

¿Es útil la laicidad para la defensa de los derechos sexuales y reproductivos en América Latina en la era postsecular?

Autora

Pauline Capdevielle*

Cómo citar este artículo

Capdevielle, P. (2024). ¿Es útil la laicidad para la defensa de los derechos sexuales y reproductivos en América Latina en la era postsecular?.
REV. IGAL, II (2), p. 74-87.

*Investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
<https://orcid.org/0000-0002-7298-8850>

RESUMEN

En diferentes partes de América Latina, se ha asumido acríticamente la relación necesaria entre laicidad y defensa de los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, una mirada tanto empírica como teórica hace dudar de una vinculación mecánica entre ambos. Este texto examina una baraja de argumentos para abrir una reflexión sobre la utilidad de la narrativa de la laicidad en la región en pro de la defensa de una robusta agenda de género, en el marco de una sociedad postsecular, es decir, caracterizada por la dilución de las categorías tradicionales asociadas con lo secular y lo religioso. Concluye que la laicidad debe ser examinada de manera lúcida en cada contexto sociopolítico, para identificar sus áreas de oportunidad pero también sus límites.

PALABRAS CLAVE:

LAICIDAD, RELIGIÓN, DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS.

ABSTRACT

In different parts of Latin America, the necessary relationship between secularism and the defense of sexual and reproductive rights has been uncritically assumed. However, both an empirical and theoretical view casts doubt on a mechanical link between the two. This text examines a deck of arguments to open a reflection on the usefulness of the narrative of secularism in the region in favor of the defense of a robust gender agenda, within the framework of a post-secular society, that is, characterized by the dilution of the traditional categories associated with the secular and the religious. It concludes that secularism must be examined lucidly in each socio-political context, to identify its areas of opportunity but also its limits.

KEYWORDS:

SECULARITY, RELIGION, SEXUAL AND REPRODUCTIVE RIGHTS

1. Introducción

En algunos países como México, se da por sentado que la laicidad es un ingrediente necesario a la plena garantía de los derechos sexuales y reproductivos. Se enfatiza que la laicidad, al separar claramente las esferas de lo político y de lo religioso, constituye un dique eficaz a la propensión de las iglesias en ocupar el espacio democrático e imponer sus posturas al conjunto de la ciudadanía. Se argumenta que el Estado laico promueve la autonomía moral de las personas, es decir, su capacidad y libertad para tomar decisiones libres de todos dogmatismos, en particular de índole religiosa. La laicidad, de esta manera, lograría contener las pretensiones de las instituciones religiosas hegemónicas tradicionalmente hostiles a las libertades en materia de sexualidad, reproducción y familia, y favorecería la consolidación de un ordenamiento jurídico neutro e incluyente.

El objetivo de este trabajo es problematizar y cuestionar este supuesto que es objeto de un amplio consenso en los sectores laicos y en las corrientes feministas con amplia visibilidad en diferentes partes de América Latina. Desde luego, no se trata de cuestionar la pertinencia del Estado laico y de la autonomía entre el Estado y las iglesias. Aparecen como conquistas irrenunciables de la sociedad a favor de un proyecto democrático, emancipador e igualitario. De manera general, la prudente distancia entre lo político y lo religioso se presenta hoy en día como un umbral mínimo de legitimidad democrática y de respeto a los derechos humanos en Occidente. Sin embargo, lo cierto es que la relación entre la laicidad y la agenda de género¹ aparece más compleja que la activación de una palanca mecánica que abra un vasto espacio a las libertades sexuales y reproductivas siempre que fuese garantizado el principio de separación. Ya que, si bien es cierto que los avances que se lograron en América Latina se llevaron a cabo en Estados que se definen como laicos, lo contrario no es necesariamente cierto: muchos países de la región que tienen cláusulas constitucionales de separación o de secularidad no garantizan umbrales mínimos de respeto a derechos humanos en materias relacionadas con la autonomía sobre el cuerpo.

En este sentido, mi hipótesis de trabajo es que la laicidad puede ser útil a la promoción de los derechos sexuales y reproductivos en algunos contextos nacionales, pero no en todos, y que su análisis debe tomar en cuenta elementos tanto empíricos como epistemológicos. Por lo tanto, es necesario cuestionarla y problematizarla para entender tanto sus áreas de oportunidad como sus límites o incluso sus facetas menos productivas para la consolidación de un marco regional plenamente garantista en materia de derechos sexuales y reproductivos³. Lo anterior significa tener una mirada crítica en torno a un principio que ha sido paradójicamente sacralizado por determinadas corrientes intelectuales que quieren ver en la laicidad un factor clave para la emancipación del ser humano frente a la religión entendida como un sistema institucionalizado y jerárquico, basado en creencias y prácticas aceptadas acríticamente por parte de la feligresía (Nyhagen, 2017, p. 498). Así las cosas, la postura de este trabajo es considerar la laicidad como un dispositivo jurídico en el tablero argumentativo que constituye la institución del Derecho, buscando darle mayor efectividad para la defensa de una robusta agenda de género.

De tal manera que este texto busca poner en perspectiva algunos argumentos empíricos y teóricos para repensar una laicidad al servicio de los derechos sexuales y reproductivos. Se combina un acercamiento jurídico de índole lógico-formal con aspectos socio-empíricos para ahondar en la complejidad del principio de laicidad, entendido a la vez como una configuración institucional entre el Estado y las iglesias, una narrativa y un conjunto de prácticas políticas, sociales y culturales.

El trabajo se articula de la siguiente manera: en un primer apartado, se muestra un panorama de la situación regional en materia de laicidad y derechos sexuales y reproductivos; en un segundo momento, reconstruye los vínculos analíticos entre laicidad y defensa de una agenda de género, enfatizando casos exitosos; en el tercero, se examinan algunos argumentos de esta relación presentada como simbiótica pero que ostenta en realidad una serie de obstáculos de diferente naturaleza. Finalmente, las conclusiones insisten en la necesidad de repensar la laicidad en una sociedad postsecular.

¹Entiendo de manera genérica la agenda de género como la promoción y defensa de los derechos de las mujeres y de las personas LGBTI, orientadas hacia la igualdad, la autonomía y el empoderamiento a partir de una mirada interseccional e incluyente.

²Los derechos sexuales y reproductivos:

se basan en el reconocimiento del derecho básico de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y a disponer de la información y de los medios para ello, así como el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye el derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones o violencia, de conformidad con lo establecido en los documentos de derechos humanos. (Naciones Unidas, 1994).

2. Laicidad y derechos sexuales y reproductivos en América Latina

En América Latina, la historia de la laicidad no fue sino la lucha para la consolidación de los Estados nacionales frente al peso histórico de la Iglesia católica, la cual fungía como fuente de legitimidad estatal, institución de registro civil y poderoso actor económico, además de disciplinar las conciencias y los cuerpos (Gaytán Alcalá, 2018). Tras la independencia de los nuevos Estados, surgieron conflictos entre ambas instituciones, que algunos países resolvieron mediante la firma de concordatos y otros con la proclamación de repúblicas laicas. En este contexto, la laicidad aparecía como un proyecto ideológico orientado a la separación entre el Estado y la Iglesia para gestionar un espacio público a partir del concepto de ciudadanía y construir una serie de derechos y libertades que consolidaba la soberanía del Estado en detrimento de la institución eclesiástica, en una región marcada por fuertes desigualdades (Gaytán Alcalá, 2018).

Durante los siglos XIX y XX, pocos Estados latinoamericanos lograron culminar y consolidar el proyecto laico, siendo a la fecha los referentes regionales México, Uruguay y Cuba. Por lo demás, muchos países conocieron vaivenes respecto a la configuración Estado-Iglesia, y terminaron por reconocer a la segunda una posición privilegiada a nivel político y jurídico (Blancarte, 2008). Sin embargo, en las últimas décadas, la región ha transitado por un fenómeno de laicización de sus constituciones nacionales, al afianzarse un consenso político regional en torno a la necesaria autonomía entre el Estado y las instituciones religiosas y el reconocimiento de la libertad para sostener creencias y participar en actos de culto, sin discriminaciones.

Hoy en día, la mayoría de las cartas políticas de los países latinoamericanos establecen principios de laicidad, secularidad o independencia entre Estado e iglesias, principalmente Cuba, Ecuador, México, Nicaragua, Perú, Uruguay, Venezuela, Guayana y Honduras³. Sin embargo, llama la atención que, en muchos casos, estas fórmulas de secularidad convivan con preámbulos con referencias a Dios, educación religiosa en las escuelas públicas y concordatos con la Iglesia católica. Es por ejemplo el caso de Venezuela, que plasma un principio constitucional de autonomía entre el Estado y las iglesias, invoca la protección de Dios en su preámbulo y mantiene un concordato con el Vaticano. Ecuador, por su parte, se presenta como un Estado laico al mismo tiempo que invoca el "nombre de Dios" en su preámbulo, además de aludir a la Naturaleza y a la Pachamama.

Este andamiaje propio a cada país puede resultar sorprendente. Gargarella (2019) se refiere a ello con una "estrategia acumulativa" que presenta como un rasgo del constitucionalismo latinoamericano. Explica que, en muchos casos, para dirimir los conflictos de valores persistentes entre conservadores y liberales, se optó por plasmar las diferentes posturas en el texto constitucional. Un claro ejemplo de esta estrategia es precisamente en materia de relaciones entre el Estado y las iglesias (Gargarella, 2019).

Otros países han construido su régimen de convivencia entre el Estado y las iglesias de manera singular. En Colombia, si bien la Constitución de 1991 no menciona el carácter laico del Estado, ha sido identificado como tal por la Corte constitucional, la cual ha llevado a cabo un importante y sofisticado desarrollo jurisprudencial en la materia (Aguirre y Peralta, 2021). Por su lado, Brasil se presenta como un Estado mínimamente laico, que prevé la posibilidad de recibir una educación religiosa en escuelas públicas y que tolera en una amplia medida las expresiones religiosas en la arena democrática (Rudas, 2022).

La situación de Chile es más ambigua todavía pues pese a haber formalizado la separación entre el Estado y la Iglesia católica en 1925, el país nunca fue considerado plenamente laico, ni en los textos, ni en la práctica. La Constitución actual se limita simplemente a garantizar el derecho a la libertad de conciencia y de religión. En Argentina tampoco existe un consenso en torno al carácter laico del Estado. Mientras algunas voces enfatizan el proceso de laicización del país en las últimas décadas (Arlettaz, 2017), otras subrayan que la Iglesia católica sigue gozando de personalidad de derecho público, y que esta situación de privilegio y excepcionalidad ha sido reafirmada de manera constante en la jurisprudencia (Saldívia, 2019).

Ahora bien, lo cierto es que, a pesar de la tendencia a la laicización constitucional del continente, el fenómeno ha ido de la mano con una importante injerencia de las instituciones religiosas en los asuntos públicos, combinada con un proceso de reconfesionalización de la esfera pública por parte de los mismos actores políticos. En otras palabras, es posible identificar dos movimientos convergentes: por un lado, la incursión decidida de las iglesias en la política, y por el otro, la utilización del recurso religioso por parte de los gobernantes regionales.

³Se deja fuera del análisis los países caribeños de tradición anglosajona, que tienden a guardar silencio sobre la configuración de las relaciones Estado-iglesias.

Respecto al primero, la democratización de América Latina ha generado un incremento de la presencia de las iglesias en el terreno de la deliberación democrática, que se hace evidente con el surgimiento de partidos políticos evangélicos y de bancadas religiosas, cuya estrategia consiste en colocar adherentes en puestos de representación popular en diferentes fuerzas partidistas, para lograr alianzas y bloquear iniciativas que atentan en contra de ciertos valores religiosos y morales (De la Torre, 2020).

Por su lado, la Iglesia católica, ya des-institucionalizada, ha utilizado diversas estrategias para no perder terreno político y moral, mediante el cabildeo a nivel local y nacional, la movilización de la sociedad civil y la secularización de sus discursos en materia familiar, educativa, sexual y reproductiva. La otra cara de la reconfesionalización del espacio político es la utilización importante, por parte de los líderes políticos y sin importar las adscripciones partidistas e ideológicas, de la narrativa religiosa, en un contexto de desgaste de la representación democrática y del Estado de derecho en la región. La recuperación de la veta de la religión ha de examinarse también en la persistencia del fenómeno populista, el cual se presenta como elemento estructural de la construcción de la ciudadanía en América Latina (Eisenstadt, 2013).

La paradoja es la siguiente: mientras los actores políticos no tienen tapujos en utilizar discursos y símbolos abiertamente confesionales, las instituciones religiosas recurren, por su parte, a un lenguaje cada vez más secularizado, descartando, en mayor o menor medida, las referencias a los dogmas y a los textos revelados, generando una dilución de lo secular y de lo religioso en la esfera pública. De tal manera que el carácter laico de las constituciones termina por agotarse en un simple formalismo desconectado de lo real, en el marco de culturas de la (i) legalidad que dejan espacio a prácticas inscritas en el margen de la ley o incluso en contradicción con el propio texto constitucional⁴.

Gaytán (2018) ha propuesto ahondar en la cultura política como concepto bisagra entre laicidad y secularización. Es útil, por ejemplo, para explicar las brechas que existen en América Latina entre la teoría constitucional y las prácticas políticas cotidianas de los gobernantes, que no dudan en movilizar el registro de la fe para capitalizar sus aspiraciones políticas, en una curiosa mezcla de moral privada y construcción política colectiva (Pecheny & De la Dehesa, 2011, p. 44).

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

Lo anterior se aprecia particularmente en las políticas sexuales y en la agenda de género. La correlación entre un alto grado de laicidad y una garantía eficaz de los derechos sexuales y reproductivos no pasa la prueba de un examen riguroso (Católicas por el Derecho a Decidir, 2020). Ciertamente, los Estados que lograron avanzar en la materia, en particular respecto al emblemático derecho al aborto, ostentan un alto grado de laicidad, tanto en los textos como en las prácticas. Es el caso de México, Uruguay, Cuba, Colombia y en menor medida, Argentina.

Pero como se adelantaba, invertir los términos de la ecuación da un resultado significativamente diferente. Es decir, muchos Estados que plasmaron en sus constituciones fórmulas de separación o alusiones a un principio de laicidad sostienen al mismo tiempo enfoques punitivos sobre estas cuestiones, por ejemplo, en Ecuador, Venezuela o Nicaragua. El caso de Honduras es particularmente ilustrativo: menciona el principio de laicidad en su Constitución a la par que prohíbe de manera absoluta el aborto con base en la sacralidad de la vida humana. En 2021, se adoptó una reforma al artículo 67 de la Constitución para cerrar la posibilidad de cualquier avance sobre el tema⁵.

⁴Sobre este tema, véase la obra de Mauricio García Villegas (2010), Normas de papel: *La cultura del incumplimiento de las reglas*.

⁵La Reforma al Artículo 67 de la Constitución de 1982 del 21 de enero de 2021 establece lo siguiente:

Al que está por nacer se le considerará nacido para todo lo que le favorezca dentro de los límites establecidos por la Ley. Se considera prohibida e ilegal la práctica de cualquier forma de interrupción de la vida por parte de la madre o un tercero al que está por nacer, a quien debe respetársele la vida desde su concepción. Lo dispuesto en este artículo de la presente Constitución, sólo podrán reformarse por una mayoría de tres cuartas partes de los miembros del Pleno del Congreso Nacional, sus disposiciones no perderán vigencia o dejarán de cumplirse cuando sea supuestamente derogado o modificado por otro precepto constitucional. Serán nulas e inválidas las disposiciones legales que se creen con posterioridad a la vigencia del presente Artículo que establezcan lo contrario. (Constitución de Honduras, 1982)

3. La laicidad al servicio de los derechos sexuales y reproductivos

Ciertamente, una mirada empírica muestra muchas ambivalencias respecto al binomio laicidad-derechos sexuales y reproductivos. Para ahondar en la discusión, es necesario voltear a la dimensión argumentativa del primer término. La laicidad se define tradicionalmente como un arreglo político-jurídico basado en un principio de separación o de autonomía entre el Estado y las iglesias, y orientado a la garantía de la autonomía de las personas (Zanone, 2015).

De acuerdo con la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI —documento académico que busca encontrar el núcleo del ideal laico— se presenta como la armonización, en diversas coyunturas sociohistóricas y geopolíticas, de los tres principios [...]: respeto a la libertad de conciencia y a su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y particulares; no discriminación directa o indirecta hacia los seres humanos (Baubérot, Milot & Blancarte, 2005). Desde esta perspectiva, constituye una herramienta que ha buscado históricamente garantizar a las personas su libertad de conciencia y de religión ante los dogmas de las religiones hegemónicas.

Sin embargo, en América Latina, la libertad de las personas para definir libremente las creencias y ejercer el culto se ha vuelto un tema sumamente pacífico, especialmente cuando se definen en términos cristianos. En cambio, se afirma hoy en día que las principales tensiones respecto a lo secular y lo religioso se despliegan en materia de igualdad y de liberación sexual, es decir, entre ordenamientos abiertos y garantes de los derechos de las mujeres y de las personas LGBTI+ versus sociedades religiosas, intolerantes y rigoristas en materia de moral sexual (Inglehart & Norris, 2004).

Sin duda alguna, este tópico ha contribuido a que la relación entre laicidad y defensa de la agenda de género se haya recibido de manera entusiasta en América Latina, dando lugar a diferentes iniciativas regionales como la Campaña en contra de los Fundamentalismos⁶ o la Red Libertades Laicas⁷. A nivel académico sobre todo, la mayoría de los trabajos han tomado como punto de partida la idea de que laicidad y género van necesariamente de la mano, siendo la defensa de los derechos sexuales y reproductivos consubstanciales al Estado laico y al principio de separación entre el Estado y las iglesias (Salazar Ugarte, 2015; Cruz Parceró, 2017; Blancarte, 2012).

Importantes figuras del feminismo latinoamericano han ratificado esta idea, señalando que los avances en la materia solo se han podido lograr en ámbitos seculares que lograron expulsar a las instituciones clericales del espacio público (Lamas, 2012). Este postulado ha sido retomado también por los sectores laicos históricos, que encontraron en el terreno de lo sexual un nuevo campo de batalla para confrontar las pretensiones de participación de las instituciones religiosas en el renovado juego democrático.

La idea de que la laicidad es útil para la defensa de una agenda de género encuentra su raíz en el pensamiento ilustrado que ha hecho énfasis en el concepto de autonomía moral de las personas, la separación entre el Estado y las iglesias, la privatización de lo religioso, el antidogmatismo y el espíritu crítico como vía para la emancipación humana⁸. La tradición liberal comparte varios de estos postulados, pero sobre todo hace hincapié en la idea de que la separación entre el Estado y las iglesias permite a las personas desplegar un amplio espacio de soberanía para definir sin injerencias sus convicciones fundamentales y pautas de moralidad, especialmente en lo sexual y reproductivo, ámbito que ha sido tradicionalmente ocupado por las religiones.

Los feminismos universalista, liberal y marxista/materialista han comulgado en buena medida con esta visión, además de haber desarrollado estudios que enfatizan el carácter patriarcal de las grandes tradiciones religiosas, razones por las cuales se ha adjudicado la idea de una incompatibilidad intrínseca entre los derechos de las mujeres y la religión (Lagarde, 2015). Este feminismo anticlerical ha tenido buena recepción en América Latina, al haberse nutrido de las pugnas ideológicas entre liberales y conservadores en diferentes países de la región.

El segundo elemento que alimenta la asociación entre laicidad y género es el protagonismo conservador que ha manifestado el clero en América Latina. Asimismo, en muchos países de la región, las instituciones religiosas se han posicionado de forma estridente en contra de iniciativas a favor del derecho al aborto, la educación integral sobre sexualidad, el derecho a la identidad de gé-

⁶ Ver Articulación Feminista Marcosur, Campaña en contra de los fundamentalismos, <https://www.mujaresdelsur-afm.org/documento-campana-contra-los-fundamentalismos/>

⁷ Ver Red Libertades Laicas (2008). Memorias de Ponencias. I Foro Centroamericano de Libertades Laicas. Asociación por el Derecho a Decidir.

⁸ En la actualidad, una de las voces que más defiende la postura ilustrada respecto a las religiones es la autora somali-neerlandesa-estadounidense Ayann Hirsi Ali, véase sus libros *Infel* (2006) o *Nómada. Del Islam a Occidente, un itinerario personal y político* (2010).

nero autopercibido, la anticoncepción de emergencia, la eutanasia, para solo mencionar algunas.

Lo anterior ha sido particularmente evidente tras los avances a nivel internacional, impulsados por las conferencias internacionales de El Cairo y Beijing a mediados de los años 90 (Kisling, 2015), acontecimientos que han generado el surgimiento de una contraofensiva conservadora en la región, liderada por la Iglesia católica y por nuevas denominaciones cristianas (Morán Faúndes, 2018; Vaggione, 2005; Troncoso & Stutzin, 2019; Ruibal, 2014).

El caso de Centroamérica es particularmente ilustrativo, en donde se establecieron alianzas entre gobiernos e instituciones religiosas para obstaculizar el avance del movimiento feminista, las cuales se tradujeron por la eliminación del aborto terapéutico en Nicaragua, El Salvador y Honduras o el retroceso en materia de fertilización in vitro en Costa Rica (Sagot, 2012). Así las cosas, la laicidad se vuelve una herramienta reactiva frente a la persistencia de lo religioso como poder fáctico (Jaime, 2016, p. 176), para frenar el avance del conservadurismo legal en la región y exigir políticas públicas desvinculadas de las posturas religiosas (Jaime, 2016; Valdivieso Ide, 2017, p. 57).

La pertinencia de la laicidad como herramienta útil para la defensa de una agenda de género se puede encontrar también en la labor del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (Capdevielle, 2022). Asimismo, la Corte interamericana ha desplegado una argumentación de índole laica en diferentes pronunciamientos y sentencias, en particular, en el caso *Artavia Murillo vs. Costa Rica* y en la *Opinión Consultiva 24/17*. En el primer caso, la Corte recusó la decisión del Supremo costarricense que había prohibido la técnica de reproducción asistida conocida como fecundación in vitro, al considerar que la manipulación de embriones humanos afectaba su derecho a la vida. Haciéndolo, se alejaba de las posturas bioéticas conservadoras impulsadas desde el Vaticano, que consideran que existe un ser humano completo desde el momento mismo de la fertilización, el cual ha de gozar de los mismos derechos que una persona nacida. La Corte Interamericana, al contrario, argumentó que la cuestión del inicio de la vida humana tiene múltiples respuestas y que dotar a los embriones de atributos metafísicos es una creencia particular que no puede ser impuesta a las personas que no la comparten (Corte Interamericana de Derechos Humanos [CoIDH], 2012).

En la *Opinión Consultiva 24/17*, la Corte interamericana examinó los derechos de las personas LGBTI+ a la luz de la Convención Americana de Derechos Humanos, en particular la cuestión del derecho a la identidad autopercibida y el matrimonio igualitario. Señaló explícitamente el papel de las posturas religiosas conservadoras en la situación histórica y sistemática de discriminación y violencia que padece dicho colectivo, enfatizando que en muchos casos la "oposición al matrimonio de personas del mismo sexo está basada en convicciones religiosas o filosóficas" (CoIDH, 2017, p. 84). Observó que si bien las creencias religiosas son protegidas por el derecho internacional y revisten una importancia fundamental para las personas creyentes, no pueden servir de parámetro de interpretación de los derechos humanos. La Corte concluyó afirmando la existencia de un principio de separación que implica que en las "sociedades democráticas debe existir coexistencia mutuamente pacífica entre lo secular y lo religioso; por lo que el rol de los Estados y de esta Corte es reconocer la esfera en la cual cada uno de estos habita, y en ningún caso forzar uno en la esfera de otro" (CoIDH, 2017, p. 85).

Consagró por lo tanto una lectura laica de los derechos humanos, que corresponde a su vez a una visión garantista y contramayoritaria de los mismos y a la idea de la laicidad como no imposición de creencias particulares a toda la sociedad. Por su lado, la Comisión interamericana también ha llamado la atención, en diferentes informes, sobre la existencia de grupos anti-derechos de orientación religiosa que se han consolidado en la región ante las políticas incluyentes en materia sexual y reproductiva, y que participan de la situación de opresión que padecen algunos grupos, especialmente, las personas LGBTI+ (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2018).

Finalmente, es importante señalar que el principio de laicidad ha tenido impacto en determinados procesos judiciales y legislativos a nivel nacional, al lograr dotarse de una operabilidad jurídica, es decir, al transitar de una mera fórmula constitucional de tipo programático a un principio plenamente jurídico, que genera obligaciones concretas para los Estados. El caso de México es paradigmático, puesto que el principio de laicidad ha sido activado por la Suprema Corte en dos sentencias de septiembre de 2021 que descriminalizaron el aborto e identificaron un derecho constitucional a decidir sobre el cuerpo para las mujeres y las personas gestantes.

En la Acción de Inconstitucionalidad 148/2017, la Corte realizó una lectura interdependiente de los derechos humanos de autonomía, derecho a la salud, igualdad y no discriminación, libre desarrollo de la personalidad, entre otros, pero sobre todo movilizó el principio de laicidad, que presentó como uno de los "ejes centrales de la sentencia" y condición para el derecho a tomar decisiones sobre el cuerpo (Suprema Corte de Justicia de la Nación [SCJN], 2021, p. 32). Explicó que la laicidad es indispensable a la garantía de los derechos reproductivos al ser "un mecanismo de reivindicación de la razón sobre el dogma, y consecuentemente un proyecto de emancipación intelectual que conlleva el reconocimiento de la libertad y autonomía de las personas en cuanto a la definición de sus convicciones y creencias" (SCJN, 2021, p. 35).

En Uruguay, se considera que la despenalización del aborto fue posible en el marco de un Estado con una sólida trayectoria laica y una cultura política secularizada (Moreira, 2011). En Argentina, a pesar de no gozar de un reconocimiento constitucional, la narrativa de la laicidad fue utilizada tanto por las personas legisladoras como por la población en general para argumentar a favor de la legalización del aborto. Felitti Et Prieto (2018) mostraron cómo el primer intento de despenalización del aborto en 2018, profundizó la presencia del discurso de la laicidad en la arena democrática y amplió la utilización del tema de la laicidad por parte de las feministas, permitiendo alianzas entre diferentes sectores laicos de la sociedad.

4. Posturas críticas en sociedad postsecular

Ahora bien, han surgido en la academia y desde el activismo voces más críticas respecto a la laicidad y su potencial como herramienta para la consolidación de una agenda de género. Sin lugar a duda, este "desencantamiento" respecto a la laicidad ha de leerse en el marco de la relativización del paradigma de la secularización en boga en los años 60 y 70, que pronosticaba el declive irremediable de la religión o en el mejor de los casos, su privatización (Habermas, 2008; Beckford, 2012; Vaggione, 2013; Garzón Vallejo, 2014). La laicidad, en este marco de análisis, constituía la respuesta institucional a dicho modelo explicativo de la relación entre política y religión. En este sentido, existía una gran confianza respecto a su capacidad de contener la religión en la esfera privada y de arbitrar los conflictos que pudieran surgir de las reminiscencias de lo confesional en la esfera pública.

Sin embargo, es de constatar que las religiones gozan de buena salud en los albores del siglo XXI, especialmente en América Latina. Frente al fenómeno de revitalización y desprivatización de lo religioso que conocemos hoy en día (Casanova, 2000), se utiliza cada vez más el concepto de postsecularidad, el cual busca enfatizar las deficiencias del paradigma de la secularización y subrayar las nuevas configuraciones entre la política, las instituciones religiosas, la sociedad y las personas (Vaggione, 2013).

El sociólogo británico James A. Beckford (2012) propone seis usos principales a dicha categoría: *i)* como crítica al concepto de secularización, el cual no habría sido más que una confusión entre lo analítico y lo ideológico; *ii)* como oportunidad para repensar la laicidad y la teoría de la secularización, a partir de una integración dinámica y fructífera entre lo secular y lo religioso, que permite superar algunos obstáculos epistémicos tales como la dicotomía público-privado; *iii)* como reencantamiento de la cultura, especialmente en el ámbito artístico con la exploración de la magia y el encanto; *iv)* como resurgir de lo religioso en la esfera pública, al considerar que el proceso de secularización no se tradujo en un declive de la religión, ni tampoco en la privatización de las creencias; *v)* como desarrollo conceptual impulsado por Jürgen Habermas, quien considera la postsecularidad como concepto útil para estudiar la adaptación de los Estados al alto perfil público que ostenta hoy la religión, y la búsqueda de un balance entre ciudadanía compartida y diferencias culturales, y finalmente *vi)* como grupo de ideas que considera que lo postsecular ha de utilizarse, principalmente, para la consolidación de Estados y sociedades que han superado la disyuntiva entre lo secular y lo religioso.

En este sentido, la mirada sociológica del concepto de postsecularidad nos obliga a matizar la contundencia teórica construida alrededor de la laicidad y del principio de separación. Como ya se mencionó, el estudio de los movimientos sociales en torno a lo sexual ha mostrado que los actores religiosos han modificado sus estrategias de incidencia de tal forma que logran cada vez más escapar de la esfera de acción de la laicidad. Es lo que Vaggione (2009) ha conceptualizado como "secularismo estratégico" para enfatizar: *i)* la modificación de los discursos, pasando de

narrativas religiosas a discursos basados en los derechos humanos y la bioética; *ii*) el cambio de actores, sustituyendo el protagonismo del clero por el papel de las organizaciones de la sociedad civil –asociaciones provida y profamilia, *influencers*, *think tanks*, universidades confesionales, etc. (Saldivia, 2013; Lemaitre, 2013). Lo anterior ha significado una relativización del alcance del principio de laicidad, al diluir la distinción tradicional entre lo religioso y lo secular, lo institucional y lo social.

La presencia de discursos conservadores expresados en claves seculares es particularmente desafiante, puesto que responde al mandato liberal según el cual se puede participar plenamente en el ejercicio de la razón pública siempre que se hace en un lenguaje entendible por toda la ciudadanía, más allá de las adscripciones religiosas o morales particulares (Vázquez, 2013). En este sentido, la laicidad cae en su propia trampa al no poder evacuar estos discursos de la esfera de deliberación pública. Desde lo jurídico, la utilización del discurso de los derechos humanos para defender una agenda hiperconservadora también es problemática como lo ilustró la reciente experiencia estadounidense en materia de derecho al aborto y la revocación de la jurisprudencia *Roe Vs. Wade*. Como bien argumentaban los *Critical Legal Studies* los derechos humanos conllevan una alta carga de indeterminación, y es bien posible que su interpretación no sea más que una cuestión política.

El concepto mismo de laicidad tampoco escapa de esta ambigüedad, siendo también un concepto en pugna entre sectores laicos y religiosos, en particular, mediante los conceptos de laicidad positiva y de libertad religiosa (De la Torre, 2023). La bioetización de los discursos –que surge con fuerza a partir de la creación por Juan Pablo II en 1998 de la Pontificia Academia para la Vida– se inscribe en la misma veta estratégica de secularización de los discursos (en particular los debates bioéticos sobre inicio y final de la vida), terreno que se ha vuelto todavía más resbaloso con la convergencia de algunas posiciones conservadores con el feminismo radical (en particular la rispida controversia sobre procesos de transición de las personas trans).

En un mismo sentido, la recuperación de las posturas religiosas conservadoras por parte de organizaciones de la sociedad civil que se presentan como aconfesionales ha permitido fundamentar democráticamente la agenda de la ciudadanía religiosa y ocupar esta zona gris que Habermas califica de esfera pública informal (Jaramillo Marín, 2010). La discusión en torno a la denominada "ideología de género" participa de esta misma tendencia, que resultó ser sumamente eficaz al destapar los miedos colectivos relativos a un colapso de los fundamentos sociales (Bárceñas, 2018).

En otra dirección, han ocupado cada vez más el terreno argumentativo las disidencias religiosas (Vaggione, 2005) y las nuevas teologías incluyentes. En América Latina, Católicas por el Derecho a Decidir ha logrado difundir un discurso alternativo al de la jerarquía católica, buscando reconciliar género y religión a partir de nuevas hermenéuticas. Otros grupos ecuménicos han ganado visibilidad como Otras Cruces o Diakona, además de haberse multiplicado pequeños grupos locales y/o digitales, orientados al acompañamiento y diálogo entre sus miembros. En algunas universidades de inspiración religiosa se han creado cátedras de teología feminista, como en el caso de Universidad Iberoamericana en México (institución jesuita).

Estas nuevas narrativas no se posicionan en contra del Estado laico; al contrario, utilizan este registro discursivo en cuestiones relativas a la democracia, los derechos, el Estado de derecho, etc. Sin embargo, suponen un obstáculo epistemológico para la laicidad, puesto que el Estado laico tradicional rechaza los relatos de índole religiosa en la esfera pública. Estos grupos, cuyas voces pueden resultar fundamentales para dismantelar la opresión y la discriminación, plantean nuevas preguntas analíticas relativas a su recepción y su lugar en el marco del Estado laico.

Otra dificultad importante es relativa a los desencuentros entre la teoría de la laicidad y diferentes corrientes feministas. Como ya se ha visto, la laicidad puede resultar útil para defender la agenda de los derechos sexuales y reproductivos, desde una mirada instrumental o estratégica. Sin embargo, lo anterior no debe ocultar tensiones teóricas. En primer lugar, y retomando las aportaciones feministas de los años 70, dicho principio puede aparecer como sospechoso al basarse sobre una defensa férrea de la autonomía, concepto que ha sido señalado como una ficción jurídica construida a partir de una visión androcéntrica de la cual las mujeres han sido excluidas históricamente y que respalda los intereses de los varones (Capdevielle & Arletta, 2019, Del Prado, 2018).

También, la laicidad, al expulsar lo religioso de la esfera pública no haría sino reafirmar la excluyente dicotomía público-privado (Felitti & Prieto, 2018) y ahondar en la superposición de dicotomías que han asociado el secularismo con lo masculino, lo racional, la imparcialidad y la emancipación versus la religión como lo femenino, lo emotivo, la parcialidad y finalmente la subordinación (Nyhagen, 2017). Asimismo, algunas feministas como (2013) han desarrollado el argumento según el cual la laicidad (secularismo) lejos de ser consustancial a los derechos de las mujeres, habría contribuido históricamente a consolidar un orden político basado en la diferencia sexual y la expulsión de las mujeres del espacio público.

En este sentido, la modernidad y la ciencia no habrían hecho más que tomar el relevo de la religión en la empresa de dominación y opresión de las mujeres (Scott, 2013). Sería hasta una época relativamente reciente, y en particular en el marco de la confrontación de Occidente con el islam, que el modelo laico hubiera acogido el discurso de la defensa de la causa femenina, fungiendo éste como nuevo criterio de distinción entre sociedades ilustradas y fundamentalistas.

Esta postura surge en el marco de los *Critical Secular Studies*, paradigma que surge en Estados Unidos a finales de los años 90, buscando hacer hincapié en el carácter ideológico y falsamente neutro del secularismo. A partir de textos pioneros —*Why I Am Not a Secularist* (2000) de William E. Connolly y *Formations of the Secular: Christianny, Islam and Modernity* (2003) de Talal Asad— este enfoque crítico enfatiza la idea de la laicidad como un dispositivo estatal de poder que reforma las creencias religiosas, define el alcance de lo público y lo privado, impone subjetividades (Mahmood, 2009), determina cuáles religiones son aceptables y cuáles no (Asad, 2003) y justifica lógicas imperialistas y discriminatorias, en particular en contra de los musulmanes (Said, 2003).

Asimismo, corrientes feministas posmodernas (Cady y Fessende, 2013) han cuestionado fuertemente la relación entre los procesos de secularización y los avances en materia de políticas de género, buscando complejizar dicha relación al hacer hincapié en las ambigüedades de las identidades seculares y religiosas. Uno de los argumentos más interesantes refiere a las consecuencias contraproducentes de la separación entre lo político y lo religioso, en particular, la idea de que los actores religiosos y seculares se empoderan recíprocamente, polarizando el debate e impidiendo avances concretos en materia de derechos humanos.

Igualmente, la exclusión de lo religioso de la esfera política habría compelido a las instituciones religiosas a radicalizar sus posturas en temas tradicionalmente considerados como privados, tales como la familia, la sexualidad y la reproducción (Cady y Fessende, 2013). En un mismo sentido, la defensa de una separación estricta puede contribuir a oscurecer vastos espacios de convergencia entre lo secular y lo religioso. Asimismo, la custodia de lo confesional sobre lo sexual no sería una característica inherente de la religión sino un rasgo del Estado laico, empeñado en expulsarla de lo público.

Por su lado, el feminismo decolonial —que busca visibilizar las experiencias de las mujeres en contextos de imposición colonial mediante la intersección del género, raza y poder— también ha hecho aportaciones críticas a la laicidad y su relación con los derechos de las mujeres. Serene Khader (2016) cuestiona la idea de acuerdo con la cual la opresión de las mujeres se inscribe necesariamente en la cultura y la religión, tópico inscrito en la narrativa de la Ilustración. Considera, en cambio, que lo tradicional no es necesariamente patriarcal y que las cosmovisiones seculares no son las únicas hospitalarias para el feminismo. Aboga a favor de una postura sobre los efectos normativamente aceptables de las prácticas, en lugar de sus orígenes percibidas, como paso previo a la elaboración de un feminismo compatible con la preocupación anti-imperialista y alternativo al feminismo ilustrado, cuyos postulados de liberación de la mujer pueden justificar la destrucción de formas tradicionales de vida.

Aunado a lo anterior algunas voces queer han empezado a examinar críticamente la existencia del *Western Sexual Exceptionalism* (Puar, 2007), es decir, la idea según la cual Occidente sería tolerante respecto a las expresiones de la diversidad sexual mientras el resto del mundo estuviese atrapado en la represión sexual y la homofobia como consecuencia de sus creencias y prácticas religiosas. Asimismo, para el *Queer of colour critique*, la narrativa de la liberación sexual y de los derechos en Occidente serviría de pantalla para opacar la idea de la modernidad como proceso colonial y racista (Khan, 2020). Al contrario, es urgente cuestionar la idea según la cual la única liberación posible pasa por la transgresión de las normas religiosas, y preguntar cómo debe lidiar lo queer con la instrumentalización de sus subjetividades en pro de un proyecto colonial.

Para concluir este breve panorama del estado de la discusión, cabe mencionar un último punto argumentativo, que refiere al propio principio de separación conceptualizado como la delimitación y autonomía entre los asuntos del Estado y los de las iglesias y su recíproca autonomía. Si bien esta visión permite en cierta medida evacuar las posturas religiosas de lo público, tiene un ángulo ciego, esto es, las posibles discriminaciones que pueden llevarse a cabo dentro de las organizaciones religiosas. Este problema conceptual se hizo patente en el Caso Pavez Pavez vs. Chile (CoIDH, 2022) resuelto en 2022 por la Corte Interamericana de Derechos Humanos. La señora Pavez se había desempeñado durante 22 años como profesora de religión católica en una escuela pública en Chile. Sin embargo, en 2007 le fue revocado su certificado de idoneidad otorgado por su jerarquía católica, al haberse difundido que vivía con otra mujer. Presentó un recurso de protección, el cual fue rechazado por la justicia chilena. Durante las audiencias públicas ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, los representantes del Estado chileno hicieron valer que el otorgamiento del certificado de idoneidad —necesario para impartir la asignatura de religión— era una prerrogativa de las instituciones religiosas relacionadas con sus derechos a la libertad religiosa y a enseñar su doctrina. El Estado chileno debía reconocer esta libertad y abstenerse de ingerirse, de acuerdo con el principio de separación entre el Estado y las iglesias.

La Corte reconoció la vulneración de los derechos de la profesora Pavez, especialmente en lo referente a su derecho a la no discriminación por motivo de orientación sexual. Sin embargo, la sentencia no logró aportar una solución satisfactoria a la pregunta de si las iglesias tienen o no un derecho a discriminar dentro de esta esfera propiamente eclesial que se ha conceptualizado tradicionalmente como fuera del alcance del Estado. La Corte se limitó a mencionar que, en materia de educación pública, el Estado chileno debía aplicar un estricto criterio de no discriminación, dejando abierta la pregunta de si las instituciones privadas con carácter confesional tienen derecho a incurrir en actos discriminatorios.

5. Conclusiones

Al terminar este recorrido argumentativo, se ha de llegar a la conclusión de que no existe una correlación teórica ni empírica indiscutible entre la laicidad y los derechos sexuales y reproductivos. Lo anterior, sin embargo, no debe necesariamente encaminarnos a descartar por completo la narrativa de la laicidad para la defensa de los derechos. Sigue teniendo, en determinados contextos, una importante resonancia política, social e incluso cultural, además de jurídica como en México. Más bien, es necesario pensar la laicidad con lucidez, es decir, ser conscientes de sus áreas de oportunidad, pero también de sus limitaciones en función de los contextos locales, sin perder de vista la finalidad, que es la defensa de políticas sexuales y reproductivas incluyentes y emancipadoras para las personas.

Lo anterior constituye una tarea impostergable en un contexto postsecular, que se manifiesta en una mayor visibilidad de lo religioso en lo público, en la transformación de las estrategias y actores del activismo conservador religioso, la consolidación de teologías progresistas, y de manera general, la dilución de la categoría tradicional secular-religioso. En este sentido, es fundamental seguir pensando en una laicidad acorde con los desafíos contemporáneos, una laicidad postsecular, desacralizada, orientada a la inclusión de todas las personas y la defensa férrea de sus derechos.

Referencias

- Aguirre, J. Y Peralta, C. A. (2021). La Constitución Política de 1991 y la diversidad religiosa: un análisis de la discusión doctrinal sobre la laicidad del Estado colombiano. *Revista Derecho del Estado*, 50, 135-164. <https://doi.org/10.18601/01229893.n50.06>.
- Arlettaz, F. (2017). Religiones y Estado en Argentina, entre la Constitución y el derecho internacional. *Derecho, Estado y Religión*, 3, 45-76.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Bárceñas Barajas, K. (2018). Pánico moral y de género en Brasil: Rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un Estado laico. *Religião e Sociedade*, 38(2), 85-118. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap03>
- Beckford, J. A. (2012). SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(1), 1-19.
- Baubérot, J., Milot, M. Y Blancarte, R. (2005). Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle. En *Gouvernement de la République Française*.
- Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios sociológicos*, XXVI(76), 139-164. https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2018/01/declaration_universelle_sur_la_laicite_au_xxie_siecle.pdf.
- Cady, L. Y Fessende, T. (2013). *Religion, The Secular and the Politics of Sexual Difference*. Columbia University Press.
- Capdevielle, P. (2022). Hacia un principio latinoamericano de laicidad: acercamientos conceptuales y prácticos en M. X. Dávila y N. Chaparro, *Estrategias de resistencia para defender y reflexionar sobre la laicidad en América Latina*. DeJusticia.
- Capdevielle, P. Y Arlettaz, F. (2018). Laicidad y derecho legal al aborto en M. J. Medina Arellano, María de Jesús y P. Capdevielle (Ed.), *Bioética laica. Vida, muerte, género, reproducción y familia*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC. Cáticas por el Derecho a Decidir (2020). *Informe sobre laicidad y derechos sexuales y reproductivos*. CDD, Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez". <http://catedra-laicidad.unam.mx/sites/default/files/Laicidad%20Informe%20DSR.pdf>
- Comisión Interamericana De Derechos Humanos (2018). 2018, *Avances y Desafíos hacia el reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI en las Américas*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Organización de Estados Americanos, <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LGBTI-ReconocimientoDerechos2019.pdf>.
- Connolly, W. (1999) *Why I Am Not a Secularist*. University of Minnesota. (2012). Género, mujeres y Estado laico en J.A. Cruz Parceró, R. Vázquez y A. M. Tepichin Valle (Ed.), *Género, cultura y sociedad*. Fontamara. Constitución Política de Honduras. Decreto número 131. 20 de enero de 1982. Honduras.
- Corte Interamericana De Derechos Humanos (2012). *Caso Artavia Murillo y otros (Fecundación in vitro) vs. Costa Rica*. Sentencia del 28 de noviembre de 2012. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_257_esp.pdf
- Corte Interamericana De Derechos Humanos (2017). *Opinión Consultiva OC 24-17*. 24 de noviembre de 2017, solicitada por la República de Costa Rica. https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf
- Corte Interamericana De Derechos Humanos (2022). *Caso Pavez Pavez vs. Chile*. Sentencia del 4 de febrero de 2022. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_449_esp.pdf
- Cruz Parceró, J. A. (2017). *Hacia una teoría constitucional de los derechos humanos, México*. Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4746/12.pdf>.

- De La Torre, R. (2023). La laicidad en México desafiada por la libertad religiosa: dilemas contemporáneos en P. Capdevielle y P. Salazar, *El Estado laico mexicano a treinta años de la reforma constitucional*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Eisenstadt, S. (2013). América Latina y el problema de las múltiples modernidades. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 58(218), 153-164.
- Felitti, K. Y Prieto, S. (2018). Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018). *Salud colectiva*, 14(3), 405-423.
- Garzón Vallejo, I. (2014). Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales? *Revista de Estudios Sociales*, 50, 101-112. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/res50.2014.11>.
- Gaytán Alcalá, F. (2018). La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva. *Religião e Sociedades*, 38(2), 119-149.
- Habermas, J. (2008). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia* 53(60), 3-20.
- Jaime, M. (2016). Discursos pastorales, políticas públicas y respuestas feministas: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en Perú", en A. Godois de Castro Tavares, J. Báez, M. Jaime, L. Chávez, A. L. De Giorgi, R. Viruez, A. López, M. Sánchez y T. Díaz Canlas, *Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe*. CLACSO.
- Jaramillo Marín, J. (2010). El espacio de lo político en Habermas. Alcances y límites de las nociones de esfera pública y política deliberativa, *Manizales*, 7(1), 55-73.
- Khader, S. (2016). Do Muslim Women Need Freedom? Traditionalist Feminisms and Transnational Politics. *Politics & Gender*, 12(4), 727-753. <http://doi:10.1017/S1743923X16000441>
- Khan, A. (2020). Queer secularity. *Lambda nordica*, 25(1), 133-139. <https://doi.org/10.34041/ln.v25.626>
- Kissling, F. (2015). Género, sexualidad y Estado laico en M. Bovero, D. Valadés, Ph. Portier y F. Kissling, *Cuatro visiones sobre la laicidad*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Lagarde, M. (2015). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (5ª ed.). CIEG-UNAM.
- Lamas, M. (2012). Dimensiones de la diferencia en J. A. Cruz Parcerro, R. Vázquez y A. M. Tepichín Valle (Ed.), *Género, cultura y sociedad*. Fontamara.
- Lemaitre Ripoll, J. (2013). *Laicidad y resistencia*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Red Libertades Laicas (2008). *Memorias de Ponencias*. I Foro Centroamericano de Libertades Laicas. Asociación por el Derecho a Decidir.
- Mahmood, S. (2009). Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? *Critical Inquiry*, *Critical Inquiry*, 35(4), 836-862. <https://doi.org/10.1086/599592>
- Morán Faúndes, J. M. (2018). Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en América Latina? *Revista estudios de género*, La ventana. *Revista de estudios de género*, 5(47), 97-138.
- Moreira, C. (2011). Despenalización del aborto y representación política en el laico Estado uruguayo: moral/voluntad privada vs. moral/voluntad pública en N. Johnson, A. López Gómez, G. Sapriza, A. Castro y G. Arribelz (Ed.), *(Des)penalización del aborto en Uruguay: prácticas, actores y discursos. Abordaje interdisciplinario sobre una realidad compleja*. Universidad de la Republica Uruguay y Comisión Sectorial de Investigación Científica.
- Naciones Unidas (1994). Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, El Cairo.

- Norris, P. Y Inglehart, R. (2006). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University.
- Nyhagen, L. (2017). The lived religion approach in the sociology of religion and its implications for secular feminist analyses of religion. *Social Compass*, 64(4), 495-511. <https://doi.org/10.1177/0037768617727482>.
- Puar, J. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Rudas, S. (2022). *Evangélicos y laicidad mínima en Brasil: discusiones desde la filosofía política*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Ruibal, A. M. (2014). Feminismo frente a fundamentalismos religiosos: mobilização e contra-mobilização em torno dos direitos reprodutivos na América Latina. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 14, 111-138. <https://doi.org/10.1590/0103-335220141405>
- Sagot, M. (2012). ¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del 'fascismo social' en Centroamérica en A. Carosio, *Feminismo y cambio social en América Latina*. CLACSO.
- Said, E. (2003). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Salazar Ugarte, P., Barrera Rosales, P., Chorny Elizalde, V., Gaitán Uribe, A., Martín Reyes, J. Y Salmorán Villar, M. (2015). *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Saldivia Menajovsky, L. (2013). *Laicidad y diversidad*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- (2019). El problemático reconocimiento de la Corte Suprema Argentina de la Escuela Pública como espacio religioso. *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 44(98), 17-34.
- Scott, J. W. (2013) "Secularism and Gender Equality, (2013), en CADY, Linell E. y FESSENDE, Tracy, *Religion, The Secular and the Politics of Sexual Difference*, New York, Columbia University Press.
- Suprema Corte De Justicia De La Nación. Pleno. Acción de Inconstitucionalidad 148/2017; 7 de septiembre de 2021. México.
- Troncoso, L. Y Stutzin, V. (2019). La agenda heteropatriarcal en Chile: Cruces entre política, moral y religión en la lucha en contra de la "ideología de género". *Revista Nomadías*, 28, 9-41.
- Vaggione, J. M. (2005). Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, 31(2), 233-255.
- (2009) *Sexualidad, Religión y Política en América Latina*. CONICET.
<https://sxpolitics.org/wp-content/uploads/sites/2/2009/10/sexualidad-religion-y-politica-en-america-latina-juan-vaggione.pdf>
- (2013). *Laicidad y sexualidad*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Valdivieso Ide, M. (2017). Propuestas feministas en los procesos constituyentes latinoamericanos de las últimas décadas en M. Sagot Rodríguez (Ed.), *Feminismos, pensamiento crítica y propuestas alternativas en América Latina*. CLACSO.
- Vázquez, R. (2013). *Democracia y laicidad activa*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Zanone, V. (2015). *Laicismo en N. Bobbio, N. Matteuci, y G. Pasquino (Ed.), Diccionario de política (12ª reimpresión, t. II)*. Siglo XXI.