la-discriminacion-porque-incluye-respeto-a-orientacion-sexual-y-expresion-de-genero/](#).

⁵² “Ezzati: Con todas nuestras fuerzas, hemos dicho que un proyecto de aborto es contrario a lo que Dios quiere,” *La Tercera* (5 febrero 2015)

<http://www.latercera.com/noticia/ezzati-con-todas-nuestras-fuerzas-hemos-dicho-que-un-proyecto-de-aborto-es-contrario-a-lo-que-dios-quiere/>.

⁵³ Id.

⁵⁴ Beatriz es una mujer salvadoreña a quien se le ha negado un aborto aun cuando sufre de lupus y su embarazo pone su vida en peligro. Beatriz también es madre:

http://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2013/05/130530_ultnot_el_salvador_aborto_autorizacion_parto_inducido_jrg.

⁵⁵ Belén es una niña chilena de 10 años que sufrió múltiples violaciones de su padrastro y quedó embarazada en 2013. Sebastián Piñera, Presidente de Chile en ese momento, felicitó a Belén (y reveló su identidad a la prensa) por su madurez al decidir tener el bebé, como si hubiera una opción de terminar con su embarazo:

<http://www.elmundo.es/america/2013/07/09/noticias/1373403555.html>.

⁵⁶ “Paraguay deniega el aborto a la niña de 10 años embarazada tras una violación,” *El Mundo* (5 mayo 2015)

<http://www.elmundo.es/internacional/2015/05/05/55488f7622601dca3b8b4576.html>.

⁵⁷ “Historia de Paulina,” *Proceso* (30 enero 2002)

<http://www.proceso.com.mx/239608/historia-de-paulina-2>.

⁵⁸ L.C. es una niña peruana que fue violada durante dos años por su padrastro y quedó

embarazada a los 13 años. Cuando se enteró de que estaba embarazada trató de suicidarse, quedó parapléjica y le fue negado abortar:

<https://tierraylibertad.lamula.pe/2013/12/05/peru-sigue-sin-indemnizar-a-mujer-que-queda-paraplegica-tras-negacion-de-aborto-terapeutico/comunicaciones.tyl/>.

Capítulo 6

¹ El proyecto se titula *Pentecostal Leaders in Latin America: Political and Socio-Economic Attitudes*, financiado por la Pentecostal and Charismatic Research Initiative (PCRI), y ha sido desarrollado por la autora junto a los profesores Paul Freston, Joanildo Burity, Ari Oro y Brenda Carranza.

² Estos dirigentes desarrollan su actividad en las ciudades de Salvador, San Pablo, Belo Horizonte, Brasilia, Campinas y Río de Janeiro. Casi todos tienen un cargo eclesiástico—pastores, misioneros, obispos, sacerdotes—y 18 encuestados de sexo masculino han sido autorizados por la iglesia para ocupar bancas en la Cámara de Diputados, asambleas legislativas o en la cámara municipal de las ciudades mencionadas anteriormente. Todos los demás encuestados son pastores que dirigen programas de asistencia social o son asesores políticos en el Congreso Nacional.

³ Ver “Intolerância religiosa leva menina a ser apedrejada na cabeça,” *O Dia*, (16 septiembre 2015) <http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2015-06-16/intolerancia-religiosa-leva-menina-a-ser-apedrejada-na-cabeca.html>.

⁴ Traducción de la autora.

⁵ Sin embargo, debe quedar claro que el catolicismo, aunque es la religión predominante en el país, ha sufrido un continuo debilitamiento durante la segunda mitad del siglo XX y que la pérdida de fieles en favor de las iglesias evangélicas se ha intensificado a partir del comienzo de la década de 1990. Según el censo realizado por el Instituto Brasileño

de Geografía y Estadísticas, mientras la representación de católicos en la sociedad brasileña disminuyó de 83,3% en 1991 a 73,8% en 2000 y a 64,6% en 2010, durante el mismo periodo los evangélicos ascendieron de 9% a 15,6% y 22,2% (Machado 2012).

⁶ Según el censo de 2010, los pentecostales representan el 13% de la población brasileña. La Cámara de Diputados consta de 513 miembros y la participación de evangélicos—tanto pentecostales como no pentecostales—era del 12% en 2010. La mayoría de los políticos evangélicos en la legislatura son, de todos modos, pentecostales.

⁷ Luego de la democratización, ha habido un compromiso del Estado brasileño para fortalecer los derechos humanos en el país. Así, en 1996, Fernando Henrique Cardoso, presidente afiliado al Partido de la Social Democracia Brasileña (PSDB), lanzó el PNDH-1 que enfatizaba los derechos civiles y políticos. En 2002 Luiz Inácio da Silva lanzó el PNDH-2 “que incorporó los derechos económicos, sociales, culturales y del medio ambiente.” El PNDH-3 abordó temas diferentes y controversiales tales como la despenalización del aborto; la creación de la Comisión de la Verdad para investigar los crímenes cometidos por la dictadura militar; la creación de redes de protección de los derechos humanos de bisexuales, travestis y transexuales; y la regulación gubernamental de los medios masivos de comunicación, como punto de referencia para los derechos humanos.

⁸ En los servicios religiosos que se realizan en las iglesias pentecostales de las metrópolis brasileñas, puede verse, por ejemplo, que algunos de los fieles preocupados por el posible despido propio o de algún familiar, lleven sus tarjetas de trabajo para que sean bendecidas por los pastores y por la prédica de dichos ministros. Este fenómeno, a menudo se asocia con la intervención maligna de ciertas entidades afrobrasileñas que es

necesario confrontar mediante el exorcismo. Sobre la relación de los pentecostales con la pobreza y las cuestiones económicas en Brasil ver Mariz (1994).

⁹ Una caracterización brasileña que se refiere a una variedad de colores de la piel u otras características físicas como una asignación étnica.

¹⁰ Traducción de la autora.

¹¹ Traducción de la autora.

¹² Traducción de la autora.

¹³ Según el Código Penal de 1940, el aborto está permitido en dos circunstancias: si la vida de la madre corre peligro y en caso de violación. En 2012, como resultado de las luchas del movimiento feminista, el Superior Tribunal Federal (STF) [la Corte Suprema] aprobó la Acción de Incumplimiento de Precepto Fundamental 54, permitiendo así interrumpir el embarazo en casos de anencefalia fetal.

¹⁴ El objetivo de este movimiento es “favorece[r] el encuentro de evangélicos y católicos que desean buscar la santidad y la unidad fraternalmente, movidos por la efusión del Espíritu Santo que experimentan en sus Comunidades. Este encuentro tiene un sentido espiritual, discipular, bíblico y apostólico. No se trata de una ‘comisión’ interconfesional, ni de una instancia representativa de los dirigentes de las Comunidades participantes—aunque algunas están representadas por presidentes, obispos o delegados oficiales. Se trata, sobre todo, de un encuentro de hermanos y hermanas que se reconocen llamados por el Señor Jesús Cristo a una vida de santidad y unidad, conforme al Evangelio”

http://www.enristus.com.br/dinamic/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=56.

¹⁵ Traducción de la autora.

¹⁶ Ver la carta encíclica “Evangelium Vitae,” del Sumo Pontífice Juan Pablo II (25 marzo 1995) http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

¹⁷ En años recientes, los legisladores pentecostales han trabajado en el proyecto de ley N° 478/2007 que estipula acerca del estatuto del feto no nacido. El proyecto fue aprobado en Comisión y enviado a la Cámara de Diputados para ser votado. En 2013, el diputado Pentecostal Eduardo Cunha (PMDB/RJ) elaboró un informe solicitando la aprobación del proyecto en las comisiones de Seguridad Social y de Familia; en el informe abogaba por garantizar al ser humano no nacido el “derecho a la vida, la salud y a las políticas públicas que garanticen su desarrollo. Según este proyecto, un feto no nacido que es resultado de una violación tendría el derecho a asistencia prenatal y a ser dado en adopción, si la madre lo desea. Si la madre no tuviera los medios económicos para hacerse cargo del niño, el Estado otorgará una pensión hasta que el violador sea identificado y declarado responsable por el niño este [el niño] será dado en adopción, si la madre así lo desea” <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/444095-ESTATUTO-DO-NASCITURO-E-APROVADO-PELA-COMISSAO-DE-FINANÇAS-E-TRIBUTACAO.html>.

¹⁸ Traducción de la autora.

¹⁹ Traducción de la autora.

²⁰ En este sentido, los discursos y proyectos promovidos por los pentecostales en relación con el embarazo y la posibilidad del aborto, corroboran la interpretación de Montero acerca de que “cuando los agentes religiosos tienen que actuar públicamente,

se ven obligados a aprender, en cada situación específica, la gramática y la semántica relacionada al modo de organización de cada cultura pública en particular” (2012:176).

²¹ Entre estas medidas se cuentan: “Brasil sin homofobia, un programa para combatir la violencia contra LGBT y promover la ciudadanía homosexual” (2004); la 1° Conferencia Nacional en Políticas Públicas y Derechos Humanos de LGBT (2008); y el lanzamiento de un nuevo Programa Nacional de Derechos Humanos (PNDH-3, 2009).

²² Traducción de la autora.

²³ Traducción de la autora.

²⁴ Traducción de la autora.

²⁵ Traducción de la autora.

²⁶ Este legislador presentó, en 2011, dos proyectos de ley que provocaron una gran controversia con las minorías sexuales. Uno de estos proyectos (PL 16172/2011) intentaba promover el Día del Orgullo Heterosexual; el otro proponía criminalizar la discriminación contra los heterosexuales en la sociedad brasileña, PL 7382/2010. En las elecciones de 2014 fue el tercer candidato más votado en el estado de Río de Janeiro y apenas asumió su banca ordenó que los dos proyectos anteriormente citados fueran sacados del archivador para ser presentados nuevamente.

²⁷ “Cunha retoma projeto que proíbe adoção de criança por casais gays,” *Folha de S. Paulo* (12 febrero 2015) <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/02/1588894-cunha-retoma-projeto-que-proibe-adoacao-de-crianca-por-casais-gays.shtml>.

Capítulo 7

¹ Doctor en Estudios Sociales de América Latina. Docente de Sociología Jurídica en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigador postdoctoral, CIJS-

CONICET. Investigador en el Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.

² Uso intencionalmente del término “Pro-Vida” en mayúsculas para destacar gramaticalmente el concepto como sustantivo propio y no como adjetivo. El uso del concepto como adjetivo responde más a un ejercicio político que a una categoría descriptiva, mediante el cual el autoreconocimiento como pro-vida (a favor de la vida) automáticamente asigna un carácter atentatorio contra la vida a aquellos que se oponen a su visión del mundo y sus demandas, especialmente a los movimientos feministas y LGBT. Del mismo modo, busco enfatizar la idea de que el término “Pro-Vida” es la manera en que estas organizaciones se autodenominan, y no una etiqueta que goce del consenso académico o político.

³ Uso esta idea como lo hace Vaggione (2010), quien señala que una característica relevante de los fundamentalismos religiosos es que estos transforman el patriarcado en un eje de intervención política.

⁴ Esta investigación fue realizada usando metodologías cualitativas y cuantitativas. Las fuentes primarias consultadas fueron: a) entrevistas en profundidad a 13 miembros de ONG autodenominadas “Pro-Vida” en Argentina, realizadas entre 2010 y 2014; b) sitios de internet de las ONG estudiadas; y c) material documental e informativo producido por dichas ONG. Se realizó también una revisión de materiales de prensa escrita de los periódicos *Clarín*, *Página 12* y *La Nación* de los años 2000 a 2011. A partir de los datos obtenidos, se realizó un mapeo de ONG que se complementó con un rastreo en internet mediante descriptores de búsqueda específicos y la aplicación de la técnica bola de nieve para acceder a otras organizaciones que no fueron identificadas en la exploración inicial.

⁵ En Argentina el aborto es ilegal, excepto en ciertos casos no punibles contemplados en el Artículo 86 del Código Penal; a saber: cuando peligró la vida o la salud de la madre y/o si el embarazo es producto de una violación.

⁶ En 2010, luego de un intenso periodo de politización y debate, se aprobó la ley que permite el matrimonio entre personas del mismo sexo.

⁷ N=89 (ONG de las que se obtuvo información de la fecha de fundación) Fuente: Elaboración propia.

⁸ Especialmente, luego del debate y posterior aprobación de la Ley de Uniones Civiles de la Ciudad de Buenos Aires en 2003.

⁹ Ver Fampaz: <http://www.fampaz.com.ar/actividades.html>.

¹⁰ Ver Human Life International: <http://www.hli.org/>.

¹¹ N=140. Fuente: Elaboración propia.

¹² Esta iniciativa reúne a varias organizaciones feministas y de mujeres de Argentina a favor del aborto legal. Ver: Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (2015).

¹³ Álvarez (2009), sin embargo, revisó más tarde su postura crítica en relación con este proceso.

Bibliografía

- Albarracín, Mauricio. "Desplazamiento forzado contra las personas LGBT: reflexiones para la investigación e implementación de políticas públicas." *Todos los deberes, pocos los derechos: situación de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas, 2008-2009*. Colombia Diversa, 2011, pp. 131-145.
<http://colombiadiversa.org/colombiadiversa/documentos/informes-dh/colombia-diversa-informe-dh-2008-2009.pdf>
- Albarracín, Mauricio y Juan Carlos Rincón. "De las víctimas invisibles a las víctimas dignificadas: los retos del enfoque diferencial para la población LGTBI en la Ley de Víctimas." *Revista de Derecho Público*, 31 diciembre 2013.
- Alegre, Marcelo. "Dossier: debate sobre objeción de conciencia médica y salud reproductiva." *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, no. 13, 2009, pp. 1-16.
- Álvarez, Sonia. "Beyond NGOization? Reflections from Latin America." *Development*, vol. 52, no. 2, 2009, pp. 175-184.
- . "Latin American Feminisms 'Go Global:' Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium." *Cultures of Politics. Politics of Culture. Re-visioning Latin American Social Movements*, edited by Sonia Álvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar. Westview Press, 1998, pp. 293-324.
- Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Routledge, 2000.
- Angelelli, Enrique. "Aporte al debate sobre modificaciones da la ley de matrimonio civil." *Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB*, 19 mayo 2010.
<http://elcentroglttb.blogspot.com/2010/05/grupo-de-sacerdotes-enrique-angelelli.html>
- Asad, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, and Modernity*. Stanford UP, 2003.
- Aquino, María Pilar y Maria José Rosado-Nunes (eds.). *Teología Feminista Intercultural: exploraciones latinas para un mundo justo*. Dabar, 2008.
- Bamforth, Nicholas et al. *Patricarchal Religion, Sexuality, and Gender: A Critique of New Natural Law*. Cambridge UP, 2007.
- Bascuñán Rodríguez, Antonio. "La Licitud del Aborto Consentido en el Derecho Chileno." *Revista Derecho y Humanidades*, no. 10, 2004, pp. 145.
- Baubérot, Jean. *La laïcité, quel héritage?: de 1789 à nos jours*. Labor Et Fides, 1990.
- . *Les laïcités dans le monde*. PUF, 2007.

- Bellucci, Mabel. *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*. Capital Intelectual, 2014.
- . "Women's Struggle to Decide About Their Own Bodies: Abortion and Sexual Rights in Argentina." *Reproductive Health Matters*, vol. 5, no. 10, 1997, pp. 99-106.
- Benedict XVI. *Deus Caritas Est*. Encyclical, Vatican. 25 December 2005.
http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- . *Address of His Holiness Benedict XVI*. Speech, Vatican. 12 September 2008.
http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-elysee.html
- Bergallo, Paola (ed.). *Aborto y justicia reproductiva*. Del Puerto, 2011.
- Berger, Julia. "Religious Non-Governmental Organizations: An Exploratory Analysis." *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, vol. 14, no. 1, 2003, pp. 15-39.
- Berger, Pete, Grace Davie, and Effie Fokas. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Ashgate, 2008.
- Bergoglio, Jorge. "Carta a las Monjas Carmelitas." *Boletín eclesiástico del Arzobispo de Buenos Aires*, LII: 519, 2010, pp. 229-230.
- Bidegain, Ana María. "Sexualidad, estado, sociedad y religión: los controles de la sexualidad y la imposición de matrimonio monogámico en el mundo colonial hispanoamericano." *REVER*, no. 3, 2005, pp. 40-62.
- Blancarte, Roberto. "El porqué de un estado laico." *Memorias del Primer Seminario Internacional Fomentando las Libertades Laicas*, Marco Antonio Huaco Palomino, George Liendo y Violeta Barrientos (eds.). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- . "Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal." *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Norberto Da Costa (ed.). CLAEH, 2006.
- . "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana." *Laicidad y valores en un estado democrático*. Colegio de México, 2000.
- . "Religión y sociología: cuatro décadas alrededor del concepto de secularización." *Estudios Sociológicos*, vol. 30, 2012, pp. 59-81.

- Blanco, Presbítero Ignacio, Marcelo Ciaramella y Eduardo de la Serna. “Preguntas que nos surgen en la situación actual.” *Página 12*, 9 julio 2010.
- Brenneman, Robert. *Homies and Hermanos: God and Gangs in Central America*. Oxford UP, 2012.
- Brown, Josefina. *Mujeres y ciudadanía en Argentina. Debates teóricos y políticos sobre derechos (no) reproductivos y sexuales (1990-2006)*. Teseo, 2014.
- . “La cuestión del aborto en Argentina. Una mirada a partir de la prensa periódica.” *Revista Questión*, vol. 1, no. 20, 2008.
<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/viewArticle/688>
- Burity, Joanildo. “Religião, política e cultura.” *Tempo Social, Revista de Sociología da USP*, vol. 20, no. 2, 2008, pp. 83-113.
- Buss, Doris and Didi Herman. *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*. Minnesota UP, 2003.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 1999.
- Cabal, Luisa and Jaime M. Todd-Gher. “Reframing the Right to Health: Legal Advocacy to Advance Women’s Reproductive Rights.” *Realizing the Right to Health*. Andrew Clapham and Mary Robinson (eds.). Rüfer & Rub, the Swiss Human Rights Book Series, 2009, 120-134.
- Cabal, Luisa, Julieta Lemaitre Ripoll, and Mónica Roa (eds.). *Cuerpo y derecho: Legislación y jurisprudencia en América Latina*. Temis, 2001.
- Campos Machado, Maria Das Dores. “Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira.” *Cultura y Religión*, vol. 17, 2013, pp. 48-68.
- . “Aborto e Ativismo religioso nas eleições de 2010.” *Revista Brasileira de Ciências Políticas*, vol. 7, 2012, pp. 25-37.
- . “Religião, cultura e política.” *Religião & Sociedade*, vol. 32, no. 2, 2012, pp. 29-56.
- . “Igrejas cristãs e os desafios da ampliação direitos dos humanos na América Latina.” *Praia Vermelha (UFRJ)*, vol. 20, 2010, pp. 157-167.
- . *Política e Religião: A participação dos evangélicos nas eleições*. Fundação Getúlio Vargas, 2006.

- Campos Machado, Maria das Dores e Joanildo Burity. "A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos." *Dados: Revista de Ciências Sociais*, vol. 57, no. 3, 2014, pp. 601-629.
- Campos Machado, Maria das Dores e Fernanda Piccolo. *Religiões e homossexualidades*. FGV, 2011.
- Carbonelli, Marcos, Mariela Mosqueira, and Karina Felitti. "Religi3n, sexualidad y pol3tica en la Argentina: intervenciones cat3licas y evang3licas entorno al aborto y el matrimonio igualitario." *Revista del Centro de Investigaci3n*, vol. 9, no. 36, 2011, pp. 25–43.
- Carranza, Brenda, Cec3lia Loreto Mariz e Marcelo Ayres Camurça (eds.). *Novas comunidades cat3licas: em busca do espaço p3s-moderno*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.
- Carrette, Jeremy. "The Pardoxx of Religion and Rights." *Open Democracy*, 23 April 2014. <http://www.opendemocracy.net/openglobalrights/jeremy-carrette/paradox-of-religion-and-rights>
- Casanova, Jos3. "Religion, Politics and Gender Equality: Public Religions Revisited." *UNRISD*, 2009. <http://www.unrisd.org/unrisd/website/document.nsf/%28httpPublications%29/010F9FB4F1E75408C12575D70031F321?OpenDocument>
- . "Public Religions Revisited." *Religion: Beyond the Concept*, Hent de Vries (ed.). Fordham UP, 2008.
- . *Public Religions in the Modern World*. Chicago UP, 1994.
- Catechism of the Catholic Church. "The Natural Moral Law." *Part Three: Life in Christ*. 1956. http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s1c3a1.html
- Christians, Louis-Leon. "Religious Law and Secular Law in Democracy: The Evolutions of the Roman Catholic Doctrine After the Second Vatican Council." *BYU Law Review*, no. 3, 2006, pp. 661-676.
- Cleary, Edward L. *The Struggle for Human Rights in Latin America*. Praeger, 1997.
- Cl3rico, Laura y Mart3n Aldao (eds.). *Matrimonio igualitario en la Argentina: perspectivas sociales, pol3ticas y jur3dicas*. Eudeba, 2010.
- Comisi3n de Memoria Hist3rica. *Mujeres y Guerra: v3ctimas y resistentes en el caribe colombiano*. Taurus, 2011.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. *Doctrinal Note on Some Questions Regarding the Participation of Catholics in Political Life*. 24 November 2002.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_en.html

---. *Considerations Regarding Proposals to Give Legal Recognition to Unions between Homosexual Persons*. 3 June 2003.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html#fnref14

Connolly, William. *Why I am Not a Secularist*. Minnesota UP, 1999.

Corrales, Javier, Mari Crook y Mario Pecheny. "Argentina, World Champion in LGBT Rights: How Did That Happen?" (Annual Meeting of the American Political Science Association, 2011).

Corrêa, Sonia, Rosalind Petchesky, and Richard Parker (eds.). *Sexuality, Health and Human Rights*. Routledge, 2008.

Cunill Grau, Nuria. "La construcción de ciudadanía desde una institucionalidad pública ampliada." *Democracia/Estado/Ciudadanía: hacia un estado de y para la democracia en América Latina*, Rodolfo Mariani (ed.). PNUD, 2007, pp. 113-138.

Da Costa, Néstor (ed.). *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH, 2006.

Dagnino, Evelina. "Citizenship in Latin America: An Introduction." *Latin American Perspectives*, vol. 30, no. 2, 2003, pp. 211-225.

Davie, Grace. "Law, Sociology, and Religion: An Awkward Threesome." *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 1, no. 1, 2012, pp. 235-247.

D'Épinay, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Paz e Terra, 1970.

De Ipola, Emilio y Juan Carlos Portantiero. "Lo nacional popular y los populismos realmente existentes." *Nueva Sociedad*, vol. 54, 1981, pp. 7-18.

Del Campo Peirano, Andrea. "La Nación en Peligro: El Debate Médico sobre el Aborto en Chile en la Década de 1930." *Por la Salud del Cuerpo: Historia y políticas en sanitarias en Chile*. María Soledad Zárate (ed.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008.

Dides, Claudia. *Voces en emergencia: el discurso conservador y la píldora del día después*. UNFPA, FLACSO-Chile, 2006.

Dides, Claudia, María Cristina Benavente, Isabel Sáez y José Manuel Morán Faúndes. *Estudio de opinión pública sobre aborto y derechos sexuales y reproductivos en Brasil, Chile, México y Nicaragua*. FLACSO-Chile, 2011.

- Díez, Jordi. *The Politics of Gay Marriage in Latin America: Argentina, Chile, and Mexico*. Cambridge UP, 2015.
- Diniz, José Eustáquio. "A democratização religiosa no Brasil." Neide Patarra, Cesar Ajara, e Jane Souto (ed.). *ENCE/IBGE*, vol.1, 2009, pp. 275-308.
http://www.ie.ufrj.br/aparte/pdfs/democratizacao_das_filiacoes_religiosas_no_brasil_26nov09.pdf
- Duarte, Luiz Fernando Dias et al. *Valores religiosos e legislação no Brasil*. Garamond, 2009.
- Duarte, Tatiane dos Santos. "Cultura religiosa e direitos humanos no cotidiano do legislative brasileiro." *Cultura y Religion*, vol. 7, no. 2, 2013, pp. 156-170.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. *Multiple Modernities*. Transaction, 2000.
- Emmerick, Rulian. *Religião e direitos reprodutivos: Aborto como campo de disputa política e religiosa*. LumenJuris, 2013.
- Esquivel, Juan Cruz. *Cuestión de educación (sexual). Pujas y negociaciones político-religiosas en la Argentina democrática*. CLACSO, 2013.
- Etchemendy, Sebastián and Candelaria Garay. "Argentina: Left Populism in Comparative Perspective, 2003-2009." *The Resurgence of the Latin American Left*, Steven Levitsky and Kenneth Roberts (eds.). Johns Hopkins UP, 2011.
- Felitti, Karina. "L'avortement en Argentine. Politique, religion et droits humains." *Autrepart*, vol. 70, 2014, pp. 53-70.
- Femenías, María Luisa. "Género y feminismo en América Latina." *Debate Feminista*, vol. 20, no. 40, 2009, pp. 42-74.
- Figari, Carlos. "Queer Argie." *American Quarterly*, vol. 66, 2014, pp. 621-631.
- . *Sexualidad, religión y ciencia: discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*. Encuentro Grupo, 2007.
- Foucault, Michel. *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings*. Routledge, 1988.
- . *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Éditions Gallimard, 1976.
- Fox, Thomas. *Sexuality and Catholicism*. George Braziller, 2000.
- Foster, Ángeles y María Elena Miguens. *Las Católicas por el Derecho a Decidir*. Universidad de Buenos Aires, 2015.

- Freston, Paul. "Religious Pluralism, Democracy and Human Rights in Latin America." *Religion and the Global Politics of Human Rights*, Thomas Banchoff and Robert Wuthnow (eds.), Oxford UP, 2011, pp. 101-127.
- . *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Oxford UP, 2008.
- Fuentes Belgrave, Laura. "Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa." *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, no. 45, 2013, pp. 59-74.
- Gauchet, Marcel. *La democracia contra sí misma*. Homosapiens Ediciones, 2004, pp. 47-100.
- Giumbelli, Emerson. *O fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. Attar Editorial, 2002.
- . "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil." *Religião e sociedade*, vol. 28, no. 2, 2008, pp. 80-100.
- Gomes, Edilaine. "A religião em discursos: a retórica parlamentar sobre o aborto." *Valores religiosos e legislação no Brasil*, L.F. Duarte et al. (eds.). Garamond, 2009.
- González Ruiz, Edgar. *Cruces y sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*. Colectiva por el Derecho a Decidir, 2006.
- Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Imprenta Nacional, 2013.
- Habermas, Jurgen. *Entre naturalismo y religión*. Paidós, 2006.
- Hagopian, Francis. "Social Justice, Moral Values, or Institutional Interests?" *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame UP, 2009.
- Hefner, Robert W. "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age." *Annual Review of Anthropology* vol. 27, 1998, pp. 83-104.
- Hervieu-Leger, Danièle. *O Peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Gradiva, 2005.
- Htun, Mala. *Sex and the State. Abortion, Divorce, and the Family Under Latin American Dictatorships and Democracies*. Cambridge UP, 2003.
- Huber, Wolfgang. "Human Rights and Biblical Legal Thought." *Religious Human Rights in Global Perspective*, John Witte and Van Der Vyver, John (eds.), Martinus Nijhoff, 1996, pp. 47-63.

Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA). “Respeto y dignidad. Ponencia del Pastor Carlos Valle en representación del IEMA ante el Senado de la Nación con motivo del proyecto de ley de modificaciones al matrimonio.” *Prensa Ecuμένηca*, 2 julio 2010, <https://ecupres.wordpress.com/>

--- “Declaración sobre la Ley de Matrimonio Igualitario.” 20 septiembre 2011, <http://www.jovenesiema.org/2012/03/declaracion-sobre-la-ley-de-matrimonio.html>

Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) e Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU), “Matrimonios del mismo sexo. Declaración de las Iglesias: Evangélica del Río de la Plata (IERP) y Evangélica Luterana Unida (IELU).” *LGBT*, 31 mayo 2010, <http://www.lgbt.org.ar/archivos/Declaracion-IERP-IELU.pdf>

Informe Estudio Cuantitativo, “Matrimonio entre personas del mismo sexo,” *Analogías* 2010. <http://www.slideshare.net/Analogias/informe-matrimonio-personasmismosexojunio2010analogias>

Irrazábal, Gabriela. “La retaguardia bioética católica. ¿Diferenciaciones en el campo del conservadurismo religioso en Argentina?” *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina*. Juan Marco Vaggione y Jaris Mujica (eds.). Ferreyra, 2013, pp. 237-271.

Jakobsen, Janet and Ann Pellegrini (eds). “Introduction. Times Like These.” *Secularisms*. Duke UP, 2008, pp. 1-35.

---. *Love the Sin. Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. New York UP, 2003.

Jelin, Elizabeth and Eric Hershberg. *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*. Westview, 1996.

John Paul II. *Carta a las Mujeres*. Apostolic Letter, Vatican. 29 June 1995. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html

---. *Evangelium Vitae: Encyclical Letter on the Value and Inviolability of Human Life*. Encyclical, Vatican. 25 March 1995, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html#\\$5](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html#$5)

---. *Vitae Misterium*. Apostolic Letter, Vatican. 11 February 1994. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_19940211_vitae-mysterium.html

- Jones, Daniel y Paloma Dulbecco, "El aborto y la proyección público-política de la jerarquía de la Iglesia católica argentina (2005-2011)," *VIII Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión*, 2014.
- Jones, Daniel, Ana Laura Azparren y Santiago Cunial, "Derechos reproductivos y actores religiosos: los evangélicos frente al debate sobre la despenalización del aborto en la Argentina contemporánea (1994-2011)." *Espacio Abierto*, vol. 22, no. 1, 2013, pp. 110-133.
- Jones, Daniel and Marcos Carbonelli. "Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: actores y lógicas políticas en la Argentina contemporánea." *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 48, no. 3, 2012, pp. 225-234.
- Jones, Daniel y Santiago Cunial. "Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos: el rechazo de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) a la ley de matrimonio igualitario." *Sociedad y Religión*, vol. 22, no. 37, 2012, pp. 85-122.
- Jones, Daniel y Juan Marco Vaggione. "Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina." *Civitas*, vol. 12, no. 3, 2012, pp. 552-537.
- Jones, Daniel, Ana Laura Azparren y Luciana Polischuk, "Evangélicos, sexualidad y política: instituciones evangélicas en los debates públicos sobre unión civil y educación sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2004)," *V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*, Juan Marco Vaggione (ed.), 2010.
- Kant, Immanuel. *Foundation of the Metaphysics of Morals*. Pearson, 1989.
- Lafferriere, Nicolás. "Movimiento Fundar."
<http://es.catholic.net/op/articulos/2641/cat/231/movimiento-fundar.html>
- Lemaitre Ripoll, Julieta. "Laicidad y resistencia: movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos en América Latina." *Cuadernos Jorge Caprizo*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Autónoma de México, 2013.
- . "By Reason Alone: Catholicism, Constitutions, and Sex in the Americas." *International Journal of Constitutional Law*, vol. 10, no. 2, 2012, pp. 493-511.
- . "Violencia." *La Mirada de los jueces: sexualidades diversas en la jurisprudencia latinoamericana*, Cristina Motta and Macarena Saez (eds.), Siglo del Hombre, 2008.
- Levitsky, Steven and Kenneth Roberts (eds.). *The Resurgence of the Latin American Left*. Johns Hopkins UP, 2011.

- Lista, Carlos. “¿Existe consenso hacia el aborto inducido?: tendencias de la población de la ciudad de Córdoba.” *Anuario CIJS*, no. 3, 1996, pp. 151-171.
- Luker, Kristin. *Abortion and the Politics of Motherhood*. California UP, 1984.
- Lodola, Germán and Margarita Corral. “Support for Same-Sex Marriage in Latin America,” *Americas Barometer Insights*, vol. 44, 2010, pp.1-9.
- Luban, David. *Legal Ethics and Human Dignity*. Cambridge UP, 2007.
- Luna, Naara (2010). “Aborto e células: tronco embrionárias na campanha da Fraternidade: ciência e ética no ensino da igreja.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, no. 74, 2010.
- . “Provetas e clones: uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas.” Editora Fiocruz, 2007.
- Mallimaci, Fortunato (ed.). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Biblos, 2013.
- . “El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco. Una primera aproximación desde la Argentina.” *Sociedad y Religión*, vol. 23, no. 40, 2013, pp. 211-244.
- . “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina.” *Sociedad y Religión*, vol. 20, 2000, pp. 22-56.
- Mallimaci, Fortunato y Juan Esquivel. “La contribución de la política y del Estado en la construcción del poder religioso.” *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, vol. 17, 2014, pp. 23-44.
- Mallimaci, Fortunato, Juan Esquivel y Gabriela Irrazabal, *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Ceil-Piette, 2008.
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau. “Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político.” *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, no. 9, 2007, pp. 44-63.
- Manzo, Mariana Anahí. “Uso estratégico del derecho: reconocimiento del matrimonio de parejas del mismo sexo en Argentina.” *Oñati Socio-Legal Series*, vol. 1, no. 1, 2011, pp. 1-35.
- Mariz, Cecilia Loreto. *Coping with Poverty*. Temple UP, 1994.

- Martínez, Ana Teresa. "Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas." *Sociedad y Religión*, vol. 21, no. 36, 2011, pp. 66-88.
- Mariano, Ricardo. "A reação dos evangélicos brasileiros ao novo Código Civil." *Sociedad y Religión*, vol. 17, 2007, pp. 41-60.
- . "Pentecostais e política no Brasil." *ComCiência*, vol. 65, 2005.
- McDougal, Myres. "Perspectives for an International Law of Human Dignity." 1959. Faculty Scholarship Series. Paper 2612
http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2612
- Miller, Alice. *Sexualidad y derechos humanos*. Consejo Internacional de Políticas de Derechos Humanos, 2010.
- . "Sexual but Not Reproductive: Exploring the Junction and Disjunction of Sexual and Reproductive Rights." *Health and Human Rights*, vol. 4, no. 2, 2000, pp. 68-109.
- Montero, Paula. "Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso." *Religião e Sociedade*, vol. 32, no. 1, 2012, pp. 167-183.
- . "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil." *Etnográfica*, vol. 13, no. 1, 2009, pp. 7-16.
- Morán Faúndes, José Manuel. "Del confesionario al diván: El discurso científico del conservadurismo religioso en Argentina y Chile sobre la sexualidad y el cuerpo." *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina*, Juan Marco Vaggione and Jaris Mujica (eds.). Ferreyra, 2013, pp. 149-194.
- . "Las fronteras del género: el discurso del movimiento conservador religioso de Córdoba y el 'matrimonio igualitario.'" *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos*, María Candelaria Sgró Ruata et al. (eds.). Ferreyra, 2011, pp. 137-178.
- Morán Faúndes, José Manuel y María Angélica Peñas Defago. "¿Defensores de la vida? ¿De cuál 'vida'? Un análisis genealógico de la noción de 'vida' sostenida por la jerarquía católica contra el aborto." *Sexualidad, Salud y Sociedad*, no. 15, 2013, pp. 10-36.
- Morán Faúndes, José Manuel y Juan Marco Vaggione. "Ciencia y religión (hétero)sexuadas: el discurso científico del activismo católico conservador sobre la sexualidad en Argentina y Chile." *Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar*, vol. 2, no. 1, 2012, pp. 159-186.
- Mouffe, Chantal. "Religião, democracia liberal e cidadania." *Os Votos de Deus*, Joanildo Burity e Maria das Dores Campo Machado (eds.). Massangana, 2006, pp. 15-27.

- Mujica, Jaris. *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. PROMSEX, 2007.
- Munson, Ziad W. *The Making of Pro-Life Activists. How Social Movement Mobilization Works*. Chicago UP, 2008.
- Novaes, Regina. *Os Escolhidos de Deus*. Cadernos do ISER, 1985.
- Ogland, Curtis and Ana Paula Verona. "Religion and the Rainbow Struggle: Does Religion Factor into Attitudes toward Homosexuality and Same-Sex Civil Unions in Brazil?" *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 50, no. 4, 2011, pp. 812-821.
- Oro, Ari Pedro. "Religiões e Eleições em Porto Alegre: um comparativo entre 2000 e 2004." A.P. Oro. *Debates do NER* 5. UFRGS, 2004.
- Panizza, Francisco (ed.). *El populismo como espejo de la democracia*. FCE, 2009.
- Pantelides, Edith, Georgina Binstock y Silvia Mario. *La salud reproductiva en la Argentina 2005: resultados de la encuesta nacional de nutrición y salud*. CENEP, 2007.
- Parker Gumucio, Cristian. "¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente." *América Latina Hoy*, vol. 41, 2005, pp. 35-56.
- Paul VI. *Dignitatis Humanae: Declaration on Religious Freedom, on the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters Religious*. 7 December 1965.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html
- . *Gaudium et Spes: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*. 7 December 1965.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html
- Pecheny, Mario. "Oficios y prácticas de quienes investigamos sobre temas sexuales." *Apuntes de investigación del CECYP*, vol. 16, 2014, pp. 113-118.
- . "Yo No Soy Progre, Soy Peronista. ¿Por qué es tan difícil discutir políticamente sobre aborto?," *Aborto y justicia reproductiva*, Paola Bergallo (ed.). Del Puerto, 2011.
- . "Parece que no fue ayer: el legado político de la Ley de Divorcio en perspectiva de derechos sexuales." *Discutir Alfonsín*, Roberto Gargarella, María Victoria Murillo y Mario Pecheny (eds.). Siglo XXI, 2010.

- Pecheny, Mario y Rafael de la Dehesa. "Sexualidades, política e estado na América Latina: elementos críticos a partir de um debate Sul-Sul." *Polis e Psique*, vol. 1, 2012, pp. 26–64.
- . "Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión." Trabajo presentado en *el Encuentro Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica*. Sexuality Policy Watch. Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos, Río de Janeiro. 24 de agosto de 2009.
- Peñas Defago, María Angélica. "Los estudios en bioética y la Iglesia católica en los casos de Chile y Argentina." *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Juan Marco Vaggione (ed.), Ferreyra, 2010, pp. 47-76.
- Peñas Defago, María Angélica and José Manuel Morán Faúndes. "Conservative Litigation Against Sexual and Reproductive Health Policies in Argentina." *Reproductive Health Matters*, vol. 22, no. 44, 2014, pp. 82-90.
- Peñas Defago, María Angélica and María Candelaria Sgró Ruata. *Género y religión. Pluralismos y disidencias religiosas*. Ferreyra, 2009.
- Pérez, Germán, Oscar Aelo y Gustavo Salerno (eds.). *Todo Aquel Fulgor. La política argentina después del neoliberalismo*. Nueva Trilce, 2011.
- Perkins, Rollin. *Perkins on Criminal Law*. Foundation Press, 1957.
- Petracci, Mónica y Silvina Ramos. *La política pública de salud y derechos sexuales y reproductivos en la Argentina: aportes para comprender su historia*. UNFPA/CEDES, 2006.
- Petracci, Mónica y Mario Pecheny. *Argentina: derechos humanos y sexualidad*. CEDES/CLAM, 2007.
- Pieper Mooney, Jadwiga E. "Salvar Vidas y Gestar la Modernidad: médicos, mujeres y Programas de Planificación Familiar en Chile." *Por la Salud del Cuerpo: Historia y políticas en sanitarias en Chile*. María Soledad Zárate (ed.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008. Loc 3165.
- Plummer, Ken. "La cuadratura de la ciudadanía íntima. Algunas propuestas preliminares." *Sociología de la sexualidad*, Raquel Osborne y Óscar Guasch (eds.). Siglo XXI, 2003, pp. 25-50.
- "Postura de ACIERA respecto al matrimonio y la homosexualidad." *Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA)*, 19 de septiembre de 2011. <http://aciera.org/>
- Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone." *Profession*, 1991, pp. 33-40.

- Puga, Mariela y Juan Marco Vaggione. "La política de la conciencia. La objeción como estrategia contra los derechos sexuales y reproductivos." *Peripecias en la lucha por el derecho al aborto*, Marta Vassallo (ed.). Colección Religión Género y Sexualidad, Editorial Ferreyra, 2013.
- Rabbia, Hugo. *(Re)elaborando las tensiones entre sexualidad y religiosidad: dinámicas y determinantes de las actitudes hacia la legalización del aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo en ciudadanos/as de Córdoba*. Disertación doctoral. Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- Rabbia, Hugo y Tomás Iosa. "Plazas multicolores, calles naranjas. La agenda del matrimonio entre parejas del mismo sexo en el activismo LGTB cordobés y la oposición religiosa organizada." *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos*, María Candelaria Sgró Ruata et al. (eds.). Ferreyra, 2011, pp. 33-74.
- Ratzinger, Joseph. *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World*. 31 May 2004.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html
- Rosado-Nunes, Maria José Fontelas. "Direitos, cidadania das mulheres e religião." *Revista Tempo Social*, vol. 20, no. 2, 2008, pp. 67-81.
- Rossi, Maximo y Patricia Triunfo. "Opinión ciudadana sobre el aborto: Uruguay y América Latina." *Documentos de Trabajo. Departamento de Ciencias Sociales: Universidad de la República*, vol. 15, no. 10, 2010, pp. 1-12.
- Rubin, Gayle. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad." *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Carole S. Vance (ed.). Revolución, 1989, pp. 113-190.
- Sáez, Macarena. "Transforming Family Law through Same-Sex Marriage: Lessons from (and to) the Western World." *Duke Journal of Comparative & International Law*, vol. 25, 2014, pp. 125-196.
- Santos, Boaventura de Souza. *If God were a Human Rights Activist*. Stanford UP, 2015.
- Scott, Joan Wallach. "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism." *Feminist Studies*, vol. 14, no. 1, 1988, pp. 32-50.
- Sgró Ruata, María Candelaria. "Prácticas públicas políticas. Marchas y movilizaciones conservadoras en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo en Argentina." *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*, María Angélica Peñas Defago y Juan Marco Vaggione (eds.). Ferreyra, 2011, pp. 163-198.

- Skerrett, Kathleen Roberts. "Sex, Law, and Other Reasonable Endeavors." *Differences. A Journal of Feminist Studies*, vol. 18, no. 3, 2007, pp. 81-96.
- Seffner, Fernando et al. "Respostas religiosas à Aids no Brasil: impressões de pesquisa acerca da Pastoral DST/AIDS na Igreja católica." *Ciências Sociais e Religião*, vol. 10, no. 10, 2008, pp. 159-180.
- Snyder, Jack. "On a Wind and a Prayer: Can Religion Revive the Rights Movement?" *Open Democracy*, 14 April 2014.
<https://www.opendemocracy.net/openglobalrights/jack-snyder/on-wing-and-prayer-can-religion-revive-rights-movement>
- Sousa Santos, Boaventura. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*. Trotta, 2009.
- Steil, Carlos Alberto e Rodrigo Toniol. "Além dos humanos: reflexões sobre o processo de incorporação dos direitos ambientais como direitos humanos nas conferências das Nações Unidas." *Horiz Antropol*, vol. 19, no. 40, 2013.
- Subercaseaux, Bernardo. "Raza y Nación: El Caso de Chile." *A Contracorriente*, vol. 5, no. 1, 2007, pp. 29-63, 55.
- Tamez, Elsa (ed.). *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Orbis / Elina, 1989.
- Vaggione, Juan Marco. "El límite sexual para una política posible. Cuerpo y Pobreza." *Debate Feminista*, vol. 48, 2013, pp. 285-292.
- . "Introducción." *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*, Morán Faúndes, José Manuel, María Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione, (eds.), Ciencia, Derecho y Sociedad, 2012, pp. 13-55.
- . "Sexual Rights and Religion: Same-sex Marriage and Lawmakers' Catholic Identity in Argentina." *University of Miami Law Review*, vol. 65, no. 3, 2011, pp. 935-954.
- . "El fundamentalismo religioso en América Latina. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos." *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Ferreyra, 2010, pp. 287-318.
- . "La sexualidad en el mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos." *Derecho a la Sexualidad*, Mario Silvio Gerlero (ed.). Grinberg, 2009, pp. 141-159.

- . "Las familias más allá de la heteronormatividad." *La mirada de los jueces: sexualidades diversas en la jurisprudencia latinoamericana*, Cristina Motta and Macarena Saez (eds.). Siglo del Hombre, 2008.
- . "The Politics of Dissent: The Role of Catholics for a Free Choice in Latin America." *Women, Feminism, and Fundamentalism*, Ireen Dubel and Karen Vintges (eds.). SWP Publishers, 2007, pp. 98-113.
- . "Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious." *Social Theory and Practice*, vol. 32, no. 2, 2005, pp. 233-255.
- Vaggione, Juan Marco y Daniel Jones. "La política sexual y las creencias religiosas: el debate por el matrimonio para las parejas del mismo sexo." *Revista de Estudios Sociales. Universidad Nacional de los Andes, Colombia*, vol. 18, no. 51, 2015, pp. 105-117.
- Vassallo, Marta. "En nombre de la vida." *En nombre de la vida. Católicas por el Derecho a Decidir*, 2005, pp. 47-110.
- Vázquez Lorda, Lilia Mariana. "Para actuar 'en defensa de la familia:' La Liga de Madres de Familia (Argentina en las décadas de 1950-1960)." *Temas de Mujeres*, vol. 3, no. 3, 2007.
- Vital, Christina e Paulo Victor Leite Lopes. *Religião e Política Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e dos LGBTs no Brasil*. Fundação Heinrich Boll & ISER, 2013.
- Vuola, Elina. *Teología Feminista: Teología de la Liberación*. Iepala, 1996.
- Warner, Carolyn. *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*. Princeton UP, 2000.
- Weeks, Jeffrey. *Sexualidad*. Paidós, 1998.
- Wilde, Alexander (ed.). *Religious Responses to Violence: Human Rights in Latin American Past and Present*. Notre Dame UP, 2015.
- Willens, Emilio. *Followers of the New Faith: Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Vanderbilt UP, 1967.
- Witte, John. "Law, Religion, and Human Rights: A Historical Protestant Perspective." *The Journal of Religious Ethics*, vol. 26, no. 2, 1988, pp. 257-262.
- Wynarczyk, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001*. UNSAM, 2009.

Yamin, Alicia Ely (ed.). *Learning to Dance: Case Studies on Advancing Women's Reproductive Health and Well-Being from the Perspectives of Public Health and Human Rights*. Harvard UP, 2005.

Biografías

Mauricio Albarracín ha trabajado por varios años con Colombia Diversa, una organización que defiende los derechos de las personas LGBT en Colombia. Sr. Albarracín posee un LL.M por el Washington College of Law de American University (Washington, DC) y una maestría en Derecho por la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Sus campos de investigación incluyen el derecho internacional de los derechos humanos, el derecho constitucional, la sociología jurídica y teoría legal. Sus investigaciones se centran en la relación entre la ley y los movimientos sociales. Sr. Albarracín reflexiona acerca de esas cuestiones en su blog, www.malbarracin.com; también escribe por el sitio de noticias colombiano *La Silla Vacía* y ha sido un asesor para el Observatorio de Derechos Humanos en Colombia.

Lucía Ariza es Investigadora Visitante en El Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Se graduó del programa de Sociología de esa misma universidad, recibió su maestría de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y posee un doctorado por Goldsmiths, University of London. Desde la perspectiva de los estudios de Ciencias y Tecnología, sus investigaciones y obras exploran el involucramiento continuo entre las ideas y prácticas que se relacionan con y (re)-establecen la autoridad de la “naturaleza” en el contexto de las tecnologías reproductivas y genéticas. Dra. Ariza ha realizado investigaciones en clínicas privadas de fertilidad y en hospitales públicos, donde se están implementando los servicios de fertilidad en Argentina.

José Manuel Morán Faúndes es miembro del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Hace poco recibió su doctorado en Estudios Sociales de América Latina de la misma universidad. Sus investigaciones se centran en los discursos y las estrategias del activismo religioso conservador en América Latina, especialmente en Argentina, dentro el marco de la oposición ante la agenda de los derechos sexuales y reproductivos. Recientemente Dr. Morán Faúndes se ha enfocado más intensamente en las ONG “Pro-Vida” y la organización de ellas y sus acciones a partir de los años 80 hasta la actualidad. También es el compilador del volumen *Sexualidades: desigualdades y derechos* (Ciencia, Derecho y Sociedad, 2012).

Daniel Jones es Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente regular en la carrera de Ciencia Política y profesor del Doctorado en Ciencias Sociales, ambos en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y del Programa Interinstitucional de Doctorado en Educación (UNTREF, UNLA y UNSAM). Dr. Jones trabaja temas de salud, sexualidad, género, juventud, religión, política y metodologías de investigación, sobre los cuales ha dictado cursos y publicado artículos, capítulos y libros, en español, portugués e inglés. Dr. Jones participa desde su formación (en 2005) del Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES) y de proyectos nacionales e internacionales, en el Área de Salud y Población del Instituto Gino Germani (UBA).

Julieta Lemaitre Ripoll es Profesora Asociada en la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes (Bogotá), PRIO Global Fellow y Becaria Visitante de los Derechos Humanos de la Fundación Robina en Yale Law School. Posee su título en Derecho por la Universidad de los Andes, una maestría por New York University y su doctorado en Ciencias Jurídicas por Harvard Law School. Sus campos de investigación incluyen: la ley y los movimientos sociales, la ley y la violencia y los derechos sexuales y reproductivos. Sus publicaciones más recientes son *El derecho como conjuro* (Siglo de Hombre, 2009), *Derechos enterrados* (Uniandes, 2010), *La paz en cuestión* (Universidad de los Andes, 2011) y *La Quintiada* (Universidad de los Andes, 2013). Actualmente Dra. Lemaitre está trabajando en la intersección de la ley, movimientos sociales y la violencia en Colombia con proyectos acerca de organizaciones populares de Asociados para el Desarrollo Internacional (IDP) y el impacto de la violencia, sobre todo la violencia relacionada a las drogas en las organizaciones populares.

Maria das Dores Campos Machado es Profesora Asociada de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Es licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Río de Janeiro (1980) y posee una maestría en Sociología por la Sociedad Brasileña de Educación (1989). Dra. Machado recibió su doctorado en Sociología por la misma universidad y llevó a cabo sus estudios postdoctorales en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y en el Instituto del Desarrollo Económico y Social de Buenos Aires en 2005. Dra. Machado estudia la sociología de la religión, y trabaja los siguientes temas: el pentecostalismo, los evangélicos, la sociedad, la política y el género.

Mario Pecheny es Profesor de Ciencia Política y Sociología de la Salud en la Universidad de Buenos Aires. También es Coordinador del Grupo de Estudios sobre la Sexualidad en el Instituto Gino Germani e Investigador Asociado en Sociología y Demografía en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET) en Argentina. Dr. Pecheny cumplió su doctorado en Ciencias Políticas por la Universidad de París y ha realizado amplia investigación sobre cuestiones relacionadas a la salud (VIH/sida, la salud reproductiva, enfermedades crónicas y el uso de drogas), la sexualidad, los derechos humanos y las políticas en América Latina y otras regiones. Ha publicado y editado varios libros, que incluyen *Todo el sexo es político* (Del Zorzal, 2008) y *The Politics of Sexuality in Latin America: A Reader in Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Rights* (co-editado con Javier Corrales, University of Pittsburgh, 2010).

Macarena Sáez es Profesora y Becaria en el Programa de Estudios Internacionales de Derecho del Washington College of Law (WCL) de American University (Washington, DC) y Directora del Centro por Derechos Humanos y Humanitarios del WCL y su Proyecto de Litigio Impacto. Obtuvo su Juris Doctor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Sus áreas principales de investigación son la discriminación de género en América Latina y el derecho de familia comparado, con un enfoque en el impacto del debate sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en la formación de familias en todo el mundo. Dra. Sáez es miembro del Comité Ejecutivo de la Red de Académicos del Género, la Sexualidad y la Educación Legal (Red ALAS) financiada por la Fundación Ford, una organización que proporciona entrenamiento a profesores de ley en América Latina sobre cómo transversalizar las perspectivas acerca del género y la sexualidad en la educación legal. También es miembro de Libertades Públicas, una organización que con

la cual ella litigó con éxito el primer caso de orientación sexual ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Dra. Sáez actualmente sirve como co-investigadora principal de la iniciativa del CLALS sobre Religión y Conflicto Democrático en América Latina.

Juan Marco Vaggione es Profesor de Sociología en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) e Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en Argentina. Dr. Vaggione posee un doctorado en Sociología por la New School for Social Research en New York un doctorado de Ley por la Universidad Nacional de Córdoba y también forma parte de los Católicos por el Derecho a Decidir. Actualmente dirige el Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos en la Facultad de Derecho (Universidad Nacional de Córdoba). Es autor de “Families Beyond Heteronormativity,” un capítulo en *Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice* (Springer, 2013) y coautor de *Conservadurismos, religión y política: perspectivas de investigación en América Latina* (Ferreyra, 2013).

Sexo, Delitos y Pecados

Intersecciones entre religión,
género, sexualidad y el derecho
en América Latina

Este volumen editado reúne las ideas de académicos y defensores, muchos de los cuales están actualmente a la vanguardia de los litigios en América Latina relacionados con los derechos de las personas LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y transgénero) y los derechos reproductivos de las mujeres. Los capítulos destacan el papel que juega la religión en la región, tanto en la promoción como en la limitación de tales derechos.

Los colaboradores proporcionan casos detallados de las cuestiones disputadas en torno al género y la sexualidad en América Latina, una región a la vez notablemente legalmente progresiva, en particular con respecto a los derechos LGBT, y notablemente conservadora, a menudo en relación con los derechos reproductivos.



CENTER FOR
LATIN AMERICAN
& LATINO STUDIES
AMERICAN UNIVERSITY | WASHINGTON, DC

T: 1-202-885-6178
F: 1-202-885-6430
clals@american.edu
www.american.edu/clals