COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO
PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

16

Laicidad y sexualidad

Juan Vaggione

Para entender y pensar la laicidad

Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad
UNAM

Instituto de Investigaciones Jurídicas
unam

Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional

COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo"

Coordinada por
Pedro **Salazar Ugarte**
Pauline **Capdevielle**

Instituto de Investigaciones Jurídicas
Colección de cuadernos "Jorge Carpizo".
Para entender y pensar la laicidad, Núm. 16

Coordinadora editorial
Elvia Lucía **Flores Ávalos**
Coordinador asistente
José Antonio **Bautista Sánchez**
Diseño de interiores
Jessica **Quiterio Padilla**

Edición
Miguel **López Ruiz/**
Felipe Alejandro **Sanabria Hernández**
Formación en computadora
Jessica **Quiterio Padilla**
Diseño de forro
Arturo de Jesús **Flores Ávalos**

Laicidad y sexualidad

Juan Marco Vaggione

Universidad Nacional Autónoma de México
Cátedra Extraordinaria Benito Juárez
Instituto de Investigaciones Jurídicas
Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional
México • 2013

Primera edición: 13 de mayo de 2013

DR © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Jurídicas

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

Impreso y hecho en México

Contenido

Política y religión.
Desafíos y tensiones desde lo sexual

Introducción 3

I. Secularización política y laicidad 7

Limitaciones desde una temporalidad postsecular..... 14

II. Sexualidad, política y religión 19

III. Desafíos y tensiones 26

Eje 1. El conservadurismo religioso como parte de la democracia..... 28

Eje 2. El impacto de los movimientos sociales sobre lo político y lo religioso... 33

IV. ¿Hacia una "laicidad postsecular"? 38

Notas 41

Bibliografía..... 42

Política y religión.
Desafíos y tensiones desde lo sexual

Juan Marco **VAGGIONE**

INTRODUCCIÓN

Este artículo pone en diálogo cruzado dos áreas de debates que pretenden, desde lugares diferentes, profundizar la democratización de la política: la laicidad y la sexualidad. Los debates sobre la laicidad vuelven a colocar al centro de la escena la preocupación por los vínculos entre lo político y lo religioso. A pesar de que la influencia religiosa nunca terminó de retraerse, particularmente en nuestra región, las construcciones académicas y las agendas políticas vuelven a la preocupación por lo religioso, y, junto a ella, al planteo sobre sus fronteras, para lograr sociedades más plurales e igualitarias. La díada religión y política inunda los debates contemporáneos de complejas maneras, entre las que se destaca la construcción de una nueva geopolítica centrada en dimensiones religiosas. La presencia del "otro musulmán", a nivel internacional y nacional, puso en evidencia la fragilidad de las construcciones naturalizadas acerca de lo religioso, obligando a replantear algunos de los postulados básicos de las ciencias sociales. En este contexto, la laicidad vuelve a recibir una destacada atención por la academia y por la política como forma de regular la existencia de tradiciones religiosas conservadoras en contextos cada vez más plurales.

Los debates sobre la sexualidad también lo son sobre la democratización de la política. En particular, los movimientos feministas y por la diversidad sexual, más allá de su heterogeneidad, afirman la necesidad de desmontar una jerarquía sexual que, con eje en el matrimonio heterosexual y reproductivo, margina otras identidades y prácticas sexuales. Aquello que se reservaba a lo privado, que se invisibilizaba bajo las formas hegemónicas de pensar la democracia (liberal), se volvió, en cambio, eje de debates y reformas legales. Los conflictos y antagonismos sobre las formas de regular la sexualidad y la reproducción se materializan tanto en las conferencias internacionales de Naciones Unidas como en las políticas públicas de la mayoría de los países. Temáticas que hasta hace poco tiempo se colocaban en las márgenes de la legalidad, como las parejas del mismo sexo o la interrupción voluntaria de un embarazo, comenzaron a transformarse (aún incipientemente) en derechos. Las democracias develan lo sexual, y parcialmente comienzan a instaurar reconocimientos y derechos que apuntan a pluralizar la sociedad y la política.

La política contemporánea entonces está atravesada por la religión y la sexualidad, que lejos de quedar subsumidas a lo privado, al afuera de lo político, son constitutivas de los debates sobre la construcción del derecho, sobre la definición de la justicia, sobre la comprensión de las principales exclusiones y marginaciones contemporáneas, entre otros. A pesar de que cada una de estas dimensiones apunta a un aspecto diferenciado de lo político, sus interacciones e influencias mutuas son innegables. Los debates sobre la sexualidad llevan, de forma directa, a debatir el rol de las religiones a retomar el proyecto de la laicidad como horizonte normativo democrático. La politización de lo sexual que se ha dado en los últimos años

politiza también a lo religioso en distintas direcciones. Entre ellas, el avance de reconocimientos y derechos que amplíen la diversidad y la libertad sexual requiere el retraimiento de la influencia de lo religioso. También el análisis de las políticas religiosas requiere de una comprensión de lo sexual. Parte de la (re)politización de las religiones que se observan en distintas regiones tienen que ver, precisamente, con la defensa de un modelo tradicional de familia que se considera amenazado por el pluralismo de las sociedades contemporáneas.

El propósito general de este trabajo es proponer algunas dimensiones sobre los entrecruzamientos entre lo religioso y lo político cuando se los piensa desde lo sexual. Para ello se presenta en primer lugar una reconstrucción de los principales marcos teóricos-ideológicos utilizados para entender el interjuego entre religión y política, así como las principales limitaciones y tensiones de esos marcos. En particular, se presentan los conceptos de secularización política y de laicidad, que, aunque con acentos y focos diferenciables, son las principales narrativas para comprender lo religioso. Esta parte buscar caracterizar de manera introductoria estos constructos teórico-ideológicos, así como sus principales limitaciones. Si bien un término como el de la laicidad sigue teniendo peso académico y político, es necesario iluminar sus limitaciones y tensiones para dar cuenta de las políticas de lo religioso como una dinámica compleja en las sociedades contemporáneas.

La segunda parte del artículo se concentra sobre la política sexual contemporánea y sus entrecruzamientos con lo religioso. En este sentido, se analiza la inclusión de la sexualidad como una dimensión pública y su también impacto sobre las formas políticas de lo religioso. Se examinan las formas en que los movimientos feministas y por la diversidad sexual confrontan la

influencia de la Iglesia católica en Latinoamérica, así como las complejas reacciones de aquella en defensa de un orden social que consideran amenazado. Finalmente, el artículo presenta algunos ejes problemáticos para pensar los modelos normativos y analíticos que dan cuenta de lo religioso en las sociedades contemporáneas. Si por años la sexualidad fue marginada como dimensión analítica y política, su ingreso en las agendas empuja a reconsiderar y a desnaturalizar muchas de las construcciones con las que se da sentido al mundo social. Las formas de pensar la articulación entre lo religioso y lo político es, sin dudas, una de las construcciones más complejas para repensar y, en parte, el objetivo de este artículo.

I. Secularización política y laicidad

Las ciencias sociales son prismas desde donde se observa, pero también desde donde se construye la realidad social. Así, los conceptos y descripciones que proponen las diferentes disciplinas también conforman esa realidad. En este sentido, los debates sobre la secularización y/o la laicidad están impregnados por construcciones ideológicas sobre lo religioso. La religión ha sido una de las temáticas prevalentes sobre la cual no solo se delimitaba un objeto de estudio, sino que se construía un fenómeno y se establecían sus fronteras. Las ciencias sociales, en tanto producto de la modernidad, fueron solidificando una fuerte dicotomización entre lo religioso y lo secular y una marcada oposición entre lo religioso y lo político, que se fue naturalizando (Connolly, 1999). El propósito de esta sección es presentar una caracterización introductoria sobre las teorías de la secularización y de la laicidad, para luego identificar algunas de sus tensiones o limitaciones. Estas teorías, más allá de sus recorridos teóricos e históricos diferentes y de sus énfasis diferenciados, responden a una ideología de la modernidad, que condiciona,

entre otros aspectos, la comprensión de los vínculos entre lo religioso y lo político.

Entre los distintos aportes de las ciencias sociales, la teoría de la secularización funcionó por décadas como un paradigma hegemónico, aunque no necesariamente homogéneo, para comprender y construir los cambios de lo religioso. Si bien los antecedentes se retrotraen a clásicos como A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim o M. Weber, preocupados por la transición de sociedades tradicionales a modernas, fue en la segunda mitad del siglo XX cuando la teoría de la secularización fue desarrollada de forma más sistemática. Los autores que contribuyeron a esta formulación lo hacían desde distintas miradas y con diferentes focos, pero en general convergían en la búsqueda de entender (y pronosticar) el retraimiento de lo religioso en las sociedades contemporáneas (por ejemplo, Berger, 1967; Luckmann, 1967 o Wilson, 1966). La pregunta sobre lo religioso en las sociedades modernas es importante para el pensamiento sociológico; sin embargo, por varias décadas la teoría de la secularización proveyó las principales respuestas. Cuando sus postulados parecían no adecuarse a las distintas sociedades, se consideraba como un problema de esos contextos (una situación de excepción) más que una limitación de la teoría.

Sin pretender agotar el debate, la teoría de la secularización puede reconstruirse a partir de la propuesta de Casanova (1994), que identifica tres subtesis que la componen: diferenciación de esferas, privatización de lo religioso y retraimiento de las creencias. Si bien las subtesis están interconectadas, cada una de ellas ilumina una serie de dinámicas diferenciadas. El debate sobre el retraimiento, o no, en las formas en que

las personas creen como resultado de la modernidad ha sido una de las caras más visibles de la teoría de la secularización. En particular, en la sociología se ha debatido (lo sigue haciendo) de manera intensa sobre el peso de la identificación religiosa en la población.[1] Un arsenal de datos e interpretaciones han estructurado este debate, que de algún modo está atravesado por las particularidades de los distintos contextos geográficos. Ha sido común un fuerte desacuerdo sobre la salud de las creencias religiosas entre analistas de los Estados Unidos considerando la sostenida presencia de estas y aquellos de Europa Occidental, lo que comprueba, precisamente, el constante retraimiento de las identificaciones religiosas como resultado de la modernidad.[2]

Además de esta "secularización social" que hace referencia al retiramiento (pronosticado) de lo religioso de la cultura, de la vida cotidiana, la teoría también implica una "secularización política" (Turner et al. 2011). Esta refiere a las formas en que la modernidad impactó sobre la conformación de un campo político autónomo de lo religioso. La secularización política, entonces, se conecta con las otras dos de las subtesis identificadas por Casanova. Por un lado, la diferenciación apunta al proceso por el cual las esferas seculares y religiosas se distinguen y autonomizan como resultado de la modernidad. Esta diferenciación incluye, entre otras, a las ciencias, a la economía capitalista y al Estado (Casanova, 1994). Así, la secularización implica un proceso de diferenciación y autonomía, de consolidación del Estado y de un campo político emancipado de las tradiciones religiosas. En este sentido, el proceso histórico de la modernidad implica, entre otras cuestiones, la transferencia del poder re-

ligioso al poder secular. Por supuesto que cada país, cada región, tiene su propia dinámica y sus propias características (suele afirmarse que los países católicos y los protestantes presentan dos modelos diferenciables), pero en general se asocia la profundización de la modernidad con el retraimiento de las religiones de lo político.

La otra subtesis relevante para comprender la articulación entre política y religión es la privatización de lo religioso. La modernidad debiera implicar, tanto analítica como normativamente, que la religión se limite a la esfera de lo privado. En este sentido, la secularización también presupone la distinción entre lo público y lo privado, siendo este último el espacio destinado para lo religioso. Lo público se piensa, entonces, como una arena exclusivamente secular, que sirve como espacio común para superar las particularidades que se presupone caracterizan a lo religioso. Lo religioso queda reservado a la esfera de lo privado, y cualquier manifestación en contrario, intervención pública de las religiones, es un indicador de una modernización insuficiente. Así, la dicotomización religioso-secular se imprime, entonces, sobre la de privado-público. Al margen de la suerte de las creencias religiosas como resultado de la modernidad, esta última subtesis presupone que el espacio para la supervivencia de lo religioso en la modernidad es (o debería ser) la esfera de lo privado, el afuera de lo político.

Aunque la teoría de la secularización suele presentarse como un abordaje analítico que explica cambios históricos, es también una construcción ideológica sobre el rol que las religiones deberían tener en la política contemporánea. La separación y autonomización sumada a la privatización no solo se registran como

datos históricos, sino que también se inscriben como horizonte normativo para los sistemas democráticos. La teoría de la secularización, además de proponer una narrativa sobre diversos cambios en la articulación entre lo religioso y lo político como resultado de la modernización, también inscribe (de maneras más o menos explícitas) una construcción normativa sobre cual debiera ser el espacio para lo religioso en las democracias contemporáneas. Este registro normativo se suele identificar con el concepto de secularismo, ya que una de sus acepciones significa, precisamente, los arreglos legales-institucionales que regulan la separación entre lo religioso y lo político (entre la Iglesia y el Estado) en las democracias contemporáneas (Casanova, 2009).

Dentro de los diversos constructos utilizados para hacer referencia a este nivel normativo, la laicidad es el más popularizado en Latinoamérica. Si bien tiene una genealogía teórica enlazada al proceso de secularización política de Francia (laicización), se lo utiliza de diversas formas y en distintos contextos. El concepto de laicidad se separó del fenómeno (la experiencia específica francesa), y, de este modo, se utiliza como un término que refiere a distintas regulaciones sobre los vínculos entre lo religioso y lo político (Blancarte, 2006). Este uso extendido del concepto también lo transforma en un significante bajo el cual se incluyen un complejo entramado de posturas y definiciones. Un número importante de estudios, que exceden el propósito de este artículo, analizan las distintas, y no necesariamente coincidentes, formas en que la laicidad puede caracterizarse: laicidad en modelos republicanos o en modelos democráticos, laicidad militante (anticlerical) o laicidad de supervisión (*ma-*

nagement), laicismo incluyente o laicismo excluyente, laicidad de abstención o de confrontación, son algunas de las dicotomías que ejemplifican las distintas alternativas de definición.[3] Estas dicotomías ponen en evidencia que si bien la referencia a la laicidad ha ganado relevancia en la política contemporánea, bajo el mismo constructo teórico circulan descripciones y programas políticos con diferentes (incluso a veces opuestos) significados.

Más allá de estos debates, se pueden identificar algunos rasgos que caracterizan el uso de la laicidad. Aunque es un término que suele asociarse al sistema legal, a la forma en que el derecho público regula el fenómeno de lo religioso, no se reduce a esto, sino que también implica una forma de gobierno autónoma e independiente de las religiones. Si bien le da importancia al tema institucional y legal, la laicidad es también una propuesta conceptual vinculada a una forma de gobierno que asume un posicionamiento neutral e imparcial del poder político respecto a las diferentes religiones y creencias (tanto religiosas como no). Según la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, la laicidad suele caracterizarse a través de tres principios principales: 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 filosóficas particulares, y la no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos.[4] En este sentido, apunta al debate político y legal sobre el lugar de lo religioso en las instituciones públicas, siendo los adjetivos de autonomía y separación entre la sociedad política y el campo religioso los que caracterizan el modelo normativo que acompaña a la laicidad.

Los debates sobre secularización y laicidad responden a tradiciones, experiencias históricas, incluso idiomas diferentes, pero tienen en común servir como paradigmas desde las cuales se da(ba) sentido a los vínculos entre lo religioso y lo político. Mientras que los debates alrededor de lo secular caracterizan la agenda académica anglosajona, el concepto de lo laico, en cambio, popularizado por la política y por la academia francesa, y con un fuerte impacto en Latinoamérica. Sin embargo, ambos (secularización y laicidad) son constructos teórico-ideológicos desde los cuales se busca comprender y se construyen los vínculos entre lo religioso y lo político. Si bien se pueden exagerar sus diferencias (que las tienen), es necesario también entender que tienen diversos rasgos en común.[5] Ambas son narrativas sobre la forma en que lo social, lo cultural y lo político se "liberan" progresivamente de lo religioso. En este sentido, los conceptos de secularización política y laicización apuntan a describir cambios similares en las sociedades contemporáneas.

Ambos constructos también proponen modelos normativos en los cuales lo religioso queda marginado de lo político (privatización y/o separación de lo religioso de lo político). Así, tienen una concepción normativa, donde el espacio para las religiones (al menos en sus formulaciones más tradicionales) es mínimo. En esta dirección, el concepto de secularismo y el de laicidad guardan correlatos en la defensa compartida de un sistema democrático que, de modos diversos, resguarde la política de las religiones. Más allá de la defensa que pueda hacerse de la teoría o de la ideología sostenida en estos constructos, es importante identificar algunas de sus limitaciones, ya que per-

miten un panorama más complejo para comprender las articulaciones entre lo religioso y lo político en las sociedades contemporáneas.

Limitaciones desde una temporalidad postsecular

Los vínculos entre lo religioso y lo político están siendo repensados en los principales debates contemporáneos. La persistencia de las religiones obliga a repensar los marcos analíticos y normativos naturalizados para dar sentido a lo religioso. Lejos de retraerse, privatizarse o desaparecer, las religiones ocupan lugares destacados en la mayoría de las sociedades contemporáneas, que llevan a profundizar las críticas de la ideología y construcciones normativas y analíticas que se desprenden de la secularización y/o laicidad. El debate sobre el papel de lo religioso volvió a ser importante en la comprensión de las relaciones internacionales, de las migraciones o de los movimientos sociales, entre otras.

La temporalidad postsecular es uno de los conceptos que ha obtenido visibilidad para marcar este quiebre con la secularización política y la laicidad como paradigmas sobre la articulación entre religión y política. Si bien es un concepto multívoco y problemático, sirve como construcción teórica para indicar la necesidad de interrumpir la vigencia acrítica de las principales formas de comprender, y de construir, los vínculos entre religión y política. A pesar de sus limitaciones y de no tener un significado claro, su uso ha crecido en publicaciones y congresos para referir a un momento (académico y político), que se carac-

teriza por interrumpir la hegemonía del secularismo y la laicidad en la construcción de lo político. Bajo este término se pueden ubicar una serie de posturas, no necesariamente coherentes, que van desde aquellos que consideran la necesidad de ajustar las teorías sobre la secularización y la laicidad para que reflejen mejor los importantes cambios en la articulación entre religión y política, hasta los que afirman que estas teorías deben ser abandonadas y superadas para poder dar cuenta de la política contemporánea (Beckford, 2012).

Al margen de si implica una ruptura o una reformulación, el concepto de postsecular hace referencia a una nueva temporalidad en la academia, en la cual las formas convencionales de comprender lo religioso se han interrumpido. Más que referir a un incremento de lo religioso en la política o en la sociedad, refiere a un cambio en la cosmovisión de aquellos académicos e intelectuales que consideraban como moribunda a la religión en las sociedades contemporáneas (De Vries, 2006). Así, las ciencias sociales se volcaron sobre la secularización y la laicidad identificando sus limitaciones y tensiones. Luego de ser una herencia indiscutida de la modernidad, de ser teorías que circulaban incluso cuando los datos sociales se encargaban de desmentir sus pronósticos, de ser horizontes normativos que se imponían como universales cuando respondía a tradiciones concretas, la secularización y la laicidad se vuelven objeto de sospecha y crítica tanto en un plano analítico como en uno normativo.

En un plano analítico, las revisiones críticas ponen en evidencia diversas limitaciones de cada una de las subtesis que componen la teoría de la secularización o la laicización como proceso. En primer lugar, res-

pecto al decrecimiento de las identidades religiosas, son numerosos los estudios que ponen de manifiesto que, empíricamente, esta predicción no se ha cumplido. Incluso en regiones como Europa, modelo y ejemplo para explicar el retraimiento de las identidades religiosas, la migración ha vuelto a incluir el tema de las creencias religiosas como una dimensión de debate político y académico. Ni la modernidad ni la globalización han generado el decrecimiento de las identidades religiosas que se supuso implicarían. Lo que es importante destacar, sin embargo, es que se han producido importantes cambios en las formas de creer. Si bien no puede afirmarse que hayan disminuido las creencias religiosas, numerosos estudios sostienen que la gente cree de formas más diversas, plurales y autónomas. En este sentido, Peter Berger, luego de haber sido uno de los principales sostenedores de la teoría de la secularización augurando el retraimiento de lo religioso, pasó a ser uno de sus principales críticos, al sostener que la modernidad, en vez de generar un retraimiento de las creencias religiosas, se caracteriza, en todo caso, por un mayor pluralismo de estas últimas (Berger, 1999).

La subtesis de la diferenciación de esferas ha sido críticamente considerada, y pone en duda la clara demarcación entre lo religioso y lo político que asume. Una crítica es que el recorrido particular de la modernización occidental basado (al menos teóricamente) en una diferenciación y autonomía entre lo político y lo religioso, entre el derecho y la doctrina, se pretende imponer como un modelo único y universal ignorando el proceso de "modernidades múltiples" (Eisentadt, 2000). Como se ha puesto en evidencia en los últimos años precisamente en aquellas regiones donde el Is-

lam ha sido influyente, la modernización tiene otras características. Incluso dentro de la modernización occidental estas fronteras están siendo desestabilizadas y repensadas. Por ejemplo, las fronteras entre lo religioso y lo secular han probado ser más porosas y móviles que lo asumido por el secularismo, que critica el mito occidental de una clara demarcación entre ambas.[6] El cambio de la institución religiosa regulando la moralidad hacia el Estado moderno integrando de manera plural diversos posicionamientos ha sido parte de un proceso histórico importante (aún incompleto); pero esto no implica (necesariamente) que la separación entre lo religioso y lo secular pueda ser diseñada tan claramente.

También la denominada privatización, que implicaba un proceso de despolitización de lo religioso, ha mostrado sus limitaciones. Según Casanova, se ha producido un proceso opuesto, un fenómeno de desprivatización, ya que las religiones, lejos de retirarse de la arena política, continúan siendo actores públicos. Son actores relevantes que participan de los principales debates con posicionamientos diversos y complejos, que en muchas circunstancias favorecen la democracia. Distintos estudios ponen en evidencia, retomando de algún modo la herencia de Tocqueville, cómo las religiones contribuyen de diversas maneras a los debates públicos. Dentro de esta bibliografía puede mencionarse como ejemplo el papel que las instituciones religiosas en la conformación de movimientos sociales, en los procesos de transición democrática o en la recepción de inmigrantes frente a la marginación estatal.

También las ciencias sociales han puesto en crisis los principales modelos de la democracia que exclu-

yen la posibilidad de lo religioso como dimensión legítima de la política. Lejos de ser una presencia marginal, lo religioso sigue influenciado (o siendo parte) de las políticas contemporáneas nacionales e internacionales. Esta presencia ha llevado no solo a que lo religioso "vuelva a ser" una preocupación central de las ciencias sociales, sino también a revisar críticamente los presupuestos ideológicos sobre los que reposan el secularismo y la laicidad como modelos normativos. Particularmente en los últimos años se ha iniciado un profundo debate sobre el papel político de las regiones, que de modos distintos supera los principales postulados de las teorías basadas en el laicismo o en el secularismo. Luego de décadas de vigencia sin mayores tensiones, estas teorías se quebraron como modelos teóricos y normativos, y dieron lugar a una serie de replanteos y lecturas superadoras. Una consecuencia importante de la temporalidad postsecular es la necesidad de pensar los marcos normativos con los que se construye la democracia superando las concepciones que rotulan la presencia pública de las religiones como un proceso incompleto de secularización o como un malfuncionamiento del sistema democrático. Una especie de giro normativo se está produciendo en las ciencias sociales por el cual la religión comienza a ser pensada como parte de las políticas contemporáneas, como una dimensión de las sociedades que no pueden reducirse ni a lo premoderno ni a lo antidemocrático. Este debate excede, sin dudas, el propósito de este artículo, pero puede mencionarse a Habermas como un claro ejemplo en esta dirección: de haber sido uno de los principales defensores del secularismo, en tanto consideraba que la religión no tenía cabida en la esfera pública, en sus

últimos trabajos argumenta a favor de la participación pública de las personas religiosas (Habermas, 2008).

Estos giros analíticos y normativos, esta temporalidad postsecular, desafían de manera directa a los estudios y a las políticas sobre la sexualidad. Las agendas académicas y políticas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual han tendido a ser fuertemente seculares.[7] Debido al rol de las principales religiones en el sostenimiento de regímenes patriarcales y heteronormativos, no es extraño que la dicotomización entre lo religioso y lo secular, la defensa de un espacio público secular, la laicidad del Estado y la privatización de las creencias, hayan sido postulados sacralizados por gran parte de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Como se argumenta a continuación, lo religioso ha sido y continúa siendo, aunque de diferentes formas, uno de los desafíos analíticos y normativos para los movimientos feministas y por la diversidad sexual.

II. Sexualidad, política y religión

El impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual ha generado importantes cambios en la política contemporánea y, por tanto, en las formas de pensar lo religioso y sus fronteras. Luego de décadas de activismo, estos movimientos han logrado (de manera paulatina y aún insuficiente) incluir la sexualidad como parte de las agendas públicas democráticas. Es posible afirmar que en diversos países de la región los movimientos iniciaron una nueva etapa en la política sexual, y han logrado desplazar sus

agendas desde la visibilidad o la denuncia hacia el reclamo de derechos.[8] Si en un inicio la política sexual tenía como eje el lograr desarmar la dicotomía público-privado, que ubicaba a la sexualidad dentro del corsé de lo privado, de la no visibilidad política, los debates contemporáneos se dirigen ahora al reconocimiento de una serie de derechos que, bajo el rótulo de "sexuales y reproductivos" (DDSSRR), buscan desmontar la heteronormativa y el patriarcado sostenido por el sistema legal. Prácticas que han sido históricas en Latinoamérica (como la anticoncepción, las relaciones sexuales entre personas de un mismo sexo o la interrupción voluntaria del embarazo, por ejemplo) se sacan de las sombras de la legalidad y se reconvierten en derechos y políticas públicas.

El proceso de secularización política en conexión con lo sexual ha implicado un largo recorrido histórico. En diversos países de la región se produjo un importante proceso de secularización del derecho, particularmente en el siglo XIX, por medio del traspaso de funciones del campo religioso al secular. La Iglesia católica fue perdiendo el control institucional sobre lo sexual en manos de los recientemente conformados Estados, ya que, por ejemplo, el matrimonio dejó de ser una institución construida exclusivamente desde lo religioso (y por ende controlada), para comenzar a ser (también) una incumbencia estatal. Sin embargo, esta secularización de fines del siglo XIX no necesariamente marcó una ruptura con la doctrina católica. Si bien el derecho construyó su propio andamiaje, este mismo reflejaba, en gran medida, al magisterio de la Iglesia. La Argentina, por ejemplo, se caracterizó por una serie de reformas legales destinadas precisamente a articular el poder estatal sobre la

población y a desplazar al poder religioso. Entre ellas se destaca la Ley de Matrimonio Civil de 1888, que al modificar al Código Civil seculariza al matrimonio.[9] Sin embargo, esta secularización no solo reflejaba los contenidos de la doctrina católica, sino que incluso, como lo pone en evidencia el caso de los hijos sacrílegos, el derecho secular se vuelve un instrumento de control de conductas y lineamientos que son exclusivamente del ámbito religioso (Vaggione, 2011). Durante todo el siglo XX el derecho secular de este país fue parcialmente despojándose de esta herencia religiosa, borrando, por ejemplo, las diferencias entre hijos matrimoniales y extramatrimoniales y, finalmente, en 1988, se sancionó el divorcio.

De algún modo los movimientos feministas y por la diversidad sexual llevan el despojarse de la herencia religiosa a un nuevo plano. Estos movimientos confrontan tanto el régimen legal como el régimen moral sostenidos por la Iglesia católica, profundizando el alcance de la secularización. Por un lado, estos movimientos corren las fronteras sobre lo que hasta el momento era considerada la secularización del derecho. Si el divorcio marcó el final de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, estos movimientos cuestionan otro aspecto de la herencia católica: la conexión entre sexualidad y reproducción. Para la Iglesia católica, esta conexión es un marcador central de legalidad, mientras que las demandas de los movimientos sociales buscan, al contrario, institucionalizar en el derecho su ruptura. El acceso universal a anticonceptivos, la legalización del aborto, o el reconocimiento de derechos a las parejas del mismo sexo buscan, de formas distintas, legitimar lo sexual al margen de lo reproductivo. Por otro lado, estos movimientos también

corren las fronteras de la secularización respecto al régimen moral. La defensa por la libertad y la diversidad sexual no se basa (exclusivamente) en el principio liberal de la privacidad o de la autonomía (lo que no está prohibido está permitido), sino confrontando una moral sexual sostenida (entre otras influencias) por la Iglesia católica. Estos movimientos buscan desmontar los estándares usados para gobernar las formas de acción, los juicios éticos y las manifestaciones públicas que construyen como inmorales una serie de identidades y acciones sexuales, desmontar un régimen de gobernancia reproductiva (Morgan y Robert, 2012).

Quebrar la gramática política en la cual la Iglesia católica sentaba las fronteras culturales, morales y legales sobre lo sexual fue sin dudas un paso necesario para el avance de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. En Latinoamérica, el ingreso de los derechos sexuales y reproductivos a los debates políticos y legales muestra una etapa diferente en la lucha de estos movimientos, así como también en las reflexiones e indagaciones académicas sobre la sexualidad. Si politizar la sexualidad fue un propósito iniciático de los movimientos feministas y por la diversidad sexual, y por ende un objeto de análisis central para los estudios sobre la sexualidad, en algunos aspectos este propósito puede considerarse parcialmente alcanzado. Estos movimientos han sido exitosos en lograr incorporar la sexualidad como una dimensión de la política contemporánea, en visibilizar lo sexual como espacio político, de estructuración desigual e injusta. Educación sexual escolar obligatoria, matrimonio para parejas del mismo sexo, aborto no punible para los casos de violación, una ley de identidad de género, son ejemplos de un corrimiento en la política

sexual argentina, que llevó, en pocos años, a transformar en leyes lo que hace no tanto eran reclamos a ser visibilizados. Si bien la situación varía en los diferentes contextos, en general se ha intensificado el debate sobre los DDSSRR.

El resquebrajamiento del poder hegemónico de la Iglesia católica no implica que esta haya dejado de ser influyente sobre la política sexual. Al contrario, una vez que la jerarquía de la Iglesia católica pierde el poder de control de la agenda sobre la sexualidad (o dicho de otra forma, una vez que la sexualidad se politiza desde el feminismo y desde el movimiento por la diversidad sexual), se produce una mutación en las formas y en las estrategias del activismo religioso 'conservador', que desplazan las formas de pensar los vínculos entre religión y política. Lejos de replegarse frente al ingreso de la sexualidad a las agendas públicas y a los debates legales, el activismo religioso conservador refuerza su presencia, e instaura nuevas estrategias para recuperar (o en algunos casos no perder) el control sobre la legalidad y la legitimidad de la sexualidad. Una serie de ejemplos apuntan en esta dirección. Frente al ingreso del aborto en los debates públicos, el activismo religioso politizó la anticoncepción de emergencia como abortiva en diversos países de la región. En vez de responder a la demanda de legalización del aborto, construye como abortiva la anticoncepción, y logra desplazar, o postergar, el eje inscrito desde el feminismo. Frente a la sanción de algunos derechos sexuales y reproductivos (acceso a la anticoncepción, ligaduras tubarias o protocolos de abortos no punibles), el activismo religioso instaló la objeción de conciencia como estrategia para vaciar de eficacia a estos derechos. Incluso en algunos con-

textos ha logrado cambios legales que dificultan aún más el pluralismo y la libertad sexual.[10]

De la fractura del poder hegemónico de la Iglesia católica lograda por los movimientos feministas y por la diversidad sexual emergen reacciones y rearticulaciones que muestran no solo la vigencia política de las religiones, sino también las posibilidades de mutar, de transformar y de adaptar su forma de intervención política. La agenda e impacto de los DDSSRR sobre la política tiene, como contracara, un nuevo tipo de activismo desde los sectores religiosos conservadores. Se propuso en otros trabajos el término de "politización reactiva" de lo religioso para captar, al menos parcialmente, algunas dimensiones en las formas de influencia política de sectores católicos en Latinoamérica (Vaggione, 2005). Estos cambios responden a instrucciones y llamados que se han comenzado a realizar desde el Vaticano frente al impacto creciente de los movimientos y sus demandas.[11] Si bien se mantienen las formas tradicionales de influencia de la jerarquía católica (por ejemplo, la relación clientelar con los distintos gobiernos por la cual desde el Estado se protegen los privilegios de la Iglesia a cambio de apoyo y legitimidad política a los gobernantes) junto a ellas se han comenzado a desarrollar otras formas de influir en la política sexual, que desafían los marcos teóricos y políticos utilizados.

Bajo el término de "politización reactiva" se acomodan una serie de mutaciones y desplazamientos en la articulación entre religión y política, que involucran a los actores, a los argumentos y a las estrategias utilizadas para resistir a los DDSSRR. A nivel de los actores, son cada vez más visibles las autodenominadas organizaciones provida o profamilia. Así, agrupaciones

de profesionales católicos (abogados, médicos, etcétera) y grupos específicamente creados para defender el magisterio de la Iglesia católica son la cara cada vez más visible del activismo católico conservador. Otro desplazamiento notable es el creciente uso de argumentaciones seculares en defensa de una tradición religiosa. Allí donde los movimientos feministas y por la diversidad sexual logran incluir sus demandas públicamente, los sectores en oposición cada vez más circulan justificaciones médicas, psicológicas, bioéticas o legales para rechazarlas. Finalmente, estos desplazamientos también impactan sobre las principales estrategias utilizadas por el activismo católico conservador. Debido a la centralidad del derecho en la política sexual contemporánea, se comenzaron a implementar una serie de estrategias diferenciadas, que van desde las directivas de la jerarquía católica hasta legisladores, para evitar cambios en el derecho, en la lucha por la objeción de conciencia para vaciar de legitimidad las reformas realizadas o en la judicialización de distintas políticas públicas para interrumpir su impacto.

Recapitulando: la actual etapa de la política sexual se caracteriza por un creciente pluralismo en las formas de construir la legalidad y la legitimidad sexual. Así, conductas antes invisibilizadas, incluso criminalizadas, o identidades marginadas, comienzan a ser pensadas (por la sociedad y en el derecho) como legítimas. Pero esta etapa también presenta una complejización en las políticas de lo religioso. La Iglesia católica ha sido históricamente un actor poderoso sobre la sexualidad, y en los últimos años se han producido importantes cambios en las formas de intervenir como reacción a los avances de los movimientos feministas

y por la diversidad sexual. Junto a la jerarquía católica y su forma histórica de ejercicio de poder se despliegan una serie de actores, argumentos y estrategias que dan lugar a articulaciones diferentes entre lo religioso y lo político. Sin desconocer los distintos debates sobre el vínculo entre Iglesia y Estado o religión y política en la región, es también necesario reconocer que el ingreso de la sexualidad como eje de los debates democráticos inaugura dinámicas diferentes y permite iluminar aspectos alternativos. Precisamente, a continuación se proponen algunas tensiones y desafíos en la articulación entre religión, política y sexualidad.

III. Desafíos y tensiones

El propósito de esta última sección es identificar algunos desafíos y tensiones para comprender los vínculos entre religión y política en las democracias contemporáneas. Esos vínculos surgen del entrecruzamiento de dos argumentos presentados a lo largo del artículo. Por un lado, como se propuso al inicio, el quiebre de la hegemonía de modelos analíticos y normativos basados en la secularización política o en la laicidad abre a un momento diferente para la tematización sobre la articulación entre religión y política. Sin desconocer que estas construcciones teórico-ideológicas siguen permeando la comprensión de lo religioso y la construcción de lo público (entre otras cuestiones), es importante también reconocer que se interrumpió su vigencia hegemónica, y desde diversos abordajes comenzaron a cuestionarse (algunos de) sus postulados. Por otro lado, como se planteó pre-

viamente, el impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual genera nuevas dinámicas en las políticas de lo religioso, algunas de las cuales exceden los marcos teóricos y analíticos utilizados para comprender las políticas de lo religioso. Las religiones cambian, y también sus formas de intervención pública, ya que se adaptan a distintos contextos y problemáticas.

Estos dos aspectos (cambios en las agendas académicas y cambios en las dinámicas políticas) nos ubican en una encrucijada relevante para repensar críticamente algunas tensiones y desafíos en las formas de analizar la relación entre lo religioso y lo político. Esto no implica necesariamente afirmar que los modelos imperantes basados en los constructos teórico-ideológicos de la secularización o de la laicidad no propongan una solución para ella. Sin embargo, es importante identificar algunos aspectos problemáticos que suelen quedar invisibilizados o desplazados por estos modelos. Se proponen a continuación dos ejes, que requieren de novedosos análisis y políticas. En primer lugar, se hace referencia a las formas en que las políticas de lo religioso desafían nuestra comprensión de lo público democrático. En segundo lugar, se señalan los impactos que los movimientos feministas y por la diversidad sexual tienen sobre el campo político y sobre el religioso. Estos dos ejes aportan a la necesidad de desacralizar la laicidad como discurso sobre lo público o, puesto en otros términos, a pensar una laicidad postsecular.

Eje 1. El conservadurismo religioso como parte de la democracia

Para que las agendas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual puedan materializarse (al menos en una región como la latinoamericana) fue necesario confrontar el poder religioso. Como se afirmó previamente, en el caso de la Iglesia católica este poder se materializa en una serie de privilegios, formales e informales, que de maneras diversas obturan, o al menos entorpecen, la democratización de la sexualidad. Existe, entonces, una funcionalidad entre una política favorable a los DDSSRR y el secularismo o la laicidad como horizonte normativo democrático. Por ello, no es sorprendente que los discursos académicos y políticos favorables a cambios en la regulación de la sexualidad y de la reproducción refuercen la importancia de la separación Estado e Iglesia, de la autonomía entre religión y política, y de las formas de legitimidad democráticas.

Sin embargo, la laicidad no captura todas las formas políticas de lo religioso. Si bien continúa siendo una narrativa, un lente de análisis y una estrategia política valiosa para la región, también es necesario iluminar aquellas articulaciones entre lo religioso y lo político, que exceden su alcance. En particular, se proponen dos dinámicas del activismo religioso conservador contemporáneo, que trascienden, de formas distintas, el acento en la laicidad como lente y estrategia.

a. Las instituciones religiosas como actores públicos legítimos

Uno de los aspectos destacados en los análisis y en las políticas contemporáneas es, como afirmamos en la primera parte, reconocer a las instituciones religiosas como actores legítimos de los debates públicos. Insistir sobre la necesidad de profundizar la secularización de la política (o laicización) en las democracias de Latinoamérica no significa (o no debiera significar) negar que las instituciones religiosas, y sus representantes, tienen derecho a participar en los debates públicos. Afirmar la separación y la autonomía entre las esferas religiosas y seculares o defender la laicidad como un valor democrático no implica vaciar la política de lo religioso. Como está siendo señalado en distintos abordajes, las instituciones, las personas y las creencias religiosas también tienen derecho a participar de los debates públicos, incluso trayendo su bagaje cultural-religioso. La laicidad no implica (no debiera) el borramiento de lo religioso como una dimensión legítima de la política. Son necesarios entonces modelos analíticos y normativos que permitan compatibilizar los discursos sobre la laicidad y sobre la autonomía entre Estado e Iglesia, con aquellos que consideran a las instituciones y a las creencias religiosas como parte legítima de los debates contemporáneos. En la actualidad hay un sinnúmero de posturas, que exceden este artículo, sobre cuáles son las nuevas fronteras a trazar (o si hay que trazar alguna) sobre la política de las religiones, pero puede afirmarse que son excepcionales los autores que continúan insistiendo en la necesidad de excluir lo religioso de la esfera pública democrática.

Para la política sexual esto implica, entre otras cuestiones, considerar una articulación dual de la Iglesia católica (Vaggione, 2011). Por motivos analíticos, es posible distinguir a la Iglesia católica como institución religiosa y actor público. Por un lado, es una institución religiosa que tiene un peso histórico y cultural relevante y un porcentaje mayoritario de creyentes. Como institución religiosa, tiene privilegios materiales y simbólicos que debilitan, en prácticamente todos los países de la región, no solo la igualdad entre las distintas religiones, sino también la autonomía del Estado. La Iglesia católica ha tenido (y aún continúa) un papel determinante en las políticas públicas respecto a la educación y a la familia. En este aspecto la laicidad es un discurso incuestionable: la región aún tiene pendiente la profundización de la laicidad tanto a nivel de las instituciones y poderes del Estado como de la cultura política. Sin embargo, es también un actor público, y como tal defiende su postura en los debates contemporáneos. En esta intervención, la Iglesia no solo defiende un magisterio, sino también pone en circulación una construcción ética, una cosmovisión político-ideológica, que responde a su tradición. La jerarquía católica reclama su derecho (legítimo) a participar en una sinnúmero de cuestiones, dentro de las cuales la sexualidad ha adquirido una destacada relevancia. En este sentido, la laicidad se desvanece en su potencialidad analítica y normativa, ya que son las reglas del juego democrático, en todo caso, las que servirán como marco teórico y político para analizar y juzgar la participación pública de las jerarquías religiosas.

El desafío no es la de despolitizar a la Iglesia católica, sino encontrar en su politización las ventanas de

oportunidades para profundizar la democratización de la sexualidad. Al participar como actor público, la Iglesia debería renunciar (voluntariamente o no) a los privilegios que defiende como institución religiosa. Si bien la participación política de las instituciones religiosas es, de algún modo, inevitable en las democracias contemporáneas, esta misma participación también inscribe la importancia de despojarlas de privilegios para, de este modo, garantizar no solo la autonomía del Estado, sino la igualdad participativa de los distintos sectores.

b. *El conservadurismo religioso como un movimiento social*

Otra de las dinámicas que tensiona la comprensión de los vínculos entre la religión y la política son los cambios y mutaciones del activismo religioso conservador. La politización reactiva de las religiones frente a los DDSSRR supera a la secularización política y a la laicidad como modelos analíticos y normativos. Como se afirmara previamente, se han dado importantes cambios y mutaciones en las formas de intervención política de los sectores religiosos tanto a nivel de los actores como de los discursos y las estrategias. Junto a la jerarquía católica y a los discursos basados en el magisterio de la Iglesia, son cada vez más visibles y con un mayor impacto el papel de las ONG autodenominadas provida/profamilia, los discursos científicos y bioéticos o las estrategias judiciales en defensa de la postura oficial de la Iglesia católica. Podrá debatirse cuán democráticas y pluralistas son las posturas que se defienden, pero debe reconocerse

que los canales, los actores y las estrategias utilizados instauran una política diferente, en la cual la sociedad civil, como arena democrática, se vuelve un espacio privilegiado y se desplaza la fuerte dicotomización entre lo religioso y lo secular.

Debatir en términos de laicidad o secularización política deja fuera de foco el secularismo estratégico que caracteriza al activismo católico conservador. Si bien siguen defendiendo una doctrina religiosa fuertemente dogmática y excluyente, lo hacen a través de canales, estrategias y discursos seculares. Incluso puede afirmarse que el activismo religioso conservador va adquiriendo la forma de un movimiento social (con una agenda conservadora). Las movilizaciones en las calles, la conformación de organizaciones y las estrategias judiciales utilizadas van mostrando que cada vez estamos frente a un movimiento social más que a una institución religiosa. Reducir este arsenal a un problema de insuficiente laicidad es invisibilizar uno de los cambios más relevantes en las formas de articulación entre religión y política sexual. La fuerte dicotomía religioso/secular que suele atravesar las políticas y análisis sobre lo sexual no termina de captar los cambios y las mutaciones del activismo religioso conservador. Insistir en su carácter de religioso y, por ende, de riesgo para la laicidad, es solo iluminar una faceta del complejo y heterogéneo rostro del activismo católico conservador en las sociedades contemporáneas.

Eje 2. El impacto de los movimientos sociales sobre lo político y lo religioso

Los movimientos feministas y por la diversidad sexual han impactado sobre la política y la religión y han generado también un arsenal de desafíos para las agendas sobre la laicidad o sobre la secularización política. En particular, en esta sección se presentan dos impactos de estos movimientos, que de algún modo nos obligan a repensar los análisis y propuestas sobre los vínculos entre lo religioso y lo político, así como la laicidad como horizonte democrático. En primer lugar, estos movimientos, al desarmar la dicotomía público y privado, llevan la secularización de la sexualidad a una nueva fase. En segundo lugar, estos movimientos también han modificado el campo religioso y han facilitado un pluralismo que rompe la asociación entre lo religioso y lo conservador en el plano sexual.

a. *Profundización secularización sexual*

Como lo afirmamos, la modernidad implicó una diferenciación de esferas, razón por la cual lo religioso ha ido perdiendo relevancia sobre las arenas sociales y políticas. La sexualidad ha sido una de estas arenas, tal vez la más complicada y resistente al proyecto de la modernidad. En otros tiempos controlada de manera absoluta por las instituciones religiosas, su regulación fue, gradualmente, siendo absorbida por los Estados modernos, que a través del derecho instauraron una jerarquía sexual de orden secular. En este sentido, la política de los movimientos feministas y por la diver-

sidad sexual de las últimas décadas impactan no solo renovando la importancia de la laicidad, sino incluso moviendo las fronteras que la modernidad había trazado para el proceso de secularización de lo sexual. En particular, al desmontar la dicotomía público y privado también logran que la demanda por la secularización llegue a espacios antes no politizados. No solo saca a la sexualidad del corsé de lo privado, sino que en esa misma operación pone en evidencia formas en que lo religioso captura y gobierna lo sexual.

Si bien los movimientos feministas y por la diversidad sexual contribuyen a la defensa de la laicidad, es importante considerar que también cambian la forma de definir lo político. Corrieron las fronteras de lo privado, el límite de la democracia, para desestabilizar construcciones naturalizadas. No solo confrontan a la Iglesia católica como un actor patriarcal y heteronormativo, sino también, al menos parcialmente, construyen una política diferente, en la cual se confronta también un régimen de verdad en términos de Foucault (1992), sostenido, entre otras influencias, desde la Iglesia, el Estado y sus complejos solapamientos. No solo ponen en juego una política y una legislación sexual que contradice los principales postulados del magisterio católico, sino que también politizan un modelo ético antagónico. Mientras la moral católica defiende una postura obsesionada con cómo, para qué, por dónde y con qué fines se realiza el acto sexual, estos movimientos tienen una construcción ética de tipo relacional, en el cual la autonomía y la libertad para decidir respecto al placer son los valores fundantes (Seidman, 1997). No solo lo estatal se vuelve materia de disputa política a través de la incorporación de los DDSSRR, sino que también al desmontar la dicotomía

público-privado las construcciones culturales-éticas son parte del debate político.

Sin desconocer que la defensa de la laicidad tiene importancia para la autonomía del Estado y la formulación del derecho, estos movimientos, al menos parte de ellos, presentan una construcción de la política, que excede este nivel institucional. Esta política busca desmontar una construcción de significados, una circulación del poder que va más allá de la propuesta normativa de la laicidad como horizonte democrático. Lo que está en cuestión es la producción de la verdad sobre lo sexual, así como los "sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan" (Foucault, 1992:189).

b. *Más allá de lo religioso-secular: pluralismo religioso*

Contradiciendo los pronósticos de la modernidad, como se afirmara previamente, las identidades religiosas no han retrocedido en las sociedades contemporáneas. Más allá de las diversas explicaciones, la identificación de las personas con lo religioso sigue siendo una característica de las sociedades contemporáneas. Esta "supervivencia" de las creencias es relevante para la política de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Una lectura mayoritaria plantea una fuerte oposición de los movimientos feministas y por la diversidad sexual frente a las identificaciones religiosas, ya que tanto el cambio legal como el cultural que requieren suele ser dificultado (si no impedido) por la supervivencia e intensidad de los sentimientos religiosos. Tanto en la población como en los jueces

o legisladores, la fuerte identificación con las tradiciones religiosas juega como un obstáculo para la posibilidad de los DDSSRR. Sin embargo, va tomando fuerza una lectura divergente, aunque compatible: las identidades religiosas también pueden ser una posibilidad para la democratización de la sexualidad en sus distintos niveles. Si bien las creencias religiosas no han (necesariamente) retrocedido, las formas en que las personas creen se han vuelvo más dinámicas y complejas.

Los movimientos feministas y por la diversidad sexual han impactado sobre el sistema de creencias intensificando su pluralismo y heterogeneidad. Junto a la lectura que marca el papel conservador de lo religioso frente a la sexualidad se han ido conformando otra serie de estudios que muestran una faceta menos visible tanto analítica como políticamente: lo religioso como una arena favorable a la libertad y a la diversidad sexual. Lo religioso es dinámico, cambiante, y ha sido permeado de diversas formas por las agendas y propuestas de estos movimientos sociales. Sin desconocer que aún las jerarquías religiosas son actores influyentes al sostener el patriarcado y la heteronormativa, las religiones también se han evidenciado como heterogéneas, en las cuales conviven construcciones sobre lo sexual antagónicas. Cada vez son más visibles las tradiciones religiosas que, impregnadas de lecturas feministas y que reconstruyen sus interpretaciones, los líderes religiosos que públicamente apoyan aspectos de los DDSSRR o las personas creyentes que se movilizan para garantizar un orden sexual más democrático. En Argentina, por ejemplo, esta heterogeneidad religiosa fue un aspecto político relevante en la aprobación del derecho al matrimonio para las

parejas del mismo sexo. Por un lado, referentes evangélicos y católicos se pronunciaron activamente en apoyo al cambio legal al oponerse a la jerarquía y a la doctrina oficial. Por otro lado, algunos legisladores católicos fundaron su aceptación de la reforma legal durante el debate parlamentario por medio de argumentaciones religiosas oponiéndose a la postura oficial del Vaticano (Vaggione, 2011b).

La defensa de la laicidad debe ir acompañada, entonces, de una des-esencialización en las formas de definir lo religioso. Un riesgo de posturas basadas en la laicidad es reproducir construcciones sobre lo religioso, que invisibilizan la complejidad del fenómeno. Entre los distintos desafíos que lo anterior abre para los movimientos feministas y por la diversidad sexual puede mencionarse la importancia de articular la identificación religiosa como parte de la subjetividad política (Braidotti, 2008). Estos movimientos tienden a construir una subjetividad política fuertemente secularizada. Desde esta mirada, no solo el Estado y la esfera pública deben vaciarse de lo religioso, sino también las identidades requieren de un alejamiento de las creencias religiosas para, de este modo, permitir una agencia favorable a la libertad y a la diversidad sexual. Sin embargo, como se afirmó, las creencias religiosas siguen permeando la subjetividad política, lo que desafía a las teorías sobre la sexualidad a reconsiderar lo religioso como una fuerza favorable para el cambio social (y legal) a nivel de las construcciones del sujeto. Más que despojar al sujeto de sus identificaciones religiosas, se trata de rescatar las formas en que los-as sujetos reconstruyen lo religioso de manera favorable a la libertad y a la diversidad sexual.

IV. ¿HACIA UNA "LAICIDAD POSTSECULAR"?

Una tensión recorre la forma de pensar a las religiones en la política sexual contemporánea. Por un lado, la necesidad de reforzar la laicidad para posibilitar sociedades más plurales y democráticas. Por diversos motivos (en los que se conjuga la historia y la cultura de la región) la Iglesia católica imprime una gramática política que requiere de la laicidad como modelo, como estrategia, como análisis. Con sus limitaciones y críticas, la laicidad ofrece un horizonte normativo, una construcción de lo público relevante para sociedades como las latinoamericanas. El poder de la jerarquía católica sigue limitando la democratización de la sexualidad, y se activa, de formas diversas, en defensa de una construcción del derecho acorde a su magisterio. La política sexual pone en evidencia, tal vez más que otra temática, la insuficiente laicidad en la constitución del Estado, en las dinámicas políticas y en la construcción del derecho. No sin razones, la laicidad vuelve a aparecer como una promesa, como un horizonte normativo que debe guiar la política para, de este modo, alcanzar sociedades donde la justicia sexual sea posible.

Por otro lado, el concepto de lo postsecular, en tanto temporalidad académica, presenta un panorama diferente. Las predicciones y propuestas de la modernidad respecto a lo religioso (entre las que puede inscribirse la laicidad) mostraron sus limitaciones como arsenal analítico y normativo. Ni lo religioso se retiró ni la democracia puede pretender su completa privatización. Los saberes sobre los que se asienta el secularismo como ideología de la modernidad co-

mienzan a ser desacralizados. Así, la fuerte dicotomización entre lo religioso y lo secular o la marcada incompatibilidad entre lo religioso y lo político dejan de ser marcadores de modernización o democracia. Las ciencias sociales comenzaron a desmontar, a revisar críticamente, esta construcción de lo religioso que, respondiendo a la modernidad como ideología, distorsionaba las formas de lo religioso en las sociedades contemporáneas.

Esta tensión también recorre al artículo, ya que si bien se reconoce la importancia teórica, política y estratégica de la laicidad para una agenda favorable a los DDSSRR, también es necesario reflexionar sobre sus límites y tensiones. Es necesario desacralizar la laicidad para poder, de este modo, considerar qué aspectos de la política de las religiones son invisibilizados y/o desdibujados. En la primera parte el artículo señala algunas limitaciones que se han planteado en relación con la secularización y la laicidad como teorías descriptivas y prescriptivas en la política contemporánea. Gran parte de los diagnósticos y de los esquemas normativos que las ciencias sociales construyeron para comprender la articulación entre lo religioso y lo político han mostrado, si no sus limitaciones, al menos la necesidad de ser replanteados. La segunda parte identifica algunos desafíos y tensiones que se abren como resultado de la política sexual contemporánea. Los cambios generados por los movimientos feministas y por la diversidad sexual desafían a los principales postulados analíticos y normativos desde los cuales se suele dar sentido a lo religioso.

Desacralizar la laicidad no implica descartarla como horizonte normativo, sino relativizarla en sus potencialidades liberadoras respecto a la sexualidad.

Sin dudas, la laicidad ofrece un complemento importante para la democracia, en tanto que busca profundizar el pluralismo y garantizar la heterogeneidad cultural. Pero la laicidad, como se argumentó, captura parcialmente la presencia de lo religioso en la política sexual. Importantes formas de articulación entre lo religioso y lo político se presentan más allá de la laicidad. Una política que busque ampliar los límites culturales y legales de la sexualidad debe reconocer los complejos cambios que se han dado en las formas públicas de lo religioso, así como pensar críticamente al secularismo como ideología de la modernidad. Por ello, es necesario una defensa crítica de la laicidad, una construcción postsecular de ella, que permita revisar los principales presupuestos ideológicos que obturan la comprensión contemporánea de lo religioso.

Sin dudas la laicidad es un horizonte normativo relevante para una región como la latinoamericana, donde los solapamientos entre Estado e Iglesia son aún problemáticos, pero también es importante superar la construcción de lo público democrático como exclusivamente secular. Si bien la laicidad capta en Latinoamérica un proceso incompleto de diferenciación y autonomía entre la religión y la política, esto no implica una despolitización de lo religioso. En el equilibrio de esta doble articulación sobre lo religioso (defensa de la laicidad y reconocimiento de lo religioso como dimensión de la esfera pública democrática), que podría sintetizarse con la formulación paradójica de una "laicidad postsecular", se conjuga gran parte de la política sexual contemporánea.

NOTAS

[1] Se puede consultar el capítulo 1 de Norris e Inglehart (2004), en el cual se incluyen diferentes teorías e hipótesis en este sentido.

[2] Para un relevamiento del debate entre el excepcionalismo americano y el estadounidense, así como una propuesta superadora, véase Casanova (2003).

[3] No es el objetivo de este trabajo definir la laicidad, pero estas dicotomías son planteadas en los siguientes trabajos: Bauberot (1994) o Willaime (2008). También en América Latina se han intensificado el número de análisis teóricos sobre la laicidad. Una compilación abarcativa con artículos de la región e internaciones es Blancarte (2008). Véanse recursos bibliográficos en el sitio web de la Red Iberoamericana de las Libertades Laicas http://centauro.cmq.edu.mx:8080/Libertades/.

[4] http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2512/14.pdf

[5] Incluso cuando se traducen mutuamente los conceptos entre el inglés y el francés se habla de laicidad a la americana o laicidad a la francesa, así como del secularismo francés o el secularismo americano, mostrando cómo los términos son, en algún modo, intercambiables.

[6] Véanse, como ejemplos, los diferentes artículos incluidos en Feldman (2000).

[7] Se suele citar como excepción al movimiento feminista durante el siglo XIX en los Estados Unidos.

[8] Bajo el concepto de política sexual abarco las demandas del feminismo, así como del movimiento por la diversidad sexual.

[9] La ley 1420, de Educación Común (1884), que establece entre otras cuestiones la enseñanza laica, la creación de los registros civiles (1884-1889) para estatizar la información sobre matrimonios, nacimientos en muertes previamente en mano de la Iglesia católica.

[10] Un caso de resonancia fue lo sucedido en México, donde el éxito del feminismo en la legalización del aborto en el DF fue seguido por una reacción conservadora, que en diversos estados protegió de manera constitucional la vida desde el momento de la concepción.

[11] En particular, la encíclica Evangelium Vitae de mediados de los noventa marca un momento clave al construir el enfrentamiento entre la cultura de la vida y la cultura de la muerte como uno de los clivajes políticos contemporáneas.

BIBLIOGRAFÍA

BAUBEROT, Jean (1994), "The Two Thresholds of Laicization", en BHARGAVA, Rajeev (ed.), *Secularism and its Critics*, Delhi, Nueva York , Oxford University Press.

BECKFORD, J. A. (2012), "SSSR Presidential Address. Public Religions and the postsecular: Critical Reflections", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(1).

BERGER, PETER (1999), *The Desecularization of the World*, Washington, D. C., Ethics and Public Policy Center.

_____ (1967), *The Sacred Canopy*, Garden City, New York City, Doubleday.

BLANCARTE, Roberto (2006), "Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal", en DA COSTA, Norberto (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entro lo público y lo privado en el siglo XXI,* Montevideo, CLAEH.

_____ (coord.) (2008), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México.

BRAIDOTTI, Rossi (2008), "In Spite of the Times. The Postsecular Turn in Feminism", *Theory, Culture and Society*, vol. 25 (6).

CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.

_____ (2003), "Beyond European and American exceptionalism. Toward a Global Perspective", en

DAVIE, G. *et al*. (eds.), *Predicting Religion*, Aldershot.

_____ (2009), "The Secular and Secularisms", *Social Research: An International Quaterly*, vol. 76, Number 4, Winter 2009.
CONNOLLY, William E. (1999), *Why I am not a secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
DE VRIES, Hent (2006), "Introduction: Beyond, Around and Before the Theologico-Political", en DE VRIES, Hent and SULLIVAN, Lawrence E. (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York, Fordham University Press.
EISENTADT, Shmuel (2000), "Multiple modernities", *Daedalus* 129.
FELDMAN, Stephen M. (ed.) (2000), *Law and religion: a critical anthology*, New York, New York University Press.
FOUCAULT, Michel (1992), "Nietzche, la genealogía, la historia" "Verdad y poder", *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
HABERMAS, Jurgen (2008), *Entre naturalismo y religión,* Barcelona, Paidós.
LUCKMANN, Thomas (1967), *The Invisible Religion*, New York, MacMillan.
MARTIN, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell.
MORGAN, Lynn y ROBERTS, Elizabeth (2012), "Reproductive governance in Latin America", *Anthropology & Medicine*, 19:2.
PIPPA, Norris and INGLEHART, Ronald (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide,* Cambridge University Press.
SEIDMAN, Steven (1997), *Difference troubles. Queering social theory and sexual politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

TURNER, Bryan *et al*. (2011), "Introduction", *Religion and the State: A Comparative Sociology*, edited by Jack Barbalet, Adam Possamai and Bryan S. Turner.
VAGGIONE, Juan Marco (2011), "Notas a la reedición de la tesis de Cárcano", en CÁRCANO, Ramon J., *De los hijos adulterinos, incestuosos y sacrílegos*, Córdoba, Editorial Universidad Católica y Universidad Nacional de Córdoba.
_____ (2005), "Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious", *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2.
_____ (2011), "Texto panorámico: sexualidad, religión y política en América Latina", en CORREA, Sonia y PARKER, Richard (orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, intersecoes e paradoxos*, Sexuality Policy Watch 2011 (recurso electrónico). http://www.sxpolitics.org/pt/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la_total_final.pdf
_____ (2011B), "Sexual Rights and Religion: Same-sex Marriage and Lawmakers` Catholic Identity in Argentina", *University of Miami Law Review*, Vol. 65, Spring 2011, Number 3.
WILLAIME, Jean-Paul (2008), "The paradoxes of Laïcité in France", en BARKER, Eileen (ed.), *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford*, Aldershot, Ashgate.
WILSON, Brian (1966), *Religion in Secular Society*, London, C.A. Watts.

Colección de cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, núm. 16, Laicidad y sexualidad, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 13 de mayo de 2013 en Impresión Comunicación Gráfica, S. A. de C. V., Manuel Ávila Camacho 689, col. Santa María Atzahuacán, delegación Iztapalapa, 09500 México, D. F. Se utilizó tipo *Optima* de 9, 11, 13, 14 y 16 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 70 x 95 de 90 kilos para los interiores y cartulina couché de 300 kilos para los forros; consta de 1,000 ejemplares (impresión offset).