

PROCESOS CONSTITUYENTES
Y DISCURSOS
CONTRAHEGEMÓNICOS
SOBRE LAICIDAD,
SEXUALIDAD Y RELIGIÓN

Ecuador, Perú y Bolivia

Marco A. Huaco Palomino

**PROCESOS CONSTITUYENTES Y
DISCURSOS CONTRAHEGEMÓNICOS
SOBRE LAICIDAD,
SEXUALIDAD Y RELIGIÓN:
ECUADOR, PERÚ Y BOLIVIA**

Huaco Palomino, Marco A.

Procesos constituyentes y discursos contra-hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión : Ecuador, Perú y Bolivia . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2013.

E-Book. - (Programa Sur-Sur)

ISBN 978-987-1891-15-3

1. Estudios Culturales. I. Título

CDD 306

Otros descriptores asignados por la Biblioteca Virtual de CLACSO:

Procesos / Constituyentes / Política / Religión / Estado / Laicidad / Sexualidad / Familia / Bolivia / Ecuador / Perú

Colección Sur-Sur

**PROCESOS CONSTITUYENTES Y
DISCURSOS CONTRAHEGEMÓNICOS
SOBRE LAICIDAD,
SEXUALIDAD Y RELIGIÓN:
ECUADOR, PERÚ Y BOLIVIA**

Marco Huaco Palomino



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Editor Responsable Emir Sader - Secretario Ejecutivo de CLACSO

Coordinador Académico Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO

Programa Sur-Sur

Coordinadora Carolina Mera - Coordinadora del Área de Relaciones Internacionales de CLACSO

Asistencia académica María Victoria Mutti

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable editorial Lucas Sablich

Director de arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio

Impresión Gráfica Laf SRL

Primera edición

*Procesos constituyentes y discursos contra-hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión:
Ecuador, Perú y Bolivia.*

(Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2012)

ISBN 978-987-1891-15-3

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO <www.biblioteca.clacso.edu.ar>

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

A Valentino, con fe y amor:

*No te deslumbres ante los dueños de certezas,
luego querrán hacerse dueños de ti.
Deslúmbrate ante quienes las abaten:
te insinuarán el camino a la verdad y la libertad.*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS		11
INTRODUCCIÓN		13
PARTE I		
LAICOS, PERO CREYENTES: LEGITIMIDADES SACRAS EN COMPETENCIA		21
Capítulo 1 Inspiraciones religiosas en la Constitución		23
Capítulo 2 Libertad religiosa, de conciencia e igualdad religiosa: ¿sólo para ortodoxos?		65
Capítulo 3 Declaración de la laicidad del Estado		87

PARTE II

LAICOS, PERO NO TANTO:

LAICIDAD, SEXO Y RELIGIÓN EN FUEGO CRUZADO | 135

Capítulo 1

Vida, sexo y reproducción:

¿pro-vidas o pro-vida digna? | 137

Capítulo 2

La unión de personas del mismo sexo:

¿"familia" o "familias"? | 235

Capítulo 3

Educación pública, religiosa y sexual:

¿órdenes tutelares o autonomía privada? | 265

REFLEXIONES FINALES | **279**

BIBLIOGRAFÍA | **291**

AGRADECIMIENTOS

A la Doctora Imelda Vega-Centeno y a Valerio Paucarmayta, Director del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas; por respaldar mi proyecto de investigación y su valioso aval institucional, y por las horas que Imelda me dedicó para conversar y debatir sobre los recovecos de las relaciones Iglesia-Estado en el Perú,

También a la Biblioteca de la Asamblea Nacional del Ecuador por la confianza en proveerme las transcripciones de los debates de la Asamblea Constituyente; al área de Comunicaciones, de Biblioteca y de Asesoría Jurídica del Consejo Nacional de la Mujer (CONAMU) que compartieron conmigo su hemeroteca y publicaciones sobre el debate mediático en torno a los derechos de la mujer en la Constituyente,

A Católicas por el Derecho a Decidir-Bolivia por haber propiciado mi participación como consultor ante Asambleístas y organizaciones de la sociedad civil en los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia para coadyuvar al reconocimiento del Estado laico en sus futuras Constituciones, y con ello, haberme inspirado la idea primigenia de este libro,

No puedo dejar de mencionar a Vladimir Pinto, Perico García Hierro y Lily La Torre que me introdujeron al universo de los pueblos indígenas amazónicos, y en especial a mi amigo y dirigente Awajún

del Cenepa, Zebelio Kayap: haberlos visitado en territorio indígena y haber trabajado para los Awajún/Wampís me reveló nuevas fronteras y sensibilidades que me prepararon espiritualmente para captar la trascendencia contra-hegemónica de sus cosmovisiones.

Y con especial gratitud al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y a su Programa de Colaboración Académica entre África, América Latina y Asia, cuya beca de investigación Sur-Sur hizo posible muchas más cosas que financiar la elaboración de un libro.

* * *

Soy creyente y por tanto mi agradecimiento más importante es a Dios: sin Su bendición no hubiera podido escribir este libro laico ni hubiera tenido la familia que soportó mis extensos periodos de ausencia para producirlo: A Miguel que hizo mis veces de papá con Valentino durante tantos días feriados, *weekends* veraniegos y noches de la semana (para envidia mía); a mi esposa Rosalynn que hacía la magia de desaparecer durante largas horas junto al pequeño recién llegado y traerlo “simplemente” dormido...; a Valentino, de cuyas exigencias finalmente yo no podía ni quería escapar; por saltar a mi regazo todas las noches y hacer que mi ordenador abandone por un momento sus relatos de pastores, sacerdotes y Asambleístas de fuego... para reemplazarlos por la Casa de Mickey Mouse (aquella divertida infiltración yanqui).

Lima, otoño de 2012

INTRODUCCIÓN

Los procesos constituyentes que analizamos coincidieron en la misma década y tiempo político de transformaciones: en Ecuador el debate se desarrolló entre los años 2007-2009, en Bolivia entre 2006-2009 y en Perú entre 2001 y 2003. A la fecha, no existen investigaciones sobre la forma en que se han articulado los procesos constituyentes en tanto procesos políticos de democratización y/o de descolonización en relación a las demandas por laicizar al Estado a través de nuevas disposiciones constitucionales en torno a sexualidades, reproducción y las relaciones iglesia-Estado. La casi simultaneidad de los procesos constituyentes peruano, boliviano y ecuatoriano y los aparentemente idénticos desafíos que atravesaron en relación a los temas debatidos que son objeto de esta investigación, merecían un análisis detenido que pudiera enriquecer el balance sobre lo que significaron y significan dichos procesos para América Latina, y eso es lo que hemos pretendido realizar en el presente trabajo.

El caso peruano tuvo como marco político-institucional un debate de reforma constitucional conducido por el propio Congreso de la República y no por una Asamblea Constituyente especialmente convocada para el efecto, lo que precisamente fue motivo de fuertes cuestionamientos jurídicos y políticos que le recusaron la legitimidad

para emprender una reforma total de la Constitución de 1993, aprobada por la dictadura neoliberal y corrupta del fujimorismo que de ese modo había legitimado su golpe de Estado ante la comunidad internacional. El espacio-tiempo político de la reforma constitucional pues, correspondió al de un proceso de transición democrática luego de la huida de Fujimori al Japón y de la captura de su siniestro asesor Vladimiro Montesinos y al de un país exhausto y fragmentado que salía de una prolongada sangría de veinte años que enfrentó al Estado con organizaciones terroristas ultra-izquierdistas. Las organizaciones y los movimientos sociales se encontraban desmovilizados y en crisis, por lo que el modelo neoliberal siguió –y sigue– aplicándose por los gobiernos sucesores del fujimorismo sin contestación organizada que revistiera mayor importancia. En dicho escenario la derecha económica, política y religiosa eran pues, y son hasta hoy, hegemónicas. Y sin cuestionamientos al orden hegemónico, sin actores sociales contestatarios y mas bien fragmentados, el tono ideológico del debate constitucional peruano debía ser directo deudor de esa situación.

Resultaba pues, una idea interesante el profundizar cómo jugarían los mismos actores en contextos políticos diferentes pero ante un mismo hecho político fundamental como era la elaboración de una nueva Constitución y los mismos temas divisivos en debate. Ello permitiría contrastar el cariz ideológico de los debates peruanos con los de otros dos países andinos vecinos que atravesaban un momento de ascenso de proyectos fuertemente contra-hegemónicos y autodenominados revolucionarios: la Revolución Ciudadana en Ecuador y el socialismo indigenista en Bolivia.

A pesar de que los tres países tenían aspectos comunes como una población mayoritariamente católica, jerarquías eclesiales fuertemente legitimadas como custodios de la moral pública, una historia prehispánica y colonial común, irrupción de liderazgos evangélico-fundamentalistas y de partidos confesionales en la política nacional, modelos institucionales de relaciones Estado-Iglesia similares, las mismas demandas de igualdad, no discriminación y dignidad por parte de mujeres, pueblos indígenas, confesiones religiosas minoritarias y colectivos homosexuales, y existiendo iguales intenciones de darse nuevas Constituciones Políticas en los tres países, sin embargo era perceptible que no se plantearían los mismos debates, ni los mismos enfoques, ni con la misma intensidad a pesar de discutirse sobre los mismos temas (aborto, matrimonio homosexual, derechos sexuales y reproductivos, relaciones Estado-Iglesias, educación laica, etc.).

A la luz de la propaganda de la derecha mediática, Bolivia y Ecuador se ofrecían como países políticamente gemelos. Nos preguntábamos qué tan cierto podía ser todo ello. Y es que en ambos países

insurgían movimientos sociales fuertemente antagónicos al modelo neoliberal, fuerzas políticas progresistas tomaron el poder luego de duras luchas y en ambos países se había decidido convocar a Asambleas Constituyentes. En ambos países se constitucionalizaba el “buen vivir”, se incorporaban nuevos derechos colectivos indígenas, se atestiguaban fuertes controversias públicas entre iglesias cristianas y movimientos sociales y se asistía a una fuerte retórica de izquierda frente a discursos encendidos de derecha. Pero mientras en Bolivia los movimientos sociales contra-hegemónicos planteaban sus debates constituyentes sobre la laicidad del Estado, los derechos sexuales y reproductivos y la posición pública de las iglesias desde el marco general de la descolonización del Estado y la sociedad, los mismos debates se planteaban en Ecuador y Perú desde el discurso de la democratización ciudadana y liberal del Estado y los derechos humanos. Tales elementos habían sido percibidos personalmente por el autor gracias a que tuvo la suerte de atestiguar en diferentes momentos, los trabajos y debates de algunas Comisiones Constituyentes en Ecuador y Bolivia así como observar el debate constitucional en Perú planteando propuestas dirigidas a fortalecer el Estado laico. Alternando entre activistas de derechos humanos, asambleístas, medios de comunicación, expertos(as) nacionales y líderes de movimientos sociales, se percibía la rica complejidad de los discursos, prácticas y saberes en los tres países así como las serias contradicciones y conflictos de sus respectivos procesos constituyentes.

El proyecto boliviano buscaba revolucionar descolonizando, el peruano reformar democratizando y el ecuatoriano revolucionar reformando. ¿Cuántas promesas serían cumplidas por los procesos de contestación ecuatoriano y boliviano en el campo de la sexualidad, la reproducción, la religión y la política durante los procesos constituyentes?, ¿llegaban a cuestionar y superar en alguna medida el orden hegemónico en los referidos aspectos de la vida social? ¿Hasta qué punto podía ser diferente o semejante el proceso constitucional peruano habiéndose discutido las mismas cuestiones y existiendo las mismas demandas sociales? A lo largo del presente trabajo esperamos haber respondido algunas de esas interrogantes.

La cuestión de la laicidad del Estado, considerada como un asunto de relaciones institucionales entre política y religión, hubiera sido un enfoque superficial que no habría permitido captar las novedosas cuestiones planteadas por las experiencias constituyentes boliviana y ecuatoriana. Existían pues, más problemáticas políticas de mayor calado, interrelacionadas con la laicidad y al mismo tiempo autónomas de ella que tenían a importantes disputas por la hegemonía como su telón de fondo. Esa complejidad me llevó a replantear mis objetivos. La idea del presente trabajo era analizar los recientes debates constituyentes

(Ecuador, Bolivia) y constitucionales (Perú) de esos tres países andinos para sistematizar las estrategias y discursos de los diferentes actores político partidarios en torno al Estado laico, relaciones Iglesias-Estado, libertad religiosa, derechos sexuales, derechos reproductivos y educación laica, entrelazando dicho análisis con un estudio de su impacto en los medios impresos de comunicación en los que además concurrían actores políticos no partidarios; a continuación relacionando esos escenarios de debate político constitucional con los antecedentes históricos de las relaciones entre el poder político y la institución religiosa hegemónica por excelencia en América Latina y el contexto regional de “giro a la izquierda”, superación de la “larga noche neoliberal” o posneoliberalismo (Sader, 2009)¹. Como corolario pretendíamos identificar las relaciones entre estos procesos políticos regionales y locales con los históricos procesos de laicización del Estado y secularización social que son comunes a nuestros países.²

1 Emir Sader define posneoliberalismo como una categoría descriptiva que designa diferentes grados de negación del modelo, pero sin construir todavía un nuevo modelo” como sigue: “Utilizamos este término para indicar planteamientos que combinan la restauración de diversas funciones estatales: su capacidad reguladora para defender la soberanía nacional sobre los recursos naturales; su poder para implementar políticas socialmente inclusivas como representante de la gran masa trabajadora de la sociedad; su determinación de crear nuevos mecanismos de participación política y de redefinir los vínculos entre lo social y lo político. En tales economías, este Estado redefinido ejercerá su hegemonía, pero cohabitando con un apreciable sector privado, mientras que las propiedades socializadas pueden asumir diversas formas: cooperativas, pequeñas empresas familiares, etc. El objetivo es crear un nuevo modelo de socialización refundando el Estado en torno a la esfera pública, teniendo presente que la idea del socialismo del siglo XXI significa la rehabilitación del dominio público, la universalización de los derechos y una desmercantilización exhaustiva. El éxito de todo ello dependerá del grado de desmercantilización logrado en el modelo posneoliberal” (Sader, 2009: 20).

2 Según el sociólogo mexicano Roberto Blancarte (Blancarte, 2000: 8) secularización “designa en general la pérdida de influencia social de la religión, mientras que la ‘laicización’ sería el proceso específico de transformación institucional, del paso de lo religioso a lo civil” y laicidad es “un régimen de convivencia social complejo, en la medida que se constituye en el marco institucional preferido por la mayoría para la gestión en la tolerancia de una realidad igualmente diversa, de una creciente pluralidad religiosa y de una demanda creciente de libertades religiosas ligadas a los derechos humanos o a la diversidad y particularismos culturales”. Para el historiador de la laicidad francés Jean Baubérot (Baubérot, 2005: 132-133) “la secularización implica una relativa y progresiva pérdida de pertinencia social de lo religioso debido, principalmente, a un conjunto de evoluciones sociales en las cuales la religión participa o se adapta. La laicización es, ante todo, la obra política apuntando a reducir la importancia social de la religión como institución, incluso a desinstitucionalizarla”. Por nuestra parte, asumimos que la laicidad en tanto fenómeno socio-jurídico aludiría a la expresión institucional-política del fenómeno histórico de la secularización (de las instituciones estatales, de su ordenamiento jurídico, de sus políticas públicas, etc.).

La importante cantidad y calidad de información hallada en los debates constituyentes peruano y ecuatoriano fue de una magnitud importante (las transcripciones del debate boliviano no estaban a disposición del público ni de investigadores). Las aproximadamente 11.000 páginas del debate constituyente ecuatoriano que leí y “escaneé” con atención mostraban un proceso político sumamente complejo, amplio y trascendental como para limitarme a escudriñar solamente aquellas actas relacionadas específicamente con sexualidad, religión, reproducción y laicidad. Los grandes temas en debate como la plurinacionalidad, los derechos de la naturaleza, los derechos de los pueblos indígenas, la soberanía energética y alimentaria, la descolonización, el anti imperialismo y el posneoliberalismo eran parte de un mismo proceso político transformador en los que mi objeto de estudio participaba, influía y era influido. Debía por tanto analizarlos también, para poder comprender en qué medida ello sucedía.

Y la constatación de diferencias esenciales entre procesos aparentemente simultáneos y similares como son el ecuatoriano y el boliviano, que se nutrían de corrientes históricas subyacentes muy allegadas pero que generaban escenarios nacionales distintos, me hicieron percibir muy rápidamente que mi emprendimiento era mucho más complejo de lo que un trabajo comparativo normalmente podía sugerir. Y dicha sorpresa también me aguardaba al estudiar el proceso de reforma constitucional de mi propio país, el Perú, que yo imaginaba conocer tan bien al advertir matices que inicialmente no había percibido y que gracias al enfoque comparativo surgían con mayor claridad.

En cuanto a los debates bolivianos, como se ha dicho, desafortunadamente no logramos hacernos con las actas y transcripciones de los debates de la Asamblea Constituyente de Bolivia, pues estaban siendo utilizadas por un proyecto gubernamental que publicaría una completa Enciclopedia del proceso Constituyente, por lo que en el caso boliviano debimos contentarnos con fuentes secundarias para reconstruir los debates que me interesaban.

Esta investigación no pretende ser una compilación de tres análisis de casos nacionales sin lógica que los conecte, sino un conjunto sistematizado e interrelacionado en base a temas comunes estudiados comparativamente. Por ello la hemos organizado en dos espacios temáticos diferenciados. La primera parte aborda cuál es la posición formal que los constituyentes le reconocieron al hecho religioso (símbolos, creencias, organizaciones, íconos) en el seno de la esfera pública y frente al principio de laicidad; y la segunda parte analiza la práctica específica o manera sustancial en la que dichos principios se aplican sobre cuestiones como las sexualidades, la reproducción, tipos de familia y los derechos de las mujeres. Entonces,

el análisis comparativo se hace sobre la experiencia de cada país *en función* de dichas cuestiones principales. Lo que se pierde en la interrupción del relato cronológico del proceso de cada país se gana en la exposición comparativa de cada temática.

La primera parte titulada *“Laicos, pero creyentes: legitimidades sacras en competencia”* abarca tres capítulos que tratan cuestiones que ponen las bases de principio, simbólicas e institucionales, de las relaciones entre religión y política, entre Estado, iglesias y colectivos sociales ideológicos o culturales, tal como fueron discutidas y aprobadas en los respectivos procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia, y de reforma constitucional del Perú. El capítulo I que estudia las *“inspiraciones religiosas en la Constitución”* analiza la extensión de las inspiraciones religiosas y espirituales sobre los textos constitucionales discutidos evidenciando cómo se desarrolló la disputa entre legitimidades sagradas civiles, eclesiásticas e indígenas a través de los Preámbulos y narraciones meta-políticas constitucionales. El capítulo II titulado *“Libertad religiosa, de conciencia e igualdad religiosa. ¿sólo para ortodoxos?”* examina la cuestión de la posición que adopta el Estado laico ante las religiosidades y espiritualidades hegemónicas y minoritarias, y cómo dicha cuestión recibe distinto tratamiento y énfasis según el trasfondo político en el que se inscribe el debate constituyente general. El capítulo III sobre *“Declaración de la laicidad del Estado”* estudia la auto-definición que hace el Estado en su relación con el hecho religioso colectivo así como el modelo de política de relaciones institucionales con las diversidades ideológicas y religiosas, y cómo dicha auto-definición fue un escenario conflictivo entre los diversos actores constituyentes. Esta primera parte tiene como finalidad exponer la manera en que los diferentes Estados se afirman como Estados laicos sin que ello signifique renunciar a la expresión pública de la religiosidad ni tampoco privatización o marginación pública de la religión, pero simultáneamente, cómo dicha afirmación coexiste con una competencia entre sacralidades por lograr un lugar predominante en el discurso constitucional fundacional y en el modelo de relaciones Estado-religión.

La segunda parte titulada *“Laicos, pero no tanto: laicidad, sexo y religión en fuego cruzado”* aborda los condicionamientos políticos que finalmente reviste la aplicación del principio de laicidad a la resolución de cuestiones constituyentes concretas tales como el aborto, el matrimonio de personas del mismo sexo, los derechos sexuales y reproductivos y la educación laica, sexual y religiosa. Así, el capítulo I sobre *“vida, sexo, reproducción: ¿pro-vidas o pro-vida digna?”* estudia la confrontación entre el discurso “pro-vida” y “pro-familia” contra el discurso “pro-vida digna” y “pro-familias” en torno al aborto y los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. El capítulo II sobre *“la*

unión de personas del mismo sexo: ¿familia o familias?” analiza la aguda contradicción que suscitó el debate sobre constitucionalizar las uniones de hecho entre personas homosexuales y las perspectivas de reconocer a gays, lesbianas, bisexuales y transexuales el derecho de casarse y de adoptar infantes, así como el debate para redefinir en clave pluralista el concepto de “familia” desafiándose la noción tradicional patriarcal, nuclear y cristiana. Finalmente, el capítulo III titulado “*Educación pública, religiosa y sexual: ¿órdenes tutelares o autonomía*”, repasa los debates sobre el lugar de la religión y de las espiritualidades en la escuela pública laica, de la educación sexual y de valores según las convicciones de confesiones y padres de familia y cómo el principio de laicidad viene a relativizarse o a encontrar aplicaciones particulares según cada contexto nacional.

Que en las páginas que siguen, los y las investigadoras así como los mismos actores políticos de estos procesos de cambio, aquellos que resistieron y aquellos que conquistaron, aquellos que soñaron y fueron recompensados y aquellos que no, puedan encontrarse reflejados en sus luchas, aspiraciones y logros.

PARTE I

LAICOS, PERO CREYENTES: LEGITIMIDADES SACRAS EN COMPETENCIA

La disputa en torno a los valores del nuevo orden constitucional, y los símbolos paradigmáticos que concentran dichos valores y son fuente de inspiración para los proyectos políticos constituyentes, encontraron expresión en Ecuador, Bolivia y Perú en las controversias públicas alrededor del fundamento pre-político del ejercicio del poder (si en la soberanía popular, en la soberanía de Dios o en la ancestralidad de la naturaleza), en torno a un nuevo pluralismo religioso que superase el tradicional marco de las religiones monoteístas y se extendiese al respeto de las espiritualidades originarias con todo su bagaje ético público, así como de la posición que adopta el Estado ante las diversas expresiones religiosas y espirituales existentes en la sociedad.

En esta parte analizaremos los debates constituyentes que fueron manifestación de dichas controversias: la posición de lo simbólico religioso en el texto constitucional y la competencia política de sacralidades a fin de lograr un lugar predominante mediante invocaciones a divinidades en los Preámbulos constitucionales; la redefinición de la libertad religiosa para incluir expresiones espirituales indígenas y superar el pluralismo de marco judeo-cristiano, así como la declaración del carácter laico del Estado y de su postura oficial ante el pluralismo religioso existente en la sociedad.

CAPÍTULO I

INSPIRACIONES RELIGIOSAS EN LA CONSTITUCIÓN

En ocasión del debate de la inclusión de referencias a Dios y a las raíces cristianas de Europa en el proyecto de Constitución de la Unión Europea, los insistentes llamados de la Santa Sede, así como su activa diplomacia, dieron cuenta de la importancia simbólica y política que tiene para ella el incluir referentes religiosos en los textos constitucionales como banderas o hitos de su hegemonía conservadora sobre las sociedades. Aunque los esfuerzos papales fueran finalmente infructuosos, ilustraron la vigencia de la vieja práctica de pretender legitimar en órdenes sagrados los actos políticos constitutivos de las comunidades nacionales (en este caso supranacionales).

Según la doctrina papal,¹ ninguna comunidad política puede tener seguro fundamento si su régimen de libertades públicas no reconoce que la base última de ellas se encuentra en el reconocimiento de la soberanía de Dios sobre el mundo, sobre el hombre y por consiguiente sobre sus gobiernos. Sólo así los contenidos éticos y morales esenciales de las normas jurídicas y políticas públicas podrían encontrar su “justo” alcance y jamás podrían contradecir al derecho divino. De lo cual se sigue que la autoridad idónea para interpretar y arbitrar respecto

1 Véanse las notas a pie de página N° 119 y siguientes.

al contenido concreto del tal derecho divino sería el propio papado en tanto máxima autoridad moral del mundo.

En ese sentido, la funcionalidad simbólica de los Preámbulos constitucionales con referencias a la divinidad consiste en basar el acto esencial, crucial y más importante de la fundación de una comunidad política nacional –como es el acto constituyente– en una legitimidad sagrada y de origen vertical, en lugar de en una legitimidad popular y horizontal, *secular*. La consecuencia política y jurídica de tal reconocimiento debería ser, en esta propuesta confesional, que siendo el Preámbulo el lugar de máxima concentración axiológica de la Constitución entonces todo el consiguiente ordenamiento jurídico debería tender a respetar esta inspiración suprema, lo que implicaría la configuración de una Nación *creyente* y un Estado *creyente* (y más concretamente, que es lo que realmente se busca en términos políticos, de un Estado católico). Esta es la lógica de poder que en el fondo persiguen las invocaciones deístas en los Preámbulos de las Constituciones.

Los argumentos parlamentarios, generalmente utilizados para introducir y conservar la tradición de invocaciones confesionales en los Preámbulos, son generalmente de cuatro tipos: aquellos que invocan la propia religiosidad del legislador, la mayoría religiosa de la sociedad, la práctica tradicional constitucional y la religiosidad civil.

Entre quienes no consideran un problema democrático el legislar de acuerdo a sus personales creencias religiosas, están los representantes políticos creyentes que suelen subrayar que es imprescindible reconocer la existencia y supremacía de Dios en una Constitución a fin de que la nación evite catástrofes y así obtenga los auspicios sagrados para garantizar la estabilidad, paz y prosperidad colectivas.

Pero para quienes es evidente que la cuestión no es tan simple, se elaboran argumentos más sofisticados que buscan asentarse en justificaciones seculares para eludir la acusación de parcialización religiosa. Así tenemos aquellas que señalan que una Constitución debe reflejar las creencias y aspiraciones mayoritarias de la nación a la que representa, que las invocaciones deístas gozan de una larga y respetable continuidad histórica por lo que se convierten en tradiciones culturales constitucionales de carácter neutro, y finalmente están aquellas que indican que la mención a Dios en el Preámbulo Constitucional solo tiene un valor de reconocimiento de la importancia objetiva del hecho religioso en la historia nacional tal como sucede al incluirse a Dios en los Himnos Nacionales, menciones desprovistas de valor religioso objetivo sin perjuicio de que los ciudadanos puedan asignarle el valor religioso subjetivo que les plazca. En esta lógica, un ciudadano agnóstico o un ateo también podrían verse representados en estas invocaciones deístas, ya que ellas simplemente reflejarían una realidad cultural innegable y un legado cultural común, a saber, que el

pueblo en cuestión es y ha sido históricamente un pueblo religioso. Pero esto pasa por alto que los legisladores que incluyen invocaciones “a Dios” lo hacen *sobreentendiendo* que, “naturalmente”, aquí hablamos del Dios católico, lo que termina con el argumento de la supuesta inclusión de estas referencias religiosas.

Característicos de sociedades monocordes en lo religioso y con Estados acostumbrados a tratar con una sola confesión monopólica, los Preámbulos con invocaciones deístas eran plenamente funcionales en dichos contextos. Pero con la conquista del derecho de libertad religiosa por parte de minorías activas en Latinoamérica y con la creciente irrupción del pluralismo religioso, aquél *sobreentendimiento* se ha ensanchado para incluir a aquellas religiosidades que si bien no son católicas tampoco amenazan el *statu quo* ideológico judeo-cristiano. Por tanto, en los debates parlamentarios contemporáneos ahora se dirá que las invocaciones deístas no se refieren únicamente al Dios católico romano sino al judeo-cristiano en general. De este modo se absorbe la pluralidad y se refuerza el discurso hegemónico confesional cuestionado.

Pero esta estrategia de compartir la hegemonía simbólica se desestabiliza cuando surgen religiosidades ajenas al judeo-cristianismo como las espiritualidades indígenas, que antaño fueran perseguidas como idólatras y paganas buscándose su completa extinción. Se produce entonces una competencia de sacralidades excluyentes en busca de fundamentar lo político, como sucedió en los debates constituyentes de Bolivia y de Ecuador, que no sólo se exteriorizó a través de las invocaciones a una divinidad en los Preámbulos constitucionales, sino también por medio de la fundamentación de ciertas instituciones básicas que han de ser reguladas en el texto constitucional (como el matrimonio, la familia, la educación, etc.). Es así que se presentan alusiones a doctrinas religiosas y eclesiásticas, a imágenes sagradas y a creencias populares como respaldo de propuestas políticas y normativas de reforma constitucional.

Estas disputas y reivindicaciones simbólicas, hegemónicas y contrahegemónicas, así como las expresiones que adoptarán serán objeto de análisis en adelante.

1. ECUADOR

En los debates constituyentes ecuatorianos, la presencia de símbolos religiosos no estuvo ausente ni se redujo sólo a íconos cristianos sino que se extendió a los de religiosidades indígenas ancestrales. En dichos debates también se asumió la conocida diferenciación entre “religiosidades” (para hacer referencia a las religiones trasplantadas con la colonización española) y “espiritualidades” (para referirse a las cosmo-

visiones indígenas) pero la novedad del caso ecuatoriano consistió en que un importante ícono de religiosidad civil se hizo presente de manera permanente en los trabajos constituyentes influyendo y condicionando la legitimidad política de los discursos de mayorías y minorías. Dicho ícono fue la figura del general Eloy Alfaro y su histórico legado liberal, laicista y anticlerical.

ALFARISMO: LA RELIGIÓN CIVIL ECUATORIANA

El concepto de “religión civil” fue propuesto por primera vez por Jean-Jacques Rousseau en *El Contrato Social* y por Alexis de Tocqueville en su famosa *Democracia en América*, pero fue formulado en términos científicos sociológicos por el norteamericano Robert Bellah en su célebre artículo “*Civil Religion in America*” (Bellah, 1967: 16)². Durante los debates constituyentes se situó la figura del general Eloy Alfaro como un ícono central inspirador de dicho proceso y no alguna religión o institución religiosa tradicional.

Observemos de manera preliminar que, en general, el hecho religioso en cuanto tal no tuvo mayor relevancia ni visibilidad en los grandes discursos ideológicos y debates políticos de la Asamblea sino solamente en su relación con algunas escogidas cuestiones polémicas.

Ejemplo de ello fue que no se hicieron menciones positivas a valores religiosos ni se les reconoció espacio alguno a íconos religiosos en significativos momentos simbólicos o programáticos de las reuniones constituyentes, tales como el discurso de Alberto Acosta en su asunción al cargo de presidente de la Asamblea³ (MPAIS) en el que éste explicó ampliamente los valores fundamentales y las esperanzas de la sociedad ecuatoriana, comenzando por evocar la figura de Eloy Alfaro;⁴ el bello

2 Bellah señala: “civil religion as its best is a genuine apprehension of universal and transcendent religious reality as seen in or, one could almost say, as revealed through the experience of American people”. Para Salvador Giner (Giner, 1993: 26), la religión civil consiste en “el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia a través de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia”.

3 El economista y ecologista Alberto Acosta asumió la Presidencia de la Asamblea con un significativo capital político al punto que algún asambleísta le aconsejaría públicamente que tuviera mucho cuidado en no dejarse avasallar por influencias externas dado que con toda seguridad él sería el próximo Presidente de la República. Su elección fue uno de los momentos constituyentes que concitó los discursos más solemnes y cargados de simbolismo, tanto que cierto Asambleísta dijo que no se trataba de la elección de un santo dado el enorme respaldo y la práctica unanimidad que generó su nominación para el cargo tanto entre la mayoría como en la minoría.

4 Asamblea Constituyente Del Ecuador, Acta N° 001, 29 de Noviembre de 2007, p.88-96.

y poético saludo de homenaje a la ciudad de Quito “Luz de América” sin rastro de alusión a su importante pasado colonial católico;⁵ en la declaración de la visión de país perseguida por la Mesa Constituyente N°1 en la que sí se aludió a la necesidad de reconocer la laicidad del Estado;⁶ en la declaración sobre la concepción de Estado y de desarrollo de la Mesa Constituyente N°7 en la que se incluye el carácter laico del Estado social de derecho;⁷ los discursos del Presidente de la Asamblea Alberto Acosta y del Presidente de la República Rafael Correa en ocasión del primer Informe a la Nación de Correa y en los que a pesar de sus reiteradas salvedades “*si Dios quiere*”, de una mención a la doctrina social de la iglesia católica y de un pedido de oración en su favor, en ningún momento el presidente Correa incluye al hecho religioso como parte de la nueva concepción de sociedad y de Estado perseguida por el programa político de la Revolución Ciudadana, ni tampoco lo hace Acosta;⁸ tampoco en las exposiciones doctrinales sobre el concepto del “buen vivir”;⁹ en los debates sobre el modelo económico que solo toman en cuenta al hecho religioso para destacar que “así como hace 100 años Alfaro separó Estado y clerecía” en Montecristi estaban “separando Estado y banca”;¹⁰ ni en el notable discurso del Asambleísta y sacerdote Fernando Vega sobre la dimensión ética y moral de la “Revolución Ciudadana” al aprobarse una novedosa política anti-corrupción.¹¹

En contraste, hubo menciones específicas al rol de la iglesia católica en la historia del Ecuador, a propósito de la conmemoración de la muerte del general Eloy Alfaro, recordando las conspiraciones clericales contra él para asesinarlo, llegando a sugerirse en un discurso claramente anticlerical que la iglesia católica debería aclarar su papel y pedir perdón por dicho asesinato¹². También hubo menciones en la celebración del día de la mujer en el que se recordaron las persecuciones clericales contra las mujeres independentistas¹³ y se criticó duramente la concepción patriarcal de la mujer de los jerarcas de la iglesia

⁵ *Ibid*, Acta N° 005, 06 de diciembre de 2007, p.136.

⁶ *Ibid*, Acta N° 012, 26 de Diciembre de 2007, p.7.

⁷ *Ibid*, Acta N° 013, 27 de Diciembre de 2007, p.87.

⁸ *Ibid*, Acta N° 016, 15 de enero de 2008.

⁹ *Ibid*, Acta N° 035, 10 de abril de 2008, por ejemplo.

¹⁰ *Ibid*, Acta N° 056, 31 de mayo de 2008, p.74

¹¹ *Ibid*, Acta N° 070, 27 de junio de 2008, p.45-46.

¹² *Ibid*, Acta N° 018, 28 de enero de 2008, p. 6 y 11, respectivamente.

¹³ *Ibid*, Acta N° 025, 07 de marzo de 2008, p.6.

católica,¹⁴ y finalmente en una denuncia contra los intereses económicos y las vinculaciones comerciales de la Conferencia Episcopal con la burguesía financiera ecuatoriana.¹⁵

Así entonces, las referencias a la religión e iglesia mayoritaria del Ecuador fueron, por decir lo menos, negativas. Diferente fue el caso de las referencias hechas al general Eloy Alfaro y a su legado laicista que, como veremos, en algunos casos llegaron a rozar con el misticismo.

Aparte del hecho cotidiano de que cada sesión constituyente se instalara formalmente con el recordatorio de que la capital de las sesiones era Montecristi, nada menos que la ciudad natal de Eloy Alfaro, y del notorio hecho de que el complejo administrativo llamado “Ciudad Alfaro” estaba compuesto de un recinto para la Asamblea, de un Museo Histórico y de un Mausoleo que contendrían las cenizas del “Viejo Luchador”, estaban también los permanentes ejercicios de memoria histórica practicados por los asambleístas de la mayoría (MPAIS) y de la minoría de izquierda (RED) para rescatar la lucha anticlerical y pro separación Estado-Iglesia que caracterizó el legado histórico de Alfaro. Así, por ejemplo, las sesiones del 28 de enero y del 23 de julio de 2008¹⁶ de la Asamblea Constituyente se dedicaron íntegramente a exaltar su figura histórica.

En la primera sesión mencionada, el primer punto versó sobre “El Legado de Eloy Alfaro” y el segundo trató una “Declaratoria de la Ciudad de Montecristi y sus áreas de influencia como Patrimonio Natural, Cultural e Histórico de la Nación”. La fecha lo ameritaba: se trataba del 96° aniversario del asesinato del General Alfaro. El Presidente de la Asamblea Alberto Acosta abrió la sesión reivindicando su legado de libertad, legado que debería ser continuado mediante una nueva Constitución de carácter participativo y liberadora en lo social, político, económico, cultural y ambiental. También recordó la alianza de la iglesia católica con los terratenientes, comerciantes y banqueros conservadores quienes se opusieron sangrientamente a la “Revolución Liberal” emprendida por el general, la misma que triunfó mediante la aprobación de una Constitución liberal en 1906, en la que se pudo separar definitivamente a la Iglesia católica del Estado, instaurando un Estado laico y la libertad religiosa para todos los cultos.¹⁷ Las intervenciones de otros asambleístas de la mayoría y minoría en el acto de desagravio y homenaje a Alfaro recordaron la obra modernizadora de

¹⁴ *Ibid*, p.14.

¹⁵ *Ibid*, Acta N° 080, 09 de julio de 2008, p.34.

¹⁶ *Ibid*, Acta N° 018 y 094 respectivamente.

¹⁷ *Ibid*, Acta N° 018, 28 de enero de 2008, p.5.

su régimen político, la educación laica, la incorporación de las mujeres a la vida política y cómo la actual situación política se asemejaba en muchos aspectos a la época de la lucha alfarista contra la iglesia católica y las clases dominantes de entonces.¹⁸

En la sesión del 23 de julio de 2008, una de las últimas de la Asamblea y ya en un ambiente nacional sumamente conflictivo entre Gobierno e Iglesia católica, se aprobaron tres Mandatos, uno de los cuales fue el “Mandato Ciudad Alfaro”, mediante el cual se creaba la “Corporación Ciudad Alfaro” sin fines de lucro a fin de administrar la sede de la Asamblea Constituyente. Gesto sin duda de carácter histórico, ya que Montecristi no contaba con ningún monumento importante y trascendente que celebrara la memoria del General a pesar de todo el tiempo transcurrido desde su muerte, tal como lo subrayara el asambleísta Trajano Andrade (MPAIS).¹⁹ La sesión abundó además en elaborar paralelos entre el proceso constituyente y la obra liberadora alfarista.

Aparte de estos actos permanentes de ejercicio de la memoria histórica, algunos Asambleístas promovieron además una aureola mística alrededor de la figura de Alfaro compuesta de simbología cívica y religiosa. Fue el caso notorio del Asambleísta Rafael Esteves (PSP) cuando éste subrayó en más de una ocasión el carácter sagrado de Montecristi. Así, por ejemplo, al discutirse el artículo sobre el deber estatal de recuperar, promover y proteger los lugares y sitios sagrados indígenas, él sugirió que “Montecristi, cuna de Alfaro donde reposan sus cenizas” sea mencionado explícitamente como uno de aquellos lugares sagrados.²⁰

Mas tarde, Esteves subrayó ciertas coincidencias fácticas que sugerían el cumplimiento de un designio cronológico sagrado en torno al 24 de julio: el día del natalicio del libertador Simón Bolívar, el día de la votación definitiva del texto completo de la nueva Constitución y el día en que se hizo justicia a los pueblos indígenas reconociéndose al *Kichwa* como segunda lengua oficial del Ecuador y enmendándose un grave error, todo lo cual cumpliría un viejo adagio del Libertador: “el arte de vencer se aprende en las derrotas”.²¹ Asimismo, Esteves llamó la atención del auditorio sobre el hecho milagroso de que la Asamblea Constituyente pueda estar sesionando en Montecristi (“Monte de Cris-

18 Véanse en la misma sesión (Acta N° 018) los vibrantes y apasionados discursos de los Asambleístas Trajano Andrade (MPAIS, p.8-16), Lenin Hurtado (MPD, p.16-19) y Martha Roldós (RED, p.25-30). Sobre el relevante lugar de Montecristi en la historia ecuatoriana y particularmente en la revolución liberal alfarista, véase el discurso de la Asambleísta Tatiana Hidrovo (MPAIS, p.31-37).

19 *Ibid.*, Acta N° 094, 23 de julio de 2008, p.106-107.

20 *Ibid.*, Acta N° 077, 05 de julio de 2008, p.87.

21 *Ibid.*, Acta N° 095, 24 de julio de 2008, p.19.

to”), en un lugar que anteriormente se había hundido 25 metros, ciudad cuna de Alfaro y que éste ícono del liberalismo y laicismo ecuatorianos se encuentre vinculado en vocación, ideales y creencias a Simón Bolívar y al liberacionismo de Cristo, sugiriendo una trinidad revolucionaria en Alfaro, Bolívar y Jesucristo y la sensación de estar viviendo “un momento mágico, un momento histórico, un momento en que se inicia una nueva etapa en la historia ecuatoriana”²². Asociaciones todas ellas, sin dudas, sugerentes de un esfuerzo por configurar una religiosidad civil en torno a la figura de Alfaro en tanto héroe liberal y bolivariano, reforzada de alusiones a la religiosidad cristiana del pueblo ecuatoriano.

Como podemos apreciar y también apreciaremos en las páginas siguientes, la figura del General Eloy Alfaro en todo momento condicionó el debate constituyente al convertirse en un referente obligado de legitimidad política al que la minoría opositora nunca se atrevió a enfrentar. En verdad, un verdadero santo laicista intocable e inobjetable. Por tanto, una auténtica religión civil con todos los elementos básicos para establecerla: un santo patrono en el corazón del culto cívico nacional, cuyo cuerpo fue martirizado cruelmente por sus enemigos pero que pasó a la posteridad, actos litúrgicos de culto y homenaje, un lugar santo de peregrinación (Ciudad Alfaro) en un monte santo (Montecristi)²³, un lugar santísimo de recogimiento (el Mausoleo con las cenizas de Alfaro), una doctrina canonizada (el laicismo y el liberalismo), un libro escrito para plasmarla (la nueva Constitución), un clero (la élite política autodefinida como la continuadora de su legado mediante la Revolución Ciudadana), una comunidad de creyentes (la sociedad ecuatoriana) y un enemigo integral poderoso (el conservadurismo, el clericalismo católico y sus actuales reediciones). Ciertamente, los actores hegemónicos no tendrían una lucha fácil ni sencilla para impedir la aprobación de la revolucionaria Carta de Montecristi.

LA PACHAMAMA Y LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA

El reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano (más allá de la mera interculturalidad), la profundización del catálogo de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de las minorías étnicas (como los culturales y espirituales),²⁴ el revolucionario reconocimiento

²² *Ibid*, p.20.

²³ “Compañeros Asambleístas: Montecristi aborigen fue autónomo. Montecristi colonial fue emancipador. El Montecristi republicano fue montonero y el Montecristi contemporáneo es constituyente”. Intervención del Asambleísta Ricardo Zambrano (MPAIS). *Ibid*, p.116.

²⁴ Diferenciamos pueblos indígenas y minorías en el sentido que nos permite la diferencia del régimen internacional de los pueblos indígenas (Convenio 169 de la OIT y Declaración

de los derechos de la naturaleza, la incorporación del Buen Vivir-*Sumak Kawsay* como un principio axiológico constitucional,²⁵ el reconocimien-

de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas) y el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos que se aplica mas bien a personas que pertenecen a minorías nacionales (culturales, religiosas o étnicas).

25 El “buen vivir” vivir o *sumak kawsay* en *kichwa*, “vivir bien”, *suma qamaña* en aimara de Bolivia, o *ñandareko* en guaraní y *sumak kawsay* en quechua, como campo de ideas en construcción cuestiona el concepto de “desarrollo” occidental como crecimiento económico continuado en el que la naturaleza es una fuente proveedora de recursos que debe ser aprovechada. “René Ramírez, ministro de Planificación del Ecuador, ofrece una definición de “buen vivir” expresada como “la consecución del florecimiento de todos y todas en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas”, incorporando aspectos como las libertades, las oportunidades, las capacidades y las potencialidades reales de los individuos”, refieren Alberto Acosta y Eduardo Gudynas (Acosta y Gudynas, 2011: 74). Dichos autores encuentran rasgos comunes en la definición de este concepto en el nuevo constitucionalismo ecuatoriano y boliviano que reproducimos en su amplia extensión por tratarse de una notable caracterización: “En ambos países, la idea del buen vivir está directamente ligada a saberes y tradiciones indígenas, visibilizando un acervo que ha sido ocultado y sojuzgado por largo tiempo. También en ambos casos se apunta a otro desarrollo, con indicaciones de un cambio profundo en las economías. El mercado por sí solo no es la solución, tampoco lo es el Estado. El subordinar el Estado al mercado conduce a subordinar la sociedad a las relaciones mercantiles y a la egolatría individualista. Lejos de una economía sobredeterminada por las relaciones mercantiles, el buen vivir se orienta a vinculaciones dinámicas y constructivas entre el mercado, la sociedad y el Estado. Se busca construir una sociedad con diversidad de tipos de mercados, para no tener una “sociedad de mercado”, es decir, mercantilizada. No se quiere una economía controlada por monopolistas y especuladores. Pero tampoco se reduce todo al Estado ni se promueve una visión estatista a ultranza de la economía”. Dichos autores encuentran asimismo algunas diferencias importantes: “En el caso de Bolivia, el *suma qamaña* y los demás conceptos asociados son principios ético-morales y no aparecen como derechos. Están enfocados en delimitar los marcos para una sociedad que se define como plurinacional. Incluso se puede argumentar que estos principios ético-morales serían una de las fundamentaciones de esa plurinacionalidad, y el buen vivir es, entonces, una condición que puede expresarse de diferente manera en cada una de ellas. En el caso ecuatoriano, en cambio, el *sumak kawsay* es presentado a dos niveles: como el marco para un conjunto sustantivo de derechos, y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos no solo en el Estado sino en toda la sociedad. Es una formalización de mayor amplitud pero al mismo tiempo más precisa, ya que el *sumak kawsay* es a la vez un conjunto de derechos y un contrapeso que impone un nuevo régimen de desarrollo. Por el contrario, en el texto constitucional boliviano ese vínculo entre *suma qamaña* y los derechos no es explícito; por ejemplo, no hay una referencia a este concepto en la sección de los derechos fundamentales. A su vez, en el texto boliviano, el *suma qamaña* es claramente presentado como una de las finalidades del Estado. En cambio, en la Constitución ecuatoriana el buen vivir aparece en un alto nivel de la jerarquía, y desde este se derivan muchos derechos. La dimensión plurinacional del buen vivir es más fuerte en el caso boliviano, llegándose a reconocer 36 lenguas indígenas además del castellano; un punto que no se logró en el Ecuador. La dimensión ambiental es, por el contrario, más intensa en el Ecuador, donde se reconocieron por primera vez los derechos de la naturaleza (artículos 71 a 74). Esto consolida la dimensión ambiental del buen vivir ecuatoriano, mientras que el texto boliviano es más ambiguo si consideramos que algunos artículos defienden el mandato del Estado de industrializar los

to del *Kichwa* como segunda lengua oficial, y las menciones a la ancestral Pachamama, fueron todas ellas históricas y radicales innovaciones de la Constitución de Montecristi, de profunda significación simbólica que, consideradas en conjunto, definitivamente superaron al precedente constitucionalismo e implicaron un salto cualitativo hacia uno nuevo.

La superación de la “larga noche neoliberal” que se expresó en la crítica al modelo económico y político vigente y la instauración de un “socialismo del siglo XXI” y una “revolución ciudadana” no ostentó solamente un carácter secular²⁶ sino también implicó el cuestionamiento de algunos aspectos de la cultura religiosa dominante proyectados sobre la economía y la política. Así por ejemplo, de manera subyacente a las nuevas disposiciones constitucionales sobre el uso y explotación de los recursos naturales, del rechazo constituyente al modelo económico extractivista y primario exportador, así como en el reconocimiento de los derechos indígenas y de minorías étnicas, también se trasuntaba una concepción filosófica rupturista con el paradigma dualista y antropocéntrico heredado de la cultura occidental judeo-cristiana trasplantada por la colonización. No se trataba meramente de nuevas opciones constitucionales en las que se profundizara la ideología demo-liberal de derechos humanos en clave intercultural, ni tampoco de la instauración de una orientación económica nacionalista o socialista en materia de recursos naturales, ambas de inspiración secular, sino de un trascendental paso hacia la descolonización del poder, la economía y la cultura vía la superación de paradigmas occidentales que situaban al “hombre” (un abstracto que en lo concreto equivalía al hombre blanco, burgués,

recursos naturales. Los derechos de la naturaleza implican reconocerle valores propios, independientes del posible uso o utilidad humana. La naturaleza deja de ser un objeto para convertirse en sujeto de derechos. No es un cambio menor: se trata de una ruptura con la ética convencional, pasándose a una postura biocéntrica donde se debe asegurar la sobrevivencia de especies y ecosistemas. De todos modos, esto no implica una naturaleza intocada, sino que es posible seguir aprovechando los recursos naturales para satisfacer las necesidades vitales humanas y asegurando la preservación de la biodiversidad. Como la nueva Constitución boliviana no reconoce los derechos de la naturaleza, se generan tensiones, en particular frente a algunos artículos que postulan que uno de los mandatos del Estado es la industrialización de los recursos naturales (artículo 9, numeral 6). Estos artículos se acercan a las ideas clásicas del progreso, que ven a la naturaleza como una canasta de recursos a ser aprovechados. Finalmente, deseamos señalar la importancia de la dimensión territorial tanto en sus aspectos biofísicos como en las conceptualizaciones culturales que los delimitan y describen. Esto aparece de distinta manera en las dos constituciones, pero con más intensidad en el caso boliviano en temas como el reconocimiento de los espacios comunitarios, los intentos de descentralización y autonomía, el manejo regional de recursos naturales, etc.” (Acosta y Gudynas, 2011: 77-78).

²⁶ Como al cuestionarse los tres pilares del discurso neoliberal de la minoría opositora: la absolutización del mercado, la reducción del Estado y la idealización del individualismo. Ver *Ibid.*, Acta N° 055, 30 de mayo de 2008, p.114.

propietario y cristiano)²⁷ como el agente dominador de la naturaleza y centro de la creación, y no como un ser integrante de la naturaleza a la cual adaptarse para convivir con ella de manera armoniosa, tal y como lo conciben de manera ancestral los pueblos indígenas. Los debates constituyentes sobre aspectos tan profanos como la economía y la política sin embargo ocultaban en última instancia también concepciones culturales y religiosas que no fueron explícitas debido al avanzado grado de secularización de dichos ámbitos.²⁸

No es nuestro objetivo aquí el explayarnos sobre todas las rupturas del orden hegemónico neoliberal ni sobre aquellas de índole religioso que se insinuaron a través de las mencionadas disposiciones constitucionales revolucionarias, sino el referirnos –en este capítulo– a la manera en que la incorporación de la simbología de la espiritualidad indígena cuestionó abiertamente la simbología y discursos judeocristianos, *en los ámbitos aún no plenamente secularizados del discurso hegemónico*, y con ello –lo más importante de resaltar para efectos de este trabajo– cómo ello dio inicio a un proceso de *descolonización de la laicidad del Estado* y de construcción de una inédita *laicidad post-colonial* nacida de la superación del modelo ideológico de un Estado basado en el discurso monista de “una Nación, una lengua, una religión, una Iglesia” y que en el mejor de los casos también podía ser compatible con políticas liberales de diversidad cultural basadas en la mera interculturalidad. Esto lo explicaremos en este mismo capítulo al tratar acerca del Preámbulo y los derechos indígenas de libertad religiosa incorporados en la Constitución de Bolivia.

Por lo dicho, nos concentraremos a continuación en la forma en la que los y las Constituyentes de Montecristi debatieron la inclusión de menciones a la Pachamama dentro del texto constitucional y los cues-

27 Precisamente como también lo subrayó la Asambleísta Rossana Alvarado (MPAIS) al votar por el texto completo de la nueva Constitución: “Yo voto “sí” porque encuentro una Constitución libre, que me trata como ser humano y no como indicador económico o como varón propietario. Voto “sí” porque es una Constitución que me trata como ciudadana, no como devota, no como beata. Una Constitución para el Estado y no para la Iglesia, una Constitución que me obliga con el derecho y no con el rosario...”. *Ibid*, Acta N° 096, 24 de julio de 2008, p.28.

28 Lo que en nuestra opinión sucede con el caso de la incorporación constitucional del “Buen Vivir-*Sumak Kawsay*” es que no necesariamente cuestiona la ética religiosa judeocristiana, sino más bien la ética económica materialista y economicista neoliberal. Hay pues, innovaciones constitucionales que sí se confrontan directamente con aspectos no secularizados del discurso hegemónico (la sexualidad, la vida, la reproducción p. ej.), otras innovaciones que lo confrontan en aspectos ya plenamente secularizados (la posición del Estado y la sociedad ante la naturaleza y sus recursos, la profundización de la soberanía popular, p.ej.) y otras innovaciones que oponen una espiritualidad (como la indígena) a un aspecto secular del orden hegemónico (por ejemplo, el *Sumak Kawsay* contra la acumulación de bienes materiales como ideal capitalista de la felicidad).

tionamientos de carácter religioso al reconocimiento de los derechos de la naturaleza.²⁹

La defensa de la Pachamama fue una constante del discurso de los Asambleístas constituyentes –principalmente indígenas– que opusieron el deber de respetarla al modelo económico extractivista³⁰. Pero, ¿cómo se entendió a la Pachamama en el discurso constituyente? ¿Se recibió pasivamente la definición indígena o al contrario fue resignificada? En nuestra opinión, se le entendió fundamentalmente como sinónimo de “Naturaleza”, tal como lo demostraron los debates sobre el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, en todos los cuales se usaron de manera constante e intercambiable ambos términos. En parte, bien podría decirse entonces que la mención preambular a la Pachamama está luego desarrollada en el cuerpo de la Constitución, principalmente mediante los derechos de la naturaleza.

Pero debe advertirse que el intercambio entre ambos términos no supuso una mera innovación superficial o terminológica que por otro lado hubiera dejado subsistente al hegemónico dualismo sociedad-naturaleza y al antropocentrismo. No, pues al lado de introducir el término “Pachamama” los artículos que enumeraron los derechos de la naturaleza, el régimen del buen vivir, la política sobre recursos naturales, medio ambiente y biodiversidad, el concepto de territorio y dominio territorial, redundaron de manera coherente en salvaguardar tanto los intereses de la naturaleza como los de los seres que la habitaban, anteponiendo constantemente la preocupación de establecer un equilibrio de intereses y de derechos entre ellos.³¹ A partir de Montecristi, la natu-

29 Reiteramos que no podremos abordar aquí todo el rico debate constitucional vinculado a la plurinacionalidad del Estado, el Buen Vivir, los derechos de la naturaleza, etc., sino que nos referiremos a ellos sólo en la medida que hayan implicado un conflicto o negociación con la cultura religiosa hegemónica.

30 *Ibid.*, Acta N° 024, 05 de marzo de 2008, p.57.

31 En nuestra opinión, es precisamente éste uno de los aspectos principales de discordia entre el presidente Rafael Correa y su antiguo colaborador Alberto Acosta. Mientras el primero favorece como política de gobierno la continuación del modelo extractivista (no obstante el proyecto Yasuní-ITT), omitiendo el derecho a la consulta ya no a la Pachamama sino a los pueblos indígenas y acusando a sus opositores de ser “izquierdistas o ecologistas infantiles”, el segundo sostiene que dicha política traiciona el espíritu constitucional de Montecristi que subordina la continuidad del extractivismo al necesario respeto de los derechos de la naturaleza y de los pueblos indígenas. Nótese al respecto, la total ausencia de referencias a los derechos de la naturaleza, al Buen Vivir, a la plurinacionalidad y a los nuevos derechos indígenas en el importante discurso de clausura de los trabajos constituyentes del Presidente Rafael Correa, en el que éste enumerara lo que consideraba los éxitos más representativos del nuevo texto constitucional (ver Acta N°097, 25 de julio de 2008). No se trataría pues simplemente de que el uso constitucional del término “Pachamama” sea en sí mismo una innovación revolucionaria, sino de que las políticas públicas sean coherentes con el holismo sociedad-naturaleza.

raleza o “Pachamama” no es más considerada un mero espacio físico o un objeto manipulable y absolutamente subordinado a los intereses y necesidades humanas, sino un sujeto de derechos e intereses a equilibrarse con los derechos de los seres humanos.

Por otro lado, tampoco es inútil advertir que la incorporación de la mención a la “Pachamama” en el Preámbulo y de ciertos lineamientos holísticos sociedad-naturaleza en el texto constitucional no necesariamente significó que la Constitución de Montecristi reflejare exclusivamente la concepción holística indígena. No pocos asambleístas de la minoría opositora sostuvieron este equívoco. Así, el asambleísta Mario Játiva afirmó que se había incluido una mención a una deidad andina³² infiriendo que la nueva Constitución tendría una inspiración religiosa panteísta incompatible con el monoteísmo cristiano y el nombre de dios, y la asambleísta Gissel Rosado (PSC) criticó desde una interpretación antropocéntrica del Génesis la “falta de lógica” de reconocerle derechos a algo que no puede expresarse ni protestar por la violación de ellos, pero ante todo porque “Dios le dio al hombre la potestad de dominio sobre todas las cosas que existen en la tierra”³³.

Lejos de ello, el reconocimiento de derechos a la naturaleza y la mención de la Pachamama reflejaron una coincidencia de concepciones ancestrales indígenas³⁴ y de convicciones ecologistas seculares como las asumidas por una personalidad tan importante como el Presidente de la Asamblea, Alberto Acosta, agnóstico y luchador infatigable contra el extractivismo en el Ecuador. Fue lo que también advirtió la Asambleísta Rossana Queirolo (MPAIS) al recordar que el precursor de la idea de reconocer derechos a la naturaleza fue el jurista chileno Godofredo Stutzin quien calificó como “un imperativo ecológico reconocer los derechos de la naturaleza (...). Reconocer a la naturaleza como una entidad dotada de derechos es jurídicamente posible, tiene en cuenta una situación real y responde a una necesidad práctica”.³⁵ Fue lo que demostró el hecho de que no se aceptare la sugerencia indígena de man-

32 *Ibid.*, Acta N°096, 24 de julio de 2008, p.92, ocasión en la que el Asambleísta Játiva (MPAIS) se quejó de que la Constitución “reconozca y adore a la Pachamama como Dios, con lo cual no estoy de acuerdo y que aunque se invoque el nombre de Dios, éste ha sido minimizado y ha sido puesto como algo simbólico y decorativo”.

33 *Ibid.*, Acta N°033, 08 de abril de 2008, p.101.

34 Como las explicadas por el Asambleísta Martínez Marcos (MPAIS/PS-FA) quien reivindicó a la naturaleza como un ser vivo que da a los pueblos su origen y su poder, fuente de sacralidad para los pueblos indígenas y base de su subsistencia. Ver *ibid.*, Acta N° 028, 19 de marzo de 2008, p.115-116.

35 Citado en la intervención de la Asambleísta Queirolo, *ibid.*, Acta N° 028, 19 de marzo de 2008, p.107.

tener en un mismo capítulo los derechos de la naturaleza y los derechos de los pueblos³⁶, separación que se produjo por razones de redacción y de sistemática descartándose el criterio holístico indígena. Y finalmente fue lo que se constató cuando aún la misma versión antropocéntrica y dualista del libro bíblico del Génesis fue cuestionada en términos teológicos por el Asambleísta cristiano Edison Narvaez (MPAIS) quien sugirió a Gissel Rosado que leyera también los libros de Deuteronomio y Levítico en los que el pueblo judío tenía mandamientos de cuidado e integración con la naturaleza.³⁷

El texto propuesto por consenso presentado por la Mesa Constituyente N°1 de Derechos Fundamentales y Garantías Constitucionales, superadas las disensiones entre miembros de la mayoría y de la minoría, enunciaba esta nueva concepción en diversos pasajes:

Los derechos de las personas, los pueblos y la naturaleza, garantizados por esta Constitución, se sustentan en los siguientes principios.

Principio de titularidad de derechos. Las personas, los pueblos y la naturaleza gozan de los derechos garantizados en esta Constitución, en los instrumentos internacionales de derechos humanos (...) y en los demás derechos que deriven de la dignidad de la persona. La Naturaleza es sujeto del Derecho a existir y mantener sus procesos evolutivos y de los demás derechos específicos establecidos en su beneficio en esta Constitución y en la Ley. La protección de estos derechos corresponde al Estado.³⁸

El primer debate del informe de la Mesa N°1 sobre los Derechos de la Naturaleza se realizó el 06 de junio de 2008.³⁹ El informe de Mayoría se abrió con una amplia crítica histórica y filosófica de la concepción judeo-cristiana de la naturaleza a la cual acusó de plantear las relaciones entre humanidad y naturaleza bajo la lógica de la subordinación y el utilitarismo y de generar el fetichismo industrial que finalmente

³⁶ "Señor Presidente, pido que esta expresión de reconocimiento a los derechos de la naturaleza no esté separada. Debe plantearse como la visión del ser humano y de los pueblos integrados a vivir en armonía con la naturaleza. No la naturaleza por la naturaleza, que puede ser una distorsión tan peligrosa como la del ser humano dominador de la naturaleza". Ver *ibid*, Acta N° 028, 19 de marzo de 2008, p.116.

³⁷ *Ibid*, Acta N° 033, 08 de abril de 2008, p.118. De lo que aún el argumento de oponer sin más religiosidad judeo-cristiana a holismo indígena no sería del todo acertado.

³⁸ *Ibid*, p.20.

³⁹ *Ibid*, Acta N° 058.

explotaría y destruiría la naturaleza.⁴⁰ Este fue quizás uno de los momentos más nítidos en que los derechos de la Pachamama se plantearon en oposición frontal al discurso cultural hegemónico (tonalidad que finalmente no prevalecería en los debates posteriores). A continuación, el texto que se propuso introdujo una mención a la Pachamama:

Derechos de la naturaleza.

Artículo 1. Es imperativo vital de los seres humanos contribuir a que la naturaleza exista, perdure, mantenga y regenere sus ciclos vitales, su estructura, funciones y procesos evolutivos. Es la naturaleza, la Pachamama donde se reproduce la vida...⁴¹

El informe explicaba igualmente de manera expresa porqué utilizaba el término:

Se incluye el sustantivo Pachamama puesto que éste, en su significado, abarca el concepto de “sujeto de derechos” y permite evidenciar que esta nueva concepción jurídica de las relaciones humanas con la naturaleza ya fue hace mucho tiempo asimilada por las culturas andinas.⁴²

El informe de Minoría presentado por el Asambleísta Sergio Chacón (PSP) no cuestionó el informe de Mayoría por el uso del término “Pachamama” ni por considerar a la naturaleza como sujeto de derechos, sino mas bien por no haber considerado que la naturaleza no solo era un lugar de reproducción de la vida sino de realización de la misma a plenitud.⁴³ Mientras unos Asambleístas se referían a la Pachamama como un ser vivo y otros lo hacían a la naturaleza como un sujeto de derechos en medio de un ambiente de total unanimidad, la nota discordante –y necesaria– la puso el Asambleísta y sacerdote Fernando Vega (MPAIS) quien acertadamente aclaró que la cultura judeo-cristiana no podía ser interpretada únicamente desde el prisma antropocéntrico y explotador de la naturaleza trayendo a colación el ejemplo contemporáneo del teólogo Leonardo Boff y su propuesta de una “Carta de la Tierra” en la que “desde la hermenéutica latinoamericana del pensamiento judeo-cristiano y desde las raíces de la espiritualidad francis-

⁴⁰ *Ibid*, p.13-18.

⁴¹ *Ibid*, p.18.

⁴² *Ibid*, p.19.

⁴³ *Ibid*, p.21.

cana” ha aportado “elementos fundamentales a favor de los derechos de la naturaleza”.⁴⁴ Continuó el mencionado Asambleísta explicando que:

Por miles de años la religión ha sido lo que religaba a las personas y creaba el nexo social. Ahora no. (...) La humanidad necesita algo que confiera un sentido para vivir y que proporcione una imagen coherente de sí misma y una esperanza de futuro. La propuesta de una visión holística, en la que lo ecológico abarca al ser humano y a toda la naturaleza, es parte fundamental de esa reconstrucción de sentido. Necesitamos reconocer los derechos del corazón, dar centralidad al sentimiento, a la ternura, a la humanización de nuestro modelo de convivencia, señor Presidente.

En ocasión del segundo debate del informe realizado el 1 de julio⁴⁵ el informe de Mayoría resaltó el amplio grado de consenso obtenido y los ligeros cambios introducidos al capítulo sobre derechos de la naturaleza, dejando constancia explícita de que se usaba el término “Pachamama” como sinónimo de “naturaleza” y que ello se veía reflejado en el nuevo texto redactado el cual decía: “Artículo 1. La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a existir, a perdurar, mantener y regenerar sus ciclos vitales, su estructura, funciones y procesos evolutivos (...)”.⁴⁶

La Asambleísta Gissel Rosado (PSC) no dejó pasar la oportunidad de reiterar que no estaba de acuerdo con los derechos de la naturaleza pues ésta no podía reclamar por la defensa de sus propios derechos ya que no era un verdadero sujeto,⁴⁷ lamentando que a la naturaleza se le estén reconociendo tantos derechos pero no al concebido.

Fue así que, considerando que importantes aspectos de la nueva Constitución (el Buen Vivir, los derechos de la naturaleza, el desarrollo sustentable, etc.) habían sido inspirados por concepciones espirituales indígenas y por posiciones ambientalistas, socialistas, nacionalistas y humanistas, los Constituyentes decidieron también incluir una alusión a la Pachamama en el Preámbulo constitucional acompañada de alusio-

⁴⁴ Véase la intervención completa en *ibid*, p.41-43.

⁴⁵ *Ibid*, Acta N° 073.

⁴⁶ *Ibid*, p.80.

⁴⁷ *Ibid*, p.93-94. Al respecto, fue interesante la refutación que de este argumento le hizo el Asambleísta Edison Narvaez (MPAIS) quien le recordó que tampoco el feto podía defender directamente sus derechos y sin embargo la Asambleísta Rosado peleaba por reconocerle el derecho a la vida desde la concepción.

nes a la diversidad ideológica, cultural y religiosa del Ecuador y, sobre todo, debidamente equilibrada con una invocación “al nombre de Dios”.

EL PREÁMBULO Y EL NOMBRE DE DIOS

Al igual que en el caso boliviano en el caso ecuatoriano también se produjeron agudas polémicas entre los partidarios de incluir en el Preámbulo constitucional invocaciones a Dios.

La tradición constitucional ecuatoriana demostraba que de 19 Constituciones, en 07 de ellas no se previó una invocación a Dios, siendo una práctica realmente intermitente. Así tenemos: la Constitución Quiteña de 1812 (“En el nombre de Dios Todopoderoso, Trino y Uno. El Pueblo Soberano del Estado de Quito [...] en uso de los imprescriptibles derechos que Dios mismo como autor de la naturaleza ha concedido a los hombres para conservar su libertad, y proveer cuanto sea conveniente a la seguridad, y prosperidad de todos, y de cada uno en particular;...: con atención a estos objetos para gloria de Dios, defensa y conservación de la Religión Católica, y felicidad de estas Provincias por un pacto solemne, y recíproco convenio de todos sus Diputados sanciona los Artículos siguientes que formaran en lo sucesivo la Constitución de este Estado”), Constitución de 1830 (“En el nombre de Dios, Autor y Legislador de la sociedad...”), Constitución de 1835 (“En el nombre de Dios, Creador y Supremo Legislador del universo...”), Constitución de 1843 (“La Convención Nacional decreta la siguiente Constitución”), Constitución de 1845 (“En el nombre de Dios, Autor y Supremo Legislador del universo”), Constitución de 1851 (“En el nombre de Dios, autor y supremo legislador del universo, nosotros los Representantes de la Nación Ecuatoriana”), Constitución de 1852 (“En el nombre de Dios, autor y supremo legislador del Universo, nosotros los Representantes del Ecuador”), Constitución de 1861 (“La Convención Nacional del Ecuador ha venido en decretar y decreta la siguiente Constitución de la República”), Constitución de 1869 (“En el nombre de Dios, Uno y Trino, autor, legislador y conservador del Universo, la Convención Nacional del Ecuador...”), Constitución de 1884 (“En el nombre de Dios, autor y legislador del Universo, la Asamblea Nacional del Ecuador”), Constitución de 1897 (“La Asamblea Nacional en nombre y por autoridad del pueblo ecuatoriano”), Constitución de 1906, del Gral. Eloy Alfaro (“La Asamblea Nacional, en nombre y por autoridad del pueblo”), Constitución de 1929 (“La Asamblea Nacional, en nombre y por autoridad del pueblo”), Constitución de 1945 (“La Asamblea Nacional Constituyente, en nombre del pueblo y en ejercicio de la representación nacional de que se halla investida”), Constitución de 1946 (“En nombre de Dios, el pueblo del Ecuador, por medio de sus representantes reunidos en Asamblea”), Constitución de 1967 (“El pueblo del Ecuador, ...

Para ello invoca la protección de Dios,...”), Constitución de 1979 (“El pueblo del Ecuador, en ejercicio de su soberanía”), Constitución de 1998 (“El pueblo del Ecuador,..., invoca la protección de Dios, y en ejercicio de su soberanía,...”).

PUEDE APRECIARSE QUE DESDE 1906, FECHA DE LA CONSTITUCIÓN ALFARISTA SE APROBARON 3 DE LAS 7 CONSTITUCIONES QUE NO INVOCARON A DIOS EN SUS PREÁMBULOS Y DESDE LA CONSTITUCIÓN DE 1945 SE REGRESÓ A DICHA PRÁCTICA. NO SE PODÍA PUES, INVOCAR UNA TRADICIÓN CONSTANTE POR PARTE DE NINGUNO DE LAS DOS POSICIONES ENFRENTADAS EN TORNO A INCLUIR O NO EL NOMBRE DE DIOS EN LA CONSTITUCIÓN DE MONTECRISTI.

La discusión constituyente en torno al Preámbulo tuvo dos momentos definidos. El primero en el mes de febrero de 2008 donde no se hizo más que evidenciar las discrepancias existentes sobre invocar “el nombre de Dios” y el segundo, definitivo, en julio de 2008 al filo del cumplimiento del plazo para culminar con la redacción de la Constitución, luego de haberse polarizado la Asamblea sobre los derechos sexuales y reproductivos, la vida desde la concepción y la unión de personas del mismo sexo.

Sobre el primer momento lamentablemente no contamos más que con los ecos periodísticos del debate.⁴⁸ La primera petición registrada demandando que el Preámbulo constitucional contemple una mención a Dios la hizo el Asambleísta Alfredo Ortiz (PSP/RED) quien basándose en el criterio de la mayoría sociológica de los creyentes y en el de la identidad religiosa del Ecuador, sostuvo que “el concepto” de “país religioso” tendría necesariamente que ir en el Preámbulo.⁴⁹

Concedores del potencial simbólico y polarizador de la discusión en torno al nombre de Dios, y a pesar de ya haber solicitado a los diferentes partidos políticos sus propuestas al respecto, al parecer el bloque de mayoría y el gobierno acordaron diferir este debate para los momentos finales del trabajo constituyente. Pero a pesar de ya haber sido tratado en un primer debate, ello fue materia de insistente cuestionamiento por diversos asambleístas de la oposición⁵⁰ que de cuando en

48 El debate respectivo se produjo con toda probabilidad en la sesión del 14 de marzo de 2008 (recogida en el Acta N° 27), ocasión en la que se discutió la cuestión de la estructura del Estado y del preámbulo. El contenido del acta N° 27 a la que tuvimos acceso duplica exactamente el contenido del acta N° 22 y no ha sido accesible en lugar alguno.

49 *Ibid*, Acta N° 022, 27 de febrero de 2008, p.93.

50 *Ibid*, Acta N° 051, 27 de febrero de 2008, p.42 (el asambleísta Ponce recordando con sarcasmo que el Presidente Correa dijo estar dispuesto hasta a hablar con el diablo y que no debía tenerle miedo a Dios en la Constitución), Acta N° 079, 08 de julio de 2008, p.178 (la asambleísta Gissel Rosado (PSC) reclamando saber si al final iría o no iría el nombre de Dios).

cuando subrayaron que los Preámbulos debían ser redactados antes que el articulado subsiguiente pues ellos contienen los principios filosóficos y políticos que luego deben verse concretizados. El propósito polémico de este reclamo se patentizó en el uso político que la minoría opositora hizo sobre incluir el “nombre de Dios” en el Preámbulo: siendo conscientes de que difícilmente el creyente pueblo ecuatoriano estaría de acuerdo con un desaire simbólico a Dios, se preocuparon en posicionar dicho tema en el debate público para atraer la legitimidad política de esa cuestión hacia otros asuntos en los que dicha casi unanimidad sí estaba en duda: las cuestiones del aborto y de los derechos sexuales y reproductivos. Es decir, una táctica para acumular legitimidad política y no una motivación teológica o filosófico-constitucional. En ese sentido, el Asambleísta César Rohón (PSC) exclamó airadamente que ya no estaba de acuerdo en que el nombre de Dios fuera mencionado en el texto constitucional pues éste favorecía “el aborto” y “la mariconada”⁵¹, el Asambleísta Francisco Cisneros (PSP) reclamó la supuesta incoherencia del texto al tener en cuenta la espiritualidad indígena en el proceso educativo y la ausencia del nombre de Dios en el Preámbulo⁵² y la Asambleísta Gissel Rosado (PSC) demandó saber cuándo se discutiría sobre ese tema para definir en consecuencia la cuestión del derecho a la vida desde la concepción⁵³.

Al fin, la segunda y definitiva discusión sobre el Preámbulo se comenzó a partir de la sesión del 16 de julio de 2008⁵⁴ y se culminó en dos sesiones más, las del 18 y 24 del mismo mes.⁵⁵

¿Un Preámbulo laico, cristiano o indiferente al hecho religioso?

Debe observarse previamente que los términos mismos del debate constituyente se prestaba a equívocos: se discutía si “el nombre de Dios” debería ser incluido en el texto pero en ningún momento Asambleísta alguno definió cuál de los nombres de las divinidades profesadas por las religiones en Ecuador sería el elegido para este honor. ¿Algún nombre matriz de alguna divinidad de alguna gran religión mundial como Yavé, Jehová, All h, Brahmán?, ¿o alguno de los nombres derivados de aquellos nombres matrices como “Príncipe de Paz”, “Emmanuel”, “Adonai”, “Él”, Elohim”, El-Shaddai”, “Al-Ahad El Único”, “Ar-Rahman

⁵¹ *Ibid*, p.71 (ver el debate sobre la unión de personas del mismo sexo en el siguiente capítulo donde mencionamos que esta expresión homofóbica causó una solicitud de sanción contra Rohón).

⁵² *Ibid*, Acta N° 077, 05 de julio de 2008, p.54.

⁵³ *Ibid*, Acta N° 079, 08 de julio de 2008, p.178.

⁵⁴ *Ibid*, Acta N° 088.

⁵⁵ *Ibid*, Actas N° 091 y N° 095 respectivamente.

El Más Misericordioso”, “Ar-Raheem El Más Compasivo”, “Al-Malik El Supremo Soberano”, “El Preservador”, Waheguru Maravilloso Dios”, Vishnu El Creador”? De hecho, como en otros debates semejantes se presumió que la invocación al “nombre de Dios” equivalía al mismo “Dios”, y que dicho Dios era por supuesto, el Dios judeo-cristiano. Esta presunción de entrada –que en general nadie discute en ocasión de los debates constituyentes– es parte de la naturaleza misma de la pretensión: pugnar por la inclusión “de Dios” o del “nombre de Dios” implica de suyo que se trata del dios de la religión hegemónica, el hecho de presuponer tal cosa como moneda corriente es de suyo parte intrínseca del discurso cultural hegemónico: se presupone que no hay más dios que el dominante, que es lo natural y por lo tanto que ello está fuera de la deliberación política, a pesar de que ello se postule en un espacio de deliberación público (como la Asamblea Constituyente) y no en un espacio religioso (como un concilio de teólogos o una reunión de culto). Ello conlleva a que la misma propuesta de incluir una invocación religiosa en el Preámbulo generalmente tenga ya una carga ideológica previa.

En este sentido, que podríamos llamar de *sacralidad hegemónica naturalizada*, y en nombre de sus creencias religiosas personales, se pronunciaron a favor “del nombre de Dios” en la Constitución una mayoría compuesta tanto por Asambleístas de la minoría opositora como del bloque de mayoría: Rafael Esteves (PSP) argumentando que Simón Bolívar era masón grado 33 y creía en Dios tal como San Martín y el mártir chileno y marxista Salvador Allende, y que además en el escudo nacional se encontraban el dios Sol Pachacamac y la Madre Tierra la Pachamama,⁵⁶ Mario Játiva (MPAIS) argumentando que el Ecuador se arriesgaría a catástrofes si no incluía el nombre de dios, Guido Rivas (MPAIS) invocando las creencias cristianas del Che Guevara y Alfaro, Edison Narvaez (MPAIS) oponiendo al argumento vetero-testamentario de Roldós uno novo-testamentario, entre otros.

Pero evidentemente no eran razones ideológicas sino políticas las determinantes para votar a favor o en contra de esta inclusión simbólicas. Lo demuestra por ejemplo el hecho de que Asambleístas evangélicos pertenecientes a bloques políticos enfrentados como Estacio Balero (MPAIS) y Gissel Rosado (PSC) usaran de los mismos fundamentos religiosos para votar en sentidos políticos diametralmente opuestos. Así el primero ya había señalado tempranamente que “la Iglesia cristiana estaba exclusivamente con la Revolución”⁵⁷ y que dicha Constitución también debía estar en sintonía con las creencias cristianas de la ma-

⁵⁶ *Ibid*, Acta N° 088, 16 de julio de 2008, p.21.

⁵⁷ *Ibid*, Acta N° 001, 29 de Noviembre de 2007, p.124.

yoría de la población (posición religiosa con la que fue coherente en los debates sobre la unión de personas del mismo sexo y el derecho a la vida, por ejemplo)⁵⁸. La segunda, sostuvo mas bien que los contenidos “abortistas” y “a favor de la homosexualidad” de la nueva Constitución eran incompatibles con las leyes del dios invocado en el Preámbulo.⁵⁹ Por ello, una vez leído el primer texto del mismo, dicha Asambleísta llamaría a que todas las iglesias evangélicas del Ecuador se movilizaran para impedir la aprobación de una Constitución que se burlaba de dios y de sus principios morales y que por tanto usaba su nombre (de Dios) en vano.⁶⁰

No es excesivo decir que fue precisamente en previsión de la utilización política de las creencias religiosas de la población durante el debate constituyente, que el bloque de mayoría postergó hasta el momento final la discusión sobre el Preámbulo y que ratificó la posición (ya asumida desde antes de comenzarse los trabajos de Montecristi) de incluir el nombre de Dios en la Constitución a fin de deslegitimar a la oposición, y así evitar las acusaciones que cuestionaban a la “Revolución Ciudadana” de ser una revolución de ateos, agnósticos, abortistas, feministas y homosexuales. No pocos de los miembros de la mayoría estuvieron en desacuerdo con dicha inclusión pero la tuvieron que tolerar, moderando esta alusión o simplemente absteniéndose de participar en su introducción.

Así, rompiendo parcialmente con dicho paradigma religioso pero sin necesariamente renunciar a la apelación a hechos religiosos, se expresó la Asambleísta Tania Hermida (MPAIS) quien recordó que la propuesta de Preámbulo de Acuerdo País mencionaba “a Dios de forma ecuménica así como todas las formas de religiosidad y espiritualidad de los ecuatorianos” pues de esta manera se daba “un amplio margen de interpretación de cómo se tiene que invocar la religiosidad y la espiritualidad de los ecuatorianos que la reconocemos en sus múltiples manifestaciones y en su diversidad”⁶¹ y la Asambleísta indígena Mónica Chuji (MPAIS) quien reclamó un preámbulo que refleje “una visión ecuménica por el respeto a la pluralidad y a la diversidad”, entre otras intervenciones.

Otra posición se decantó por parte de quienes se expresaron como indiferentes o contrarios a que el nombre de Dios sea incluido dentro del Preámbulo. En ambos supuestos podía tratarse de dos legitimidades que contestaban dicha inclusión: en base a la razón pública

⁵⁸ Ver el siguiente capítulo.

⁵⁹ *Ibid.*, Acta N° 095, 24 de julio de 2008, p.8.

⁶⁰ *Ibid.*, p.9-10.

⁶¹ *Ibid.*, Acta N° 088, 16 de julio de 2008, p.11.

y/o a la razón privada. Entre los descontentos –pero resignados– se manifestaron el respetado Asambleísta León Roldós (RED) quien se opuso a la invocación pues “el prólogo tiene que ser laico”, uno propio “de seres humanos”, “de ecuatorianos”, y que no debería andarse tomando el nombre de Dios en vano como prohibían los libros del Antiguo Testamento el Éxodo y el Deuteronomio sino mas bien respetarlo, no tocándolo.⁶² Ahondando en aspectos simbólicos laicos e históricos, la Asambleísta Martha Roldós (RED) llamó la atención de la paradoja del contexto en el que se discutía este asunto: “en Ciudad Alfaro, Montecristi, cuna de Eloy Alfaro, héroe liberal, laico” y aprobándose la Constitución de un Estado laico, rematando con un argumento religioso similar al esbozado por León Roldós⁶³. Por otro lado el Asambleísta y sacerdote católico Fernando Vega (MPAIS) de manera notable remarcaría que la nueva Constitución ya recogía “los valores del Espíritu de Dios” y de profunda raigambre cristiana como por ejemplo “la justicia, la igualdad, la equidad, la inclusión” y que rehusaba integrar la comisión de redacción del Preámbulo para no participar de “una pequeña guerra de religiones” pues él era Asambleísta “como ciudadano”⁶⁴ dándole igual si se invocaba a Dios o no pues la nueva Constitución de todos modos garantizaba un Estado laico.

De manera rotunda y categórica, rechazando la propuesta que le encargaba a él –y no a una Comisión– la tarea de redactar el Preámbulo, el ex Presidente de la Asamblea Alberto Acosta manifestó que la Constitución debería ser “laica en extremo” y que su contenido debía portar el espíritu de Dios en lugar del nombre de Dios, pues usando éste se habían cometido “crímenes y sacrilegios enormes” y se había impuesto el neoliberalismo en Ecuador.⁶⁵ En réplica, el Asambleísta Edison Narvaez (MPAIS) recordó que también en ese nombre se habían desarrollado luchas por los derechos humanos y la democracia. La Asambleísta María Augusta Calle (MPAIS) reprodujo el argumento de Acosta echando de menos además que personajes históricos como Manuela Sáenz no estuvieran mencionados en un Preámbulo de carácter jurídico y político.

Siempre aludiendo a importantes principios fundamentales en sus intervenciones, la Asambleísta Martha Roldós (RED) volvió a tomar la palabra para advertir a la Asamblea que el introducir una invocación a Dios dejaba a unos ciudadanos “adentro” y a otros “afuera” del texto constitucional de un Estado laico que debería manifestarse como res-

⁶² *Ibid*, p.4.

⁶³ *Ibid*, p.5-6.

⁶⁴ *Ibid*, p. 8.

⁶⁵ *Ibid*, p.12.

petuoso de las minorías y basarse en “una ética mínima” que permitiera la convivencia de personas con credos e ideologías distintas.⁶⁶

Y finalmente, cuestionando que el asambleísta Rafael Esteves haya utilizado el ejemplo de Eloy Alfaro en tanto masón de grado 33 y de creyente en el Arquitecto del Universo, el Asambleísta Trajano Andrade (MPAIS) –aludido como masón por Esteves– aclaró que en realidad los masones veían en dicho Arquitecto a “la propia conciencia”, a una “gran moral universal” o “al Dios en el que [cada uno] quisiera creer” y que Eloy Alfaro por alguna buena razón masónica no había consentido en mencionar el nombre de Dios en la Constitución liberal que él promovió.⁶⁷ Así finalizó la sesión del 16 de julio, en la que cuestiones religiosas prácticamente monopolizaron el debate sobre el contenido del Preámbulo y con la decisión de conformar una comisión de redacción de éste.

La sesión del 18 de julio se consagró a debatir reconsideraciones de artículos, a debatir el régimen político transitorio post-constituyente y a la lectura y debate de la primera propuesta de Preámbulo. Ella rezaba así:

Asumiendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, reconociéndonos parte de la naturaleza a la que respetamos; enriquecidos por la sabiduría de todas las culturas, conscientes de las injusticias y las inequidades perpetradas por siglos en nuestra historia, alentados por las luchas contra todas las formas de opresión; respetuosos de Dios y de todas las creencias espirituales de nuestras comunidades, comprometidos con el presente y con el futuro.

⁶⁶ *Ibid*, p. 18. Fue éste uno de los puntos que fueran propuestos al debate ecuatoriano durante un desayuno de trabajo titulado “*El principio de laicidad en la Constitución y los derechos humanos*” (Hotel Oro Verde, Manta, 25 de abril de 2008) al que fueron invitados diversos Asambleístas de la Mesa de Derechos Fundamentales, de Justicia y Anticorrupción y de Soberanía organizado por el Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer y el Grupo País de la Asamblea Constituyente. En dicha oportunidad, un servidor propuso reflexionar en torno a los valores éticos del Estado laico ante argumentaciones que atribuían a éste vaciedad valorativa y amoralidad. Basados en el concepto de “ética de mínimos” y “de máximos” planteado por la española Adela Cortina (Cortina, 2000) afirmábamos en aquella ocasión que en virtud de la libertad de conciencia toda persona podía ejercer su derecho a elegir sus convicciones en el marco de un Estado laico que fuera guardián de normas éticas compartidas básicamente por la sociedad (la “ética mínima”) y que no impusiera una “ética máxima” profesada por alguna religión o ideología. Es decir, que el Estado laico sí tenía un núcleo ético de carácter público (la “ética laica”) que promovía y defendía, pero al mismo tiempo protegía el ejercicio de todas las “éticas máximas” de carácter subjetivo y privado (religiosas, políticas o de otra naturaleza). La ética mínima podía identificarse entonces con la ética laica.

⁶⁷ *Ibid*, p. 22.

Sintiéndoles en nuestro corazón a quienes sufren las penas del desarraigo, decidimos:

Asumir una nueva forma de convivencia ciudadana; Construir un país en el cual la dignidad humana se respete en todas sus dimensiones; forjar una sociedad incluyente que se relacione en armonía con la naturaleza y valore los derechos de todos los seres vivos; practique la solidaridad con todos los pueblos de la tierra y construya la cultura de la paz, proscribiendo toda forma de violencia, entregamos en Ciudad Alfaro, Provincia de Manabí, la nueva Constitución de la República del Ecuador.⁶⁸

Una segunda propuesta decía expresamente

Invocando la protección de Dios y respetando las creencias espirituales de nuestras comunidades, pueblos y ciudadanos” y la decisión de darse “una nueva forma de convivencia ciudadana, en armonía colectiva con nuestras diferencias y con la naturaleza, para compartir el buen vivir *sumak kawsay*, un Estado constitucional, laico, plurinacional, justo, inclusivo,...⁶⁹.

Iniciado el breve debate, el asambleísta Rafael Esteves (PSP) remarcó oportunamente que la Constitución de Montecristi no podía dejar de mencionar precisamente a Eloy Alfaro, a Simón Bolívar (“el padre de la Patria Grande”), a Montecristi (“cuna de Eloy Alfaro”) y una invocación del nombre de Dios. En ello, Esteves parecía ratificar nuevamente una vocación de profeta de la religiosidad civil ecuatoriana pues como ya vimos siempre se mostró como el Asambleísta más insistente en vincular dichos íconos y lugares en un solo entramado de carácter religioso.

El debate sobre el Preámbulo fue delegado en una comisión redactora que tendría en cuenta las diferentes propuestas hechas y finalmente sería objeto de discusión por última vez en la sesión del 24 de julio de 2008, constituyéndose en el último texto aprobado que formaría parte de la nueva Constitución junto con la reconsideración de último minuto del idioma *Kichwa* como segundo idioma oficial.

La sesión mencionada fue muy tensa y expresiva de la polarización política alcanzada al cabo de todo el proceso constituyente. Luego de proponerse y aprobarse de manera significativa un homenaje a Monseñor Leonidas Proaño, célebre obispo católico alineado con la Teología

⁶⁸ *Ibid*, Acta N° 091, 18 de julio de 2008, p.182-183.

⁶⁹ *Ibid*, p.185.

de la Liberación y luchador social en causas indígenas, se dio inició a la discusión leyéndose la segunda propuesta de Preámbulo:

Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador. Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por hombres y mujeres de distintos pueblos, Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, Invocando el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de espiritualidad y religiosidad (...) ⁷⁰

Inmediatamente Asambleístas de la minoría opositora intervinieron para tildar a la nueva Constitución como un texto que se burlaba de Dios, que de manera injusta se equiparaba el nombre de Dios con otras religiosidades y espiritualidades al mencionarlas en el mismo párrafo, que el uso abusivo del poder para aprobar la Constitución no armonizaba con el mandamiento divino del amor, que la aprobación de la unión de personas homosexuales no obedecía el mandamiento de “honrar padre y madre”, que el mandamiento “no matarás” no era respetado al aprobarse el aborto, etc., etc.

Finalmente el texto definitivo del Preámbulo fue aprobado por mayoría (86 votos a favor, 12 en contra, dos en blanco y dos abstenciones) ⁷¹.

En conclusión, de lo expuesto hasta aquí puede apreciarse que si existe algún principio inspirador del nuevo constitucionalismo ecuatoriano totalmente peculiar a él y que se desprenda claramente de los debates constituyentes, es la indisputable tradición nacional del laicismo Alfarieta y no el controvertido “nombre de dios”. Fue aquél y no éste la constante inspiración de la elaboración de la Constitución.

2. PERÚ

Comparativamente, el debate constitucional peruano no tuvo las mismas preocupaciones políticas que sus pares boliviano y ecuatoriano.

La historia política reciente cuyo rasgo más importante fue el conflicto interno entre organizaciones subversivas (Sendero Luminoso de inspiración maoísta y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru de tendencia guevarista) y el Estado, ha marcado las principales tendencias políticas contemporáneas peruanas y tenido un papel definidor en la configuración de las correlaciones políticas, lo que se ha traducido

⁷⁰ *Ibid*, Acta N° 095, 24 de julio de 2008, p.7.

⁷¹ *Ibid*, p.31.

reiteradamente en un persistente triunfo de programas neoliberales y de la centro derecha en las contiendas electorales y por tanto, en el discurso público y político hegemónico. Por tanto, el rol activo de los movimientos sociales y de los actores contrahegemónicos se ha visto claramente debilitado y neutralizado por las consecuencias estratégicas de la desastrosa guerra interna librada principalmente por Sendero Luminoso contra el Estado y la sociedad peruana.

Después de años de repliegue popular, el programa neoliberal de la derecha solo se vio derrotado en fechas recientes (2008-2009) por un movimiento que dio un salto rumbo a constituir un actor social nacional dentro del escenario político y que fue capaz de derrotar en toda la línea al Gobierno: el movimiento indígena amazónico. Junto a él, han librado batallas locales las diversas organizaciones indígenas andinas, que han ido reconquistando espacios de poder y negociación, principalmente en torno a la problemática de la soberanía sobre los recursos naturales y las fuentes energéticas. El modelo económico basado en el eje primario-exportador y la ampliación de la frontera extractiva han puesto en el corazón de la problemática social a los conflictos socio-ambientales y por ende, a las comunidades campesinas andinas y amazónicas que se posicionan en líneas de resistencia para la defensa de sus territorios. Pero se trata de un movimiento que se presenta como actor social aún incipiente si lo comparamos con las conquistas y desarrollo ya logrados por los movimientos indígenas ecuatoriano y boliviano los cuales han logrado posicionar su agenda política estratégica dentro de los debates constitucionales e inclusive forzar –como en el caso boliviano– la misma constitución de un espacio de deliberación pública expresado en la convocatoria a la Asamblea Constituyente.

Si en el caso ecuatoriano y boliviano los debates constitucionales de la década que analizamos en este trabajo tuvieron como centro a la plurinacionalidad, la diversidad cultural, la descolonización, la reconquista de la soberanía sobre los recursos naturales y la búsqueda de superación de la llamada “larga noche neoliberal”, en el Perú de 2002 y 2003 no hubo tales debates a nivel parlamentario pues los actores protagónicos de tales reivindicaciones –principalmente los pueblos y comunidades indígenas– aún se encontraban sumidos en batallas locales sin articulación ni alcance general y el programa económico basado en el extractivismo gozaba de completa hegemonía ideológica y política.

En el Perú lo mismo que en el Ecuador (a pesar de su poderoso movimiento indígena que logra posicionar su agenda dentro del programa de la Revolución Ciudadana), los debates sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, el lugar de lo religioso ante la sociedad, la regulación pública de la sexualidad y la reproducción y por tanto la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos, se realizan desde

el ángulo del proceso de democratización ciudadana del Estado y del desarrollo liberal de los derechos individuales (a pesar de la retórica izquierdista del caso ecuatoriano). Ello, a diferencia de lo que acontece en Bolivia el cual enmarca dichos debates dentro de un explícito y marcado proceso descolonizador que cuestiona a los poderes conservadores de manera integral, en lo económico, en lo político, en lo simbólico y hasta en lo moral.

Pero lo que distancia al caso peruano del ecuatoriano en los periodos bajo análisis, es que el debate constituyente tuvo como protagonistas principales a diferentes tendencias de la derecha y la centro-derecha cuya disputa giraba en torno a la mera administración continuista del modelo económico neoliberal y extractivista y a la reforma del Estado en un marco de transición democrática post fujimorismo y post conflicto interno. Con los actores contrahegemónicos desmovilizados y francamente replegados luego del conflicto interno, y con los actores dominantes victoriosos en disputa electoral por gestionar la continuidad del modelo, difícil sería pues esperar en Perú un escenario constituyente similar al ecuatoriano y boliviano, caracterizados por profundos cuestionamientos al sistema, con discursos refundacionales y post neoliberales, así como con actores políticos organizados y movilizadas de manera muy activa.

Es posiblemente por ello que el debate constitucional peruano puso énfasis allí donde, precisamente, sus pares ecuatoriano y boliviano fueron sumarios y expeditivos, mientras que fue escaso o poco conflictivo justamente allí donde éstos últimos se permitieron numerosas y ardientes disputas constituyentes. Mientras en los procesos boliviano y ecuatoriano la sociedad, los partidos políticos, las confesiones religiosas y las Asambleas Constituyentes se enfrascaron en intensas luchas por conservar o superar instituciones y discursos hegemónicos clave de la vida, sexualidad y reproducción, en el Perú en cambio estas cuestiones fueron rápidamente dilucidadas. Mas bien entre los temas constitucionales más debatidos en el Perú se posicionó la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado, de la libertad religiosa y de la igualdad jurídica entre confesiones evangélicas y la Iglesia Católica, dado que aquellas se encontraban en un proceso de ascenso político; cuestiones que fueron prácticamente ignoradas en el debate ecuatoriano o poco consideradas en el debate boliviano (salvo como aspecto de la descolonización religiosa del Estado, pero por éste motivo y no por el de la igualdad jurídica entre las religiones).

Por sus características (reforma constitucional en el marco del periodo legislativo ordinario del Congreso de la República y no bajo la modalidad de Asamblea Constituyente), los trabajos preparatorios de la nueva Constitución peruana tuvieron tres etapas bien diferenciadas:

la primera (junio-julio 2001) fue la conducida por una Comisión de Estudio de las Bases de la Reforma Constitucional conformada por 28 juristas distribuidos en ocho subcomisiones nombrados por el Ministerio de Justicia que propondría principios de reforma, una metodología y esbozos de artículos a ser discutidos; la segunda fase fue la de los trabajos en el seno de la Comisión de Constitución del Congreso, la cual a su vez creó Grupos de Trabajo para revisar los títulos y capítulos del nuevo texto constitucional; y la tercera etapa (setiembre 2002-marzo 2003) fue la del debate propiamente constituyente en el seno del Pleno del Congreso (asamblea de todos los Congresistas).

LA INVOCACIÓN A DIOS EN EL PREÁMBULO DE LA CONSTITUCIÓN

Las invocaciones a Dios en los textos constitucionales peruanos no han tenido presencia ininterrumpida pero tampoco han sido totalmente ajenos a su historia. Las invocaciones religiosas constituyen una *casi* continua tradición de los Preámbulos constitucionales que no han hecho sino reflejar las diferentes etapas de la confesionalidad estatal de dicho país: así sucedió con las Bases de la Constitución Política del Estado de 1822 (*sin referencias a Dios*), con la Constitución Política de 1823 (“En el nombre de Dios, por cuyo poder se instituyen todas las sociedades y cuya sabiduría inspira justicia a los legisladores”), en la Constitución Política de 1826 (“En el nombre de Dios”), en la Constitución Política de 1828 (“En el nombre de Dios Todo-Poderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Supremo Autor, y Legislador de la Sociedad...”), en la Constitución Política de 1834 (“En el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Supremo Autor y Legislador de la Sociedad”), en las palabras finales de la Constitución del Estado Sud Peruano de 1836 (“...empeñando nuestro honor e invocando la protección del Ser Supremo...”), en la Constitución del Estado Nor Peruano de 1836 (“VII.- (...) habiendo ante todo invocado esta Asamblea á Dios Nuestro Señor, Supremo Lejislador del Universo, para que la asista, y dé acierto en sus deliberaciones”), en la Constitución de la Confederación Peruano-Boliviana de 1837 (“En el Nombre de Dios Trino y Uno”), en la Constitución Política de 1839 (sin referencias a Dios), en la Constitución Política de 1856 (“Bajo la protección de Dios...”), en la Constitución Política de 1860 (sin referencias a Dios), en la Constitución Política de 1867 (“El Congreso Constituyente del Perú, bajo la protección de Dios...”), en el Estatuto Provisorio de 1879 (sin referencias a Dios), en la Constitución Política de 1920 (“La Asamblea Nacional ... invocando los sagrados nombres de Dios y de la Patria...”), en la Constitución Política de 1933 (sin referencias a Dios), en la Constitución Política de 1979 (“Nosotros, Representantes a la Asamblea Constituyente, invocando la protección

de Dios...” y en la Constitución Política de 1993 (“El Congreso Constituyente Democrático, invocando a Dios Todopoderoso...”).

Con esta historia como precedente, la Comisión de Estudio de las Bases para la Reforma Constitucional de 2001 optó por proponer un Preámbulo inspirado en el de la Constitución Política de 1979, texto que expresamente sirvió de punto de partida en lugar de la Carta de 1993 debido a su “cuestionable origen” y a que la Constitución de 1979 es un documento constitucional emblemático para el Perú dado su origen político democrático y plural y a sus principios sociales⁷².

En un estudio preparado para dicha Comisión, el jurista Carlos Fernández Sessarego sostuvo precisamente que el Preámbulo de 1979 “era nacido del consenso” pues fue redactado “por un selecto elenco de personas de reconocida e indiscutible calidad intelectual que, además representaba diferentes tendencias ideológicas y políticas que iban desde la conservadora, pasando por la social democracia y el social cristianismo, hasta el comunismo marxista”.⁷³ Entre los valores, reconocimientos históricos y principios enunciados, el Preámbulo de 1979 había invocado la protección de Dios y afirmado un credo laico basado en la dignidad humana, en “la” familia (“ámbito natural de educación y cultura”), el trabajo y la justicia⁷⁴, formulación que fue repetida por la propuesta de la Comisión de Estudio pero con la notable excepción de la invocación a Dios.

El texto sustitutorio del proyecto de ley de reforma de la Constitución ratificó el mismo texto de Preámbulo pero esta vez agregó simplemente la frase “invocando a Dios” luego de mencionar el estar

72 Durante las sesiones del Congreso Constituyente Democrático de 1993 se debatió precisamente la cuestión de las invocaciones confesionales en el Preámbulo y prácticamente todas las intervenciones de los Congresistas se fundamentaron en convicciones religiosas personales para dilucidar esta cuestión. Entre aquellos que se opusieron a mencionar a Dios en el Preámbulo de la Constitución de 1993 no fue distinto, aunque de manera irónica como hizo el Congresista José Barba Caballero quien planteó que sería más apropiado invocar al diablo en lugar de a Dios dado el origen político golpista de la nueva Constitución.

73 Sessarego Fernandez, Carlos. “El Preámbulo de la Constitución: su significado y alcances”. Dichos juristas fueron respectivamente Héctor Cornejo Chávez, Andrés Townsend Ecurra, Roberto Ramírez del Villar y Jorge del Prado.

74 Texto de 1979: “Nosotros, Representantes a la Asamblea Constituyente, invocando la protección de Dios y en ejercicio de la potestad soberana que el pueblo del Perú nos ha conferido: Creyentes en la primacía de la persona humana y en que todos los hombres, iguales en dignidad, tienen derechos de validez universal, anteriores y superiores al Estado; Que la familia es célula básica de la sociedad y raíz de su grandeza, así como ámbito natural de la educación y la cultura; Que el trabajo es deber y derecho de todos los hombre y representa la base del bienestar nacional; Que la justicia es valor primario de la vida en comunidad y que el ordenamiento social se cimenta en el bien común y la solidaridad humana; ...”

“fundados en los valores universales del ser humano” como base de la potestad soberana del pueblo para darse una nueva Constitución. Así pues, se planteó una coexistencia simbólica de legitimidades, una laica y otra religiosa.

En general, los legisladores peruanos fueron unánimes en rescatar el carácter paradigmático del Preámbulo de la histórica Constitución de 1979, defendiendo que se restituyera su contenido íntegro para el nuevo texto de la Constitución. Así, durante la primera sesión (extraordinaria) del debate constitucional ya en el Pleno del Congreso (primera legislatura ordinaria del periodo 2002-2003)⁷⁵ el Congresista Antero Flores Araoz (UN) fue uno de los que propuso con más énfasis tal rescate debido a los valores que dicho Preámbulo afirmaba en tanto fundamentos de proyecto de nación y Estado, valores fundados en el derecho natural, ya que éstos eran afirmados como derechos de validez universal anteriores y superiores al Estado. De las intervenciones registradas, ningún legislador de los que aludieron al Preámbulo se refirió en particular a la fórmula de invocación a Dios sino a los valores naturales y fundamentales de la dignidad humana, la familia, el trabajo y la justicia, entre otros. De hecho, la mención de Dios era percibida como un hecho absolutamente consensuado y natural que a nadie se le hubiera ocurrido cuestionar. A nadie, salvo al Congresista de izquierda Javier Diez Canseco (UPP), quien fue el autor de un importante dictamen en minoría que contenía un texto alternativo de Constitución, dónde una de sus propuestas destacadas consistía en explicitar el principio de laicidad, la igualdad entre confesiones religiosas y modificar la posición de la iglesia Católica ante el Estado y la invocación a Dios en el Preámbulo. Sobre esto, Diez Canseco propuso un texto que reflejaba el pluralismo de creencias de los legisladores y del pueblo peruano pero que en sí mismo no tomaba partido en la cuestión teológica acerca de la existencia de Dios:

Nosotros, *representantes del Pueblo peruano* en ejercicio de la potestad soberana que *se nos* ha conferido para reformar parcial o totalmente la Constitución, fundados en los valores universales del ser humano y *en las múltiples raíces de nuestra nacionalidad, invocando nuestras creencias y nuestra fe (...)*”
(Diez Canseco, 2002: 7, énfasis en el original)

Luego del dictamen en mayoría, dicho dictamen minoritario fue presentado ante el Pleno del Congreso en sus líneas fundamentales por

⁷⁵ Congreso de la República, *Diario de Debates*, 11° sesión (Vespertina) del 12 de septiembre de 2002, p.30.

Diez Canseco, aunque éste no mencionara explícitamente que la supresión de la invocación a Dios era una de sus características.

Sin embargo, el debate constitucional no produjo ninguna polémica de importancia ideológica en torno al Preámbulo, ya que el Presidente de la Comisión de Constitución del Congreso, Congresista Henry Pease (PP) propuso que tanto éste como el novedoso Título Preliminar del proyecto de Constitución fueran discutidos al término del debate del proyecto de reforma constitucional, lo que fue ratificado como un acuerdo de la Mesa Directiva por el Presidente del Congreso Carlos Ferrero (PP).⁷⁶ Pease argumentaba ello ya que el Preámbulo final iba a repetir al de la Constitución de 1979 y el Título Preliminar sería prácticamente un Título resumen del contenido aprobado en los artículos.

Después de esta sesión, el Preámbulo sólo adquiriría importancia durante los importantes debates sobre el carácter de las relaciones institucionales entre la Iglesia Católica y el Estado, ya que los detractores de la mención especial a la Iglesia contenida en el proyecto de artículo 71 eran partidarios de eliminarla del cuerpo del texto y enviarla al Preámbulo para –supuestamente– privarla de efectos jurídicos vinculantes, cuestión que veremos más adelante.

En síntesis la presencia de la invocación a Dios en el Preámbulo no fue prácticamente debatida.

3. BOLIVIA

El proceso constituyente boliviano se desarrolló en un clima muy cercano al de una guerra civil dada la extrema polarización de las fuerzas políticas sobre la nueva Constitución y las repetidas veces en que su proceso de elaboración amenazó con naufragar debido a discrepancias insuperables o actos de grave violencia contra instalaciones y asambleístas constituyentes por parte de manifestantes opositores.

En ese clima polarizado, y al igual que en el proceso ecuatoriano, la jerarquía de la Iglesia católica adoptó una clara posición política de respaldo y alianza con los opositores al proyecto de transformaciones profundas que pretendía implementar el gobierno de Evo Morales. Los comunicados y pronunciamientos eclesiales, tanto de la Conferencia Episcopal Boliviana como los efectuados en púlpitos y actos litúrgicos, comprendían una conjunción de exhortaciones religiosas con llamados más o menos explícitos de apoyo a los discursos y demandas políticas claves de la oposición; de ese modo la Iglesia Católica boliviana participó plenamente del conflicto general como un actor alineado con los intere-

⁷⁶ Congreso de la República, *Diario de Debates*, 11° sesión (Matinal) del 25 de septiembre de 2002, pág. 7.

ses políticos y económicos del “civismo autonomista” enemigo de la futura nueva Constitución.⁷⁷ Pero participando de la lógica política general y bien posicionada en ella, también desarrolló sus propias luchas políticas sobre temas que amenazaban de manera especial su hegemonía ideológica sobre la sociedad boliviana, luchas que sus aliados Constituyentes agrupados en PODEMOS (Poder Democrático y Social) incorporaron a su vez en su agenda de oposición contra la mayoría conformada por el MAS (Movimiento al Socialismo) y otros grupos políticos dentro de la Asamblea Constituyente. Una de aquellas luchas ideológicas la constituyó la elaboración del Preámbulo de la Constitución.

EL LUGAR DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL PREÁMBULO

La propuesta de la Conferencia Episcopal Boliviana para el Preámbulo, era incluir un expreso e indubitable reconocimiento textual al catolicismo:

El Estado reconoce y respeta la realidad profundamente religiosa del pueblo boliviano con raíces en los pueblos indígenas originarios y en la posterior presencia cristiana en sus diversas acepciones. Asimismo, reconoce la contribución de las distintas iglesias, en especial de la Iglesia Católica, en la formación de la identidad y el desarrollo de Bolivia (Conferencia Episcopal Boliviana, 2007).

Se trataba de una posición novedosa en relación a la tradición constitucional boliviana pues los Obispos ya no pretendían afirmar una preferencia excluyente sino que, al tiempo de mantener un lugar preponderante como confesión reconocida explícitamente por el Estado, se reconocía la existencia de otras religiosidades y espiritualidades.

Dicha tradición constitucional ha tenido dos etapas muy claras en la política de incluir consagraciones religiosas en los preámbulos de sus

⁷⁷ Citando un ejemplo, en un comunicado lleno de referencias bíblicas y exhortaciones religiosas, la Conferencia Episcopal tomaba posición a favor de las demandas de PODEMOS quien exigía que la votación aprobatoria del texto constitucional sea por dos tercios y no por mayoría, cuestión exclusivamente política que mereció el siguiente posicionamiento eclesial: “La Constitución, como norma suprema del Estado, debe garantizar un mecanismo tal que su reforma sea fruto de un consenso ampliamente mayoritario de la sociedad. Es peligroso que, en el proyecto de Constitución, se establezca que su reforma parcial se realice en un solo período constitucional y solamente por la votación de la mayoría absoluta de los miembros de la Asamblea Legislativa, aunque ella esté sometida a consulta popular. Con este sistema se abriría la puerta a cambios sustanciales de la Constitución, sin un amplio consenso y en función solamente de intereses políticos de algunos sectores” (Conferencia Episcopal Boliviana, 2008). La cuestión de la votación aprobatoria del texto constitucional fue una de las grandes polémicas que no pudieron ser solucionadas fácilmente y que amenazaron con hacer fracasar el trabajo constituyente debido a la alta polarización y ausencia de consensos que suscitó. En esta batalla política de gran magnitud la jerarquía católica apoyó claramente a las fuerzas opositoras del MAS.

Cartas constitucionales: Una primera etapa ha correspondido a los preámbulos con invocaciones cristianas y soberanistas-populares: Constitución política de 1826 (“En el nombre de Dios. - El Congreso General Constituyente de la República Boliviana, nombrado por el pueblo para formar la Constitución del Estado, decreta la siguiente”), Constitución política de 1831 (“Hacemos saber a todos los bolivianos, que la Asamblea General Constituyente ha decretado, y Nos publicamos la siguiente Constitución Política. En nombre de Dios, legislador del Universo...”), Constitución política de 1834 (ídem), Constitución política de 1839 (“En el nombre de Dios, El Congreso Constituyente de Bolivia...”), Constitución Política de 1843 (“la Convención Nacional ha dictado y Nos publicamos la siguiente Constitución Política. En el nombre de Dios...”), Constitución política de 1851 (“En el nombre de Dios. La Convención Nacional...”), Constitución política de 1861 (“En el nombre de Dios, La Asamblea Nacional Constituyente proclama...”), Constitución política de 1871 (“En el nombre de Dios, el pueblo de Bolivia representado por la Asamblea Constituyente...”), Constitución política de 1878 (“En el nombre de Dios el pueblo boliviano representado por la Asamblea Constituyente”) y Constitución política de 1878 con modificaciones de 1880 (“En el nombre de Dios, el pueblo boliviano, representado por la Convención Nacional...”).

Una segunda etapa, de Cartas y reformas constitucionales sin invocaciones religiosas o bien sin preámbulos, justificadas exclusivamente en el principio laico de la soberanía popular: Constitución política de 1938 (“Por cuanto: la Soberana Asamblea Nacional ha sancionado y proclamado la siguiente Constitución Política del Estado”), Constitución política de 1945 (ídem), Constitución política de 1947 (“Por cuanto: el Congreso Nacional ha sancionado y proclamado la siguiente Constitución Política del Estado”), Constitución de 1967 (sin Preámbulo), Constitución política de 1967 con reformas de 1994 (sin Preámbulo), Constitución de 1995 (sin Preámbulo), Ley N° 2631 de 20 de febrero de 2004 (sin Preámbulo) y Ley N° 2650 de Reformas a la Constitución Política del Estado del 13 de abril del 2004 (sin Preámbulo).

Puede observarse que desde la Constitución de 1938 en la que se elimina la exclusión del ejercicio público de los cultos no católicos y se acuerda libertad religiosa, deja de nombrarse a Dios en los Preámbulos y hasta pareciera que se produjera un desencanto constitucional expresado en la supresión completa de ellos.

UN PREÁMBULO PARA LA COEXISTENCIA

La nueva Constitución aprobada por referéndum en 2009 retomará la tradición de incluir Preámbulos y de nombrar a Dios pero bajo condiciones ideológicas muy diferentes y novedosas.

En primer término, se trata de un Preámbulo cuantitativamente extenso en relación a todos sus antecedentes en la tradición constitucional boliviana. Luego, es un Preámbulo de proyecciones cósmicas: hay referencias a un relato con funciones simbólicas similares al primer libro de la Biblia, el Génesis, que continúa con un desarrollo histórico de dicho relato original y una proyección hacia un futuro nuevo y fundacional que evoca la promesa de la “nueva tierra” y del “nuevo cielo” del último libro de la Biblia, el Apocalipsis.

Nótese la estructura de la narración preambular. En primer lugar, los orígenes no creacionistas de “la sagrada Madre Tierra”, de la naturaleza, no basados en una voluntad *ex nihilo* de un dios personal –característico de las religiones monoteístas– sino en un principio creador desconocido y dinámico expresado en el uso de la voz pasiva “*se erigieron*”, “*se desplazaron*”, “*se formaron*”, “*se cubrieron*”: “En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores”.

Luego de la narración sobre el génesis de la naturaleza personificada en la Madre Tierra, la narración sobre el origen de la sociedad humana: “Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas”.

A continuación, el relato épico del contradictorio y agónico desarrollo socio-histórico de aquella sociedad que, de alguna manera, evoca las gestas heroicas del Éxodo del pueblo elegido para obtener su liberación colectiva de las cadenas de opresión de los sucesivos imperios que lo sojuzgaron:

Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Pueblos indígenas, clase obrera y campesina, aspiraciones patrióticas y descolonizadoras, que conforman una sola identidad nacional y que persigue dejar atrás un funesto pasado (de esclavitud y sujeción a los poderes dominantes externos e internos) y que persigue alcanzar un

futuro esperanzador, libre y feliz alcanzado sobre la misma Tierra y no en una realidad celestial ni ultra-terrena:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho

Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.

Finalmente, hay una expresión de las inspiraciones metafísicas, espirituales y religiosas que alientan esa larga marcha por la liberación colectiva y el homenaje sacro a sus gestores:

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

El Preámbulo de la Constitución aprobada, tiene pues una innegable belleza que proviene de sus proyecciones cósmicas, pues aspira a reflejar todo el decurso histórico de un pueblo y sus más altas aspiraciones sobre bases morales y espirituales nuevas, aspiraciones terrenales y ultra-terrenales.

No podría decirse que por seguir una estructura narrativa similar a la del Antiguo Testamento judeo-cristiano sea un Preámbulo necesariamente inspirado en dicha cosmovisión. La secuencia *orígenes de la naturaleza-orígenes de la sociedad humana-caída de la gracia original-larga marcha por la redención-redención final*, no es privativa del relato

religioso judeo-cristiano sino que es común a una gran mayoría de cosmovisiones espirituales y religiosas en diferentes épocas y partes del mundo (Sullivan, 1988). Es más, el Preámbulo está lleno de explícitas alusiones a la cosmovisión indígena por sus referencias a la “sagrada Madre Tierra”, al origen no creado de la naturaleza y a la Pachamama.

En el “Génesis” del Preámbulo boliviano, no hay dios creador ni divinidad creadora, ni creencia deísta, sino referencias a “tiempos inmemoriales” en los que la Madre Tierra, la Pachamama, se erigió y se formó: ¿a sí misma?, ¿por una voluntad externa?

Deliberadamente no se responde la pregunta, y dicha abstención puede ser ya en sí misma una opción deliberada. Las posteriores referencias a los pueblos indígenas, a su lucha anticolonial, al Derecho Plurinacional Comunitario y al poder originario del pueblo, son parte de una cosmovisión originaria y ancestral en la cual la frase monoteísta judeo-cristiana “*gracias a Dios*” se pierde en el conjunto y se vuelve irrelevante, poco significativa. La invocación al Dios judeo-cristiano sigue presente como en la vieja tradición constitucional pero pierde su lugar hegemónico y fundante, pasando a considerarse como un integrante más de la diversidad religiosa boliviana.

Es así entonces que la tradición constitucional boliviana ha pasado de preámbulos de inspiración religiosa judeo-cristiana, y de preámbulos sin referencias religiosas, hacia finalmente un Preámbulo pluralista pero de connotaciones espirituales indígenas.

¿Podría decirse entonces que no se trata de un Preámbulo constitucional propio de un Estado laico que sea imparcial hacia toda religión?; ¿es que la laicidad de un Estado plurinacional comunitario y multicultural necesariamente ha de entenderse bajo la lógica de la *neutralidad* postulada por el liberalismo político europeo, que en algunos casos se interpreta como *indiferencia* hacia lo espiritual y lo religioso, y que en otros casos se interpreta como *hostilidad* anti-religiosa?; ¿ las referencias a la Pachamama o a la sagrada Madre Tierra son necesariamente contradictorias con una concepción materialista, atea o evolucionista del origen del mundo?; ¿es que la cosmovisión indígena entiende necesariamente a la Pachamama como una “diosa personal” como lo quieren entender los monoteístas bajo su lógica dualista Hombre-Naturaleza y Hombre-Dios, o mas bien la entiende como a una “Naturaleza” con existencia y dinámica propia, omnicomprendiva de la naturaleza humana?; ¿es que las referencias a la Pachamama son propias de una religión ancestral o de una espiritualidad ancestral? De ser lo último, ¿es ajena la laicidad del Estado a la espiritualidad de los pueblos que lo conforman?

Al respecto conviene recordar que el concepto de “Madre Tierra” (o en el idioma originario “Pachamama”) ya ha sido incorporado al derecho internacional –el cual es decididamente de carácter laico– me-

dante la Resolución 63/278 de 2010 que declaró el 22 de abril como el “Día Internacional de la Madre Tierra” por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas y precisamente por iniciativa del Estado boliviano. En dicho instrumento, los Estados declarantes se pronunciaron

Reconociendo que la Tierra y sus ecosistemas son nuestro hogar, y convencida de que para alcanzar un justo equilibrio entre las necesidades económicas, sociales y ambientales de las generaciones presentes y futuras, es necesario promover la armonía con la naturaleza y la Tierra.

Reconociendo también que Madre Tierra es una expresión común utilizada para referirse al planeta Tierra en diversos países y regiones, lo que demuestra la interdependencia existente entre los seres humanos, las demás especies vivas y el planeta que todos habitamos.

El Secretario General de las Naciones Unidas hizo alusión en su Mensaje del año 2010 a la presión soportada por “la Madre Tierra, nuestro único hogar” y se han sucedido una serie de resoluciones disponiendo medidas para dar alcances más prácticos a la declaración.⁷⁸

“Madre Tierra” pues, originándose en cosmovisiones indígenas ancestrales de espiritualidad holística, es actualmente un término en vías de secularización internacional que hoy es sinónimo de “naturaleza” o de “planeta Tierra”. Asunto independiente es que esta Pachamama, Naturaleza, Madre Tierra o *Tonantzin* (como la llaman en Nicaragua) sea interpretada bien como un “ente vivo” tal como lo propone la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra de Cochabamba (Bolivia, 2010) o como una diosa-madre pagana como acusan algunos sectores fundamentalistas evangélicos y los modernos extirpadores de idolatrías.

En esa línea, en nuestra opinión el Preámbulo constitucional boliviano –igual que el ecuatoriano– rompe con los paradigmas europeos de la laicidad neutral, indiferente u hostil a lo religioso, propia de una civilización monoteísta y dualista que opone lo terrenal a lo celestial, lo secular a lo divino, lo político a lo religioso, y *por tanto monocorde*, para inaugurar una *laicidad pluricultural y descolonizada* que no tiene problemas en afirmar al mismo tiempo su profesión de fe en la Pacha-

78 Se trata de los documentos de Naciones Unidas A/66/302 (informe del Secretario General sobre “Armonía con la Naturaleza”), A/65/314 (ídem), A/RES/65/164 (“Armonía con la Naturaleza”), A/RES/65/196 (ídem) y E/C.19/2010/4 (“Estudio sobre la necesidad de reconocer y respetar los derechos de la Madre Tierra”).

mama (que dentro de Bolivia para unos será Naturaleza con personalidad y para otros la Naturaleza como espacio de reproducción de la vida material) y en el Dios-persona, reconociendo el pluralismo ideológico de Bolivia y rechazando la imposición de un dios único, una religión única y una Iglesia monopólica, instituciones todas ellas integrantes de la *colonialidad del poder*.⁷⁹

LA DESCOLONIZACIÓN DE LA LAICIDAD Y LA LAICIDAD INTERCULTURAL

No pocos intelectuales contraponen los derechos especiales de ciertas minorías o grupos poblacionales al ideal de ciudadanía universal e igualitaria. En el caso de la emblemática laicidad francesa, dicha contraposición se nutre de ideales republicanos universales y se mezcla con postulaciones de la laicidad en clave nacionalista e inclusive xenófoba, funcional a la asimilación de minorías religiosas, raciales y culturales en el *mainstream*.

La noción de *laicidad descolonizada* contribuiría a comprender así la aparente “paradoja” que se constata entre la proclamación de la ciudadanía, de la laicidad como principio universal y vindicaciones nacionalistas que autores como Milot y Baubérot han apuntado en torno al caso francés.⁸⁰ Y es que no se puede entender tal paradoja si no se toma en cuenta el

79 Término acuñado por el intelectual peruano Aníbal Quijano quien lo define como “uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa– y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder” (Quijano, 2010: 93-94; citado en Quintero, 2010).

80 A fin de distinguir entre laicidad e ideología republicana universal francesa, dichos autores escriben: “Es importante por tanto distinguir aquello que corresponde a la laicidad de aquello que pertenece a esta concepción particular de la ciudadanía francesa. Ciertamente, escribe Jean-Claude Milner (1984, p.151), la ideología francesa [...] es una paradoja: una particularidad que no se soporta ella misma sino revestida de las insignias de lo universal” [...] o (añadimos nosotros) de una concepción francesa de lo universal. Una tal paradoja es el problema de la ‘ideología [dominante] francesa’, y no de la laicidad. Esta paradoja tiene raíces en la tradición republicana francesa, en el hecho que el reconocimiento del otro como igual parece fundamentalmente suponer, como lo afirma Renault, de “hacer necesariamente tabla rasa de aquello que nos distingue de este otro [...] en sus maneras de ser lo que es y en los marcos que condicionan su existencia” (Milot y Baubérot, 2011: 13).

fenómeno de la *colonialidad*, la cual traspasa igualmente las concepciones de laicidad y postula entonces sus propias formas de concebir lo universal y lo particular, las relaciones entre las creencias hegemónicas y las subordinadas tanto en época colonial como neocolonial. De este modo, no sería en absoluto paradójico que una concepción colonialista de ciudadanía – que afirma un principio asimilacionista sobre las diferencias, en particular de aquellas de los colonizados– también postule una concepción colonialista de laicidad, por la que dicho principio “universal” sea al fin y al cabo reclamado como una “excepción nacional” destinada a imponerse al resto de sociedades, comenzando por la propia (al uniformizar las diferencias internas bajo un concepto único de “ciudadano”). En tal sentido, *la paradoja es en realidad el problema de la colonialidad de la “ideología dominante francesa de la laicidad”*. De allí que la noción de *laicidad descolonizada* podría servirnos para acercarnos mejor al proceso de laicización boliviano.

En esa línea, un proceso de descolonización por lo tanto también tendría que afirmar una descolonización de la propia laicidad para arribar a un modelo de *laicidad intercultural*, si es que caben adjetivos para el término laicidad, un concepto que en principio ya comprende el respeto a todas las diferencias en plano de igualdad y no de hegemonía.⁸¹

En cuanto a esta *laicidad intercultural*, no se trataría pues de una laicidad de fábrica europea aunque tampoco perdería lo esencial del principio de laicidad que es la autonomía del poder religioso y del poder político así como la soberanía popular como fundamento de la autoridad del Estado (Blancarte, 2000).

Al respecto, en su obra titulada *Une laïcité interculturelle. Le Québec, Avenir de la France?* (Éditions de L’Aube, 2008), el especialista francés de la laicidad Jean Baubérot describe a la laicidad de Québec como el deseable porvenir de la laicidad francesa y la denomina –haciéndose eco de agru-

81 Como no cesa de recordarlo Jean Baubérot, a partir del debate francés sobre la “laicidad positiva” que buscó instalar el Presidente Nicolás Sarkozy como siendo un modelo de laicidad que superaría a la tradicional laicidad francesa supuestamente “anti-religiosa”. Aunque dicho autor titule de esta manera un libro suyo en el que analiza el interesante modelo de la “*laïcité à la Québécoise*” (Baubérot, 2008). Describiendo la “laicidad intercultural” propuesta por el Partido Québec Solidario y el Movimiento laico de Québec (MLQ) dicho autor francés señala: “*Se trataría de combinar ‘la neutralidad de las instituciones sobre el plan de las creencias (incluyendo el escepticismo y la increencia)’ con ‘el respeto de la diversidad’, es decir, ‘la libertad individual participante en dichas instituciones, de expresar sus propias convicciones, en un contexto favorable al intercambio y al diálogo’*”. Baubérot agrega que los principios de dicha laicidad intercultural propuesta por el MLQ serían “la inclusión de todas las personas establecidas en Québec; la libertad de opinión y de creencia para todos los ciudadanos (derecho de creer y de no creer); la primacía del derecho (‘las leyes y normas comunes resultantes de una deliberación democrática predominan sobre las prescripciones religiosas’) y la igualdad de todos ante la ley” (Baubérot, 2008: 200-201). Como puede apreciarse, dicha “laicidad intercultural” a la *Québécoise* se ancla todavía en la tradición ideológica liberal individualista.

paciones canadienses– “laicidad intercultural” (Baubérot, 2008: 251). Pero en nuestra opinión, dicho modelo aún no sería plenamente intercultural dado que se define exclusivamente en base a la relación individuo-Estado pasando por alto las relaciones *pueblos*-Estado o *comunidades*-Estado, que son tan caras a procesos descolonizadores como el Boliviano en el que los pueblos indígenas replantean sus relaciones con el Estado. Baubérot sugiere que la laicidad de Québec es un modelo que integra las diversidades de los individuos mediante su método clave de la “acomodación razonable” pero al parecer no tiene en cuenta que los sujetos culturales también pueden estar constituidos por *pueblos* y pasa por alto que el término “acomodación” evoca políticas asimilacionistas al distinguir entre “acomodadores” y “acomodados” en el marco de una laicidad dominante. Por cierto, es innegable que dicho autor postula relaciones igualitarias y de respeto a la diversidad cultural al hacer su valoración positiva del modelo acomodacionista de Québec⁸², al que propone como el futuro del modelo francés de insinuada laicidad monocultural, pero parece no poder escapar a la concepción hegemónica individualista de la laicidad.

Esto lo podremos ampliar a continuación, al analizar la reforma del artículo 3 de la Constitución Política que introdujo *parcialmente* la separación constitucional entre religión y Estado, ahondando en la laicización del Estado boliviano en un marco de discurso político descolonizador.

A diferencia de la Constitución ecuatoriana, las referencias conjuntas a la Pachamama y a Dios en el mismo Preámbulo no tuvieron las mismas consecuencias en el resto del texto constitucional boliviano. Como ya dijimos, en el caso ecuatoriano se incorporaron disposiciones francamente revolucionarias sobre los “derechos de la naturaleza” que en el caso boliviano no se consideraron.

A lo largo de la nueva Constitución de Bolivia no se aprobaron más referencias a la Pachamama ni a la Naturaleza como ente dotado de derechos como sí sucedió en la de Ecuador.⁸³ Probablemente por eso es que en 2012 el Gobierno de Evo Morales se prestaba a aprobar una nueva ley

82 Baubérot titular de la cátedra “Historia y Sociología de las laicidades” de la célebre École Pratique des Hautes Études de la Sorbonne, fue el único miembro de la Comisión Stasi, aquella que analizó para el Estado francés la cuestión de los signos religiosos ostensibles, que votó en contra del informe final el cual censuraba el uso del velo islámico. Además es autor de un valiente alegato contra el *establishment* racista y excluyente del universalismo republicano francés titulado “*L’Intégrisme Républicain contre la Laïcité*” (París: Editions de l’Aube, 2006).

83 Como ya lo hemos expuesto en páginas precedentes, en el artículo 10 constitucional, la naturaleza es sujeta de derechos y en los artículos 71, 72, 73 y 74 se enuncia el cumplimiento de los derechos de la naturaleza, el derecho a la restauración, la aplicación de los principios de precaución y restricción para la protección de los derechos de la naturaleza, y el buen vivir vinculado al derecho de beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales.

denominada “Ley de Derechos de la Madre Tierra” en la cual se reconocerían 11 derechos a la Pachamama: el derecho a la vida y a la existencia, el derecho a continuar ciclos vitales y procesos libre de la alteración humana, el derecho al aire limpio y al agua pura, el derecho al equilibrio, el derecho a no ser contaminada, el derecho a no tener su estructura celular contaminada o alterada genéticamente, y de manera harto trascendente, el derecho a no ser afectada por mega infraestructuras y proyectos de desarrollo que afecten el balance de los ecosistemas y las comunidades de los pobladores locales. En dicha ley también se crearía un Ministerio de la Madre Tierra con un Defensor u *Ombudsman* encargado de su defensa, como también fue propuesto en los debates constituyentes ecuatorianos.

En esto, se darían relaciones inversas: si en la nueva Carta boliviana no se reconocían demasiados derechos a la Pachamama como sí sucedía en la Carta ecuatoriana, en cambio en la primera sí habían más derechos religiosos y espirituales reconocidos a los pueblos indígenas que en la segunda. Signos de los tiempos, como dirían los Obispos católicos.

CAPÍTULO II

LIBERTAD RELIGIOSA, DE CONCIENCIA E IGUALDAD RELIGIOSA: ¿SÓLO PARA ORTODOXOS?

Como señalábamos anteriormente (Huaco, 2011) el fantasma del fundamentalismo evangélico se ha extendido rápidamente por América Latina, cuya agenda política ha incluido dentro de sus preocupaciones la reivindicación de la “igualdad religiosa”, entendida ésta como una igualación del estatuto jurídico de las confesiones evangélicas –no de otras religiosidades– respecto a la posición jurídica especial que tiene la Iglesia Católica, sus personas e instituciones en los ordenamientos jurídicos y políticos de los Estados latinoamericanos. Asimismo, ha reivindicado un concepto de “libertad religiosa” que viene a significar algo distinto a las clásicas luchas por este derecho que protagonizaron las primeras misiones protestantes llegadas a América Latina a mediados del siglo XIX y comienzos del siglo XX las cuales debieron enfrentar un aguzado clima de nacional-catolicismo o de catolicismo identitario en el cual la religión e iglesia católico-romanas eran las únicas permitidas en la esfera pública y que en muchos lugares ubicaron a los primeros protestantes en un frente unido con asociaciones de pensamiento anarquistas, masonas y liberales.

En el imaginario de ciertas iglesias fundamentalistas, la lucha por la libertad religiosa viene a significar un medio que persigue doble finalidad: primero, la colonización de espacios de poder dentro del orden hegemónico actual y segundo, la defensa de su agenda “pro-vida”

y “pro-familia” de cara al influyente movimiento civil de derechos humanos –particularmente el de mujeres y el GLBT– al que resiste en confrontaciones públicas. El discurso por la “libertad religiosa” sería un discurso ofensivo para ocupar espacios de poder enarbolando banderas de igualdad religiosa, y sería un discurso defensivo para presentarse como actor “perseguido” por el laicismo pro-gay y pro-aborto, constituyéndose en estrategias para resistir el proceso de laicización del Estado y de secularización de la sociedad.⁸⁴

Por ello podremos advertir que las demandas por nuevas normas constitucionales en torno a los derechos de libertad e igualdad religiosa van a reflejar por un lado, demandas que son características del Estado liberal de derechos el cual progresivamente se mueve hacia la *laicidad estatal* reconociendo gradualmente nuevos derechos a los grupos religiosos no católicos tradicionalmente discriminados (por ejemplo las demandas por leyes de libertad o igualdad religiosa), y por otro lado, demandas que bien podrían atribuirse a un proyecto político de colonización del Estado y la sociedad con sentido de *pluriconfesionalidad estatal* y que guardan estrecha relación con una concepción neo-colonial de sociedad y Estado en la cual los creyentes y sus instituciones religiosas gozan de más derechos que otros por así corresponder al “orden natural”.

Al estudiar dichas demandas, comprobamos también que la confusa polisemia en torno a la laicidad del Estado se reproduce en lo atinente al derecho de libertad religiosa. Confundida clásicamente con la libertad de culto o con la libertad de conciencia, o con la igualdad entre religiones, generalmente se les viene a considerar como lo mismo. Este equívoco va a reproducirse naturalmente en los debates constituyentes como expresión del escaso desarrollo académico, filosófico y jurídico que ha alcanzado el debate en torno a dichos conceptos en Latinoamérica lo cual a su vez es un reflejo del reciente pasado de monopolio católico y de invisibilización de la diversidad religiosa y filosófica realmente existente. En concreto, es lo que demuestra que en Europa se haya desarrollado hace siglos la disciplina jurídica laica del “derecho eclesiástico del Estado” –que no hay que confundir con el derecho canónico de la iglesia católica– en la que actualmente se aborda de manera especializada las relaciones jurídicas entre grupos religiosos y Estado, mientras que en toda América dicha disciplina es hasta hoy prácticamente desconocida en la misma medida en que la legislación y las políticas del Estado sobre el hecho religioso no católico prácticamente siguen en fase inicial de construcción. Ello determina que conceptos como “libertad de conciencia”, “libertad de culto” o “libertad religiosa” no hayan sido

84 Sobre el origen y desarrollo de tal distinción en las ciencias sociales de la religión, véase el interesantísimo resumen de la cuestión en Milot y Baubérot, 2011:178.

todavía completamente diferenciados entre sí y frecuentemente se les vea como sinónimos, como veremos a renglón seguido.

1. ECUADOR

La Constitución Política de 1998 incluía normas sobre libertad religiosa y libertad de conciencia en diversos artículos:

Art. 23. Sin perjuicio de los derechos establecidos en esta Constitución y en los instrumentos internacionales vigentes, el Estado reconocerá y garantizará a las personas los siguientes:
(...)

11. La libertad de conciencia; la libertad de religión, expresada en forma individual o colectiva, en público o en privado. Las personas practicarán libremente el culto que profesen, con las únicas limitaciones que la ley prescriba para proteger y respetar la diversidad, la pluralidad, la seguridad y los derechos de los demás.

Al respecto, el debate constituyente ecuatoriano no se ocupó sino marginalmente de estos derechos por dos razones fundamentales: primero, por la política de conservar lo ya estipulado en materia de derechos civiles de la anterior Constitución y segundo, lo más determinante, por la dedicación prioritaria que se reservó al debate sobre el derecho a la vida desde la concepción.

La primera Asamblea en referirse al derecho a la libertad religiosa fue Aminta Buenaño (MPAIS). Lo hizo en el marco del inicio del debate propiamente constituyente que comenzó con el análisis de la estructura de la nueva Constitución en el que los asambleístas expresaron sus visiones y concepciones sobre lo que debería significar el trabajo emprendido. Así, en el marco de lo que ella denominó “un sueño (...) inspirado en los valores y en los principios que tiene cada nación” al que llamó “espíritu de la Constitución”,⁸⁵ enumeró las características de su concepción de un nuevo país pluralista y con justicia social, vinculando el concepto de laicidad del Estado con el de libertad religiosa al desear “[u]n país laico, un Estado de derecho, en donde auténticamente se respete la libertad de cultos”⁸⁶.

Volverá a darse una reiteración sobre la vinculación entre libertad religiosa y laicidad cuando el Asambleísta Diego Borja (ID/MPC)

⁸⁵ Asamblea Constituyente De Ecuador, Acta N° 022, 27 de febrero de 2008, p.96.

⁸⁶ *Ibid*, Acta N° 022, 27 de febrero de 2008, p.98.

intervenga en el controvertido primer debate sobre el Informe de Mayoría aprobado por la Mesa Constituyente N° 1 de “Derechos Fundamentales y Garantías Constitucionales” sobre el tema de “principios de los derechos fundamentales”.⁸⁷ En dicha sesión Borja propuso que se añada un genérico e importante “principio de libertad” a la enumeración de principios propuesta por la Mesa N° 1 ya que “de ahí, incluso, se van a definir cosas más importantes, como los temas vinculados a la laicidad (sic) o no del Estado, o a la soberanía del cuerpo u otras cosas que luego discutiremos”⁸⁸ toda vez que del principio de libertad –no reducido según Borja a la individualista comprensión liberal del siglo XIII o XIX– se desprenden “la libertad de cultos, la libertad para decidir la espiritualidad”.⁸⁹

Estas primeras menciones al derecho de libertad religiosa no serán objeto de acaloradas discusiones como ocurriría en otros temas. Es lo que se constata cuando la Mesa N° 1 somete a primer debate el informe de mayoría y de minoría sobre la “Carta de Derechos” dentro del capítulo de los derechos fundamentales⁹⁰ y afirma que se “ha mantenido el contenido de los derechos civiles, políticos y de la comunicación ya reconocidos en la Constitución de 1998” enumerando algunos avances en relación a ese texto entre los cuales no se cuenta ninguna novedad sobre libertad religiosa pero sí se incorporan novedosos contenidos sobre la libertad de conciencia.

En efecto, al enumerar los aspectos que la mayoría denomina “avances” y que la minoría opositora va a denunciar mas bien como “retrocesos” (incorporación del enfoque de género, separación de los derechos sexuales de los reproductivos, etc.) se afirma que se han eliminado restricciones a ciertos derechos como el de guardar reserva sobre las propias convicciones “no sólo limitado a las condiciones políticas y religiosas” y que se incluye un nuevo derecho a la objeción de conciencia.⁹¹ Inclusive se afirma que no se les ha redactado como “numerales de un único artículo” sino que se les ha enumerado “como artículos independientes para darles mayor énfasis y reconocimiento a diferencia de la Constitución de 1998” (lo que ulteriormente se revertirá por razones de técnica constitucional).

De igual manera se incluyó una previsión sancionadora contra las asociaciones que se reúnan u organicen “con el propósito de

⁸⁷ *Ibid*, Acta N° 028, 19 de marzo de 2008.

⁸⁸ *Ibid*, Acta N° 022, 27 de febrero de 2008, p.134-135.

⁸⁹ *Ibid*, p.134.

⁹⁰ *Ibid*, Acta N° 050, 15 de mayo de 2008, p.29 y ss.

⁹¹ *Ibid*, p.32.

realizar actos violentos o promoción de prácticas de odio, racismo, homofobia, segregación, discriminación”,⁹² una cláusula que hubiera abierto las posibilidades de que cualquier grupo religioso pueda ser sancionado si se le juzgara responsable de dichas conductas. En el texto propuesto para el segundo debate se eliminaron estos condicionamientos del derecho de asociación reemplazándose las referencias a estos actos discriminatorios por la frase “...siempre que no atente los derechos fundamentales”.

El texto propuesto por el informe de Mayoría, también distinguió la libertad de pensamiento (“libertad de opinión y expresión del pensamiento”) de la libertad religiosa (“libertad de conciencia y de religión”).⁹³ En el texto propuesto para el debate de la Asamblea, la libertad religiosa y la libertad de conciencia vinieron propuestas con el siguiente texto:

Artículo innumerado. La libertad de conciencia y de religión. Toda persona tiene derecho a practicar, conservar, cambiar, profesar en público o en privado, su religión o sus creencias y a difundirlas individualmente o colectivamente, con las restricciones que impone el respeto a los derechos establecidos en esta Constitución y en los instrumentos internacionales de derechos humanos.

(...)

Artículo innumerado. Derecho a la reserva. Toda persona tiene derecho a guardar reserva sobre sus convicciones. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre las mismas. En ningún caso se podrá exigir o utilizar sin autorización del titular o de sus legítimos representantes, la información personal de terceros sobre sus creencias religiosas y filiación política, ni sobre datos referentes a su salud y vida sexual, salvo para satisfacer necesidades personales de atención médica.

Artículo innumerado. El derecho a la objeción de conciencia. Se reconoce el derecho a la objeción de conciencia, ésta no podrá quebrantar los derechos fundamentales ni causar daño a otras personas o a la naturaleza. Toda persona tiene derecho a negarse a usar la violencia o a participar en el servicio militar.⁹⁴

Es interesante notar que luego del texto sobre el derecho a la libertad religiosa se enuncian los derechos sexuales y los

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p.33.

⁹⁴ *Ibid.*, p.34-35.

derechos reproductivos y a continuación de éstos los dos relativos a la libertad de conciencia, como si se sugirieran vínculos conceptuales. Pero la fundamentación que efectuó la Asambleísta María Molina (MPAIS) no llamó la atención sobre estos vínculos sino al hecho que la objeción de conciencia, la cual es uno de los aspectos importantes del derecho a la libertad de conciencia pero no el único, se introdujo pensándose en los casos de negación a participar del servicio militar y en actividades bélicas por parte del movimiento de jóvenes. Así, Molina afirmaba que “[e]ntre los nuevos derechos reconocidos están la objeción de conciencia, que fuera una de las solicitudes realizadas por los jóvenes a través del Mandato, el Mandato Juvenil, y de las objetoras y objetores de conciencia que han llegado hacia nuestra Mesa en varias oportunidades. Este derecho reconoce la potestad de que nosotros podamos negarnos a utilizar la violencia y no actuar en contra de las convicciones personales, siempre y cuando esto no quebrante los derechos fundamentales ni se cause daño a otras personas o a la naturaleza. Este derecho es complementario (...) a la declaración de que nuestro país es un país de paz⁹⁵.

Como se advierte, Molina no hace alusión a la estrategia de apropiación del discurso de los derechos humanos por parte del movimiento “pro-vida” que ya en esas épocas y en España intenta obstaculizar el cumplimiento de la ley de matrimonio de personas del mismo sexo y la despenalización del aborto mediante el recurso masivo a peticiones de objeción de conciencia de personal médico, o al intento de boicotear la asignatura de “Educación para la Ciudadanía” en las escuelas públicas mediante la objeción masiva de conciencia por parte de profesores y padres de familia conservadores. Molina la fundamenta mas bien en relación al servicio militar. Pero el hecho de que tal derecho no sea aplicable cuando se dañan derechos de otras personas (por ejemplo el de una mujer en riesgo que acude a un centro hospitalario para practicarse un aborto, o el de un niño a recibir una educación pluralista) tampoco es objeto de cuestionamiento por parte de los militantes “pro-vida” pertenecientes a la minoría opositora. Simplemente el tema de la objeción de conciencia basada en convicciones religiosas (antiabortistas o cualesquiera otras) no se discute, pues en torno a la cuestión del aborto el bloque de mayoría estará más preocupado en aprobar el nuevo texto sobre derechos sexuales y derechos reproductivos, mientras que la oposición lo estará en el derecho a la vida desde la concepción y hasta su muerte natural.

95 *Ibid.*, p.39-40.

El durísimo debate que seguiría a continuación se concentraría precisamente en los temas sexuales y reproductivos y dejaría totalmente de lado cualquier discusión relativa a la libertad religiosa o a la libertad de conciencia, a pesar de que éstas tienen varios puntos de contacto con aquellos. En ese sentido, los y las militantes “pro-vida” de la Asamblea no utilizaron la estrategia internacional trazada por el Vaticano de apropiarse de estos dos derechos humanos para re-significarlos y así enfrentar la estrategia basada en derechos humanos de los y las asambleístas alineados con el movimiento de mujeres, sino que se concentraron casi exclusivamente en una defensa cerrada del derecho a la vida desde la concepción y en un ataque frontal contra los derechos sexuales y reproductivos. Pero esto lo desarrollaremos más adelante.

Durante el segundo debate del texto sobre derechos civiles,⁹⁶ a la par de enumerar los cambios decididos por la Mesa N° 1 luego del primer debate, el ponente informó que decidieron mantener la redacción en relación a la objeción de conciencia explicando que el primer párrafo definía el derecho mientras que el segundo definía “uno de los diversos contenidos” de ella, a saber, el de objeción al servicio militar.⁹⁷ Tanto el derecho a guardar reserva sobre las convicciones como el de objeción de conciencia se mantuvieron esencialmente inalterados y el artículo referido a libertad religiosa solo experimentó un cambio: se reemplazó la expresión “...y en los instrumentos internacionales de derechos humanos” por “...y en la ley”.⁹⁸

En el segundo debate nuevamente las agudas confrontaciones en torno al derecho a la vida desde la concepción, los derechos sexuales y los derechos reproductivos nublaron cualquier posibilidad de debate sobre el derecho de libertad religiosa o de conciencia, y ni aún las demandas por igualdad de las minorías religiosas discriminadas en el Ecuador fueron abordadas (a pesar de haber varios Asambleístas evangélicos y evangélicas en la Asamblea). No se discutió tampoco el impacto sobre la igualdad religiosa y el Estado laico del *Modus Vivendi*⁹⁹, del *Acuerdo sobre Asistencia Religiosa a Fuerzas Armadas*¹⁰⁰ ni del *Canje de Notas*¹⁰¹ existentes entre la Santa Sede y el Ecuador. De este

⁹⁶ *Ibid*, Acta N° 064, 18 de junio de 2008, p.14 y ss.

⁹⁷ *Ibid*, p.17.

⁹⁸ *Ibid*, p.20.

⁹⁹ *Modus Vivendi* de 24 de julio de 1937 (Corral y Santos, 2006:336).

¹⁰⁰ *Acuerdo* de 03 de agosto de 1978 (Corral y Santos, 2006:340).

¹⁰¹ *Canje de Notas* entre Ministerio de Relaciones Exteriores y Nunciatura Apostólica (1982) (Corral y Santos, 2006:343).

modo pasaron desapercibidos los problemas que suscitan la práctica de algunos derechos individuales de libertad religiosa de particular dramatismo para creyentes no católicos, la diversidad religiosa, la posición de las minorías religiosas ante el Estado y la sociedad y la diferencia de su estatus con el de la iglesia Católica en el Ecuador. El déficit de libertad e igualdad religiosas manifestado en la inexistencia de una ley sobre libertad religiosa que reemplace a la desfasada “Ley de Cultos” no fue planteado al debate ni aún por los y las Asambleístas miembros de iglesias evangélicas, algunos de ellos “pro-vida” como el caso de los Asambleístas Gissel Rosado (PRIAN) o Estacio Balero (MPAIS).

La única referencia adicional al asunto de la libertad religiosa provino de la Asambleísta María Augusta Calle (MPAIS) enfatizando que debería especificarse que la libertad religiosa incluye el derecho de los agnósticos y ateos a no tener ninguna creencia religiosa y en consecuencia proponiendo que se añada “Que el Estado protegerá la práctica religiosa voluntaria, y la expresión de quienes no profesan religión alguna, y favorecerá un ambiente de pluralidad y tolerancia”.¹⁰² Finalmente el texto votado durante la sesión del 24 de junio de 2008 testificará que la propuesta de María Augusta Calle fue incorporada plenamente.¹⁰³

De este modo, los derechos de libertad religiosa y de libertad de conciencia serán aprobados como parte del bloque de artículos sobre Derechos Civiles con una votación de 73 votos afirmativos, 5 negativos, 5 en blanco y 16 abstenciones.¹⁰⁴

En cuanto a la religiosidad y espiritualidad de los pueblos indígenas, los debates constituyentes abordaron dicho tema dentro del capítulo sobre plurinacionalidad y derechos colectivos y no en el artículo sobre libertad religiosa.

Contra esta opción podría criticarse que eso estaría en línea con un asimilacionismo que concibe lo sagrado y el hecho religioso solamente en clave de las religiones monoteístas escritas, excluyendo las religiosidades y espiritualidades orales que promueven una concepción holística e integradora ajena al dualismo humanidad-naturaleza. De allí la preferencia de tratar separadamente el artículo sobre libertad religiosa (como si fuera un régimen general para los monoteísmos) de los derechos religiosos indígenas a los que se ubican en el capítulo sobre derechos colectivos (como régimen aparte para la espiritualidad indígena). Este asimilacionismo explicaría el porqué prácticamente la totalidad de leyes sobre libertad religiosa

¹⁰² *Ibid*, Acta N° 064, 18 de junio de 2008, p.104.

¹⁰³ *Ibid*, Acta N° 067, 24 de junio de 2008, p.175.

¹⁰⁴ *Ibid*, p.178.

que se han dado en el Occidente judeo-cristiano han sido diseñadas pensando en grupos religiosos monoteístas, con credo fijo, libros sagrados, ministros de culto y una organización racionalizada y no en –siquiera– una de las religiones mundiales más notorias como es el budismo que al igual que las religiosidades indígenas no tiene aquellos elementos. Entonces, al confinarlos a capítulos especiales y ajenos al régimen general de libertad religiosa, se estaría reproduciendo este patrón de invisibilización de las manifestaciones espirituales de los pueblos indígenas y su desigualdad.

Sin embargo a favor de dicha distinción también podría argüirse que dada la naturaleza holística de las concepciones indígenas que no separan lo espiritual de lo físico (lo que se patentiza en su goce del derecho a la tierra y sus territorios en tanto derechos culturales y no sólo económicos), cuya espiritualidad se realiza a través de lo colectivo y lo cultural formando un todo indivisible, lo apropiado sería que se trataran en un solo lugar todos los derechos colectivos entre ellos los de libertad religiosa; que lejos de haber una intención invisibilizadora de la espiritualidad indígena existiría mas bien un reconocimiento de su peculiaridad cultural que obligaría a tratarla en un capítulo aparte.

En todo caso, más allá del lugar de ubicación dentro del texto constitucional, lo patente es que la libertad religiosa de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas se abordó mediante un reconocimiento de su derecho a conservar y practicar sus saberes ancestrales y sus lugares sagrados que, se supone, no les negaría tampoco las otras posibilidades de protección y reconocimiento abiertas mediante el derecho “general” de libertad religiosa.

Así entonces, un asambleísta indígena como Carlos Pilamunga (MUPP-NP/MPD) se felicitó del cambio de percepciones que supuso la amplísima discusión en la Asamblea Constituyente sobre la plurinacionalidad del Estado y de los sistemas de salud ancestrales indígenas (debate del 03 de julio de 2008) lo que en sí mismo ya significaba una superación del prejuicio racista mediante su “desmitificación”¹⁰⁵ y –en sus palabras– “que antes se nos consideraba y hasta ahora como simple brujería y no como un valor real de nuestros *yachags*, de nuestros sabios”. También subrayando que “cuando los pueblos indígenas hablan de religión o religiosidad, antes se nos decía que eso simplemente era una idolatría; hoy nos están dando la razón cuando nosotros, a través de la Pachamama, estamos reconociendo de que esa es nuestra creencia, nuestra cosmovisión...”¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Ibid*, Acta N° 075, 03 de julio de 2008, p.50.

¹⁰⁶ *Ibid*, p.51

El tema se propuso para el primer debate por la Mesa Constituyente N° 1 de Derechos Fundamentales y Garantías Constitucionales con el siguiente texto:

Artículo 2. Plurinacionalidad. El Estado reconoce y garantiza a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, los siguientes derechos colectivos de conformidad con esta Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones e instrumentos internacionales de derechos humanos vigentes:

(...)

12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos, sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales (...)

(...)

17. Recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de los territorios ancestrales.¹⁰⁷

Una sugerente crítica al texto fue hecha por la Asambleísta de oposición María Cristina Kronfle (PSC) quien en un extenso informe de minoría sobre diversos temas señaló –sobre el derecho a los lugares sagrados– que el texto debería modificarse pues su redacción daba a entender la idea equívoca de que era “el pueblo con sus propios medios [quien debería] defender tales sitios”¹⁰⁸ y no el Estado quien tuviera el deber de invertir recursos para protegerlos. Sin embargo en ocasión de la votación ¹⁰⁹ de todo el articulado sobre derechos colectivos se aprueba este primer texto tal cual por 76 votos a favor, 5 negativos, 3 blancos y 20 abstenciones.

2. PERÚ

La cuestión de la libertad religiosa y de conciencia no fue objeto de mayores debates en la fase de sub grupos de trabajo ni en la del Pleno del Congreso. Solamente hubo una sesión de la Comisión de Constitución en la que se debatió de forma más o menos extensa sobre los límites del derecho a la libertad religiosa. El texto propuesto fue: “A la libertad de conciencia, opinión y religión en forma individual o colectiva. No hay persecución en razón de ideas o creencias, no hay delito de opinión. El ejercicio de todas las confesiones es libre siempre que no vulnere la dignidad de la persona o los derechos fundamentales”.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Acta N° 077, 05 de julio de 2008, p.10-11.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.38

¹⁰⁹ *Ibid.*, Acta N° 089, 17 de julio de 2008.

La frase “se reconoce el derecho a la objeción de conciencia, cuyos alcances se desarrollarán por Ley Orgánica” que originalmente formaba parte de este artículo fue trasladado al inciso 18 del artículo 2 que versaba sobre el derecho a la reserva de convicciones.

Pero la frase que provocó reticencias entre los miembros de la Comisión de Constitución fue la atinente al “orden público”, “moral pública” y “seguridad pública” como límites impuestos a la libertad religiosa individual. Algunos planteaban lo peligroso de dicho concepto indeterminado. Fue entonces que el jurista Víctor García Toma propuso que se agregara el concepto de “normas de orden público” y no tan solo el “orden público” como un límite constitucional al ejercicio de la libertad religiosa, cambio que introducía toda una transformación del artículo.

Finalmente, el Congresista Solari De La Fuente (PP) planteó que debería diferenciarse libertad de religión de libertad de conciencia, tal como lo hacían los tratados internacionales de derechos humanos. Con dicha atingencia, se aprobó el texto en Comisión.

Durante la sesión del Pleno del 03 de octubre de 2002 el Congreso de la República sometió a discusión el inciso 3 del artículo 2 sobre libertad religiosa: “Inciso 3). A la libertad de conciencia y de religión en forma individual o asociada. No hay persecución por razón de ideas o creencias. El ejercicio público de todas las confesiones es libre siempre que no ofenda a la moral o altere el orden público”.

El artículo fue aprobado por 90 votos, uno en contra y dos abstenciones sin ningún debate adicional.¹¹⁰ En el debate constitucional peruano de 2002, la cuestión realmente controvertida no fue la libertad religiosa en sí misma sino que su aplicación igualitaria amenazara el monopolio de la Iglesia Católica, relativizando su hegemonía. Esto lo veremos en el siguiente apartado al tratar sobre la posición de dicha iglesia ante el Estado y la cuestión del Estado laico.

3. BOLIVIA

Al igual que en los casos ecuatoriano y peruano, el debate constituyente boliviano tampoco fue significativo respecto al derecho de libertad religiosa, pero a diferencia de aquellos sí marcó importantes cambios en los derechos espirituales indígenas.

A diferencia de Perú y Ecuador, en Bolivia no se planteó ninguna polémica pública que cuestionara el pluralismo religioso de la sociedad boliviana (con un 20 % de población creyente no católica), que presenta-

110 Congreso de la República. Diario de los Debates. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª H Sesión, 03 de octubre de 2002, p.18.

ra la diversidad religiosa como una amenaza a la hegemonía de la Iglesia Católica o que enfrentara a dicha Iglesia con las iglesias evangélicas en busca de un nuevo régimen de igualdad religiosa. No se debatió la manera en que el *Convenio sobre las Misiones*¹¹¹ y el *Convenio sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Fuerzas de la Policía Nacional*¹¹² existentes entre la Santa Sede y Bolivia, podían afectar el derecho a la igualdad religiosa de otras confesiones. Tampoco se discutiría sobre la posición de las minorías religiosas ante el Estado y la sociedad y la diferencia de su estatus en comparación con el de la iglesia Católica.¹¹³

La Constitución de 1967 planteaba en diferentes artículos solamente ciertas manifestaciones particulares del ejercicio del derecho de libertad religiosa, la mayoría de ellas pensadas en función de la Iglesia Católica, pero ninguna disposición expresa sobre el derecho de libertad religiosa como concepto autónomo. El importante artículo 7 sobre derechos fundamentales de la persona simplemente no la enunciaba de manera expresa,¹¹⁴ el artículo 3 solo reconocía el ejercicio público de todos los cultos: “Artículo 3.- Religión oficial: El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. Garantiza el ejercicio público de todo otro culto. Las relaciones con la Iglesia Católica se regirán mediante concordatos y acuerdos entre el Estado Boliviano y la Santa Sede.”

El artículo 6 consagraba la no discriminación en diversos ámbitos, incluyendo el de la religión:

Artículo 6.- La persona humana y el Estado: Todo ser humano tiene personalidad y capacidad jurídicas, con arreglo a las leyes. Goza de los derechos, libertades y garantías reconocidas por esta Constitución, sin distinción de raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen, condición económica o social, u otra cualquiera. La dignidad y la libertad de la persona son inviolables. Respetarlas y protegerlas es deber primordial del Estado.

111 Convenio de 04 de diciembre de 1957. (Corral y Santos, 2006: 261,267).

112 Acuerdo de 1 de diciembre de 1986. (Corral y Santos, 2006: 268).

113 En pocas ocasiones se plantearía la necesidad de igualar los derechos de iglesias evangélicas y la católica inclusive mediante el sistema de acuerdos. *La Prensa*, “Asambleístas quieren bajar ventajas de la Iglesia Católica”, 05 de abril de 2007.

114 Este artículo solo se refería de manera general a la libertad de reunirse, asociarse y a emitir libremente las ideas y opiniones, en general.

El artículo 182 titulado “Libertad Religiosa” en realidad sólo se refería a otro aspecto particular de ella, también de carácter colectivo como en el artículo 3: “Se garantiza la libertad de enseñanza religiosa”.

Y otros artículos de índole general podían servir de base para su ejercicio religioso y colectivo.¹¹⁵

Al lado de estas normas constitucionales que de manera fragmentada reconocían diversos aspectos del derecho de libertad religiosa, principalmente colectivos, existían otras que se referían directamente a los derechos y obligaciones de los clérigos así como al patrimonio de la Iglesia Católica. Dado que ellas son un asunto que recae bajo el estudio de las relaciones Iglesia-Estado y afecta la cuestión de la laicidad, y no precisamente las libertades fundamentales como es la libertad religiosa, lo analizaremos en el siguiente apartado.

Pero fueron estas normas de la Constitución boliviana de 1967 el marco de desarrollo de una legislación auspiciosa para las personas, bienes y actividades de la Iglesia Católica boliviana y por tanto generó preocupación en la Conferencia Episcopal su eventual modificación por la Asamblea Constituyente. En lo atinente a la libertad e igualdad religiosas, la posición de dicha entidad fue proponer el reconocimiento específico de la libertad religiosa, afirmando que era un derecho reconocido igualmente para todas las religiones conforme a la nueva política del Concilio Vaticano II pero sin dejar de reconocerse de manera especial la preponderancia de la Iglesia Católica en la sociedad boliviana. Así lo reiteraron constantemente la Conferencia Episcopal y los Obispos en diversos pronunciamientos, mensajes, comunicados e intervenciones públicas.

Así, en el mensaje de marzo de 2006 ya la Conferencia Episcopal señalaba que

El ejercicio de la ‘libertad religiosa’ para todas las personas y comunidades indistintamente, debe ser reconocido como derecho civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad. En el marco de este derecho, no se puede desconocer la relevancia histórica, social y cultural que la Iglesia católica ejerce y ha ejercido en la formación de la identidad de la nación boliviana. (Conferencia Episcopal Boliviana, 2006: 28)

115 Por ejemplo los artículos 7 inciso e (derecho a recibir instrucción y cultura), 7 inciso f y 177 inciso 2 (a enseñar bajo la vigilancia del Estado), 183 (cooperación estatal con escuelas de beneficencia) y 193 (derecho a contraer matrimonio). No obstante su redacción generalista, dichas normas fueron aplicadas generosamente al sistema educativo católico-romano en Bolivia mediante sus escuelas privadas, las públicas y las de “convenio” (católico-estatales) y a los ritos matrimoniales católicos.

Luego de presentado el proyecto de Constitución en diciembre de 2007, nuevamente la Conferencia Episcopal se pronunciaba reconociendo que

57. El proyecto de CPE reconoce y garantiza la libertad y el pluralismo religioso. Esta afirmación queremos entenderla en la línea de una sana laicidad, que respeta el derecho de elección y ejercicio de la religión y la consecuente aportación a la vida social. El laicismo, en cambio, discrimina y margina a quien tiene una convicción religiosa. De hecho, el laicismo se convierte en una especie de religión que se impone sobre las auténticas, anulando en la práctica el derecho a la libertad religiosa. En este contexto de laicidad, la recíproca autonomía de la Iglesia y la comunidad política no debe comportar una separación tal que excluya la colaboración y la posibilidad de realizar convenios: ambas, aunque a título diverso, están al servicio del bien común y de la vocación personal y social de los ciudadanos.

58. Sería loable que la nueva CPE reconozca explícitamente la relevancia histórica, social y cultural que ha tenido la Iglesia Católica y otras Iglesias cristianas, así como la religiosidad de los pueblos indígenas, en la construcción de la identidad de la nación boliviana. (Conferencia Episcopal Boliviana, 2006: 57-58)

Estos eran pues, los elementos centrales de la posición eclesiástica, ante las propuestas de introducir una cláusula sobre Estado laico en la nueva Constitución: garantía de la libertad religiosa para todos, un reconocimiento especial a la iglesia católica como factor clave de la identidad nacional, con un consiguiente régimen jurídico especial de derechos y privilegios. Esta “sana laicidad” no era un invento de los Obispos bolivianos, sino toda una doctrina del Vaticano desde hacía muchos años atrás que ahora se sacaba a relucir en el contexto de las múltiples batallas culturales libradas entre el movimiento de derechos humanos de las mujeres y la Santa Sede en muchos países, que en el fondo eran batallas culturales de resistencia al avance de la secularización del Estado, entre quienes pretendían cuestionar un orden hegemónico de tutelaje religioso sobre los cuerpos y las conciencias y aquellos que deseaban perpetuarlo (en el próximo apartado desarrollaremos los contenidos del discurso clerical en torno a la “sana laicidad” que marcará el trasfondo de los debates constituyentes sobre la cuestionada posición de la Iglesia Católica en Ecuador, Bolivia y Perú).

“NI MARX NI CRISTO”: LA DESCOLONIZACIÓN RELIGIOSA

El texto final de la Constitución aprobada no recogió lo esencial de la propuesta episcopal, aunque tampoco decretó el Estado laico ni decla-

ró su voluntad de desconocer los tratados internacionales celebrados con la Santa Sede. Al contrario, introdujo varias y novedosas cláusulas sobre libertad religiosa que demuestran que ésta ya no era entendida solamente en clave inter-confesional sino bajo un enfoque intercultural, indígena y descolonizador.

Así, la libertad religiosa era considerada un elemento fundamental del modelo de Estado al ubicársele en el Título I “Bases Fundamentales del Estado. Derechos, Deberes y Garantías”, con un texto modificadorio del tradicional artículo que reconocía la preponderancia de la religión católica: “Artículo 4. El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión.”

Dicha libertad también fue incluida ahora como un derecho civil de los ciudadanos y ciudadanas: “Artículo 21. Las bolivianas y los bolivianos tienen los siguientes derechos:

(...) 3. A la libertad de pensamiento, espiritualidad, religión y culto, expresados en forma individual o colectiva, tanto en público como en privado, con fines lícitos.”

Extendida al campo educativo, se aprobó que la libertad religiosa incluyera la libertad de enseñar tanto la religión como la espiritualidad indígena en pie de igualdad:

Artículo 86. En los centros educativos se reconocerá y garantizará la libertad de conciencia y de fe y de la enseñanza de religión, así como la espiritualidad de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y se fomentará el respeto y la convivencia mutua entre las personas con diversas opciones religiosas, sin imposición dogmática. En estos centros no se discriminará en la aceptación y permanencia de las alumnas y los alumnos por su opción religiosa.

La no discriminación religiosa se aprobó en los usuales términos de otras Cartas:

Artículo 14. (...) II. El Estado prohíbe y sanciona toda forma de discriminación fundada en razón de (...) credo religioso, ideología, (...), u otras que tengan por objetivo o resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos de toda persona.

Pero lo más resaltante, que diferencia a la Constitución de Ecuador con la boliviana a favor de esta última, era que se equiparó explícitamente en varios lugares del texto constitucional el ejercicio del derecho de libertad religiosa con la libertad de los pueblos indígenas de profesar su propia espiritualidad ancestral y originaria:

Artículo 30. (...)

II. En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos:

(...)

2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión.

(...)

7. A la protección de sus lugares sagrados.

(...)

9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.

(...)

13. Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales.

Artículo 42. I. Es responsabilidad del Estado promover y garantizar el respeto, uso, investigación y práctica de la medicina tradicional, rescatando los conocimientos y prácticas ancestrales desde el pensamiento y valores de todas las naciones y pueblos indígena originario campesinos. (...)

Artículo 304.- I. Las autonomías indígena originario campesinas podrán ejercer las siguientes competencias exclusivas:

(...)

10. Patrimonio cultural, tangible e intangible. Resguardo, fomento y promoción de sus culturas, arte, identidad, centros arqueológicos, lugares religiosos, culturales y museos.

Ninguna otra Constitución boliviana –y posiblemente ninguna otra a nivel internacional– ha desarrollado de forma tan amplia los derechos espirituales indígenas. Mientras en el debate constitucional peruano simplemente esta cuestión no se planteó, y en el debate constituyente ecuatoriano todas las referencias hechas en la Asamblea a favor de la espiritualidad indígena no desembocaron en normas constitucionales protectoras de ella –postergación que se manifestó

en la aprobación de último minuto del *Kichwa* como segunda lengua oficial–, en la Asamblea Constituyente de Bolivia sí mereció un trato especial y dedicado como lo evidencian los artículos citados.

¿Por qué la gran diferencia? En nuestra opinión, en el diferente protagonista del cambio constituyente y en el diferente programa político emprendido.

Mientras en Ecuador las reivindicaciones indígenas fueron aliado importante pero parte de una correlación de fuerzas mayor que confrontaba a la “Revolución Ciudadana” de carácter izquierdista y reformista contra los intereses oligárquicos y clericales, en Bolivia el actor indígena fue actor fundamental y protagonista de la lucha constituyente, con un programa político enfocado en la descolonización del poder y de la cultura. A decir de un Asambleísta indígena boliviano, la filosofía descolonizadora de la Constituyente se resumía en la frase “*ni Marx ni Cristo*”.¹¹⁶

Es pues, el ideario descolonizador lo que explica en gran medida los novedosos cambios constitucionales que diferencian a la Constitución boliviana de la ecuatoriana en materia de libertad religiosa y que explicarán también la declaración de que el Estado descolonizador es “independiente de la religión” pero no tanto de la espiritualidad indígena. Ello se refleja en dos artículos:

Artículo 9. Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley:

1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.

Artículo 78. I. La educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad.

Y es que en Ecuador se da una lucha contra la jerarquía de la Iglesia Católica y ciertas iglesias evangélicas fundamentalistas en tanto se oponen a reformas liberales de signo progresista (derechos sexuales y reproductivos de las mujeres por ejemplo) y en cuanto es aliada de la oligarquía y las fuerzas de la derecha económica y política, pero la Revolución Ciudadana no pretende necesariamente cuestionar la preponderancia de la Iglesia sobre la sociedad. El presidente Rafael Correa, ex misionero, católico de izquierda, busca evitar una confrontación con la Iglesia Católica Romana

¹¹⁶ Declaración recogida en Sucre por el autor, durante una sesión de la Comisión “Definición del Estado”, julio de 2007.

y se siente traicionado cuando la Conferencia Episcopal lo acusa de pretender aprobar el aborto a pesar de su compromiso previo de no cambiar el antiguo texto constitucional en cuanto a ese punto.

En Bolivia, en cambio, la misma lucha contra la jerarquía católica y agrupaciones evangélicas fundamentalistas es parte de una lucha mayor por la descolonización del Estado y la sociedad, que enfrenta al catolicismo como actor reproductor del colonialismo opresor de los indígenas. En dicha confrontación el movimiento indígena coincidirá con sectores progresistas de la sociedad civil boliviana como el movimiento de mujeres, organizaciones feministas y pro derechos de gays, lesbianas y transexuales, y hasta con algunas iglesias protestantes con fuerte presencia en el mundo rural andino,¹¹⁷ pero eso no significará que sea necesariamente una lucha liberal por un Estado laico sino una lucha por un Estado descatalizado.

La descolonización no pasará, entonces, sólo por comenzar a desmontar el lugar privilegiado reconocido a la Iglesia Católica en la Constitución sino también por incluir los valores ancestrales indígenas dentro de la ética mínima de carácter público del Estado, elevándolos a valores de rango constitucional.¹¹⁸

LOS VALORES ANCESTRALES INDÍGENAS EN COMPETENCIA CON LOS VALORES TRADICIONALES CATÓLICOS: EL *ETHOS* DEL ESTADO LAICO BOLIVIANO

Consuetudinariamente, el Estado constitucional ha basado su componente ético en valores de variado origen pero fundamentalmente religiosos que al transcurrir de los años han terminado secularizándose. Por ejemplo, fue el caso de la dignidad humana, cuya protección y respeto se justificó éticamente primeramente en el hecho de que el ser humano era *imago dei* –imagen de Dios– y de allí se seguía el deber humano de respetarla y consagrarla. Luego de algunos siglos dicha justificación religiosa cedió su lugar a la constatación de que la responsabilidad moral, la autoconciencia, y la libre determinación del individuo eran aquél fundamento natural, no religioso, de sus derechos humanos. Es decir, un valor jurídico originalmente religioso se secularizó para dar paso a un valor jurídico laico. Es así que muchos de los valores éticos del

117 Así por ejemplo, algunos sectores de la Iglesia Metodista de Bolivia para quienes la asunción de Evo Morales a la Presidencia de la República era el cumplimiento de la profecía del renacimiento de Túpac Katari (“volveré y seré millones”) para la reconstrucción del Gran Pachakuti. Dicha iglesia consagró al primer obispo aymara en 1978. Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación, “Asunción de Evo Morales cumple profecías de Túpac Katari y de Iglesia Metodista de Bolivia”, 26 de julio de 2006.

118 A propósito de las diferencias constitucionales en torno a la incorporación de valores indígenas y relación con la naturaleza, como nuevo marco del Estado surgido de las Asambleas Constituyentes, véase la nota a pie N° 25.

Estado republicano han provenído de fuentes éticas judeo-cristianas de manera más o menos explícita y se han basado en concepciones de la humanidad básicamente occidentales.

La Constitución boliviana, al igual que la ecuatoriana, marca una importante diferencia al incorporar valores éticos indígenas dentro del texto constitucional, dotándoles de carácter público e inspirador del nuevo ordenamiento jurídico intercultural y plurinacional. Dicha incorporación se nota desde el lugar axiológico por excelencia de toda Constitución, su Preámbulo.

Como hemos ya indicado anteriormente, el nuevo Preámbulo boliviano contiene una importante narración sobre los ideales y principios que animan a la nueva Constitución y una lista de los valores que son el sustento del Estado:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

En la enumeración de valores preambulares, hay uno que destaca por su específico origen indígena y es la “búsqueda del vivir bien”. En el Capítulo Segundo titulado “Principios, Valores y Fines del Estado”, ya no son los principios y valores clásicos los que son enunciados como los mínimos para una convivencia armoniosa en la sociedad, sino que se les agrega como valores precedentes aquellos provenientes de la cosmovisión indígena:

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).

En correspondencia con este artículo, más adelante se dispone que el Estado tenga una actitud positiva hacia los valores indígenas no considerándolos un obstáculo para la integración nacional sino, al contrario, una “fortaleza” moral de la nación:

Artículo 98. I. La diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario. La interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. La interculturalidad tendrá lugar con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones.

II. El Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígena originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones.

(...)

Dichos valores ancestrales no sólo han de ser considerados como una “fortaleza” del Estado Plurinacional Comunitario boliviano sino también parte de su patrimonio inmaterial:

Artículo 100. I. Es patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales. Este patrimonio forma parte de la expresión e identidad del Estado.

La Constitución boliviana, quizás por ello, no tendrá un artículo primero que establezca que la persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado: las apelaciones a la “sagrada Madre Tierra” y a la Pachamama son exhortaciones a adoptar una concepción holística de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. Frente a ello, fiel a su teología antropocentrista y dualista, la Conferencia Episcopal propugnaría en sus lineamientos éticos para la futura Constitución el ubicar “al hombre” en el centro de la Creación de Dios y como el ser destinado a explotar la Tierra:

En el proceso de renovación de un país es fundamental “destacar el principio básico de la primacía de la dignidad de la persona sobre las cosas”. Dios coloca a la criatura humana, hombre y mujer, creados a su imagen, en el centro y en la cumbre de la creación. “El hombre y la mujer tienen la misma dignidad y son de igual valor, no sólo porque ambos, en su diversidad, son imagen de Dios, sino, más profundamente aún, porque el dinamismo de reciprocidad que anima el “nosotros” de la pareja humana es imagen de Dios”.

“Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes

creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad”. Orientados por este principio, es indispensable que la Asamblea Constituyente implemente un régimen agrario que viabilice el saneamiento y redistribución equitativa de la tierra, revirtiendo, si fuera necesario, el latifundio (Conferencia Episcopal Boliviana, 2008: 5-12)

La competencia ética entre los valores hegemónicos y aquellos planteados por cosmovisiones anti hegemónicas como las indígenas, no pasó por tanto inadvertida para el texto final de la Constitución de Bolivia y de allí la inclusión del artículo 8 inciso 1 que hemos citado párrafos arriba. Todo lo contrario. Véase el elocuente discurso del Asambleísta Félix Cárdenas Presidente de la Comisión Visión País el 09 de marzo del 2007 en la Asamblea Constituyente así lo demuestra:

[La] Descolonización (es) a todo nivel, hay que cumplir con el imperativo de Fausto Reynaga que dice descolonización ¡ya!, descolonización educativa, descolonización religiosa, descolonización de todas las instituciones del Estado, la descolonización en la educación, (...), la religión en la descolonización debe ser un tema práctico, por eso en La Paz desde hace dos años ya hay matrimonios aymaras, que no van donde el cura para pedir permiso y vivir juntos, hacer matrimonio, familia y comunidad, hay matrimonios aymaras en serie, hace dos meses que lo hacen con sacerdotes desde nosotros mismos, o sea, la descolonización no es teoría es práctica. Mi hijo se llama INTI, lo voy a bautizar en este mes de Marzo en la religión aymara con sacerdotes aymaras, frente a autoridades originarias aymaras y voy a luchar para que este Estado reconozca esa forma de bautizo (Chivi, 2011: 7).

En la visión del Asambleísta Cárdenas, por tanto, la descolonización implica un cuestionamiento y superación de los valores éticos dominantes del Estado confesional, para pasar a un nuevo orden de Estado laico que respete los valores ancestrales indígenas.

CAPÍTULO III

DECLARACIÓN DE LA LAICIDAD DEL ESTADO

En los debates constitucionales y constituyentes bajo estudio, se discutió con diferente intensidad la cuestión de declarar expresamente si el Estado era “laico”. En Ecuador esta opción prácticamente se discutió poco –lo que es de sorprender teniendo en cuenta su tradición nacional alfarista– en Bolivia fue un punto debatido propuesto por varias organizaciones civiles y en Perú fue el centro de una considerable discusión parlamentaria y mediática mucho más amplia que en los otros dos países.

Actualmente existe una gran disparidad de definiciones acerca de “laicidad” y “laicismo” en boga, una compleja polisemia que va a reflejar por un lado el natural proceso de construcción conceptual de las ciencias sociales y, por otro lado, también será la expresión de la pugna por definir el contenido de un fundamento capital de las batallas culturales contemporáneas. En ese sentido, vale la pena considerar la concepción ideológica que de laicidad y laicismo demuestra tener la Iglesia Católica Romana, pues este sujeto eclesial fue y es un importantísimo actor político e ideológico en los debates constituyentes de los tres países estudiados aquí.

Además, tiene importancia ahondar en este tema, pues el discurso católico institucional sobre laicidad entrará en una fuerte contradicción política con el discurso liberal de laicidad, luchando ambos por

configurar el modelo de relaciones entre política y religión, y entre iglesias y Estado en las nuevas Constituciones de Ecuador, Bolivia y Perú.

LA “SANA LAICIDAD” DE LA JERARQUÍA CATÓLICA ROMANA

El espacio no permite abordar aquí una historia de las concepciones papales sobre las relaciones entre la potestad temporal y la potestad espiritual que nos haría recorrer la teoría de las dos espadas¹¹⁹, la *potestas directa in temporalibus*, la *potestas indirecta temporalibus* y otros temas vinculados. Recordemos que en la época previa al Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica entendía sistemáticamente y valoraba negativamente el término “laicidad” como sinónimo de “separación Iglesia-Estado” y de “Estado ateo” pero contemporáneamente ha variado su posición –al menos formalmente– para proponer un concepto positivo de “sana laicidad”, que pueda acomodarse al contexto de pluralismo religioso sin perder su posición hegemónica en las sociedades y ante el Estado. En diversas encíclicas y pronunciamientos pontificios¹²⁰ el papado combatía contra el espíritu liberal moderno definiendo una serie de herejías y “errores” que hoy son premisas básicas de la democracia contemporánea. La libertad religiosa, la laicidad y el Estado católico eran vistos como totalmente incompatibles entre sí por la jerarquía católica pues en su lógica hegemónica, no podía existir un Estado católico que al mismo tiempo reconociera la laicidad o la libertad religiosa de los no católicos.

Se trataba pues de una *confesionalidad de tipo doctrinal* en la que el Estado creía y profesaba las creencias católicas como únicas verdaderas, responsabilizándose de su propagación y defensa oficiales. Valoraba negativamente no sólo la ausencia de creencias religiosas sino cualquier creencia religiosa que no sea la del Estado, excluyendo a cualquier otra. Con el proceso de secularización dicha *confesionalidad* se trocaría luego en una versión atenuada de *confesionalidad histórico-sociológica*, fórmula mitigada de *confesionalidad* transitoria en la cual

119 Planteada por el papa Gelasio I, quien defendió con mayor impacto histórico los fueros de la Iglesia Católica en línea con las posiciones teóricas de Ambrosio y de Agustín y formuló lo que se ha venido en llamar la famosa “doctrina de las dos espadas”.

120 Por ejemplo, la Quanta Cura y su anexo, el *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis* (Índice de los principales errores de nuestro siglo) publicada por Pío IX el 08 de diciembre de 1854, la *Immortale Dei* sobre la “constitución cristiana de los Estados” del 8 de noviembre de 1885 publicada por el Papa León XIII, la Carta Encíclica *Vehementer Nos* del 16 de febrero de 1906 del Papa Pío X en el que éste se enfrenta a la ley francesa de separación Estado-Iglesia de 1905; y del mismo Papa, la Encíclica *Quas Primas* del 11 de diciembre de 1925 en el que afirma que “la peste de nuestra época es el llamado laicismo, con sus errores e iniciativas criminales”, por lo que llama a instaurar en todos los países la fiesta de “Cristo Rey” para desagrararlo y reconocer la soberanía divina sobre los Estados y las naciones.

el Estado ya no se afirma como sujeto creyente ni se considera competente para declarar que una religión determinada sea verdadera y las demás falsas, pero sí para privilegiar a una en especial por razones históricas (contribución a la identidad nacional) o sociológicas (constituir mayoría social)¹²¹.

El contemporáneo concepto vaticano de “sana laicidad” que se introdujo explícitamente en el debate constituyente boliviano y de manera implícita en el debate constitucional peruano –como veremos luego-, nace de la noción esbozada en un discurso pronunciado el 23 de marzo de 1958 por el Papa Pío XII donde éste aludió a la existencia de “una legítima y sana laicidad del Estado”, siendo el primer Papa en formularla explícitamente recogiendo el contenido de la tradicional doctrina católica sobre los órdenes temporal y eclesiástico.¹²²

Ya superados los tiempos de la Iglesia católica tridentina, y en tiempos post Concilio Vaticano II, la célebre “Declaración *Dignitatis Humanae*” sobre libertad religiosa y relaciones Estado-Iglesia definirá una posición ideológica y política aparentemente renovadora de la Iglesia Católica.¹²³ El Concilio universal de obispos proclamó entonces que la Iglesia seguiría abogando a favor de una versión del Estado confesional pero con respeto de la libertad de otras creencias religiosas¹²⁴.

121 Clasificación propuesta por Llamazares, 1997.

122 Como si la legítima sana laicidad del Estado no fuese uno de los principios de la doctrina católica; como si no formase parte de la tradición de la Iglesia el continuo esfuerzo por mantener diferenciados, y sin embargo siempre unidos bajo rectos principios, los dos Poderes; como si, por el contrario, la confusión entre lo sagrado y lo profano no se hubiese verificado más intensamente en la historia cuando una porción de sus fieles se apartó de la Iglesia. Las ciudades formarán parte viva de la Iglesia, si en ellas la vida de los individuos, la vida de las familias, la vida de las grandes y pequeñas colectividades, se verá nutrida por la doctrina de Jesucristo, que es amor de Dios y es, en Dios, amor de todo prójimo. Individuos cristianos, familias cristianas, ciudades cristianas, ¡Marcas cristianas! ¡Las Marcas se transformen en una gran Casa santa, y la familia marquesana sea una gran, única y santa Familia!. PÍO XII, Alocución “Alla vostra filiale” (Discurso a la Colonia de Las Marcas en Roma, 23 de marzo de 1958).

123 La declaración del Concilio Vaticano II “*Dignitatis Humanae*” en realidad vino a definir la confesionalidad católica del Estado en nuevos términos, bajo formas modernizadas pero que en esencia no renunciaba a la conservación de sus posiciones hegemónicas: “Si, consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas” (Concilio Vaticano II, 1988b: 423).

124 “...hay que decir también que el Concilio Vaticano II no ha consagrado las doctrinas de algunos pensadores católicos que, al defender la libertad religiosa, estimaron que era incompatible con el Estado confesional católico. El Concilio ha superado la aparente contradicción, y ha dejado establecida la compatibilidad de un régimen de libertad religiosa con la confesionalidad católica o no católica del Estado” (De Fuenmayor, 1974:

Es decir que las nociones conciliares sobre relaciones Iglesia-Estado debían entenderse a la luz de la doctrina medieval de la *Libertas Ecclesiae* (Libertad de la Iglesia) y no desde la doctrina laica liberal de la libertad religiosa. Así pues, la valoración favorable de la Iglesia Católica respecto del respeto de la libertad religiosa en las Constituciones liberales de los Estados democráticos se basaría más bien en su propia concepción de la *Libertas Ecclesiae* que en ideologías seculares.

¿Pero qué abarca la “confesionalidad” profesada por el Concilio Vaticano II según los intérpretes conservadores de la Iglesia?: una “confesionalidad formal” y una “confesionalidad sustancial”¹²⁵.

Por la “*confesionalidad formal*” sería deber del Estado y/o de la Nación el profesar públicamente la “religión verdadera” (o sea la católica) mediante declaraciones de catolicismo oficial contenidas en textos constitucionales o concordatarios, símbolos religiosos públicos, preces y honores a personas e íconos católicos como parte del ceremonial del Estado, etc. Por la “*confesionalidad sustancial*”, las estructuras políticas, sociales y las políticas públicas deberán estar inspiradas y orientadas por el Magisterio papal. Sobre el régimen ideal, para unos, sería indispensable que los Estados mantengan ambas confesionalidades (sustancial y formal), mientras que para otros “bastaría” la existencia de la “confesionalidad sustancial” aunque desapareciera la confesionalidad formal.

Por otro lado, “la legítima y sana laicidad del Estado” (en expresión de Pío XII) se basa en el reconocimiento de la “justa autonomía de las realidades terrenas” que responde a la voluntad de Dios y es entendida como que “las cosas y las sociedades tienen sus propias leyes y su propio valor, y que el hombre debe ir las conociendo, empleando y sistematizando paulatinamente”¹²⁶. En cambio, aquella concepción de laicidad rechazada es la que “*quiere decir que la realidad creada no depende de Dios y que el hombre puede disponer de todo sin referencia al Creador*”¹²⁷.

“AUTONOMÍA” E “INDEPENDENCIA”: LA EXPRESIÓN CONSTITUCIONAL DE LA “SANA LAICIDAD”

Es desde esta fundamentación teológica que el Concilio Vaticano II definirá las relaciones ideales entre “comunidad política” y la Iglesia

47, 123 y ss).

125 *Ídem*, p. 123. De esta clasificación hemos tomado nosotros nuestra división en “laicidad formal” y “laicidad sustancial” utilizada en este libro.

126 Concilio Vaticano II, 1988c: 162.

127 Concilio Vaticano II, 1988c: 163.

y buscará re-significar el concepto liberal de “laicidad” con una formulación que alude a la “autonomía” e “independencia” entre Estado e Iglesia que se viene incorporando en algunas Constituciones –como la de Perú– sin advertirse su origen confesional:

La Iglesia, que en razón de su función y competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política y no está ligada con sistema político alguno, es a la vez señal y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son, *en sus propios campos, independientes y autónomas* la una respecto de la otra. Pero las dos, aún con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una *sana y mejor colaboración*¹²⁸.

Por todo ello, el magisterio papal y las declaraciones oficiales del Vaticano usarán frecuentemente el término “laicidad” y “sana laicidad” siempre en oposición a “laicismo”, y no usarán jamás de manera positiva los términos “separación Iglesia-Estado”, “Estado laico” o “igualdad religiosa”.¹²⁹ Los alcances de esa “autonomía” e “independencia” así planteados no permitirán, según la “sana laicidad”

[L]a realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral” [católicas] “ya que las verdades de fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la *doctrina católica*”.¹³⁰

128 Concilio Vaticano II, 1988c: 163 (subrayados nuestros).

129 En términos políticos, el resultado final de esta concepción es que la Iglesia Católica no es la responsable ante Dios del gobierno directo de la sociedad (la medievalmente llamada *potestas directa*) pues esa materia es “profana” y “laica” y no forma parte de su misión sobrenatural sino mas bien debe orientar a la sociedad y a los Estados en relación a Dios y la ley moral, los cuales deben obedecer fielmente sus preceptos aún si sus gobernantes no fueran laicos católicos pues sus verdades pertenecen al orden “natural”. Los términos “laicismo”, “Estado laico”, “separación Iglesia-Estado” siempre seguirán siendo concebidos en términos muy negativos.

130 Es lo afirmado por la Congregación para la Doctrina de la Fe presidida por el antiguo Cardenal Joseph Ratzinger y hoy Papa Benedicto XVI la cual publicó el 24 de noviembre de 2002 el impactante documento “*Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*” por el cual busca sujetar la actuación legislativa de los parlamentarios católicos a las orientaciones eclesíásticas y se censuraba directamente el aborto terapéutico, el divorcio civil, la eutanasia y el ma-

En esa línea doctrinal los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI seguirán afianzando esta teología política conservadora sobre el Estado laico.¹³¹

trimonio homosexual. Sobre la “laicidad” explicó que “indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una. Sería un error confundir la justa autonomía que los católicos deben asumir en política, con la reivindicación de un principio que prescinda de la enseñanza moral y social de la Iglesia”. Y sobre el laicismo se dice que es una ideología que busca marginalizar a la Iglesia de la sociedad humana.

131 Así, en su “Mensaje a la Conferencia Episcopal Francesa en el centenario de la ley de separación entre Iglesia y Estado” de 11 de febrero de 2005, Juan Pablo II recordaría dicho acontecimiento doloroso y traumático” remarcando que –bien comprendido– “el principio de la laicidad a la que vuestro país está muy ligado, entiéndase bien, pertenece también a la doctrina social de la Iglesia”. Y allí definiría a la laicidad y la aconfesionalidad como términos distintos: “[La laicidad] recuerda la necesidad de una justa separación de poderes (cf. Compendio de la doctrina social de la Iglesia, nn. 571-572), que se hace eco de la invitación de Cristo a sus discípulos: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Le 20, 25). Por su parte, la no confesionalidad del Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional. Su sucesor Benedicto XVI sostuvo en un discurso que dirigiera el 9 de diciembre de 2006 ante el 56vo. Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos que todos los creyentes, y de modo especial los creyentes en Cristo, tienen el deber de contribuir a elaborar un concepto de laicidad que, por una parte, reconozca a Dios y a su ley moral, a Cristo y a su Iglesia, el lugar que les corresponde en la vida humana, individual y social, y que, por otra, afirme y respete la *legítima autonomía de las realidades terrenas* (...) la base doctrinal de la *sana laicidad* (...) implica que las realidades terrenas ciertamente gozan de una autonomía efectiva de la esfera eclesial, pero no del orden moral (...) Por otra parte, la *sana laicidad* implica que el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado. Al contrario, la religión, al estar organizada también en estructuras visibles, como sucede con la Iglesia, se ha de reconocer como presencia comunitaria pública (...) A la luz de estas consideraciones, ciertamente no es expresión de laicidad, sino su degeneración en laicismo, la hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión; en particular, contra la presencia de todo símbolo religioso en las instituciones públicas. Tampoco es signo de sana laicidad negar a la comunidad cristiana, y a quienes la representan legítimamente, el derecho de pronunciarse sobre los problemas morales que hoy interpelan la conciencia de todos los seres humanos, en particular de los legisladores y de los juristas. En efecto, no se trata de injerencia indebida de la Iglesia en la actividad legislativa, propia y exclusiva del Estado, sino de la afirmación y de la defensa de los grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad. Estos valores, antes de ser cristianos, son humanos; por eso ante ellos no puede quedar indiferente y silenciosa la Iglesia, que tiene el deber de proclamar con firmeza la verdad sobre el hombre y sobre su destino. También en el volumen coordinado por el Vaticano titulado “Lexicón” (2004) se dice que laicismo es “una doctrina íntegramente racionalista que lucha por la eliminación de toda creencia cristiana y religiosa, en general. Esta doctrina da lugar a programas de acción. Se entiende entonces por *laicismo* a los *movimientos* de acción militante que quieren hacer triunfar ese reacionalismo antirreligioso en los individuos y la sociedad” y “quiere restaurar para su único beneficio un *cesaropapismo totalmente secularizado*, en el que el César, es decir, el poder político, quiere gobernar la

Como apreciamos de todo esto, la jerarquía católica reivindica el derecho de la Iglesia a ser una religión pública y a no estar confinada al espacio privado, entendiendo sus intervenciones morales públicas como acciones políticas de presión sobre los Estados para que legislen la moral pública en base a sus enseñanzas teológicas y morales. Para ella, la laicidad es un modelo de relaciones entre la Iglesia y la “comunidad política” en la que existe libertad religiosa, autonomía e independencia de la Iglesia (*“libertas ecclesiae”*); se acepta la intervención política de la Iglesia en la sociedad y el gobierno, en la que el Estado (sus valores, normas, políticas, símbolos) es de inspiración católica pero en el que no necesariamente el catolicismo sea la religión oficial, y en la que no existe persecución de las creencias minoritarias. Finalmente, la “cooperación” Estado-Iglesia será considerada como un aspecto esencial de la “sana laicidad” consistente en ayudar económicamente directa o indirectamente a la Iglesia para cumplir sus actividades religiosas. De esta manera, la laicidad liberal se vacía de contenido y se le reemplaza por una laicidad católica que implementa un modelo de “libertad religiosa” *de las iglesias*, de “igualdad” *entre iglesias* (aunque con preponderancia de la católica), y de “cooperación” del Estado *hacia las iglesias*. Estos presupuestos conceptuales son claves para comprender la lógica de los debates constituyentes que a continuación exponemos.

1. ECUADOR

En los debates constituyentes ecuatorianos, la declaración explícita de que el Estado es laico no fue escenario de controversias ideológicas, en buena medida porque los términos mismos de “laicidad”, “laicismo” y “laico” ya se encontraban ampliamente legitimados en la historia y la cultura política nacionales como ya hemos explicado al inicio de este capítulo al abordar la cuestión de la religión civil Alfarista.

Ese clima favorable hacia la laicidad abonó a favor de que la futura Constitución contemplara por primera vez en la historia del Ecuador una declaración constitucional expresa respecto del carácter laico del Estado. Dicha declaración ya venía siendo reclamada con insistencia por los Asambleístas a partir de los debates sobre la “visión de país” que cada Mesa Constituyente discutía como proemio de sus propias deliberaciones internas. Así, la Mesa N° 1 al presentar su plan de trabajo señaló que éste se basaba en su aspiración por un “Ecuador laico”,¹³²

sociedad y las conciencias en nombre de la religión racionalista que él mismo instituye” (Schooyans, 2004: 1091-1092).

132 Asamblea Constituyente De Ecuador, Acta N° 012, 26 de Diciembre de 2007, p.7.

la Mesa N° 7 incluyó al Estado laico como parte de su concepción de Estado¹³³, durante el análisis y debate de la estructura de la nueva Constitución la mayoría explicitó su visión de país como un “Estado social de derecho laico”¹³⁴, la Asambleísta Tania Hermida (MPAIS) resaltó la notoria ausencia del principio de dignidad de la persona humana en la propuesta de articulado de la Mesa N° 1 recalcando que la dignidad era “la diosa del ordenamiento jurídico laico”.¹³⁵

“EL ESTADO ES LAICO”

Siendo mencionado reiteradas veces durante la fase previa a la polarización desatada por la discusión de los derechos sexuales y reproductivos, el carácter laico del Estado se discutió en la Asamblea Constituyente ya en un contexto de confrontación política. Pero a pesar de ello, y de que el principio de laicidad había sido invocado en varias ocasiones como uno de los argumentos legitimadores de aquellos derechos, la minoría opositora no objetó jamás el adjetivo “laico” que fue atribuido al carácter del Estado ecuatoriano por parte del Informe de Mayoría de la Mesa Constituyente N° 3 para el primer debate.

En efecto, dicho importante informe sostenía que eran tres los elementos principales sobre el Estado que deberían ser objeto de cuidadoso debate: la interculturalidad, la plurinacionalidad y la laicidad. Sobre ésta última el informe señalaba que se la proponía bajo la forma de una nueva norma constitucional con el fin de establecer la separación de poderes entre Estado e iglesia, y comentando al margen que algunos Asambleístas no solo proponían su inclusión sino también su definición conceptual dentro del texto constitucional.¹³⁶ El texto propuesto para la discusión decía: “Artículo 1. El Ecuador es un Estado Social y democrático de Derecho, soberano, independiente y laico. Se organiza en forma de República democrática y se gobierna descentralizadamente.”¹³⁷

El informe de minoría cuestionó la caracterización del Estado como plurinacional, argumentando que ello provocaría la división territorial de Ecuador y su fragmentación en varios pequeños Estados, inclinándose en cambio por aceptar la multiculturalidad. Ese diagnóstico apocalíptico sobre la plurinacionalidad sin embargo no fue aplicado

¹³³ *Ibid*, Acta N° 013, 27 de Diciembre de 2007, p.87.

¹³⁴ *Ibid*, Acta N° 022, 27 de febrero de 2008, p.47.

¹³⁵ *Ibid*, Acta N° 028, 19 de marzo de 2008, p. 71, 72.

¹³⁶ *Ibid*, Acta N° 060, 07 de junio de 2008, p. 7.

¹³⁷ *Ibid*, p. 9.

al principio de laicidad, el cual fue conservado sin mayor cuestionamiento.¹³⁸

Revelándose como una de aquellas asambleístas que solicitaron la definición conceptual del principio de laicidad, la Asambleísta María Paula Romo (MPAIS) sugirió que se defina al Estado laico como un Estado que no profesa ninguna religión y que reconoce la libertad religiosa. Sustentó su propuesta argumentando que sólo un Estado que no profesara ninguna religión podría verdaderamente garantizar la libertad religiosa, que la lógica política deliberativa de la democracia no era necesariamente compatible con la lógica de verdades absolutas de las religiones, que la legitimidad de la verdad religiosa se basaba en Dios, a diferencia de la del Estado basada en los ciudadanos y ciudadanas. Finalmente sostuvo que el legado laicista de Eloy Alfaro aún no había podido ser completado, ya que en la actualidad la separación Estado-iglesia no estaba completada y por ello era necesario definir a la laicidad como una ética de mínimos, una ética de derechos humanos, la cual era una *ética laica*¹³⁹.

Apoyando la intervención de Romo, y de manera premonitoria de lo que sería el escenario político-social del Referéndum ratificatorio de la nueva Constitución, el Asambleísta Diego Borja (ID/MPC) sostuvo que la declaración del Estado como laico conduciría necesariamente a una lucha cultural para laicizar diversas instituciones del Estado y espacios públicos.¹⁴⁰ Finalmente, la Asambleísta Tania Hermida (MPAIS), en una de sus sugerentes intervenciones, destacó que el debate de aquél momento era uno de los más importantes de la Asamblea de Montecristi, dado que se definía el carácter plurinacional del Estado y su definición como Estado laico. Simbólicamente, al inicio de su intervención Hermida se colocó un velo sobre la cabeza para luego quitárselo en señal de celebración de que estén “escribiendo una Constitución de ciudadanos y ciudadanas libres” con la libertad de optar entre usar el velo o no usarlo “y donde ser mujer no supone tener que optar entre ser la virgen María o María Magdalena”.¹⁴¹ Asimismo se congratuló de la creación de un espacio “reconstituyente” en el que felizmente se estuvieran superando “los límites de la supuesta unidad cultural, unidad de lenguas y unidad de religión” para abrirse a un futuro en el que “la unidad esté garantizada justamente porque está garantizando

¹³⁸ *Ibid*, p. 13.

¹³⁹ *Ibid*, p. 41.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 57-58.

¹⁴¹ *Ibid*, p. 80.

el derecho a la diferencia”.¹⁴² Haciéndose eco de la expresión utilizada por María Paula Romo, Hermida concluyó recalcando que la ética del Estado era una ética laica basada en la dignidad de las personas y en los derechos humanos.¹⁴³

Concentrados principalmente en la cuestión de la plurinacionalidad, el debate –o mejor dicho las variaciones– sobre la laicidad del Estado se repitieron por última vez en la sesión del 08 de julio de 2008.¹⁴⁴

UNA REVOLUCIONARIA PERO DESAPERCIBIDA FRASE: “LA ÉTICA LAICA”

En dicha sesión se reiteró el mismo texto en mayoría y en minoría declarando al Estado ecuatoriano como laico sin que ningún asambleísta lo cuestionara. Solamente los Asambleístas Virgilio Hernández (MPAIS) y Tania Hermida (MPAIS) solicitaron que se añadiera una descripción constitucional del contenido del principio de laicidad, indicando el primero que éste debería señalar “la desvinculación Estado-Iglesias en todas las esferas del quehacer público”¹⁴⁵ y la segunda apoyando a Hernández y reiterando la necesidad histórica de completar el legado laicista de Eloy Alfaro sobre todo para evitar que los sacerdotes aliados de la burguesía (los “curitas pelucones” diría ella) hicieran una ilegítima campaña política por el “no” contra la nueva Constitución y para establecer claramente que las reglas de deliberación pública no eran las mismas que las reglas de la Iglesia católica, todo ello sin dejar de reconocer la importancia del catolicismo en la historia ecuatoriana y el buen ejemplo de sacerdotes católicos comprometidos con la causa de los pobres y oprimidos como Monseñor Leonidas Proaño.¹⁴⁶

La fórmula escogida para atender las insistentes sugerencias de definir constitucionalmente el contenido del principio de laicidad se decantó por una modesta y sencilla frase pero de carácter crucial, que sin embargo pasó casi completamente desapercibida para la minoría opositora dentro de la Asamblea Constituyente:

[Es deber del Estado]: “Garantizar la ética laica como sustento del quehacer público y del ordenamiento jurídico”.

Tal frase fue introducida en una sesión¹⁴⁷ destinada a votar en segundo debate una considerable cantidad de artículos constitucionales y

¹⁴² *Ibid*, p. 81.

¹⁴³ *Ibid*, p. 82.

¹⁴⁴ *Ibid*, Acta N° 079.

¹⁴⁵ *Ibid*, p.193.

¹⁴⁶ *Ibid*, p.216-217.

¹⁴⁷ *Ibid*, Acta N° 082, 11 de julio de 2008.

fue presentada por el Asambleísta Gustavo Darquea de la sub comisión encargada de redactar el informe final como una manera de “establecer algunas normativas fundamentales para la definición de Estado laico”.

De esta manera distraída y sencilla, la declaración sobre el carácter laico del Estado sería aprobada con 69 votos a favor, 14 en contra, 3 en blanco y 19 abstenciones,¹⁴⁸ y la garantía estatal de asegurar una ética laica en las políticas públicas y en el ordenamiento jurídico con 86 votos a favor, 9 en contra, 1 en blanco y 11 abstenciones.¹⁴⁹

El discurso contrahegemónico en pos de una ética laica desplazaba constitucionalmente y sin mayores complicaciones al discurso hegemónico de la ética y la moral única.

LA AUSENCIA DE DEBATE SOBRE UNA DECLARACIÓN CONSTITUCIONAL DE LA POSICIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS CONFESIONES ANTE EL ESTADO

El debate constituyente ecuatoriano no abordó ninguna declaración constitucional sobre las relaciones institucionales entre Estado e iglesias. ¿Por qué no fue debatido este importante capítulo de la laicidad del Estado en un país con la tradición laicista del Ecuador?

Probablemente, en parte, por la conciencia de que el Ecuador ya era un Estado laico debido a su tradición política alfarista, y en parte por el desconocimiento de las verdaderas relaciones jurídicas existentes entre la iglesia católica y el Estado, desconocimiento que en realidad es generalizado en esta materia a nivel mundial aún entre juristas. La razón: siendo la hegemonía católica una tradición en muchos países y que ella se encuentra generalmente asegurada por tratados internacionales de diferente tipo (concordatos, acuerdos, protocolos, *modus vivendi*, etc.) entre la Santa Sede y los Estados, los mismos que ya regulan los asuntos de interés católico, no surge mucha necesidad de juristas laicos concededores de estos instrumentos, sino solamente entre la clase de los sacerdotes-juristas especialistas en *derecho canónico*. Recién con el surgimiento de líderes políticos evangélicos que incursionan en parlamentos y en el sistema de partidos políticos se plantean exigencias de igualdad que requieren al menos un incipiente conocimiento del llamado “*derecho eclesiástico del Estado*” de cada país, y es cuando los debates sobre las relaciones iglesia-Estado se plantean con más fuerza.

No fue el caso de Ecuador, a pesar de la presencia de numerosos asambleístas evangélicos, quienes no mostraron interés en plantear una lucha política por la igualdad religiosa entre católicos y no católicos,

¹⁴⁸ *Ibid*, p.79.

¹⁴⁹ *Ibid*, p.80.

sino en aliarse a las fuerzas católico-conservadoras en pos de una agenda moralista común. Sin dicho interés, no había necesidad de ahondar en el conocimiento del *Modus Vivendi* entre la Santa Sede y el Ecuador ni en la realidad de la legislación vigente en materia de confesiones religiosas no católicas.

Los asambleístas evangélico-fundamentalistas de Ecuador se encontraron con una coyuntura de enfrentamiento agudo entre el discurso católico conservador y el progresista de la sociedad civil, ante el cual se posicionaron para reforzar al actor hegemónico. Fue su primera tarea política, fruto del momento histórico. Ya se ocuparían luego del tema de la igualdad religiosa y de ganar más espacios jurídicos ante el Estado, con posterioridad a la coyuntura constituyente, en ocasión de la preparación de un proyecto de ley sobre libertad religiosa.¹⁵⁰

2. PERÚ

Pero el debate peruano sí se detuvo de manera considerable e inédita en la cuestión de las relaciones entre el Estado y las confesiones religiosas, y en particular en las relaciones con la Iglesia católica. El énfasis que se puso fue notoriamente novedoso, y suscitó un interés muy importante, quizás equivalente al de la coyuntura de 1914 cuando se reformó el artículo 4 de la Constitución para introducir la tolerancia religiosa. Esto fue así debido al incremento de la presencia de congresistas evangélicos que deseaban establecer en pie de igualdad las relaciones del Estado con las confesiones religiosas en un momento histórico en el que todavía no estaba totalmente clara la necesidad de una alianza política entre el catolicismo integrista y el fundamentalismo evangélico.¹⁵¹

Durante la etapa de discusiones de los Sub Grupos de Trabajo, la temática fue planteada en el Sub Grupo N° 6 sobre Estado y Nación. El siguiente artículo fue aprobado con poca discusión:

Dentro de un régimen de independencia y autonomía el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en

¹⁵⁰ Proyecto que luego de diversas reuniones entre el Poder Ejecutivo y representantes de iglesias evangélicas, finalmente sería desestimado y archivado por la Asamblea Nacional en enero de 2012.

¹⁵¹ La conciencia de la necesidad de tal alianza se patentizó al debatirse la futura ley de libertad religiosa y la aprobación de su reglamento, entre los años 2009 y 2011, periodo en el cual los sectores evangélicos fundamentalistas consiguieron su objetivo tan deseado de la mano de parlamentarios católicos conservadores, todos los cuales se entroncaban en la defensa del segundo gobierno aprista de García Pérez. Sobre este proceso *vid*: Huaco, 2011b: 93-109.

la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración.

El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas.¹⁵²

El jurista Ernesto Blume propuso eliminar la frase que aludía al “régimen de independencia y autonomía” Estado-Iglesia Católica, pero el jurista Luis Bustamente recordó que esa fórmula había logrado consenso de la iglesia católica y otras confesiones evangélicas en la Constitución de 1979. Un tercero, el Sr. Ames Cobián, sostuvo que en 1979 se había retirado a la iglesia católica su carácter oficial con dicha fórmula y que era conveniente mantenerla.¹⁵³ Convencido, Blume retiró entonces su propuesta. Todos aludieron en suma, que dicho artículo era el resultado de una petición católica y de un consenso interreligioso que convenía a los poderes políticos no modificar. Y así fue aprobado.

Dicha celeridad se repitió ya en fase de debates de la Comisión de Constitución, durante la sesión del 14 de junio de 2002.¹⁵⁴ Pero hubo una enmienda:

Artículo 92°.- Dentro de un régimen de independencia y autonomía el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú y le presta su colaboración.

El Estado *reconoce* y respeta otras confesiones y establece formas de colaboración con ellas.¹⁵⁵

Sutil, pero importante para superar de manera parcial la objeción de la discriminación religiosa, el nuevo texto ya no decía que el Estado “puede establecer” colaboración con las confesiones no católicas, sino que de hecho las “establece”, especificando un mandato dirigido a colaborar con ellas tal como en el primer párrafo se hacía con la Iglesia Católica.¹⁵⁶

152 Congreso de la República del Perú. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Subgrupo N° 06. Estado y Nación. Primera Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión del 21 de febrero de 2002, p.31.

153 *Ídem*, p.32

154 Congreso del a República del Perú, Segunda Legislatura Ordinaria de 2001, “Reforma constitucional”, transcripción de la sesión 42 (extraordinaria) de la Comisión de Constitución, Reglamento y Asuntos Constitucionales, 14 de junio de 2002, p.23.

155 Subrayados nuestros.

156 Por supuesto, de hecho la colaboración no era ni es la misma. Mientras que la Iglesia Católica cuenta con un Concordato de rango internacional con el Estado peruano y de

Leído el artículo, no hubo observaciones que cuestionaran la redacción y fue aprobado inmediatamente. De esta manera, las relaciones entre Estado y confesiones religiosas pasó a discutirse en la siguiente fase, la del Pleno del Congreso de la República. La dinámica allí fue completamente diferente y estuvo marcada por fuertes debates que se concentraron en tres sesiones caracterizadas por numerosas y prolongadas intervenciones¹⁵⁷ anticipadas por dos en las que el tema se sugirió ya como muy polémico.¹⁵⁸

Ya en la etapa de aportes de la sociedad civil, la Conferencia Episcopal había propuesto que no se modificara el texto del artículo 50 de la vigente Constitución Política sin modificación:

Artículo 50.- Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración.
El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas.

El artículo 50 de la Constitución fujimorista de 1993 era un artículo heredado de la Constitución de 1979, que era ligeramente distinto en su forma pero esencialmente igual en su contenido.¹⁵⁹

Y dicho artículo contenía párrafos con las mismas frases –reordenadas– del texto del artículo 1º del Acuerdo concordatario entre el Perú y la Santa Sede¹⁶⁰ firmado en 1980 pero negociado antes de que

legislación que le otorga numerosos privilegios jurídicos, patrimoniales, tributarios y protocolares en tanto Iglesia oficial, el Estado no tiene colaboración con las confesiones no católicas ni aún para coadyuvar al respeto de sus derechos básicos ni a su funcionamiento. Ello originó básicamente dos posiciones en el mundo evangélico: aquellos que exigían un trato *igual* al de la Iglesia católica (privilegios y derechos incluidos), y otros propugnando una igualación religiosa sólo en derechos (y de ser posible, también con la eliminación de los privilegios católicos).

157 Fueron las sesiones de la Segunda Legislatura Ordinaria de 2002 11ª D (Vespertina) del 05 de marzo de 2003, 11ª E-1 (Vespertina) del 06 de marzo de 2003 y 11ª H (matinal) del 13 de marzo de 2003.

158 Las sesiones 11ª (Vespertina) del 12 de septiembre de 2002 y 11ª A (matinal) del 19 de septiembre de 2002.

159 “Artículo 86.- Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú. Le presta su colaboración. El Estado puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones.”

160 “I: La Iglesia Católica en el Perú goza de plena independencia y autonomía. Además, en reconocimiento a la importante función ejercida en la formación histórica, cultural

entre en vigor la Constitución de 1979.¹⁶¹ La razón por la que señalamos aquí la dependencia no solo textual sino también ideológica entre el artículo 50 de la Constitución Política de 1993 y el artículo 1 del Acuerdo concordatario con la Santa Sede porque en realidad lo que se plasma jurídicamente en el artículo 1° del mencionado Acuerdo es la tradicional doctrina católica de la *libertas Ecclesiae* (libertad de la Iglesia) y no la conocida doctrina liberal de la separación Iglesia-Estado¹⁶². La *Libertas Ecclesiae* hace énfasis en la libertad evangelizadora de la Iglesia católica y no en la doctrina liberal de la libertad religiosa, e implica que la Iglesia debe tener plena independencia y autonomía, estando más allá del ámbito de aplicación de la ley del Estado, contando además con la “colaboración” política y financiera obligatoria del Estado para realizar tanto sus fines religiosos como sociales (enseñanza de la religión, sostenimiento del personal eclesiástico, expansión de la infraestructura religiosa, etc.).

Por otro lado, las menciones constitucionales especiales a la Iglesia Católica han atestiguado diversas prácticas a lo largo de la historia: van desde las menciones de confesionalidad doctrinal por las que el

y moral del país, la misma Iglesia recibe del Estado la colaboración conveniente para la mejor realización de su servicio a la comunidad nacional”. Ver Corral y Santos, 2006: 657.

161 El 16 de julio de 1980 comienza a desmontarse el andamiaje de relaciones Iglesia-Estado de tipo regalista heredado de la Colonia con la supresión del sistema del Patronato Nacional mediante el Decreto Ley N° 23147 dictado por la Junta Militar ante la exhortación hecha por el Concilio Vaticano II. Realizadas las negociaciones entre la Iglesia Católica y el Estado de manera secreta, tres días después, el 19 de julio de 1980 se suscribió el Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú siendo ratificado por el Papa Juan Pablo II el 22 de julio de 1980 y por el Gobierno del Perú dos días después, y sin que mediaran las instrucciones previas del Congreso tal como estipulaba la Constitución de 1933 aún vigente. La norma legal que aprobó el Acuerdo fue publicada el viernes 25 de julio en una rara segunda edición vespertina de doscientos ejemplares del diario oficial y el canje de los instrumentos de ratificación tuvo lugar el sábado 26 de julio de 1980, dos días antes de la entrada en vigor de la nueva Constitución Política aprobada en 1979 la que ya no establecía la obligación de celebrar concordatos con la Santa Sede. *Vid.*, Huaco, 2004: 319-361.

162 Como algunos juristas canonistas por lo demás ya lo han observado al afirmar que “en el Perú nunca se ha dado, propiamente, una separación entre la Iglesia y el Estado (...) El Acuerdo, *continuada con esa tradición histórica*, consagrará una relación especial entre la Iglesia Católica y el Estado (...). Es la declaración formal de la *libertas Ecclesiae*”. Carpio Sardón, 1999:305-306 (subrayados nuestros). Esta afirmación que compartimos, va a contracorriente de lo valorado por sacerdotes progresistas e intelectuales católicos que comparten el mismo espacio político e intelectual que los Congresistas católicos de izquierda –y conservadores en lo moral– como Gloria Helfer y Henry Pease quienes con la aprobación del artículo 50 de la Constitución de 1979 estimaron que el Perú se había convertido en un Estado laico, ignorando por completo la existencia y trascendencia del Acuerdo concordatario con la Santa Sede. *Vid.* en ese sentido Interdonato, 1981: 90, 95. También véase Rubio de Hernández, 1980:114 y Ruda, 2000: 62 entre otros intelectuales católicos.

Estado *profesa* la doctrina católica y no permite la profesión de ninguna otra religión, pasando por las menciones de transición en las que el Estado señala que *protege* a la Iglesia católica romana, y las que avanzan hacia un modelo de confesionalidad histórico-sociológica en las que el Estado *reconoce* a dicha Iglesia como la religión mayoritaria de la Nación y *coopera* con ella.¹⁶³

La mención especial que se hizo a la Iglesia Católica en la Constitución de 1979 y que se reprodujo en la de 1993, era una exigencia política eclesial cuya finalidad era dejar constancia del reconocimiento constitucional del Estado peruano a su personalidad jurídica civil con lo que se evitaba que las instituciones y actos jurídicos de la iglesia dependiera del cumplimiento de la normatividad estatal que sí habría de aplicarse al resto de confesiones religiosas. Una Iglesia más allá de la ley, conforme al ideal de la tesis teológica medieval de la Iglesia “sociedad jurídicamente perfecta”, con normas soberanas originarias y no derivadas de ningún poder terrenal. Con ello, se dejaba claramente establecido que la Iglesia Católica no era una institución religiosa como las demás y que de tal situación se debería extraer al menos una de varias importantes consecuencias: la financiación directa e indirecta del Estado a sus personas, bienes y actividades.¹⁶⁴ No se trataba pues, de un debate sobre meras declaraciones retóricas dentro de un texto constitucional sino de algo mucho más importante, un debate sobre la posición misma de la Iglesia Católica Romana ante el Estado y la ley.

En respuesta a la propuesta de la Conferencia Episcopal Peruana de mantener intocado el artículo 50 de la Constitución de 1979, el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) propuso a su vez un texto alternativo que no mencionaba a la Iglesia Católica y mas bien enfatizaba el ideal de igualdad religiosa:

163 Llamazares, 1997: 32.

164 Como lo sostiene el sacerdote y abogado opusdeísta Luis Carpio (Carpio, 1999: 265): “podemos decir que la mención expresa de la Iglesia Católica en este artículo constitucional implica un reconocimiento implícito de su personalidad jurídica”. Un reconocimiento con plenos efectos jurídicos que no se efectúa hacia las demás confesiones religiosas. De idéntica forma, ya durante el debate constitucional de la transición democrática española de 1978, una mención de este tipo fue introducida afirmando tener efectos meramente declarativos, pero luego fue finalmente interpretada y aplicada con efectos vinculantes. Ya lo había advertido el diputado E. Barón, de la Comisión Constitucional quien dijo: “En cuanto a esta cuestión concreta, la libertad religiosa y de cultos, nos encontramos con que ese privilegio de mención que he apuntado nos lleva a que esta Constitución es una Constitución en la que hay una confesionalidad solapada. Y esto no lo vamos a ver en este momento, sino que lo vamos a ver tanto en la Constitución como después, en las leyes ordinarias, cuando discutamos una serie de cuestiones, como la enseñanza, las cuestiones fiscales, las cuestiones matrimoniales, y ya veremos cómo tendremos que discutir bastante (...). Yo creo que se trata, de hecho, de mantener relaciones privilegiadas, constitucionalmente, con la Iglesia Católica”. Citado en Martínez de Pisón Cavero, 2000: 56.

Artículo 92.- El Estado, cumpliendo con su papel de velar por el bien común y reconociendo el principio universal de igualdad de oportunidades ante la ley para todos los ciudadanos, se define como un Estado no confesional: no obstante reconoce, respeta y garantiza la libertad e igualdad religiosa.

El Estado, dentro de un régimen de independencia y autonomía, debe establecer formas de colaboración con las distintas confesiones religiosas.

Por otro lado, de manera independiente a la propuesta del CONEP y bajo su propia cuenta política, el Congresista evangélico Walter Alejos (PP) y un grupo de parlamentarios afines ya habían presentado para entonces el proyecto de ley N° 3156 titulado “*Respetar principio de igualdad religiosa*” (12-06-02) por el cual proponía eliminar completamente la mención a la iglesia católica y mencionar la igualdad religiosa, iniciativa que tenía el defecto de repetir el artículo 2 inciso 3 relativo al derecho a la igualdad y la no discriminación. Pero estas dos propuestas evangélicas no sólo evidenciaban una distancia respecto a la propuesta de la iglesia Católica, sino también de un colectivo interreligioso ecuménico conformado por líderes de la comunidad judía, la Conferencia Episcopal Peruana, la Iglesia Anglicana e iglesias protestantes tradicionales (la Metodista, la Luterana, etc.) denominada “Comité Interconfesional”, el cual sí era partidario de mencionar expresamente el aporte de la Iglesia Católica a la formación histórica del Perú. El CONEP era parte de dicho, Comité pero había propuesto una fórmula que se apartaba de la posición del resto de integrantes.

En el campo ciudadano también se recogieron diversas y numerosas propuestas sobre la laicidad del Estado peruano Como lo manifestaría más adelante el Congresista Javier Diez Canseco (UPD), en la práctica totalidad de las audiencias ciudadanas realizadas en diversos puntos del país se había aprobado proponer por mayoría el establecimiento de un Estado laico:

Quiero señalar que esta idea estuvo planteada en el foro de consulta que se hizo en el Callao, en el foro de consulta que se hizo en Lima, en Huacho; en el foro de consulta que se hizo en Ayacucho, en el foro de consulta que se hizo en Lambayeque donde fue posición en minoría, en los otros fue en mayoría; en el foro del Cusco, en el foro de Huancavelica, en el foro de Ancash, en el foro de Tacna, en el foro de Huánuco, en el foro de Amazonas, en el foro de San Martín, en el foro de Apurímac,

en el foro de Tumbes, y que además es una postura del Concilio Nacional Evangélico, en otras estructuras.¹⁶⁵

Como apreciamos había mucha expectativa en la opinión pública y entre las confesiones no católicas en torno a lo que el Congreso finalmente resolvería al respecto de las relaciones Iglesia-Estado en la nueva Constitución.

Así manifestado el interés ciudadano y de las confesiones religiosas en el debate constitucional, durante la 11ª Sesión de fecha 12 de septiembre de 2002 se dio inicio al debate del dictamen del proyecto de ley de reforma constitucional elaborado por la Comisión de Constitución presidida por el Congresista Henry Pease (PP) en el Pleno del Congreso de la República.¹⁶⁶

El visible gestor de la reforma constitucional, Henry Pease, presentó y expuso ante el Pleno el dictamen en mayoría de dicha Comisión con los textos ya mencionados, en cuyo uno de sus pasajes criticó la concepción neoliberal del capítulo sobre Régimen Económico de la Constitución fujimorista de 1993 y defendió una concepción económica solidaria y de justicia social basada en “la doctrina social de la Iglesia Católica” plasmada como de “Economía Social de Mercado”¹⁶⁷. A continuación de la exposición de Pease, el Presidente del Congreso invitó al Congresista socialista Javier Diez Canseco (UPD) para que hiciera lo propio con su Dictamen en minoría el cual contenía una propia exposición de motivos y una propuesta alternativa e integral de Constitución Política.

En su dictamen Diez Canseco concluía en la necesidad que “debe establecerse claramente la aconfesionalidad del Estado y la igualdad de todas las confesiones, condiciones ambas complementarias entre sí. Sólo un Estado aconfesional puede garantizar efectivamente que

165 Congreso de la República del Perú, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D Sesión (vespertina), 05 de marzo de 2003, p.3. A través del portal de Internet del Congreso de la República también fueron expuestas varias propuestas que reflejaban un inusitado interés ciudadano en el tema del Estado laico. Entre ellas una presentada por Marco Huaco Palomino que llevaba el título de “Propuestas Constitucionales sobre Libertad Religiosa y Relaciones Iglesia-Estado. Por un Estado laico y plena libertad religiosa” (23-09-02) y que proponía que el Estado peruano incluyera una disposición transitoria en la nueva Constitución que dispusiese la denuncia diplomática del Acuerdo con la Santa Sede, que se declarase al Estado peruano como “neutral”, “aconfesional” o “laico” y que al mismo tiempo se mantuviese –si resultase inevitable- la mención de la Iglesia Católica en la Constitución pero de una manera que claramente se interpretara como de naturaleza sociológica y carente de efectos jurídicos.

166 Congreso de la República del Perú Diario de los Debates. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª Sesión (vespertina), 12 de septiembre de 2002.

167 *Ídem*, p.9.

nadie sea discriminado directa ni indirectamente. En segundo lugar, dado que es un derecho humano, no existe razón alguna para que el Estado prefiera a una confesión en especial” (Diez Canseco, 2002:10), proponiendo en consecuencia que el artículo 71 tuviera el texto siguiente: “Artículo 71.- El Estado peruano es laico. Todos los cultos religiosos son libres en la Nación y gozan de iguales derechos. El Estado puede establecer formas de colaboración con las confesiones religiosas, sin discriminación alguna”.¹⁶⁸

Una propuesta realmente histórica¹⁶⁹, sin duda, que se diferenciaba de la propuesta de su colega el Congresista evangélico Walter Alejos (PP) por plantear directamente y sin ambages la *laicidad del Estado*, a diferencia de la propuesta de Alejos que planteaba de manera repetitiva una reivindicación de *igualdad religiosa entre iglesias*. Este contraste textual realmente reflejaba la diferencia de aproximaciones ideológicas a la cuestión: ¿se trataba tan solo de que las confesiones no católicas igualaran el estatus jurídico de la Iglesia Católica –como pensaba Alejos y otros– o mas bien de que el Estado peruano se declarase laico respecto de todas las confesiones, basándose en la soberanía popular para la determinación de sus leyes y políticas públicas y no en la soberanía de Dios, como planteaba Diez Canseco?

El dictamen en minoría planteaba además que no sólo el artículo 71 del proyecto, sino también el artículo 65 caracterizara al Estado peruano como “laico” al lado de su caracterización como soberano, independiente y unitario. En esta línea, Diez Canseco resaltó en su ponencia la necesidad de culminar el proceso histórico de laicización del Estado peruano por la vía de reconocer la plena libertad religiosa con incorporación de la igualdad entre los credos y hacer una declaración explícita de la laicidad:

Queremos por ello, reconociendo que en este país es probable que haya una mayoría de una confesión religiosa determinada, reconocer que el Estado respeta esa mayoría, pero no le otorga a nadie privilegios o diferencias en esa materia; y respeta el carácter y culmina el proceso en marcha desde el siglo XIX en la búsqueda de un Estado que se auténtico y claramente laico, respetando todas las confesiones integradas en su seno.¹⁷⁰

168 *Ídem*.

169 Es cierto que otros habían ya propuesto precursoramente el principio de laicidad en la Constitución, como el protestante arequipeño Eduardo Forga en las primeras décadas del siglo XX y los apristas revolucionarios de la misma época, pero era la primera vez que se lo planteaba por un parlamentario en un debate constitucional.

170 Congreso de la República del Perú, Diario de los Debates. Primera Legislatura Ordi-

Lamentablemente la sugerente vinculación lógica planteada entre ambos artículos (sobre la caracterización del Estado peruano como laico y el modelo igualitario de relaciones Iglesia-Estado) propuesta por Diez Canseco, finalmente terminó oscurecida, desplazada y reducida al debate sobre la “igualdad religiosa” debido a la mayor presencia de actores parlamentarios evangélicos.

En la siguiente sesión, la del 19 de septiembre de 2002¹⁷¹, sería el Congresista Barba Caballero (UN) quien también rompería fuegos sobre el tema señalando que el artículo 71 aprobado por la Comisión de Constitución era una “evidente discriminación contra los demás cultos”:

La frase misma que el Estado le presta su colaboración [a la Iglesia Católica] sólo significa dos cosas: primero, que el Estado respeta los días festivos de la Iglesia, lo cual está muy bien en un país mayoritariamente católico; y, segundo, que el Estado establece una partida presupuestal para el clero, lo cual no está bien. No es justo que los impuestos de los judíos, de los protestantes y de los que profesan otras confesiones sirvan para pagar los sueldos de los ministros de la Iglesia Católica.¹⁷²

En el campo mediático, por aquellos días del mes de marzo se editorializa desde las páginas del diario oficial *El Peruano* a favor de la mención de la Iglesia Católica en el artículo 71 de la nueva Constitución argumentándose que la propuesta de un Estado laico estaba inspirada en ideas propias del “feminismo, anticlericalismo y remanentes de la Ilustración”. Los mismos argumentos esgrimidos por el catolicismo integral para oponerse a la introducción de la tolerancia de cultos en una histórica modificación constitucional de 1914 serían esta vez usados de manera renovada y adocenada la columna editorial de dicho diario oficial, quien manifestaba que el precio de abandonar la mención de la Iglesia Católica en la Constitución sería la descristianización de la sociedad peruana y su consiguiente barbarización¹⁷³. También se acusaba que en el fondo del debate sobre igualdad religiosa y laicidad asomaba

naria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª Sesión (vespertina), 12 de septiembre de 2002, p.17.

171 *Ídem*, Diario de los Debates. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª A Sesión (matinal), 19 de septiembre de 2002.

172 *Ídem*, p.9.

173 Diario oficial *El Peruano*, miércoles 18 de diciembre de 2002, p.2; lunes 10 de marzo de 2003, p.2.; 21 de marzo de 2003, 31 de marzo de 2003, 05 de abril de 2004 y 06 de julio de 2004.

camufladamente un espíritu ateo, antirreligioso, enemigo de la cooperación entre la Iglesia Católica y el Estado.

Luego de estos planteamientos se produciría el debate sobre el aborto y las uniones de personas del mismo sexo que caldearían el debate constitucional y generarían una arrolladora campaña católico-conservadora y evangélico-fundamentalista contra los derechos sexuales y reproductivos, como veremos en el siguiente capítulo. La cuestión de las relaciones entre el Estado y las confesiones religiosas tuvo entonces que ser debatido en la Segunda Legislatura Ordinaria de 2002.

ACUERDOS DE COLABORACIÓN: DEL ESTADO MONOCONFESIONAL AL PLURICONFESIONAL

Con el campo no católico dividido políticamente entre las posiciones del influyente Comité Interconfesional de un lado, y las pretensiones igualitarias de las confesiones evangélicas pentecostales abanderadas por el Congresista Walter Alejos por el otro, con editoriales y artículos periodísticos alertando contra una asonada atea y anticlerical que buscaba instaurar un Estado laico antirreligioso¹⁷⁴, el 05 de marzo de 2003 se inició el debate parlamentario sobre el artículo 71 atinente a las relaciones Iglesia-Estado¹⁷⁵ el cual continuó en la sesión del día siguiente¹⁷⁶, para ser finalmente zanjado una semana después en la sesión del 13 de marzo de 2003.¹⁷⁷

Abrió el debate Javier Diez Canseco repitiendo su propuesta de declarar al Estado peruano como laico y de que se eliminase la mención especial a la Iglesia Católica en la Constitución, reemplazándola por una fórmula de colaboración igualitaria con todas las confesiones.

La primera intervención en contra fue la del Congresista Santa María (PAP) con la manifestación de una categórica oposición desde una posición estrictamente católico romana¹⁷⁸. Afirmó que el factor

174 Vid. también el artículo “Dios y el César” del Congresista conservador Rafael Rey aparecido en *El Peruano*, martes 25 de marzo de 2003.

175 Congreso de la República del Perú, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D-1 Sesión (vespertina), 05 de marzo de 2003.

176 *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F-1 Sesión (vespertina), 06 de marzo de 2003.

177 *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª H-1 Sesión (vespertina), 13 de marzo de 2003.

178 “...es mi deber como católico, cristiano, apostólico y romano pedir que continúe el artículo constitucional tal como ha sido propuesto por la comisión, respecto al favorecimiento a la iglesia católica...”. *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D-1 Sesión (vespertina), 05 de

común de la identidad peruana era la fe católica, tesis muy recurrida por el nacional-catolicismo peruano desde que fue propuesta por el intelectual católico conservador de inicios del siglo XX Víctor Andrés Belaúnde quien propugnaba que el catolicismo era sello de peruanidad y parte insoluble y esencial de la identidad nacional peruana.¹⁷⁹

Le siguió un adversario de Diez Canseco en toda la línea (ideológica, política y económica): el Congresista y numerario del Opus Dei, colaborador del régimen autoritario fujimorista y promotor del neoliberalismo Rafael Rey Rey (UN) quien ensayó un argumento descalificador¹⁸⁰ basado en el ateísmo del primero. Rey planteó adicionalmente un argumento seguido por la mayoría de legisladores que calificaba el “reconocimiento” del artículo 71 como referencia a un hecho histórico, objetivo e innegable que era justo mencionar en la Constitución, a saber, la existencia histórica del catolicismo en el Perú y su contribución a la formación cultural y moral peruanas. Dicha mención, en palabras de Rodrich Ackerman (PP) era un gesto de gratitud por sus 500 años de contribución histórica¹⁸¹. El “reconocimiento” del artículo 71 era entendido como sinónimo de *tributo honorífico*, y no como un reconocimiento *en el sentido jurídico de acordar implícitamente una personalidad y capacidad jurídica a determinada institución religiosa*.

El Congresista Gonzales Posada (PAP) recurrió al argumento estadístico recordando que una “abrumadora mayoría” de la población peruana era católica y lo mismo que Santa Cruz, dijo que el catolicismo era “punto de identidad del Perú”.¹⁸²

En el orden de los argumentos históricos, Santa María (PAP), Natale Amprimo (UPD) y Antero Flores Aráoz (UN) arguyeron que en realidad el Concordato con la Santa Sede¹⁸³ –origen de privilegios

marzo de 2003, p.5.

179 “Señor Presidente, el Perú tiene bastantes aspectos que nos diferencian, tenemos que buscar el aglutinamiento y una de ellas es nuestro origen, nuestra fe, nuestra profunda convicción que está expresada en más de 500 años que tenemos en el país, de cristianos.”, *Ídem*.

180 “Sólo encuentro la razón para oponerse a ello, una especie de aversión a Dios. Yo creo que eso no lo comparten ni siquiera quienes no son católicos y que pertenecen a otros credos religiosos porque creen en el mismo Dios que creemos los católicos”. *Ídem*, p.10.

181 *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F-1 Sesión (vespertina), 06 de marzo de 2003, p.19.

182 “Es obvio, señor Presidente, que somos un pueblo católico, la abrumadora mayoría de peruanos somos un pueblo católico, ésta es una realidad indiscutible.” *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D-I Sesión (vespertina), 05 de marzo de 2003, p.25.

183 “Artículo VIII.- El sistema de subvenciones para las personas, obras y servicios de la Iglesia Católica seguirá como hasta ahora. Las asignaciones personales no tienen el

económicos para la Iglesia Católica–, se había acordado para compensarla por las pérdidas y expropiaciones sufridas a manos de la naciente República. De manera que –se decía– no se trataba de que dicha Iglesia recibiera un trato discriminatorio al percibir fondos públicos que las otras confesiones no recibían sino mas bien que constituía una pobre compensación económica por las exacciones sufridas.¹⁸⁴

Era cierto que el origen de los privilegios económicos de la Iglesia Católica no se encontraba en la Constitución Política –como también lo aclararía Rey Rey en sus intervenciones¹⁸⁵– sino en el tratado que vinculaba al Estado peruano con la Santa Sede por el cual se establece la obligación estatal de *continuar* financiándola de manera directa e indirecta.¹⁸⁶

carácter de sueldo ni de honorarios, por tanto no constituyen renta sujeta a tributación”. “Artículo X.- La Iglesia Católica y las jurisdicciones y comunidades religiosas que la integran continuarán gozando de las exoneraciones y beneficios y franquicias que les otorgan las leyes y normas legales vigentes”.

184 El monto de estas asignaciones no ascienden a los exorbitantes montos que diversas fuentes han señalado basadas equivocadamente en el Decreto Supremo 146-91-EF que actualizó dichas asignaciones homologándolas en el caso del Cardenal con el salario de un Ministro de Estado, norma que nunca fue aplicada. Las Asignaciones percibidas por personal eclesástico católico no se consideran legalmente como honorarios o sueldos, y están libres de todo impuesto creado o por crearse.

185 Muy seguro de la sólida posición del Concordato en el Perú, Rey increparía a un colega: “Por lo tanto, no importaría el texto constitucional para que eso continuara [la financiación estatal de la iglesia católica]. O es que acaso el Congresista Valdéz Meléndez propone que el Estado peruano denuncie el tratado con la Santa Sede, ¿eso es lo que propone?”. Congreso de la República del Perú, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D-1 Sesión (vespertina), 05 de marzo de 2003, p.40.

186 Bajo la modalidad de asignación indirecta la Iglesia recibe activa y pasivamente beneficios fiscales tales como la inafectación o la exoneración a sus actividades, personas y bienes. El Acuerdo Perú-Santa Sede estableció que todas las subvenciones tributarias existentes al momento de su celebración seguirían existiendo. Así por ejemplo, en cuanto a tributos del Gobierno Central, los “fines específicos” de las sociedades e instituciones religiosas están exonerados del Impuesto a la Renta, la Iglesia es entidad inafecta al Impuesto General a las Ventas, entidad exonerada de tributos en la importación de donaciones y pasajes internacionales, exonerada del Impuesto Predial por sus templos, conventos, monasterios y museos, del Impuesto Vehicular por sus vehículos; de las contribuciones de limpieza pública, parques, jardines y seguridad pública, y además sus edificios están inafectos a la obligación de contar con Licencia de Funcionamiento y de pagar el Impuesto de Alcabala. Todo esto sin contar las numerosas donaciones en bienes muebles e inmuebles recibidas del patrimonio público a lo largo de su historia en suelo peruano. Bajo la modalidad directa el Estado sigue asignando dinero del Presupuesto Público para el personal eclesástico como lo venía haciendo desde por lo menos 1860, hecho que era totalmente desconocido por la opinión pública y que comenzó a difundirse a raíz de cuestionamientos públicos en marzo de 2003 contra la Conferencia Episcopal Peruana, la cual se vio obligada a emitir un comunicado sosteniendo que debido a los objetos de gran valor que entregaron a la gesta independentista y la Guerra del Pacífico, a

Sin embargo, lo polémico del argumento es que no consta en ningún documento histórico o jurídico rastro alguno de dicho acuerdo. Ni en el Acuerdo concordatario ni en las normas legales que regulan los diversos beneficios económicos a favor de la Iglesia Católica se puede hallar el supuesto pacto compensatorio con el Estado.

De todos modos Antero Flores Aráoz exclamaría con indignación:

Y dentro de esa misma igualdad se ha hablado, por ejemplo, de que la iglesia recibe determinados estipendios. Es verdad, pero son reducidísimos. ¿Alguien se ha puesto a pensar de los bienes que le quitaron a las iglesias? ¿Alguien se ha puesto a pensar de todos los templos, monasterios, etcétera que pasaron al patrimonio del Estado habiendo sido de la iglesia? ¿Alguien se acuerda, señor, de los famosos bonos de reforma agraria que no valen nada y que se los indilgaron a la iglesia por sus fundos? ¿Alguien se acuerda, señor, de los bienes que tienen las cofradías, archicofradías, etcétera y que están siendo administrados por las sociedades de beneficencia y que por más que nos hemos cansado en solicitar su devolución a sus propietarios, que en buena cuenta es la iglesia católica, no han sido devueltos? Frente a diez que puede recibir la iglesia, le han quitado mil. El desbalance es brutal y en contra de la iglesia.¹⁸⁷

Flores Aráoz no se preguntaba si alguien podía recordar cómo la Iglesia Católica había llegado al continente indígena sin un céntimo y logrado al cabo de unos años convertirse en una poderosa propietaria urbana y rural durante la Colonia y la República. De todos modos su argumento era que el Estado republicano era deudor de ella no sólo histórica o moralmente sino también económicamente.

Por último, ante el argumento de lo injusto de que los no católicos sufragaran con sus impuestos las subvenciones a la Iglesia Católica, Rey Rey manifestó que no era necesario que el contribuyente esté de acuerdo con la forma en que el Estado usara sus tributos. A su turno, el Presidente de la Comisión de Constitución Henry Pease (PP), argumentó que la propia Iglesia Católica había solicitado “separarse” del Estado y compartir su posición privilegiada con las demás confesiones, por lo

las expropiaciones de sus bienes urbanos y latifundios rurales así como a la ayuda social que prestan a los pobres, habían adquirido “ un derecho ” de recibir una compensación económica por parte del Estado que inclusive, debería haber sido incrementada.

187 Congreso de la República del Perú, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D-1 Sesión (vespertina), 05 de marzo de 2003, p.30.

que no podía ser acusada de gozar de un estatuto jurídico basado en la discriminación religiosa.¹⁸⁸ El mismo hecho fue invocado por Velásquez Quesquén (PAP) en su intervención.¹⁸⁹

Pease y Quesquén aludían al documento elaborado por la Comisión Iglesia-Estado de la Conferencia Episcopal Peruana en julio de 1969 de título “*Argumentos a favor de una mención de la Iglesia Católica en la Constitución*”¹⁹⁰ aprobado por la Conferencia Episcopal Peruana que señaló: “todos están acordes (sic) en que se ha de pedir al Estado peruano renuncie al derecho de Patronato (...) por anacrónico y desadaptado (sic) a la mentalidad actual”. Debido a que el Concilio Vaticano II había definido que las relaciones ideales entre Iglesia y Estado deberían ser de “autonomía e independencia” aunque con “cooperación”, se trataba entonces de superar el régimen regalista de intervencionismo estatal sobre la Iglesia que se expresaba a través de la figura del Patronato con todas sus elementos característicos: pase de las bulas, exequátur, nombramiento de dignidades eclesiásticas, etc..¹⁹¹

Pero en realidad dicho documento episcopal proponía que la prohibición de ocupar cargos públicos a los clérigos también se extendiera a los pastores evangélicos y que la extensión de la igualdad religiosa entre confesiones no fuera aplicable a los privilegios originados en el status de Derecho Público de la Iglesia pues los recursos estatales eran escasos. La conclusión del documento era finalmente que este “pecu-

188 “La Carta del 79, señor Presidente, tuvo en esto un debate muy interesante, y tengo acá parte del diario de debates con intervenciones de destacados congresistas como el señor Townsend, el señor Priale, el señor Aramburú, el señor Malpica, el señor Alayza. En todos los casos el punto de partida fue la declaración de la propia Iglesia Católica, pidiendo que la separación Iglesia y Estado se expresara, y no se expresaran los anteriores términos del concordato, y pidiendo que la colaboración se dé con todas las confesiones.” *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D-1 Sesión (vespertina), 05 de marzo de 2003, p.35.

189 *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F-1 Sesión (vespertina), 06 de marzo de 2003, p.16

190 Este documento clave en la historia constitucional peruana puede encontrarse en García Belaúnde, 1970.

191 Dicha iniciativa no era novedosa en el orbe católico. En España, el Concilio Vaticano II inspiró que la Iglesia Católica y el Estado modificaran el régimen jurídico de relaciones heredado de la época confesional franquista, abriéndose en 1979 una etapa caracterizada por la celebración no ya de “Concordatos” sino de “Acuerdos” para regular las materias de interés común entre ambas derogándose el viejo concordato de 1854. Así se celebran entre el Estado español y la Santa Sede los Acuerdos de 28 de julio de 1976, Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos, Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, Acuerdo sobre Asistencia Religiosa a Fuerzas Armadas y Servicio Militar de Clérigos y Religiosos y el Acuerdo sobre Asuntos Económicos, éstos últimos todos del 3 de enero de 1979 (Fornés, 1980).

liar” status eclesial debería reconocerse a través de una mención expresa a la Iglesia Católica en el texto constitucional.

Es así que en julio de 1978 la Conferencia Episcopal Peruana presentó un pronunciamiento oficial sobre el nuevo tipo de relaciones Iglesia-Estado que deberían establecerse a tenor de la nueva mentalidad del Concilio Vaticano II titulado “*Religión e Iglesia en la nueva Constitución*” proponiendo que sea superada la figura paternalista de la protección de la Iglesia por el Estado y el intervencionismo regalista derivado del Patronato¹⁹². Allí los Obispos del Perú propondrán que la nueva Constitución establezca lo siguiente:

El Estado reconoce la libertad religiosa y garantiza los derechos individuales y sociales que de ella se derivan, pudiendo establecer formas de colaboración con las confesiones religiosas. Teniendo en cuenta las creencias de la mayoría nacional, el Estado presta a la Iglesia Católica la cooperación que corresponde a esa situación para el mejor servicio a la comunidad” (Conferencia Episcopal Peruana, 1988).

Este era el origen de la mención a la iglesia católica en la Constitución de 1979, reproducido en la de 1993 y propuesta para el proyecto constitucional de 2002: un pedido eclesiástico inspirado en la nueva política del Vaticano II consistente en inaugurar “una nueva versión de la confesionalidad del Estado” (De Fuenmayor, 1974: 47, 123 y ss) digerible para el siglo XXI y más allá. Esta nueva confesionalidad de Estado introducida por la Conferencia Episcopal Peruana durante la transición democrática peruana de 1979 propugnó los siguientes principios políticos: 1) que el Estado *pueda* establecer formas de colaboración con las demás confesiones religiosas; 2) que el Estado *coopere* imperativamente con la Iglesia Católica; y 3) que el Estado respete la libertad religiosa para todos los cultos pero sin incurrir en inapropiadas igualaciones entre confesiones y que 4) este deber de cooperación se fundamente en

192 Como es sabido, el Regalismo fue un modelo de relaciones Iglesia-Estado establecido en la Colonia y luego asumido por las nacientes Repúblicas independientes. Dicho modelo, nacido bien de un pacto del Estado con la Santa Sede o bien de la voluntad unilateral de un Estado, consistía en la potestad del Gobierno de intervenir en asuntos administrativos y religiosos de la Iglesia Católica a cambio de su deber de profesar oficialmente dicha religión –en una primera etapa histórica- y de sólo “protegerla” –en una segunda–, persiguiendo el ejercicio de otros cultos. Por otro lado, la Iglesia continuaría siendo protegida, sostenida y la única permitida dentro de sus fronteras. En la República peruana el regalismo se expresó en el llamado Patronato el cual se desarrolló en dos etapas, una *de facto* (por decisión estatal unilateral, desde 1821) y otra *de jure* (por concesión de la Santa Sede, desde 1874).

la existencia de una mayoría religiosa católica y en el servicio prestado por la Iglesia a la sociedad.

De manera que la argumentación de Pease y de Quesquén era históricamente inexacta en cuanto a su real significado.

Henry Pease además sostuvo que el término “estado laico” propuesto por Diez Canseco era más bien propio de países en los que había habido grandes luchas entre el clero y el Estado como en México, lo que no sucedía en el caso peruano y otros más del continente, citando Constituciones de corte confesional en las que la Iglesia Católica era reconocida y además objeto de sostenimiento financiero por parte de los Estados (Argentina, Bolivia, Costa Rica, etc.).¹⁹³ Pease también aludió a la doctrina belaundista sobre el catolicismo como crisol de “peruanidad” en la construcción de la identidad nacional.

Como fórmula de transacción, los defensores de mantener la mención a la Iglesia Católica en el proyecto de Constitución propusieron entonces que “la colaboración” del Estado con las otras confesiones fuera establecida de manera obligatoria y con “criterio de equidad”.

Fue el aporte planteado por Mercedes Cabanillas (PAP) y Natale Amprimo (UPD). La primera enumeró los beneficios jurídicos de los que gozaba la iglesia católica para concluir en la necesidad de modificar el artículo que proponía el dictamen Pease:

[L]a iglesia Católica tiene reconocimiento de personería jurídica y a nivel de sus arzobispados, obispados, prelaturas, vicariatos apostólicos (...) sin necesidad, como debe ser (...) de asumir las formas jurídicas establecidas en el derecho común. Se establece que el sistema de subvenciones para las personas no tiene el carácter de remuneración ni de honorarios, estando inafectos a cualquier tributo.

Se le reconoce al Vicariato Castrense y capellanes las prerrogativas propias de un General de Brigada y de un Capitán, respectivamente.

Se le reconoce a la Iglesia Católica la plena libertad de establecer centros educacionales de todo nivel; el nombramiento de profesores de religión católica en los colegios públicos; requiere de la presentación y autorización del obispo respectivo. Yo pienso que esto está bien (...) pero me preocupa que otras religiones y otros credos no puedan tener el mismo tratamien-

193 *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D-1 Sesión (vespertina), 05 de marzo de 2003, p.36.

to. Entonces por eso creo que una relación que garantice la equidad debe ser fundamental.¹⁹⁴

Y Natale Amprimo¹⁹⁵: “creo que debería señalarse que ‘El Estado reconoce y respeta todas las confesiones, y en un marco de equidad establece formas de colaboración con ellas’.”¹⁹⁶

Pero, discutiendo la propuesta de Diez Canseco, agregó Amprimo un argumento interesante y además hábil:

Se ha dicho que el Perú debe ser un Estado laico, y lo cierto es que el Perú ya es un Estado laico, no es que debe serlo (...). Por cuanto y tanto el Estado como el ciudadano se han desvinculado completamente de la tutela espiritual de la Iglesia Católica. Por ejemplo, en el Perú, como todos sabemos, existe el divorcio absoluto que no existe en otros países. La Iglesia ya no posee bienes rústicos (...) además el Estado tampoco tiene una religión oficial como inicialmente esto ocurría.¹⁹⁷

Aunque no todo esto era completamente cierto pues los debates sobre aborto, anticonceptivos y matrimonio homosexual demostrarían hasta qué punto “la tutela espiritual de la Iglesia Católica” seguía tan vigente como antaño, y que la Iglesia sí seguía gozando de un estatus de religión oficial gracias a una frondosa y desconocida legislación, lo rescatable del argumento era que efectivamente, según algunas características políticas e institucionales podía decirse que en cierta medida el Estado peruano ya era laico.

Como lo hemos sostenido anteriormente (Huaco, 2010: 135)

[L]os partidos políticos seculares y los gobiernos de variada índole ideológica mayormente optan por una política pragmática consistente en hacer convivir un modelo de pluriconfesionalidad en política religiosa mientras avanzan hacia un modelo laico en el resto de políticas públicas (educativa, salud, familiar, etc.), todo ello sin necesariamente involucrarse en

194 *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F-1 Sesión (vespertina), 06 de marzo de 2003, p.8.

195 Futuro abogado del Cardenal Juan Luis Cipriani en su disputa judicial contra la Pontificia Universidad Católica del Perú dirigida a tomar la administración y patrimonio de dicha Universidad laica católica.

196 *Ídem*, p.11.

197 *Ídem*.

una promoción activa de la secularización de la sociedad, con una población que puede continuar siendo muy religiosa pero al mismo tiempo muy crítica y distante sobre la intervención de sus líderes religiosos en política. Es decir, usando los términos de Amadeo de Fuenmayor, se disocia y valora distintamente la *confesionalidad formal* de la *confesionalidad sustancial*, dándosele mayor relevancia política a los aspectos sustanciales en desmedro de los formales o simbólicos. Se laicizan los primeros y se tolera la subsistencia de la confesionalidad en los segundos como etapa de transición.

En pocas palabras, el Estado en general no puede ser considerado como un ente monolítico y ahistórico, ni tampoco el Estado laico. El Estado es un complejo de instituciones, reglas, políticas, relaciones de poder y actores estrechamente entrelazados pero organizado en diversos espacios de relativa autonomía y dependencia que están más o menos laicizados, o que siguen siendo más o menos confesionales. Así, por ejemplo, podemos observar que países como el Perú ya han introducido el matrimonio civil y el divorcio por mutuo acuerdo pero siguen considerándolo una institución de raigambre católica prohibida para homosexuales y lesbianas. O también podemos observar cómo ciertas políticas públicas están plenamente laicizadas mientras otras siguen tuteladas por la Iglesia Católica. ¿Cómo determinar si un Estado es laico o no? Para obtener una respuesta la propia pregunta debería ser reformulada en términos de interrogarse *cuán laico* es un Estado, y en qué espacios y en qué grado se manifiesta la laicidad en él. Los Estados se han laicizado a diverso ritmo y de manera multiforme no existiendo ningún Estado laico “químicamente puro”.¹⁹⁸

Pero en realidad el Congresista Natale Amprimo pretendía demostrar que el Estado peruano ya era laico –siguiendo la afirmación que el Cardenal Cipriani hacía en medios de comunicación– como estrategia para resistir y detener el proceso de progresiva laicización de las normas jurídicas y de las políticas públicas estatales. Y lo hacía acudiendo al expediente de enumerar aquellos aspectos de la cosa pública que ya eran independientes de la tutela clerical, mientras que el Congresista Diez Canseco sostenía que era necesario declarar en la

¹⁹⁸ Como señala Baubérot en diversas obras en las que combate la ideología francesa del particularismo de la laicidad (como reitera recientemente en *Laïcités sans frontières*, Baubérot, 2011: 9), ya desde 1905 algunos republicanos como Aristide Briant consideraban que existían otros países aparte de Francia (Canadá, México, Brasil) que eran en mayor o menor medida laicos. Recientemente, el sociólogo Roberto Blancarte viene promoviendo desde El Colegio de México –junto a un equipo de investigadores– la elaboración de “indicadores de laicidad” a fin de mensurar dicha calidad.

Constitución que el Estado era laico con la finalidad de reforzar y completar la dinámica de laicización del Estado peruano. Es decir: nombrar para visibilizar y para cumplir.

Volviendo al debate constitucional, quienes intervinieron en contra de la mención a la Iglesia Católica lo hicieron desde la perspectiva de la igualdad religiosa y la no discriminación y prácticamente ningún congresista –salvo Diez Canseco y Maurice Mulder (PAP)– defendió la propuesta de que el Estado se declarase “laico”.

El propio Congresista evangélico Walter Alejos recurriría a argumentos bíblicos para fundamentar su propuesta de igualdad religiosa en clara demostración de que la laicidad del Estado no era lo suyo:

Por eso quiero abordar a los señores congresistas esta tarde, diciendo que Dios no hace acepción de personas, Él no distingue entre el bueno, el malo, entre el justo o el injusto porque todos somos iguales delante de Dios y quiénes somos los hombres para establecer las diferencias. Por otro lado, dice el mandato bíblico que nos amemos unos a los otros y el amar significa ser tolerante unos con otros, aún con aquellos que no tienen o profesan una religión, creo que tenemos que respetarlos porque esa es la democracia, porque así tenemos que caminar.¹⁹⁹

Pero en el orden de los argumentos laicos, Alejos señaló que la mención a la Iglesia Católica era discriminatoria y contradictoria del principio de igualdad, que en otros tiempos podría ser justificada, pero que ante una realidad “multiconfesional” y “plurireligiosa” ya no era socialmente vigente.

Ante la confusión que algunos parlamentarios planteaban al defender la mención del artículo 71, recordando que ya existía libertad religiosa, el Congresista Chávez Trujillo (PAP) hizo un oportuno deslinde conceptual:

[E]s verdad que existe una indiscriminación institucionalizada en el Perú en agravio de las confesiones religiosas institucionalizadas (...) no católicas, lo cual viola el principio constitucional de la igualdad ante la ley. Este es el punto discordante, señor Presidente, más no la libertad de religiones²⁰⁰.

199 Congreso de la República del Perú, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D-1 Sesión (vespertina), 05 de marzo de 2003, p.28.

200 *Ídem*, p.27-28.

Desarrollando dicho punto, Chávez enumeró diversas normas legales que concedían un trato privilegiado al catolicismo lo que constituía una “discriminación religiosa institucionalizada” que se fundamentaba en el vigente artículo 50 de la Constitución que reconocía a la Iglesia Católica como una confesión especial. Su propuesta era, entonces, no separar al Estado de la iglesia, sino acordar a las confesiones evangélicas los mismos beneficios que a la confesión mayoritaria, o en su defecto suprimirlos para todas.²⁰¹

Luego de que el Congresista Barba Caballero recordara que un Estado no se compone de judíos, católicos, protestantes o musulmanes sino de ciudadanos iguales ante la ley,²⁰² el Congresista Aita Campodónico propuso la fórmula que sería el recurso de última instancia de los defensores de la igualdad religiosa y la laicidad: “consideramos que el reconocimiento histórico a la Iglesia Católica por tradición o por la representación mayoritaria en nuestro país se podrá expresar en el preámbulo de la Constitución, más no en ningún artículo en especial.”²⁰³

Durante la sesión del 06 de marzo de 2003, un notable pero poco explotado argumento fue planteado por el Congresista Villanueva Nuñez, quien llamó la atención del Pleno al recordar que “el proceso histórico de formación religiosa” del Perú no había comenzado con la llegada de los colonizadores españoles sino mucho más atrás, con la expansión y desarrollo de los cultos religiosos indígenas a lo largo y ancho de todo el continente:

En este país, señor Presidente, se adoró al sol. En este país, mi tierra, la tierra de los chankas se adoró al puma como Dios. (...) Señor Presidente, en mi tierra todavía se hace el palapu porque el Dios es el ojo, el Dios cerro, y eso yo lo respeto aunque no lo comparta. En mi tierra, señor Presidente, se sigue adorando al cerro y esa es su forma de creer de la gente y eso hay que respetarlo (...) Otras confesiones religiosas que no son de ayer ni del presente, son también que tienen décadas de presencia en este país, deben ser respetadas.²⁰⁴

Efectivamente, la versión de la historia de que sólo el catolicismo gozaba de una prolongada existencia histórica en suelo peruano ignoraba

201 *Ídem*, p.28.

202 *Ídem*.

203 *Ídem*, p.31.

204 *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F-1 Sesión (vespertina), 06 de marzo de 2003, p.13.

completamente la milenaria religiosidad y espiritualidad de los pueblos indígenas amazónicos y andinos, y su ancestral aporte a la identidad originaria del Perú, tan trascendental como el aporte judeo-cristiano. Es más, ignoraba también la centenaria presencia de otras iglesias cristianas, como las *iglesias transplantadas* procedentes de la Reforma protestante europea (Iglesia Luterana, Calvinista y también la católica Anglicana) que se instalaron a partir de 1849 en el Perú, las *iglesias evangélicas autóctonas* propiamente dichas, que fueron establecidas en Perú a partir de 1888 mediante la obra del metodista italiano Francisco Penzotti y el presbiteriano escocés John Ritchie, de las cuales surgieron las Iglesias Metodista, Evangélica Peruana, Evangélica Presbiteriana, Evangélica Bautista, Alianza Cristiana y Misionera, etc., las *Iglesias pentecostales* que provienen del mundo evangélico norteamericano de principios de 1900 (Iglesia de los Peregrinos, la Iglesia del Nazareno, las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios de la Profecía, etc.), mereciendo mención aparte la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que fue fundada en el Perú en el lejano año de 1898 (Kessler, 1993).

Fue ya finalizando el debate cuando el Congresista Maurice Mulder (PAP) plantearía un argumento fundamental que iba en la línea de retomar la propuesta política de Javier Diez Canseco a favor de la laicidad del Estado. Mulder criticó que se propusiera que las confesiones no católicas gozaran de la misma colaboración recibida por la Iglesia Católica ya que eso era “pasar de un Estado uniconfesional a un Estado pluriconfesional” lo cual era “ir al otro extremo, cuando lo que debería ocurrir en un Estado democrático y laico es que no colabore con ninguna” porque todas son iguales: “De manera, señor Presidente, que aquí lo que hay que propender es que haya una igualdad absoluta de libertad de cultos entre todas las confesiones, pero no en función de la colaboración del Estado, sino de la separación del Estado frente a las confesiones religiosas”²⁰⁵

Si bien se trató de un argumento fundamental y que hubiera podido abrir nuevas posibilidades de argumentación contra-hegemónica, el Presidente del Congreso cerró la discusión reservando la votación del artículo 71 para la próxima sesión.

EL CONSENSO INTER-CONFESIONAL POR UN ESTADO PLURICONFESIONAL

Para la sesión del 13 de marzo de 2003, ya se había producido un acuerdo fuera de los recintos parlamentarios. El Congresista Pease informó al Pleno que se había llegado a un acuerdo “con las más diferentes

205 *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F-1 Sesión (vespertina), 06 de marzo de 2003, p.25.

confesiones”. En efecto, saliendo al frente de las críticas de sectores disidentes, el Consejo Directivo del Concilio Evangélico Peruano (CONEP) relataría poco después²⁰⁶ que se habían realizado dos reuniones para “buscar superar la polarización de posiciones respecto a la relación Estado e iglesias”. La primera de ellas realizada con el Monseñor Bambarén en representación de la Conferencia Episcopal y la segunda con el Comité Interconfesional –del cual CONEP era miembro– con asistencia de los Congresistas Henry Pease y Jorge Del Castillo. Allí se acordaría la “propuesta de consenso” interreligiosa siguiente:

Artículo 71.- “Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú y le presta su colaboración.

El Estado reconoce y respeta a todas las confesiones religiosas y establece acuerdos de colaboración con ellas a través de sus órganos representativos con criterio de equidad.

Lo nuevo en la propuesta era la concreción de que la colaboración entre el Estado y las confesiones no católicas debería canalizarse a través de “acuerdos de colaboración con criterio de equidad”. Sin duda flotaba en el imaginario evangélico el modelo de relaciones Iglesia-Estado alemán, italiano y español basado en Acuerdos con confesiones minoritarias. Dicho modelo (llamado “de legislación pacticia”) se aplicaba en España con la Federación Evangélica, las comunidades israelitas e islámicas españolas para regular materias de interés común en instrumentos de rango jurídico inferior a los Concordatos con la Santa Sede.

Pero con dicho sistema, lejos de instituir la igualdad religiosa como pretendían sus promotores, paradójicamente profundizaba más la discriminación religiosa, pues predispone a que derechos colectivos de libertad religiosa se gocen siempre y cuando se alcancen acuerdos bilaterales. Y si bien es cierto dichos acuerdos no pueden equipararse ni en naturaleza ni en contenido²⁰⁷ a los Concordatos con la Santa Sede, sin embargo se modelan a imagen y semejanza de ellos.

Para conseguir este resultado, los Congresistas Jorge del Castillo (PAP) y Henry Pease (PP) se habían percatado de la división política

206 Concilio Nacional Evangélico del Perú. Circular CONEP 003-03. Lima, 17 de marzo de 2003.

207 Pues los Acuerdos serían forzosamente de derecho público interno, no de derecho internacional público como los Concordatos, y porque la amplitud de derechos y beneficios acordados por el Estado en los Concordatos son mayores a los acuerdos con las confesiones no católicas.

existente en el campo evangélico y la aprovecharon negociando solamente con el Concilio Evangélico Peruano (CONEP) y las denominaciones integrantes del Comité Interconfesional²⁰⁸, afines a su propia posición favorable a conservar la mención de la Iglesia Católica en la Constitución. Se ignoraría la posición desfavorable de otras agrupaciones no católicas adversas a la susodicha mención: la Alianza Cristiana y Misionera, el Movimiento Misionero Mundial, la Iglesia Camino de Vida, la Iglesia Bíblica Emmanuel, la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Comunidad Bahai, los Mormones, los Israelitas del nuevo Pacto Universal, la Comunidad Islámica, etcétera.

Aún así, esto no impediría que Del Castillo y Pease presentaran dicha fórmula como producto de un consenso logrado entre “las más diferentes confesiones”, “las más importantes iglesias de larga tradición histórica en nuestro país y en el mundo”, con “las iglesias serias, con tradición, con feligreses, no con sectas menores ni con grupos que se agrupan alrededor de una persona para ver lo que obtienen” sino con “aquellas iglesias que tienen una tradición, una convicción, una fe que es deber respetar”.²⁰⁹

Últimos intentos de evitar el desenlace fueron planteados por Diez Canseco y Alejos, quienes plantearon el pase de la mención a la Iglesia Católica al Preámbulo de la Constitución y una votación diferenciada de los párrafos del artículo 71, respectivamente. Pero ello no funcionó.

Con el aplauso del Comité Interconfesional presente en las galerías del Hemiciclo congresal, se procedería a la votación definitiva del artículo 71 con 70 votos a favor, 10 en contra y 12 abstenciones. El proyecto definitivo de dicho artículo quedó como sigue:

Artículo 71.- Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú y le presta su colaboración.

El Estado *reconoce* y respeta a todas las confesiones religiosas y establece acuerdos de colaboración con ellas a través de sus órganos representativos con *criterio de equidad* (resaltaos nuestros)

208 Integrado por el CONEP, la iglesia Anglicana, la Iglesia Luterana Evangélica, la Iglesia Evangélica Presbiteriana y Reformada, la Iglesia Católica Ortodoxa, la Asociación Judía de 1870 y la Conferencia Episcopal.

209 *Ídem*, Diario de los Debates. Segunda Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª H-1 Sesión (matinal), 13 de marzo de 2003, p.33.

El mismo jueves 13 de marzo de 2002, el día en que se aprobaba el artículo 71 del proyecto de nueva Constitución, circularía un comunicado anónimo que reproducía los nombres de los parlamentarios que votaron a favor de continuar debatiendo el artículo y de los 10 parlamentarios que se habían abstenido, y que amargamente concluía:

Hoy jueves 13 de marzo quedará en la historia del Perú y de las confesiones religiosas no católicas en particular, como un día negro, como el día en que se negociaron los principios a favor de la discriminación, como el día del silenciamiento, de la intolerancia religiosa (...) el Perú ha sido testigo a través de los medios televisivos cómo se maniobró en el *Congreso de la República* para consagrar una vez más en la Constitución la preferencia y privilegios a favor de una sola confesión religiosa.

Una serie de ácidos comunicados públicos, cartas y acusaciones mutuas profundizaron el clima de división intra-evangélico. Las consecuencias de la posición adoptada por el CONEP llevó al retiro de algunas confesiones pentecostales religiosas del seno de dicha federación evangélica y al surgimiento un mes después de la UNICEP, la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú que aglutinaría a un buen sector de confesiones evangélicas fundamentalistas peruanas.

Como resultado entonces, tenemos que el texto aprobado para el proyecto de Constitución incidió en conservar el reconocimiento jurídico constitucional de la Iglesia Católica (más allá de efectos honoríficos), no mencionar el principio de laicidad del Estado, introducir un modelo neo-concordatario para el reconocimiento de derechos religiosos a las confesiones no católicas (los acuerdos) e introducir un enigmático “criterio de equidad” (no de igualdad) que regiría la colaboración del Estado con las confesiones. En el caso peruano, como en el ecuatoriano y boliviano, tampoco los concordatos con la Santa Sede serían objeto de cuestionamiento constitucional.

3. BOLIVIA

Como habíamos indicado al referirnos a la cuestión de la libertad religiosa en la nueva Constitución boliviana, la Conferencia Episcopal Boliviana enmarcó su posición en la doctrina de la “sana laicidad”. En ese sentido, los obispos bolivianos adoptaron la misma posición que sus pares peruanos en ocasión de la transición democrática de 1978, y que ya hemos referido en páginas precedentes. Como eco post Concilio Vaticano II y por instrucciones romanas, la nueva política de las Conferencias Episcopales nacionales consistía en solicitar a los Estados en que aún

pervivieran instituciones regalistas, que se avinieran voluntariamente a la aprobación de un nuevo régimen de relaciones Iglesia-Estado en el que la Iglesia fuera dejada en total libertad y autonomía para regir sus asuntos internos mientras se mantuviera su reconocimiento especial:

20. Puesto que el ministerio de los Obispos fue instituido por Cristo Señor y se ordena a un fin espiritual y sobrenatural, el sagrado Concilio Ecuménico declara que el derecho de nombrar y crear a los Obispos es propio, peculiar y de por sí exclusivo de la autoridad competente.

Por lo cual, para defender como conviene la libertad de la Iglesia y para promover mejor y más expeditamente el bien de los fieles, desea el sagrado Concilio que en lo sucesivo no se conceda más a las autoridades civiles ni derechos, ni privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el ministerio episcopal; y a las autoridades civiles cuya dócil voluntad para con la Iglesia reconoce agradecido y aprecia este Concilio, se les ruega con toda delicadeza que se dignen renunciar por su propia voluntad, efectuados los convenientes tratados con la Sede Apostólica, a los derechos o privilegios referidos, de que disfrutaban actualmente por convenio o por costumbre.²¹⁰

Fue en efecto, lo que ante el anuncio de instauración de una Asamblea Constituyente que se avizoraba descolonizadora y por ello mismo anticlerical, que la propia Conferencia Episcopal Boliviana se apresuró en dejar claro ante la opinión pública que no le interesaba defender el artículo 3 de la Constitución de 1967 que aludía al “sostenimiento” de la Iglesia Católica por parte del Estado.²¹¹

Así pues, en la elaboración de la Constitución de 2009, la posición de la Conferencia Episcopal Boliviana respecto a sus propias relaciones institucionales con el Estado fue: a) no defender la frase “*el Estado reconoce y sostiene a la iglesia Católica, Apostólica y Romana*”, b) solicitar que terminasen de eliminarse los aspectos residuales del Patronato *constitucional* que no habían alcanzado a ser eliminados en la Constitución de 1967, y c) promover que se agregara un explícito reconocimiento honorífico a su aporte a la formación de la identidad nacional boliviana.

En cuanto a lo primero, los documentos y declaraciones episcopales tuvieron el cuidado de no defender aquél estéril artículo

²¹⁰ Concilio Vaticano II, 1988a.

²¹¹ *El Diario*, “Iglesia Católica no quiere que esta religión sea la oficial del Estado”, 03 de julio de 2006; *La Prensa*, “La Iglesia acepta cambio del artículo 3”, 04 de mayo de 2007.

constitucional sobre el “sostenimiento” de la Iglesia Católica, lo que los posicionaba favorablemente ante la opinión pública ante eventuales ataques del partido de gobierno (MAS). Y en ello la Iglesia no perdía absolutamente nada, pues lo importante de su reconocimiento y sostenimiento ya estaba garantizado en sendos convenios internacionales firmados con la Santa Sede en 1957 y 1986 que en la actualidad siguen vigentes.

En cuanto a la eliminación de los aspectos residuales del Patronato presentes en la Constitución de 1967, ellos consistían en diversas restricciones a las libertades civiles del clero católico que eran incompatibles con un Estado democrático.²¹² Tales restricciones correspondían a un contexto histórico ya superado en el cual el Estado retenía una serie de injerencias y derechos sobre asuntos de la Iglesia con la finalidad de ejercer poder sobre ella, lo que era –y es– particularmente importante dada su considerable influencia sobre la sociedad; y a cambio, *la Iglesia* adquiriría un privilegiado estatus de derecho público *interno*²¹³ con una importante gama de derechos y privilegios políticos, fiscales, financieros, protocolares y jurídicos.

La tercera aspiración de la Conferencia Episcopal era el reconocimiento constitucional del rol histórico de la Iglesia Católica:

212 Tales artículos correspondían claramente al espíritu del Patronato al constituir prerrogativas del Estado sobre la Iglesia Católica a cambio de reconocerle a ésta un estatus preponderante como institución pública: Artículo 28.- Bienes eclesiásticos: Los bienes de la Iglesia, de las Órdenes y Congregaciones religiosas y de las Instituciones que ejercen labor educativa, de asistencia y de beneficencia, gozan de los mismos derechos y garantías que los pertenecientes a los particulares. Artículo 45.- Declaración de bienes: Todo funcionario público, civil, militar o eclesiástico está obligado, antes de tomar posesión de un cargo público, a declarar expresa y específicamente los bienes o rentas que tuviere, que serán verificados en la forma que determina la ley. Artículo 50.- Limitaciones a la elegibilidad de parlamentarios: No podrán ser elegidos Representantes Nacionales: 1. Los funcionarios y empleados civiles, los militares y Policías en servicio activo y los eclesiásticos con jurisdicción que no renuncien y cesen en sus funciones empleo por lo menos 60 días antes de verificativo de la elección. Se exceptúan de esta disposición los rectores y catedráticos de Universidad. (...) “Artículo 89.- Impedimentos del Presidente y Vicepresidente: No pueden ser elegidos Presidente ni Vicepresidente de la República: (...) 3. Los miembros de las Fuerzas Armadas en servicio activo, los del clero y los ministros de cualquier culto religioso.”

213 Conviene aquí recordar que el catolicismo romano institucionalizado tiene dimensión dual: una es la “temporal” expresada en el Estado de la Ciudad del Vaticano con la cual los Estados mantienen relaciones de *derecho internacional público* y en virtud de las cuales se celebran los Concordatos, Acuerdos o Protocolos con la Santa Sede, y otra es la dimensión “espiritual” expresada en la Iglesia Católica Romana organizada administrativamente y cuyo régimen legal es, en la gran mayoría de países, de *derecho público interno* (“interno” por referencia al ordenamiento jurídico nacional de los Estados). Como sabemos, la representante del catolicismo en tanto Estado en un determinado país, es *la Nunciatura Apostólica* mientras que la representante del catolicismo en tanto Iglesia es *la Conferencia Episcopal* respectiva.

Sería loable que la nueva CPE reconozca explícitamente la relevancia histórica, social y cultural que ha tenido la Iglesia Católica y otras Iglesias cristianas, así como la religiosidad de los pueblos indígenas, en la construcción de la identidad de la nación boliviana. (Conferencia Episcopal Boliviana, 2008)

Sobre todo esto es oportuno efectuar dos observaciones muy importantes.

Nótese bien, en primer lugar, que el debate constituyente de 2009 trataba de la eliminación de los resabios del Patronato y no del comienzo de su eliminación, pues lo esencial de dicha institución se mantuvo en la Constitución de 1947²¹⁴ y fue superado por la Constitución de 1967, la cual eliminó las facultades patronales del Presidente de la República y estableció que las relaciones con la Iglesia Católica se dieran en el marco de Concordatos y Acuerdos entre el Estado y la Santa Sede. Es decir, *a nivel constitucional*, se pasó de un Patronato nacido de la voluntad constitucional del Estado a un modelo de relaciones nacido de un pacto bilateral entre ambos Estados. Así, la Constitución de 1967 unió en un solo artículo el mismo texto del artículo 3 de la Constitución de 1947 con un nuevo texto modificatorio del artículo 94 de esta última, dando lugar a la síntesis siguiente: "Artículo 3.- Religión oficial:

El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. Garantiza el ejercicio público de todo otro culto. Las relaciones con la Iglesia Católica se regirán mediante concordados y acuerdos entre el Estado Boliviano y la Santa Sede."

En segundo lugar, se trataba de la eliminación de injerencias del Estado boliviano sobre asuntos de la Iglesia Católica que estaban reconocidas *dentro de su texto constitucional* pero de ninguna manera se suprimieron los privilegios eclesiásticos ya establecidos en favor de ella, gracias al *Convenio sobre las Misiones* del 04 de diciembre de 1957, el cual era y es un tratado internacional entre la Santa Sede y el Estado boliviano. Dicho tratado contenía algunas disposiciones propias del modelo regalista que siguieron existiendo aún después de la supresión del Patronato en la Constitución de 1967 y subsisten hasta hoy, aún después de aprobada la Constitución de 2009.

214 Artículo 94°.- Son atribuciones del Presidente de la República: (...) 15. Ejercer los derechos del Patronato Nacional en iglesias, beneficios, instituciones, bienes y personas eclesiásticas. 16. Presentar arzobispos y obispos, eligiéndolos de las ternas propuestas por el Senado y nombrar dignidades, canónigos y prebendados de entre los propuestos por los Cabildos eclesiásticos. 17. Conceder o negar el exequátur a los decretos conciliares, breves, bulas y rescriptos del Sumo Pontífice, con acuerdo del Senado, requiriéndose una ley cuando contemplen disposiciones generales y permanentes.

Inclusive, luego de la aprobación de la Constitución de 1967, se celebró un nuevo tratado con la Santa Sede llamado *Acuerdo sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Fuerzas de la Policía Nacional* del 01 de diciembre de 1986 en el que se acordaron a favor del Estado boliviano ciertas facultades de injerencia sobre asuntos administrativos de la Iglesia Católica lo que constituyó un reavivamiento del Patronato pero esta vez bajo formas bilaterales.²¹⁵

LA RENOVACIÓN DE LOS COMPROMISOS CONCORDATARIOS

En resumen, en la Constitución de 1967 el Estado boliviano renunció a sus beneficios Patronales pero la Iglesia Católica no hizo lo propio, sino mas bien los amplió mediante un nuevo acuerdo internacional (el de 1986) y uno nacional (el de 2009).

Precisamente, respecto a dichos acuerdos con la Santa Sede, un asunto sumamente importante que aparentemente pasó desapercibido para quienes impulsaban la lógica descolonizadora en el proceso político boliviano, y en particular para quienes pretendieron descatolizar la educación pública –lo que abordaremos en el siguiente capítulo– fue el contenido profundamente colonial y discriminatorio contra los pueblos indígenas del “*Convenio entre la Santa Sede y la República de Bolivia sobre las Misiones*” plenamente vigente hasta hoy.

Dicho Convenio fue celebrado por el Papa Pío XII y el Presidente boliviano Hernán Siles Suazo en 1957 y su finalidad era organizar la “evangelización” de los pueblos indígenas y “civilizarlos”²¹⁶ través del sistema educativo,²¹⁷ de los “vicariatos apostólicos” de la Iglesia y de la

215 Y no solo ello, sino que luego de la aprobación de la Constitución de 2009 se celebró un nuevo acuerdo entre la Iglesia Católica y el Estado boliviano a través de la Conferencia Episcopal (no de la Santa Sede).

216 Artículo I.- 1. El Gobierno de Bolivia, consciente de la obra civilizadora realizada secularmente por la Iglesia Católica Apostólica Romana a través de la acción misionera de las diferentes Órdenes y Congregaciones religiosas en beneficio espiritual y material de las tribus selvícolas del país, reitera, solemnemente su reconocimiento a los Vicariatos Apostólicos erigidos en el territorio nacional por la Santa Sede. Artículo XVIII.- La Santa Sede continuará usando de su autoridad para que las Instituciones misioneras intensifiquen la evangelización de los indígenas y el apostolado misionero.”

217 Artículo V.- 1. Con el objeto de orientar la educación dentro del espíritu y de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia Católica Apostólica Romana, los Vicarios Apostólicos tendrán a su cargo la enseñanza religiosa y de moral católica en todas las escuelas fiscales de su jurisdicción. El personal destinado a dicha enseñanza será, nombrado por los Vicarios Apostólicos de acuerdo con el Ministerio de Educación. 2. Los Vicarios Apostólicos podrán instituir y dirigir escuelas para los indígenas e inmigrantes, institutos de enseñanza elemental, colegios secundarios y profesionales. 3. Los profesores de religión y de moral católica, en las escuelas fiscales, y los profesores de las escuelas parroquiales para indígenas, serán retribuidos por el Gobierno de Bolivia como los demás profesores de escuelas fiscales y gozarán de similares derechos sociales. (...)

tutela de los territorios y recursos indígenas,²¹⁸ así como de establecer la financiación directa (entrega de recursos públicos a la Iglesia) e indirecta (mediante privilegios fiscales y económicos) a las personas, bienes y actividades de la Iglesia Católica Romana²¹⁹.

218 Artículo VII.- 1. Los Misioneros se esforzarán por aunar a la obra de evangelización de los indígenas —que constituye la finalidad primordial de su apostolado— la del fomento de la prosperidad material del territorio y de sus habitantes. 2. Para el cumplimiento del propósito enunciado, cada Vicario Apostólico estudiará y hará estudiar, por adecuados elementos técnicos, las posibilidades industriales y comerciales de su respectiva zona, comunicando el resultado de dichas investigaciones al Supremo Gobierno, el cual prestará la necesaria ayuda a los Vicarios Apostólicos para el incremento de la agricultura y de las industrias que puedan ser implantadas, así como para el establecimiento de cooperativas y obras sociales. Artículo VIII.- El Gobierno de Bolivia concederá a los Vicariatos Apostólicos liberación de las obligaciones impositivas nacionales, departamentales y municipales para: *a)* la obtención y posesión de bienes raíces, a fin de dedicarlos al sostenimiento del culto, la implantación de hospitales, escuelas y obras de beneficencia en general; *b)* la adquisición y posesión de tierras, dentro del territorio de los Vicariatos Apostólicos, por una ex-tensión que no podrá exceder de 2.000 (dos mil) hectáreas, para dedicarlas al establecimiento de empresas agrícolas o industriales. Artículo IX.- Los Vicariatos Apostólicos podrán solicitar la adjudicación de tierras baldías con el objeto de aplicarlas a finalidades misioneras y colonizadoras. En dichas tierras serán concentradas las tribus no civilizadas, propendiéndose a la formación de propiedades pequeñas y de cooperativas en beneficio de los nativos. Tales propiedades estarán exentas del pago de impuestos durante el tiempo que fuese necesario. Artículo X.- Los Vicariatos Apostólicos, que sean adjudicatarios de las tierras mencionadas en el artículo anterior, podrán adquirir e instalar en ellas: maquinarias, ingenios, vehículos, motores y otros implementos indispensables, a fin de emplearlos en la creación de condiciones apropiadas para el incremento de la agricultura y de obras industriales. Dichos implementos continuarán perteneciendo a los Vicariatos Apostólicos aún después de que la población neófito sea incorporada a la vida nacional. Artículo XV.- El Gobierno de Bolivia adoptará las medidas necesarias para impedir la contratación y el traslado de los selvícolas fuera del territorio de los Vicariatos Apostólicos, a fin de protegerlos de exacciones que se pretendiera cometer con ellos. Los Vicarios Apostólicos denunciarán ante el Ministerio de Gobierno, actos de esa naturaleza u otros que revistiesen formas de opresión o explotación. Las Autoridades nacionales prestarán la máxima cooperación a todo esfuerzo tendiente a combatir el alcoholismo y los juegos de azar.

219 Artículo XI.- El Gobierno de Bolivia otorgará a los Vicarios Apostólicos liberación del pago de impuestos aduaneros para la importación de maquinarias, tractores y vehículos, necesarios para los Vicariatos Apostólicos. Artículo XII.- El Gobierno de Bolivia autorizará la liberación de impuestos —nacionales, departamentales y municipales— de los edificios destinados al culto católico como iglesias, oratorios, casas parroquiales con sus sitios adyacentes en los pueblos de los Vicariatos Apostólicos, escuelas y colegios para indígenas. Artículo XIII.- El Gobierno de Bolivia otorgará franquicia postal y telegráfica a las comunicaciones oficiales de los Vicarios Apostólicos mencionados en el artículo I y de los Procuradores mencionados en el artículo XVII del presente Convenio. Artículo XIV.- 1. Conforme a la tradición de la Nación Boliviana, el Gobierno de Bolivia ayudará a la construcción de iglesias, asilos para huérfanos y ancianos, escuelas, dispensarios, hospitales, caminos y otras obras necesarias en el territorio de los Vicariatos apostólicos, asignando una partida especial en el Presupuesto Nacional. 2. Asimismo, como una justa compensación a la labor sacrificada que realizan los Vicarios Apostólicos y los Misioneros en la evangelización de los nativos, el Gobierno de Bolivia concederá, a cada Vicariato

La ideología de dicho Convenio era claramente colonialista, organizó el expolio y el tutelaje de los indígenas, reproduciendo en la República la institución colonial de las *Mitas* otorgadas a Corregidores que administraban bienes supuestamente a favor de los indígenas reducidos en colonias mientras se hacían cargo de su presunto principal objetivo, la “salvación de sus almas”.

Pero ¿cómo se pasó por alto la existencia de dicho Convenio en el proceso constituyente boliviano?; ¿por qué el Gobierno de Evo Morales y su organización política (el MAS) no decidió dejar de renovarlo estando ello en sus manos en el año de 2007?²²⁰; ¿por qué las fuerzas políticas aliadas como Concertación Nacional (CN) y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) tampoco lo advirtieron?; ¿por qué no solo se dejó que opere la renovación tácita de dicho Convenio sino que además se firmó uno nuevo en el año 2009 llamado “*Convenio Marco de Cooperación Interinstitucional*” entre el Gobierno y la Conferencia Episcopal, luego de la agresiva campaña católico-evangélica desatada en el Referéndum contra la nueva Constitución?²²¹

La respuesta es digna de un extenso análisis que no podremos afrontar en toda su profundidad. Pero en nuestra opinión, dada la naturaleza de derecho internacional del *Convenio sobre Misiones*, si el Gobierno de Evo Morales y su proyecto de nueva Constitución hubieran amenazado con su no renovación o derogación, hubieran activado a un latente y poderoso enemigo en el campo religioso. No se trataba de la Conferencia Episcopal y en especial del Cardenal Julio Terrazas, Arzobispo de Santa Cruz (departamento opositor a Evo Morales) los cuales ya se habían plegado notoriamente a las fuerzas autonomistas de la “media luna” (Pando, Beni, Santa Cruz, Chuquisaca, Tarija) y en general al bloque de oposición. No, se trataba de la misma Santa Sede.

Apostólico, anualmente, una subvención global que permita pagar haberes equitativos a los Vicarios Apostólicos y al personal misionero. Artículo XVI.- El Gobierno de Bolivia, por intermedio de los Ministerios de Comunicaciones y de Defensa Nacional, facilitará los viajes de los Misioneros dentro de la jurisdicción eclesiástica de los Vicariatos Apostólicos, concediéndoles pasajes gratuitos en los aviones del Estado, y coadyuvará, para la obtención de la rebaja del 50% (cincuenta por ciento) del valor de otros pasajes, sea en avión o ferrocarril, y fletes para la carga procedente de la ciudad de La Paz.

220 Artículo XX.- (...) Este Convenio tendrá una duración de diez años a partir de su ratificación y se considerará tácitamente renovado por períodos de diez años, a menos que una de las dos Altas Partes Contratantes declare a la otra su voluntad en contrario seis meses antes de que concluya el decenio.

221 Al designar un nuevo Embajador boliviano ante la Santa Sede, el Gobierno había deslizado la posibilidad de revisar sus acuerdos con la Santa Sede pero para celebrar un nuevo Concordato de cooperación con la Iglesia Católica. *La Prensa*, “El Gobierno revisará a fondo las relaciones con la Iglesia”, 06 de febrero de 2008; “Federico de la Riva: Hay que firmar otro concordato con el Vaticano”, ídem.

Como es conocido, la Santa Sede es un actor político internacional dueño de una experimentada diplomacia con vínculos especiales e influencias reales ante potencias del globo que sin duda hubiera sabido añadir dificultades internacionales al tambaleante escenario nacional de polarizada y violenta confrontación social que atravesaba el régimen de Morales. En ninguna ocasión en que algún país del mundo ha amenazado con denunciar o no renovar un Concordato, la Santa Sede ha dejado de dar batalla, y casi invariablemente ha tenido positivos resultados. Un asunto era enfrentarse a la Iglesia en cuanto actor nacional y otro muy diferente sostener una lucha con ella en cuanto actor internacional.

Sobre el enfrentarse a un actor político nacional con discurso religioso, el régimen masista ya tenía adquirida una mala experiencia reciente (2006) cuando su ministro de Educación Felix Patzi intentó instaurar la escuela laica y pluricultural en el sistema educativo, eliminando el monopolio del curso de religión católica en las escuelas públicas (lo que veremos en el siguiente capítulo). La Iglesia se encontraba demostrando su potencia movilizadora al interior del país en apoyo a diversas reivindicaciones de la oposición (el reclamo de las Autonomías de departamentos de la “Media Luna” que planteaban banderas lindantes con la secesión, los agrios debates Constituyentes sobre el artículo 71 del reglamento de la Asamblea y el sistema de votación por 2/3, la capitalidad plena del país que enfrentaba a La Paz con Sucre, y las luchas político-religiosas en torno al aborto, los derechos sexuales y reproductivos). Todas estas batallas Iglesia-Estado habían generado por parte de la Conferencia Episcopal una impresionante lista de comunicados, mensajes pastorales, exhortaciones y aclaraciones dirigidos a cuestionar al Gobierno y al mismo tiempo buscaba erigirse en una suerte de conciliador nacional situado por encima de los partidos políticos en lucha; mensajes eclesiales amplificados a nivel nacional por la correspondiente campaña mediática de los grupos de poder bolivianos.

La innecesaria y provocadora polémica por la supresión de los feriados de Corpus Christi planteada por el diputado masista Antonio Peredo y otros Asambleístas,²²² las acusaciones mutuas entre el Cardenal Terrazas y el Presidente Morales, y las amenazas de guerras religiosas hechas por algunos clérigos católicos eran parte de un clima crecientemente hostil y muy agresivo entre Iglesia y Estado. El conflicto estuvo al borde de pasar a otras proporciones con una polémica entre el Papa Benedicto XVI y Evo Morales en mayo de 2007, a propósito de un mensaje del primero ante la Conferencia de Obispos en Aparecida

222 La Prensa, “Asambleístas quieren bajar ventajas de la Iglesia Católica”, 05 de abril de 2007.

(Brasil) en el que relativizó el genocidio contra los pueblos indígenas del continente y negó que la evangelización católica hubiera sido fruto de una imposición. Benedicto XVI además había señalado que le preocupaban las formas de gobierno autoritarias y el resurgimiento de ideologías que se creían superadas en América Latina.²²³ A ese cuadro había que añadir que poco después de la Conferencia, y en visita *Ad Limina* a Roma, el Cardenal Terrazas había expuesto sobre la realidad boliviana sosteniendo que su situación económica y social era crítica siendo un país dominado por el narcotráfico.

A dichas declaraciones reaccionaron tanto el Presidente Hugo Chávez de Venezuela como Evo Morales, éste último emplazando a que la Iglesia Católica de una vez decidiera entre rezar o hacer política.²²⁴ Pero además, el ministro de Relaciones Exteriores del gobierno boliviano llamó al Nuncio Apostólico para que diese explicaciones sobre las declaraciones del Papa en Brasil.²²⁵ El incidente causó que algunos sacerdotes le recordaran a Evo Morales el apoyo que recibió precisamente de la Iglesia Católica en sus tiempos de líder cocalero.²²⁶ Posteriormente el Poder Ejecutivo y los líderes eclesiásticos se acercaron mutuamente para limar asperezas, lo que incluiría una condecoración gubernamental al saliente Nuncio Apostólico,²²⁷ en una lógica que se repetiría una y otra vez durante los debates constituyentes.²²⁸

223 El Papa había dicho literalmente que “El anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña”. Pero además, en Aparecida, Benedicto XVI había desenvainado la espada buscando un nuevo acuerdo con el Estado brasileño para imponer la instrucción religiosa obligatoria en las escuelas públicas, certificando la muerte de la teología de la liberación, ratificando la doctrina de la excomunión para políticos católicos que legislen en oposición a la moral católica y explicando la deserción católica con referencia a las “sectas” no católicas.

224 *El Deber*, “Chávez y Evo atacan; la Iglesia responde”, 02 de mayo de 2007.

225 *La Razón*, “Evo sugiere a la Iglesia Católica decidir entre rezar o hacer política”, 19 de mayo de 2007.

226 “También don Evo recibió el apoyo decidido de ONGs relacionadas con la Iglesia, que le repararon la alfombra para que llegara el sillón presidencial. Y don Evo no les acusó de hacer política”. En: *La Razón*, “Los curas a rezar”, José Gramunt de Moragas, S.J., 23 de mayo de 2007.

227 *La Prensa*, “Gobierno reconoce que la Iglesia fue neutral, al condecorar al Nuncio”, 26 de febrero de 2008.

228 *La Prensa*, “Evo se queja del Cardenal con el nuevo Nuncio Apostólico”, 15 de enero de 2009; *La Razón*, “Evo pide al Nuncio que repare daños que causó Terrazas”, 15 de enero de 2009; *La Razón*, “La Iglesia Católica denuncia una persecución”, 02 de febrero de 2009; *La Prensa*, “Morales compra palmas y pide bendiciones en Catedral paceña”, 07 de abril de 2009.

De manera que es posible que la utilización política de la no renovación del inaceptable Convenio sobre Misiones fuera descartada pues el Gobierno ya venía siendo acusado de no respetar un convenio educacional de 1997 con la Conferencia Episcopal.²²⁹

ASPIRACIONES EPISCOPALES DE PLURICONFESIONALIDAD

La enconada polarización entre Gobierno e Iglesia no era gratuita, por supuesto, ni solo consecuencia del apoyo eclesiástico a los opositores gubernamentales,²³⁰ sino también un resultado del proyecto descolonizador subyacente a la nueva Constitución que fue un proceso no solo jurídico, sino sobre todo político indígena, al punto que la importante “Comisión Visión País” –responsable de construir el modelo ideal de país que se deseaba propiciar– creó una “Sub Comisión de Interpelación al Estado” como primer paso en dicha construcción para enjuiciar al “Estado colonial y neo-liberal” y convertir a la Asamblea Constituyente en una suerte de tribunal político contra los poderes que habían sojuzgado históricamente a los pueblos indígenas bolivianos, entre los cuales evidentemente se encontraba la Iglesia Católica (Gamboa, 2009: 185). Dicho juicio debía conducir eventualmente a la apertura de causas judiciales, de reparaciones integrales, de nuevas leyes y políticas públicas dirigidas a remediar los daños y crímenes sufridos durante siglos. La Iglesia Católica tenía suficientes razones para temer que un desbocado proyecto descolonizador desembocara en una persecución religiosa contra el catolicismo y se instaurara una nueva religión de Estado de tipo indígena con elementos de mesianismo *evista*.

Su habilidad consistió en también saberse situar como conciliadora nacional, a pesar de al mismo tiempo generar gestos opositores. En medio de la exacerbada conflictividad social que bordeaba la guerra civil por las amenazas de los departamentos de la Media Luna de realizar referéndums por su Autonomía, la Conferencia Episcopal se proyectaba a sí misma como la gran conciliadora y en momentos de aguda confrontación y bloque político dicho rol le fue reconocido por el propio Gobierno, los partidos políticos confrontados y la Defensoría

229 *La Prensa*, “La Iglesia Católica y el Estado se acusan de incumplir convenios, 14 de diciembre de 2008.

230 Dicho apoyo llegó al colmo de la manifestación favorable pública de los obispos católicos a los referéndums autonomistas contra el Gobierno, y llegó a su máxima expresión cuando el Cardenal Julio Terrazas de manera harto provocadora acudió a votar en el referéndum de Santa Cruz con un gran despliegue mediático. *La Prensa*, “Iglesia se retirará del diálogo si Evo excluye al Cardenal”, 21 de mayo de 2008; LA RAZÓN, “Injusto ataque al Cardenal”, 07 de mayo de 2008.

del Pueblo, rol que fortalecía a la CEB y a su Presidente el Arzobispo de Santa Cruz Julio Terrazas.²³¹

Las aspiraciones episcopales adquirieron forma de propuesta concreta bajo dos fórmulas alternativas a elección de los Constituyentes:

A.- El Estado boliviano reconoce el carácter de persona colectiva de derecho público de la Iglesia Católica. Podrá establecer relaciones con la Santa Sede por medio de concordatos, acuerdos y convenios.

B.- La Iglesia Católica en Bolivia, como persona colectiva de derecho público, podrá suscribir convenios con el Gobierno relativos a obras sociales y al desarrollo social, al igual que con otras denominaciones religiosas reconocidas conforme a ley. (Conferencia Episcopal Boliviana, 2007)

Como puede advertirse, en esencia se trató de la misma fórmula de relaciones pluriconfesionales que se había discutido en el Perú años antes al aprobarse el artículo 71 del proyecto constitucional: reconocimiento jurídico especial para la Iglesia católica, mantención de las relaciones concordatarias y ampliación neo-concordataria para las confesiones no católicas mediante acuerdos de colaboración (pero sin igualarse completamente).

Finalmente, en medio de una gran polarización social quedó listo el texto constitucional a ser aprobado por Referéndum. En él no se recogieron los deseos episcopales por lo que la Iglesia protestó nuevamente.²³²

En el Referéndum, la última carta de polarización social por el NO al texto constitucional fue definitivamente el argumento religioso. Lo mismo que en Ecuador, fue la oposición al aborto y a la “ateización” de la sociedad el caballo de batalla propagandístico. Se realizó una intensa campaña opositora en la cual el elemento religioso fue frenéticamente utilizado –lo mismo que en Ecuador– usándose de misas,

231 *La Prensa*, “Morales acude al Cardenal y la crisis se extiende al Congreso”. 15 de marzo de 2008; *La Patria*, “El gobierno recurre a la Iglesia Católica, institución en la que nunca tuvo confianza”, 18 de marzo de 2008; *El Diario*, “Morales ve enorme coincidencia entre pensamiento de Iglesia con Gobierno”, 24 de marzo de 2008.

232 10. El Proyecto de nueva Constitución no reconoce la *profunda realidad religiosa del pueblo boliviano* que mayoritariamente profesa la fe cristiana, e ignora la relevancia histórica, cultural y social de la Iglesia Católica y de otras Iglesias cristianas en la formación de la identidad y desarrollo nacional. Aparece como contradictorio el postulado: “El Estado es independiente de la religión” (Art. 4), con lo establecido en el Art. 98, Inc. II del mismo texto que dice: “El Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígena originario campesinas, depositarias de (...) *espiritualidades* y cosmovisiones”, que puede interpretarse como que el Estado asume sólo las espiritualidades indígena originario campesinas.”. (Conferencia Episcopal Boliviana, 2009: 5).

procesiones, concentraciones de fieles, “cadenas de oración” y medios de comunicación católicos y evangélicos. La oposición compuesta por Unidad Nacional (UN) y PODEMOS junto a la jerarquía católica convocaron en varios departamentos del país a “jornadas de oración” para prevenir los “pecados electorales” de la ciudadanía boliviana. Los cultos religiosos fueron utilizados como arma arrojadora contra el oponente político en lo que se comprometieron Prefectos opositores, algunos Obispos y líderes evangélicos fundamentalistas. Como reseñó un periodista evangélico:

Con franco tono teologal, la derecha política intenta conmocionar los sentimientos de un pueblo profundamente religioso, advirtiéndole que se trata de la lucha entre el Bien y el Mal, y que de triunfar el SÍ el indio-presidente obligará a todos los bolivianos a adorar a la Pachamama, a renunciar a la patria potestad, a abominar de la fe cristiana, a cerrar escuelas confesionales, fomentará el matrimonio entre personas del mismo sexo, el aborto, *el comunismo, y un etcétera que sólo encuentra límites en la imaginación desbocada, que se atiza sistemáticamente desde los grandes medios de comunicación*²³³.

El resultado final del complejo escenario se reflejó en el nuevo texto Constitucional sobre relaciones Iglesia-Estado que fue mucho más allá de separar al Estado y a la Iglesia Católica: “Artículo 4. El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión.”

233 Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación, “*La religión, un instrumento para las campañas opositoras*”, La Paz, 23 de enero de 2009. En las ciudades de Sucre y Santa Cruz, que son parte de la ahora menguante Media Luna opositora, se organizaron en estos días concentraciones públicas por el NO con fuerte énfasis en símbolos y discursos religiosos. A la primera acudieron cuatro prefectos (gobernadores) que contaron con la presencia y respaldo del arzobispo católico del lugar, Jesús Juárez. El aporte evangélico fue provisto por un ex cantautor, devenido predicador musical. Si bien el evento se publicitaba como una jornada “por la defensa de la fe”, en la práctica se transformó en burdo acto proselitista. Una foto antológica, muestra a esas cuatro autoridades en pose angelical, portando cirios encendidos.” (...) “En Santa Cruz la jerarquía católica tuvo el tino de no asistir, pero hubo en cambio notable presencia protestante, con bandas electrónicas y un pastor-exorcista que se ocupó de presentar a Evo Morales como una reencarnación del mismísimo demonio, y a la Nueva Constitución como puerta de entrada para toda clase de males. Una inmensa gigantografía proponía una diáfana síntesis del mensaje. Se podían observar ahí grandes fotos de la portada (tachada) del nuevo texto, la portada de una Biblia, y una imagen clásicamente anglosajona de Jesucristo. Debajo, en grandes letras, la consigna: “Elija a Dios-vote por el NO”. Dicha consigna se reitera en un spot televisivo en el cual se contraponen la imagen de Evo vestido a la usanza indígena, con la de Jesucristo, mientras detrás de un ejemplar del texto constitucional arden llamas infernales.

La independencia del Estado de la religión es una contundente frase que resume una buena parte del concepto de Estado laico, que fue el término realmente debatido ante la opinión pública y que había motivado que la Iglesia Católica opusiera el término “sana laicidad” como ya hemos visto. Al final, no se incluiría dentro de la Constitución ni la “laicidad” ni la “sana laicidad”, sino la independencia estatal no solamente respecto de las iglesias, sino de la religión en general.

Pero esto, al lado de las numerosas cláusulas constitucionales aprobadas para revalorar y fortalecer la espiritualidad indígena, podría interpretarse como que el nuevo Estado boliviano debía guardar independencia de las religiones tradicionales y en cambio promover la espiritualidad indígena. De hecho, en ocasión de la primera asunción de mando del Presidente Evo Morales en Tiwanaku donde fue proclamado “Indígena de los presidentes de América” por numerosos sabios y líderes espirituales indígenas del continente, era ese y no otro el mensaje. Solo al día siguiente sería proclamado como Presidente por el Congreso de la República y recibiría el saludo del pueblo boliviano en general. Las prioridades ideológicas del nuevo régimen que se iniciaba pues, estaban perfectamente claras.

No obstante, todas estas batallas entre obispos y Estado, el debate sobre la laicidad en Bolivia, a diferencia de Ecuador y Perú, no se había centrado tanto en las relaciones institucionales Iglesia-Estado sino particularmente sobre la cuestión de la descolonización de la educación que llevó a plantear una “escuela laica”. En realidad sería este debate y no otro, donde se concentrarían de manera principal los discursos y actores sobre el lugar de la religión católica en el espacio público. Y fue precisamente en cuanto a ello que el Gobierno izquierdista-indígena del MAS dio señales de conciliar con el orden hegemónico al suscribir un nuevo convenio de cooperación que fortaleció la presencia de la Iglesia Católica en el sistema educativo boliviano.

En el siguiente capítulo aludiremos a dicho episodio.

PARTE II

LAICOS, PERO NO TANTO: LAICIDAD, SEXO Y RELIGIÓN EN FUEGO CRUZADO

Los debates analizados en el capítulo anterior sobre la inspiración religiosa, laica o espiritual de los Preámbulos constitucionales, la declaración sobre libertad e igualdad religiosa de confesiones no católicas y de espiritualidades indígenas, el tipo de relaciones Iglesia Católica-Estado y la declaración del carácter laico del Estado, fueron debates en los que se plantearon abiertamente controversias entre discursos hegemónicos y contra hegemónicos que pugnaban por encontrar espacio y lugar preponderante en el discurso legitimador de las nuevas Constituciones que nacerían.

Salvo el debate sobre las relaciones Iglesia-Estado que sí tenía repercusiones políticas y concretas inmediatas, los otros temas afectaban al núcleo ideológico y ético del Estado laico, a su componente simbólico y meta político, a sus fuentes y principios inspiradores. Se trataba, diríamos, de controversias planteadas a propósito de la relación entre Estado, religión y valores públicos, entre fuentes de legitimidad sagradas y profanas en torno a la *laicidad formal* del Estado, parafraseando la distinción propuesta por Amadeo de Fuenmayor entre confesionalidad formal y sustancial de los Estados (De Fuenmayor 1974).²³⁴

²³⁴ Para entender el nuevo escenario derivado del Concilio Vaticano II en torno a las relaciones Iglesia Católica-Estado, dicho famoso canonista español planteaba (De

En este capítulo analizaremos las controversias políticas más vinculadas –diríamos– a la *laicidad sustancial*. Aquella que en definitiva se muestra como un indicador de cuán laico puede ser el Estado al momento de decidir cuestiones fundamentales sobre sexualidad, reproducción, vínculos familiares y educación pública, más allá de si un Preámbulo declara su creencia en algún dios, en la Pachamama o en otra fuente de legitimidad meta-política.

Fuenmayor, 1974) que existían Estados que declarativamente se decían confesionalmente católicos pero cuyas políticas sobre matrimonio y moral se alejaban paulatinamente de las enseñanzas de la Iglesia. Eran Estados *formalmente* confesionales pero *sustancialmente* aconfesionales y rebeldes, lo cual era una reprochable incoherencia y muestra de farisaísmo estatal según De Fuenmayor. Este buen experto en derecho canónico del Opus Dei, lógicamente proponía que los Estados fueran integralmente católicos y que no se limitaran a invocar a Dios en los Preámbulos de sus Constituciones ni a declarar que la Católica fuera su religión oficial, sino a demostrarlo en el resto del ordenamiento jurídico. Siguiendo el criterio de De Fuenmayor, hablamos aquí de *laicidad formal y sustancial*.

CAPÍTULO I

VIDA, SEXO Y REPRODUCCIÓN:

¿PRO-VIDAS O PRO-VIDA DIGNA?

En los tres países bajo estudio, se planteó la cuestión del aborto como un tema a ser definitivamente decidido desde el campo constitucional –como si a ese ámbito formal perteneciera lo esencial de la discusión en torno al tema– y desde discursos de pensamiento único que se remitían a un “derecho a la vida” abstracto y reducido a su dimensión biológica. Se alegó en dichos debates que el derecho a la vida debía ser consagrado desde la concepción-fecundación y hasta su término natural, sin intervención humana de ninguna naturaleza entre ambos extremos, dado que la vida es un don de Dios y sólo él podría darla o quitarla.

Este pensamiento en torno a la vida propuesto como “*el*” punto de vista moral o “*el*” punto de vista religioso (el único posible), no sólo buscaba imponerse al conjunto de la sociedad secular sino que también comenzaba por imponerse sobre el propio espacio religioso al invisibilizar el real pluralismo existente en él. Ello se verificó en las campañas electorales de aprobación o rechazo de las nuevas Constituciones mediante Referéndums al oponerse “la posición religiosa” (cual bloque monolítico) a “la posición secularista” (también sin matices). Abonó a dicha imagen generalizadora la bulliciosa alianza entre fundamentalistas evangélicos e integristas católicos junto a un desconocimiento mediático de los actores religiosos y sus peculiaridades y pluralidades. Por ello, la mayoría de veces el debate se planteó entre partidarios del

Estado laico y defensores del Estado confesional y fueron pocos quienes intentaron escapar a dicha dicotomía.²³⁵

Otra trampa consistía en asumir que los debates constituyentes sobre Dios, valores religiosos y separación política-religión pertenecían fundamentalmente al orden ideológico-religioso sin reparar que en realidad expresaban alianzas políticas de mayor calado. La alianza objetiva entre la derecha política y económica, sectores fundamentalistas evangélicos y la jerarquía católica integrista, se ocultó detrás de las polémicas sobre el derecho a la vida “desde la concepción”, la inclusión de invocaciones deístas en los Preámbulos constitucionales, las menciones explícitas del carácter laico del Estado así como de los derechos sexuales y reproductivos; éstos eran meros episodios que ponían a prueba las lealtades políticas también existentes respecto a otros aspectos de la agenda política de las oligarquías.

Eso se manifestó en las alianzas políticas sobre temas completamente seculares que se tejieron entre Obispos, pastores evangélicos y los partidos políticos opositores al programa de cambios emprendido en Ecuador y Bolivia, al punto que los pronunciamientos públicos con frecuencia unieron demandas sobre temas de moral sexual, reproducción humana y familia, junto a cuestiones estrictamente políticas del Estado.

1. ECUADOR

Junto con el carácter plurinacional del Estado, los debates ecuatorianos sobre el derecho a la vida fueron los dos grandes temas que agitaron y dividieron las aguas, polarizando el debate público hasta incluso determinar el carácter de la campaña post-constituyente en pos de la aprobación en referéndum del nuevo texto constitucional.

Dos estrategias políticas y discursivas se enfrentaron, reproduciendo a nivel nacional el debate ideológico que a nivel global existe entre el Vaticano y las organizaciones pro derechos humanos.

La estrategia del bloque mayoritario se encontró condicionada de entrada por el compromiso electoral de Alianza País y del Presidente Correa, que expresaba su intención de mantener el reconocimiento del derecho a la vida en los mismos términos que la Constitución de 1998, en cuyo capítulo segundo sobre “Derechos Civiles” se decía:

235 Un significativo ejemplo fue la organización civil “Católicas por el Derecho a Decidir” que, situándose en la sociedad civil al mismo tiempo que en la religiosa, o mas bien reivindicando que ésta última perteneciera a la primera, oponía una visión católica disidente a la posición de la jerarquía católica en los debates constituyentes y organizaba eventos en los que ponía en debate a sacerdotes y teólogos católicos discrepantes de la línea oficial del Vaticano contra actores políticos conservadores.

Artículo 23.- Sin perjuicio de los derechos establecidos en la presente Constitución y en los instrumentos internacionales vigentes, el Estado reconocerá y garantizará a las personas los siguientes:

1. La inviolabilidad de la vida. No hay pena de muerte.

Como se observa, se trataba de un reconocimiento que no se pronunciaba sobre el inicio y fin de la vida humana, pero que sí se hallaba presente en el artículo 49 de dicha Constitución que reconocía el deber del Estado de asegurar y garantizar a niños y adolescentes el derecho a la vida desde su concepción. Al proponer mantener dichos artículos, evidentemente el compromiso de Alianza País tenía como objetivo el vencer resistencias político-religiosas e incluso atraer a sus filas a simpatizantes del campo evangélico, como sucedió con el luego Asambleísta evangélico Estacio Balero.²³⁶

Es preciso destacar al mismo tiempo que, coexistiendo con la referida norma constitucional, la normatividad penal del Ecuador sancionaba –bajo un discurso notoriamente patriarcal como lo evidencia el actual Código Penal–²³⁷ como un delito al aborto²³⁸ estableciéndose dos excepciones en el artículo 447 del Código Penal: el aborto terapéutico y el aborto eugenésico.²³⁹ La insuficiencia de esta exención penal para posibilitar que en la práctica estos casos de abortos sean debidamente aplicados –situación denunciada continuamente por el movimiento de mujeres–, originó que en el año 2006 se aprueben disposiciones en la Ley Orgánica de Salud para

236 Balero fungía a la sazón de presidente de una federación de pastores pentecostales y manifestó en cierto momento que “el pueblo ecuatoriano, la iglesia cristiana evangélica y los pobres de mi patria, ambos están exclusivamente por la revolución y el cambio”. Asamblea Constituyente del Ecuador, Acta N° 001, 29 de noviembre de 2007, p.124.

237 Cuyo artículo 441 señala: “La mujer que voluntariamente hubiere consentido en que se le haga abortar, o causare por sí misma el aborto, será reprimida con prisión de uno a cinco años. Si consintiere en que se le haga abortar o causare por sí misma el aborto, *para ocultar su deshonra*, será reprimida con seis meses a dos años de prisión” (enfático nuestro).

238 Código Penal, capítulo I “De los Delitos contra la Vida”, artículos 441 a 447. Nótese que a partir del artículo 448 se sancionan otros tipos de atentados contra la vida como el homicidio, el asesinato, el parricidio, etcétera.

239 “Art. 447.- El aborto practicado por un médico, con el consentimiento de la mujer o de su marido o familiares íntimos, cuando ella no estuviere en posibilidad de prestarlo, no será punible: (1) Si se ha hecho para evitar un peligro para la vida o salud de la madre, y si este peligro no puede ser evitado por otros medios; y, (2) Si el embarazo proviene de una violación o estupro cometido en una mujer idiota o demente. En este caso, para el aborto se requerirá el consentimiento del representante legal de la mujer.”

que los servicios públicos sanitarios realicen estos abortos con un inequívoco respaldo legal.²⁴⁰

Por tanto, la política regulatoria sobre el derecho a la vida de la gestante y del concebido existente antes de los debates constituyentes, se caracterizaba por delegar en normas legales de rango inferior a la Constitución –el Código Penal y la Ley Orgánica de Salud– la espinosa cuestión del aborto y por establecer en la máxima norma nacional –la Constitución– un inequívoco reconocimiento a la inviolabilidad del derecho a la vida desde la concepción.

Sin embargo, el temprano compromiso electoral de Alianza País en aras de vencer resistencias católico conservadoras también se vería condicionado por la presencia de varias militantes del movimiento de mujeres entre sus filas.

Todos estos factores condicionaron la estrategia del bloque mayoritario y marcó sus primeras características: conservar el texto sobre derecho a la vida de la Constitución de 1998 pero introducir reformas constitucionales que abrieran el ordenamiento jurídico a hipotéticos desarrollos sobre el asunto. Por otro lado, la estrategia de la oposición fue modificar el vigente marco constitucional del derecho a la vida y clausurar las posibilidades posteriores de desarrollo del texto constitucional.

Los trabajos de las primeras sesiones ya anunciaban la tormenta venidera. Como por ejemplo, con la Asambleísta María Paula Romo y su deslinde anti sexista en la votación por una de las vicepresidencias,²⁴¹ con las observaciones al plan de trabajo de la Mesa Constituyente N° 1 de los Asambleístas Viteri y Rohón (PSC),²⁴² con la réplica inflamada de la Asam-

240 Capítulo III titulado “De la salud sexual y la salud reproductiva”, artículos 20 a 30 y notoriamente el artículo 29 que prohíbe a los establecimientos de salud públicos y *privados* (lo que incluye por cierto a aquellos inspirados en valores religiosos) a negarse a atender a mujeres con aborto en curso o inevitables dentro de los supuestos permitidos del Código Penal. Nótese la distinción teórica que ya hace esta ley pre-constituyente entre salud sexual “y” salud reproductiva, contraria a la concepción católica conservadora de invisibilizar lo sexual en lo reproductivo y la consideración del aborto practicado en situaciones de riesgo como un “problema de salud pública” pero no como un problema de derechos humanos, aproximación propia del movimiento de mujeres.

241 “Ni por sublime, ni por regalo de la naturaleza, ni por madre; por políticas, por luchadoras, por valientes, porque nos ha costado mucho llegar aquí, y porque nuestro compromiso con las minorías no se prueba votando por los candidatos de las minorías [refiriéndose a la minoría política opositora] se prueba trabajando por los derechos de las minorías, y además por los derechos de las grandes mayorías tradicionalmente excluidas, [yo] voto por Aminta Buenaño”. *Ibid*, Acta N° 001, 29 de noviembre de 2007, p.143.

242 “... [C]on mucha sorpresa, Presidente y señores miembros de la Mesa número uno, veo que en los temas y subtemas de los derechos económicos, sociales y culturales no está incluido el derecho principal que debe existir en esta nación, que es el derecho a la vida, que después analizaremos si es desde la concepción o no, que son temas de bioética médica, que es diferente, pero el derecho genérico a la vida sugiero que conste dentro

bleísta Betty Amores (MPAIS),²⁴³ con los ardorosos discursos anticlericales en conmemoración del asesinato de Eloy Alfaro,²⁴⁴ con la reivindicación de la “soberanía del cuerpo, de los derechos sexuales y reproductivos” por la Asambleísta Pilar Nuñez (MPAIS) en ocasión de la discusión de estructura de la Constitución²⁴⁵ o con los discursos de la celebración por el día de la mujer los cuales vincularon Alfarismo, laicidad, derechos sexuales y reproductivos y soberanía del cuerpo de las mujeres.²⁴⁶

Estos signos fueron precursores de los debates principales que básicamente giraron en torno a dos tipos de argumentos: los procesales y los discursivos propiamente dichos.

En el orden de los argumentos procesales, la confrontación se inició al efectuarse el primer debate del informe de la Mesa Constituyente N° 1 de “Derechos Fundamentales y Garantías Constitucionales” sobre *principios de los derechos fundamentales*²⁴⁷, el cual dicha Mesa aprobó por consenso y no por mayoría lo que fue felicitado por dos de sus miembros como las Asambleístas Aminta Buenaño (MPAIS) y –de oposición– Cristina Kronfle (PSC) quienes seguramente luego habrán juzgado sus aseveraciones en dicha ocasión como demasiado optimistas.²⁴⁸

Entre otros principios, en dicho informe se proponían los principios de “Igualdad en la Diversidad y No Discriminación”, de “Cláusula

de los derechos económicos, sociales y culturales”. *Ibid*, Acta N° 012, 26 de diciembre de 2007, p.27. Argumento secundado luego por su co-partidario el Asambleísta César Rohón (PSC), *ibid*, p.28.

243 “Al menos cuando se hace una observación hay que enterarse de lo básico de la teoría de los derechos. Dentro de los derechos civiles están los derechos de primera generación, entre los cuales está el fundamental del derecho a la vida, que es parte de la materia de esta mesa. De modo que no nos den lecciones de ética o de moral, con sofismas absolutamente falsos”. *Ibid*, p.29.

244 *Ibid*, Acta N° 018, 28 de enero de 2008.

245 “En el siglo XXI una nueva Constitución debe recoger las aspiraciones de ese abanico de actores sociales, como la soberanía del cuerpo, los derechos sexuales y reproductivos, entre otros. Esto es lo que se estudió en la propuesta de estructura [de la Constitución] de Acuerdo País”. *Ibid*, Acta N° 022, 27 de febrero de 2008.

246 Esta acta es de particular importancia y fuerza ideológica. *Ibid*, Acta N° 025, 07 de marzo de 2008.

247 *Ibid*, Acta N° 028, 19 de marzo de 2008.

248 Buenaño, comentando sobre su inexperiencia en asambleas de este tipo y manifestando su agradable sorpresa respecto al clima de unanimidad y armonía encontrado, expresó que “tenía referencias del Congreso y pensaba que iba a ser algo no muy agradable...”. Kronfle, exultante y optimista comentaría que “[E]n este caso concreto, ha habido un consenso totalitario (sic) de los asambleístas de la Mesa N°1 Por tanto no cabe decir que hablamos de un informe de mayoría...”. *Ibid*, págs. 55 y 59 respectivamente.

Abierta” y de “Progresividad” los cuales fueron objeto de cuestionamientos por algunos miembros de la minoría opositora al percatarse de su potencial transformador y amenazador de sus hegemonías ideológicas y políticas. Sin duda, dichos principios son claves en cualquier estrategia política basada en un enfoque de derechos humanos, ya que ellos garantizan que un ordenamiento jurídico sea dinámico y no rígido en materia de reconocimiento de nuevas dimensiones de derechos fundamentales ya existentes o de reconocimiento de nuevos derechos fundamentales no previstos en la cultura jurídica.

Según el principio enunciado como de “*Igualdad en la Diversidad y No Discriminación*”, la igualdad no puede interpretarse de manera abstracta frente a las diferencias objetivas que exigen un tratamiento diferenciado pues ello sería aplicarla como sinónimo de uniformización o de asimilacionismo, de allí la necesidad de adoptar “acciones positivas” para promover que las personas que están en situaciones de desigualdad gocen en la práctica de manera igual de sus derechos. El principio conduce a una técnica de enumeración de aquellos criterios por los cuales las personas no podrían ser discriminadas.²⁴⁹

De acuerdo a la técnica –en realidad no es un principio–²⁵⁰ de la “*Cláusula Abierta*” se reconoce que los derechos enunciados en el texto constitucional no son los únicos del que son titulares las personas sino que pueden deducirse otros que deriven del respeto a su dignidad. Así por ejemplo, usando este principio en un escenario supranacional la Corte Interamericana de Derechos Humanos reconoció la existencia del “derecho a la verdad” el cual no se encontraba explícitamente enunciado en la Convención Americana.²⁵¹

El principio de *Progresividad de los derechos* consiste en afirmar la *vis expansiva* de los derechos fundamentales de las personas, esto es, de ordenar al Estado que lejos de interpretarlos de manera restrictiva

249 Ver el sustento de ésta propuesta de la Mesa en *ibid*, p.28-34 por el Asambleísta Carlos Pilamunga.

250 La técnica constitucional de la “cláusula abierta” está presente en las constituciones peruana (artículo 3), venezolana (artículo 60), portuguesa (artículo 16), norteamericana (novena enmienda), ucraniana (artículo 11), estoniana (artículo 10), colombiana (artículo 94), de Cabo Verde (artículo 28) y de Guinea-Bissau (artículo 28). Sin embargo, independientemente de la presencia de esta técnica en un texto constitucional, cada vez que una Constitución política reconoce el principio de la dignidad humana establece asimismo el fundamento jurídico necesario para deducir que el catálogo de derechos no está cerrado definitivamente sino abierto. Por ello afirmamos que es *el principio* de dignidad humana el que sustenta *la técnica* de la cláusula abierta.

251 Caso Bámaca Velásquez, sentencia del 25 de noviembre de 2000, solo por dar un ejemplo.

mas bien tienda a ampliar su contenido en beneficio de las personas y a desarrollarlos en nuevas dimensiones.

Y es que las concepciones positivistas del derecho conciben a los derechos fundamentales como derivados de un acto de supremacía y concesión del Estado, y atribuyen a la norma jurídica estatal el carácter de única o cuasi única fuente válida de derechos. En consecuencia, sus enumeraciones de derechos son taxativas, “cerradas”, rígidas ante el cambio. Para afrontar las situaciones nuevas que presenta la siempre cambiante realidad ante todo acuden a las viejas categorías para ampliarlas de contenido sin modificar sus formas tendiendo a ser restrictivos. Es, en ese sentido, una concepción “estatista” de los derechos. Pero las concepciones naturalistas de los derechos humanos consisten en atribuir a la persona humana un valor anterior y superior al Estado mismo, y por lo tanto a no subordinar la existencia de éstos a un previo reconocimiento textual, por tanto le atribuyen un rol especial a la jurisprudencia en el “descubrimiento” de derechos no escritos y son proclives a enumeraciones de derechos “abiertos” y no taxativas. A parecido resultado, pero de otro modo, llegan las concepciones consensualistas que explican la “invención” de nuevos derechos a partir de los consensos sociales y las circunstancias históricas. Ambas escuelas, ante dilemas nuevos, pueden acudir a las viejas categorías para re-significarlas pero no tienen problemas en reconocer nuevos derechos si aquellas formas tradicionales no bastan.

Respecto al texto del “principio de igualdad en la diversidad y no discriminación”, el informe de la Mesa Constituyente N° 1 propuso la igualdad de todas las personas y la prohibición de toda discriminación basada en “el nacimiento, edad, género, sexo, identidad cultural, estado civil, etnia, origen social, idioma, religión, ideología, pasado judicial, posición económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, discapacidad, diferencia física o de cualquier otra índole...”²⁵². Discrepando de ello, y a pesar de ser una propuesta unánime de la Mesa, la Asambleísta Zully Simmonds propuso eliminar la enumeración de los criterios de discriminación ya que “esto podría ser excluyente y dejar [fuera] algunos grupos que se sentirían discriminados”²⁵³, pero dicha iniciativa no fue acogida, tanto porque la Constitución de 1998 ya la incluía en su artículo 23 inciso 5, siendo una técnica constitucional ampliamente extendida en el mundo, como por el deseo contrario de añadir más criterios prohibidos de discriminación²⁵⁴.

²⁵² *Ibid*, Acta No.028, 19 de marzo de 2008, p.14.

²⁵³ *Ibid*, p.127.

²⁵⁴ Alexandra Ocles (MPAIS) recordó un importante criterio olvidado en dicha enume-

Esta aislada propuesta apuntaba a eliminar toda mención del término “orientación sexual”, no obstante su antecedente en la Constitución de 1998²⁵⁵ y en el artículo 67 del Reglamento de la Asamblea Constituyente²⁵⁶. Así, la Asambleísta pro-vida Rossana Queirolo propuso explícitamente que el término “orientación sexual” fuera reemplazado por el de “preferencia sexual” en coincidencia con la misma línea de la política internacional de la Santa Sede.

Los “principios de *cláusula abierta*” y “*de progresividad*” fueron considerados también como amenazantes por la minoría opositora. Así, en su misma alocución, la Asambleísta Queirolo propuso eliminar la “cláusula abierta” por considerarla “una ventana abierta sin fin” para “las más absurdas aberraciones jurídicas que podrían cometer tanto jueces como usuarios de la justicia”, poniendo como ejemplo a la eutanasia, y argumentó que los derechos ciudadanos solo deberían ser reconocidos mediante el procedimiento de reforma constitucional²⁵⁷. La Asambleísta Cristina Reyes (...) sostuvo que el principio de progresividad era un mero pretexto para eliminar el derecho a la vida desde la concepción hasta su término natural²⁵⁸. Estas ideas no fueron acogidas y ambos principios fueron mantenidos expresamente con la intencionalidad de permitir el desarrollo ulterior de los derechos humanos, calificándoseles como principios fundamentales del nuevo texto constitucional²⁵⁹ y con el siguiente texto:

Artículo... (...)

g) Principio de Cláusula Abierta. El reconocimiento de los derechos y garantías establecidos en esta Constitución y en los instrumentos internacionales de derechos humanos no excluyen los demás derechos que derivados de la dignidad de las personas y los pueblos, sean necesarios para su pleno desenvolvimiento.

h) Principio de Progresividad. El contenido de los derechos debe ser desarrollado normativa, jurisprudencialmente y a través de políticas públicas. El Estado debe generar y garanti-

ración, el de la prohibición de la discriminación racial. *Ibid*, p.82.

255 En el artículo 23 inciso 5 sobre no discriminación.

256 “Principios éticos de los y las asambleístas. (...) 3. Repudiarán cualquier actitud guiada por prejuicios relativos al origen, grupo étnico, religión, clase social, género, *orientación sexual*, edad, discapacidad y cualquier otra clase de discriminación”.

257 *Ibid*, Acta N° 028, 19 de marzo de 2008, p.110.

258 *Ibid*, Acta N° 050, 15 de mayo de 2008, p.69.

259 *Ibid*, Acta N° 025, 07 de marzo de 2008, p.13, Acta N° 033, 08 de abril de 2008, p.25.

zar las condiciones necesarias para su pleno reconocimiento y ejercicio. Cualquier acción u omisión de carácter regresivo que disminuya, menoscabe o anule injustificadamente el ejercicio de los derechos será inconstitucional.

La paradoja de este momento constituyente fue que aquellos asambleístas que acusaban al gobierno de “estatismo” se manejaban ellos mismos con propuestas estatocéntricas en materia de derechos fundamentales al cuestionar los principios de cláusula abierta y de progresividad en clara adhesión a concepciones absolutistas sobre las fuentes de derechos. Pero dicha paradoja se explica, al constatar su funcionalidad política de facilitar la confluencia con la estrategia discursiva internacional de la Santa Sede, la cual también se opone a los derechos sexuales y los derechos reproductivos calificándolos de “nuevos derechos humanos falsos e infundados” que no merecerían ser incluidos dentro del catálogo de derechos de los instrumentos internacionales (Lobato, 2006: 891-904).²⁶⁰ En ese sentido, poco importaba que los defensores del discurso hegemónico de la derecha política se basaran en una concepción absolutista del derecho y que el conservadurismo católico en cambio lo hiciera en una concepción divino-naturalista del mismo, ya que ambos finalmente convergían en el interés común de impedir el reconocimiento progresivo de nuevos derechos humanos que contraríen sus hegemonías político-religiosas. En este caso, no sólo se trataba de evitar que el nuevo texto constitucional reconociera los derechos sexuales y los derechos reproductivos, el matrimonio entre personas del mismo sexo y el aborto, sino también de cerrar las posibilidades de que el texto permitiera interpretaciones futuras en sede judicial que los reconozcan como nuevos derechos fundamentales.

Otras estrategias de tipo técnico y metodológico²⁶¹ para truncar las pretensiones de la mayoría consistieron en los pedidos de introducir una jerarquización de los derechos fundamentales, de diferir la discu-

260 Dicho autor, tomista, señala que “...hablar de *nuevos derechos humanos* es actual, estimulante. Sin embargo (...) [s]e habla de ‘los nuevos derechos humanos’, al referirse a los ‘diversos’ que, a pesar de su ‘diversidad’, luchan por obtener no solo lo que estiman les compete, sino también todo lo que disfrutaban los ‘normales’ ” (p.892). Continúa concluyendo que no pueden ser derechos humanos aquellos que contrarían el designio de Dios sobre la vida de sus criaturas creadas *Imago Dei* a pesar de que así los reconozcan las “aberrantes” e “injustas” leyes de los parlamentos (p.901-902).

261 Cuando aludimos a argumentos de tipo “técnico” nos referimos a la “técnica de redacción” de los textos jurídicos la cual se preocupa de asuntos tales como la organización del texto, su división temática, la determinación de conceptos operativos, la ubicación sistemática de los contenidos, las opciones de dejar “abierto” o “cerrado” un texto hacia el futuro, sus procedimientos internos, etc. De suyo va que en los asuntos de forma muchas veces también se encuentran contenidos los asuntos de fondo.

sión sobre el inicio de la vida desde la concepción al capítulo de derechos civiles y no al de derechos de niños y adolescentes, y de incluir los asuntos sexuales y reproductivos dentro del capítulo sobre salud sexual y reproductiva y retirarlo del de derechos civiles.

En ese sentido, la Asambleísta Queirolo²⁶² seguida de Lenin Hurtado (MPD)²⁶³ propuso introducir una técnica de jerarquización de derechos fundamentales que estableciera en el punto más alto de ella al derecho a la vida desde la concepción y hasta la muerte natural y a continuación, a todos los demás derechos de modo que, según su idea, ante el surgimiento de un conflicto entre el derecho a la vida del concebido y el derecho fundamental de un tercero, el dilema se resolviera siempre a favor del primero. De esta manera, Queirolo proponía tácitamente eliminar del nuevo texto constitucional dos características esenciales del contemporáneo Estado constitucional de derecho: el principio de interdependencia de los derechos humanos (llamado en la nueva Constitución como “principio de integralidad”) el cual considera que en principio todos ellos son igualmente exigibles e indivisibles, y en segundo lugar, la “técnica de la ponderación” consistente en la exigencia de analizar los conflictos entre derechos fundamentales igualmente válidos y exigibles para encontrar –caso por caso– soluciones balanceadas y adecuadas a cada situación que sacrifiquen lo menos posible el núcleo esencial de dichos derechos, mediante reglas y principios racionalizados de antemano. La tentativa de Queirolo no prosperó y en su lugar fueron aprobados los siguientes principios²⁶⁴:

Título II. Derechos fundamentales. Capítulo I. Titularidad y principios de aplicación e interpretación de los derechos fundamentales. (...)

Artículo (...)

e) Principio Pro Ser Humano. En materia de derechos y garantías constitucionales, los jueces, tribunales, cortes, autoridades y funcionarios deben aplicar la norma y la interpretación que más favorezca a la efectiva vigencia de éstos.

f) Principio de integralidad.- Todos los principios y los derechos fundamentales son inalienables, irrenunciables, indivisibles, interdependientes y de igual jerarquía.

²⁶² Véase *Ibid*, Acta N° 028, 19 de marzo de 2008, p.109.

²⁶³ *Ibid*, p.127.

²⁶⁴ *Ibid*, Acta N° 035, 10 de abril de 2008, p.12. Nótese que la única excepción a la regla de no jerarquización de derechos fundamentales la constituye los derechos de los niños los cuales siempre “prevalecerán sobre los de las demás personas” como indica el artículo 44 de la nueva Constitución y ya decía el artículo 48 de la Constitución de 1998.

La minoría opositora a la Constitución de Montecristi también pugnó por alterar el orden del debate sobre el derecho a la vida desde la concepción, solicitando que primero se debata el contenido del capítulo sobre “niñas, niños y adolescentes” y luego se aborde el del derecho a la vida ubicado en el capítulo sobre “derechos civiles”. Que se solicite ésto podría causar extrañeza a quien no estuviera apercebido de la siguiente peculiaridad del constitucionalismo ecuatoriano: si bien es cierto que a nivel comparado la mayoría de Constituciones suelen normar el derecho a la vida (pronunciándose o callando sobre su punto de inicio) en el capítulo sobre derechos civiles en general, la propia Constitución de 1998 desdoblaba su regulación en dos pasajes, el del artículo 23 sobre derecho a la vida y el del artículo 49 sobre derechos de niños y adolescentes: “Artículo 49.- Los niños y adolescentes gozarán de los derechos comunes al ser humano, además de los específicos de su edad. El Estado les asegurará y garantizará el derecho a la vida, desde su concepción;”

De esta peculiaridad se deducen dos observaciones. La primera, que al incluir dentro del capítulo sobre derechos de las niñas, niños y adolescentes al “derecho a la vida desde la concepción”, ya la Constitución de 1998 no hacía otra cosa sino reconocer que el concebido era *un niño* titular del derecho humano a la vida, opción que también reprodujo el proyecto de Constitución de Montecristi habida cuenta del compromiso electoral de Alianza País de no modificar este punto. Dicha posición se encontraba y encuentra en evidente sintonía con la doctrina de la Santa Sede sobre el origen de la vida y su política de promover internacionalmente la instauración de días feriados oficiales por “el día del niño por nacer” cada 25 de marzo en coincidencia con la Fiesta católica de la Anunciación²⁶⁵, y en evidente oposición a algunas corrientes ideológicas del movimiento de mujeres que caracterizan al concebido como “producto” y reservan el término “niño” al sujeto ya nacido. Esta interpretación sería válida además tanto por la redacción de aquél artículo 49 como por su ubicación sistemática en el texto constitucional²⁶⁶.

265 Ver al efecto una amplia cronología sobre la instauración oficial del “día del niño por nacer” a nivel internacional en *ZENIT, El mundo visto desde Roma*, 25 de marzo de 2003, noticia N° ZS03032502.

266 En opinión del autor, debe anotarse que aún aceptándose la categoría de “niño por nacer” al concebido, éste no necesariamente tendría siempre el mismo alcance de derechos que el de los niños nacidos. Dada su estrecha interdependencia biológica con la gestante, un análisis bioético caso por caso determinaría en qué supuestos éstos derechos cederían a los de la madre y en cuáles, al contrario, merecerían inclusive una mayor protección que la reconocida a los niños ya nacidos. La necesidad de una ponderación bioética no se elimina al reconocerse calidad de “niño” al que está por nacer.

La segunda observación, es que la promesa de conservar el texto sobre el derecho a la vida en general (derechos civiles, Capítulo Segundo) y la peculiar ubicación sistemática del derecho a la vida desde la concepción en la Constitución de 1998 (derechos del niño, sección Quinta del Capítulo Cuarto) favoreció indirectamente la estrategia política de Alianza País: discutir en primer lugar el texto sobre el derecho a la vida del capítulo sobre derechos civiles ya que era primero en el orden estructural de la Constitución de 1998 y luego debatir los derechos de niñas, niños y adolescentes²⁶⁷. Para enfrentar dicha estrategia, la minoría opositora buscó discutir e introducir el derecho a la vida desde la concepción en el capítulo de derechos civiles (modificando la Carta de 1998) pero al constatar su fracaso, pactó con la mayoría en el seno de la Mesa N° 1 que el tema se mantuviera en el texto sobre derechos de los “grupos de atención prioritaria” (dentro de los cuales están “niñas, niños y adolescentes”). Pero percibiendo la desventaja de su posición, la minoría argumentó que si la mayoría estaba de acuerdo en unificar los principios constitucionales dispersos aquí y allá en la Constitución de 1998 también deberían hacer lo propio con el derecho a la vida²⁶⁸. Por dicha razón, más tarde pidieron la postergación del debate sobre derechos civiles para que previamente se discuta el contenido del artículo sobre derechos de niñas, niños y adolescentes²⁶⁹.

Finalmente, otra estrategia de contención correspondió a la *invisibilización* de los derechos sexuales y los derechos reproductivos para eliminarlos del texto. Mientras la mayoría buscaba ampliar el contenido de los derechos sexuales y los derechos reproductivos los cuales ya estaban reconocidos de manera incipiente en la Constitución de 1998²⁷⁰, la minoría pugnaba por eliminarlos totalmente, ora subsumiéndolos dentro del concepto más restringido de salud sexual y reproductiva, ora eliminándolos completamente. Fue en el primer sentido que la Asam-

267 Finalmente, el texto constitucional definitivo invirtió el orden: los derechos de niñas, niños y adolescentes están considerados dentro de los “Grupos de atención prioritaria” en la sección quinta del capítulo tercero y los derechos civiles (incluyendo al derecho a la vida) en el capítulo sexto.

268 *Ibid*, Acta N° 050, 15 de mayo de 2008, p.69.

269 La Asambleísta Cristina Kronfle y varios asambleístas solicitaron formalmente a la Presidencia de la Asamblea el cambio de la Orden del Día de la Asamblea Constituyente para que el segundo y definitivo debate sobre Derechos Civiles se realice “sin llegar a votación, hasta que se cumpla la votación de los grupos de atención prioritaria, en especial, el capítulo de los Derechos de los Niños, donde se garantiza la Vida desde la concepción. Atentamente, Dios Patria y Libertad”. En *Ibid*, Acta N° 064, 18 de junio de 2008, p.5-6. La propuesta fue rechazada en votación.

270 Artículo 23: “El derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual”.

bleísta Diana Acosta (MPAIS)²⁷¹ criticó que se contemplara un título sobre derechos reproductivos que aparte de no tener relación con la materia laboral “podían dar lugar “a muchas cosas más que no son lo que representa el derecho del trabajo”.²⁷² En dicha sesión, correspondiente al segundo debate de las propuestas de la Mesa N° 6 de Trabajo, Producción, Igualdad e Inclusión Social, se había propuesto un catálogo de derechos laborales, dentro de los cuales se había considerado una serie de derechos reproductivos con dimensión laboral como concretización del derecho a la igualdad y del enfoque constitucional de género, tales como el acceso a la estabilidad en el empleo sin discriminación por razón de embarazo o número de hijos, derechos de maternidad y lactancia, prohibición del despido laboral por gestación y toda discriminación laboral relacionada con el rol reproductivo femenino.²⁷³

La crítica por la falta de coherencia sistemática que planteó Acosta fue acompañada por el asambleísta Leonardo Viteri (PSC), quien pasando por alto los frecuentes casos de discriminación laboral contra trabajadoras que son despedidas de su empleo por salir embarazadas, cuestionó que la dimensión laboral de los derechos reproductivos pudiera “estar en el articulado número diez del derecho al trabajo”, pues los derechos reproductivos “deben estar en el articulado de salud pública, como un derecho a la toma de decisiones libres reproductivas”²⁷⁴.

Sobre un tema de debate ajeno a los derechos laborales, pero en idéntico sentido de invisibilizar los derechos sexuales y reproductivos dentro de la salud, se pronunció la Asambleísta Mae Montaña (UNO) señalando que “los derechos reproductivos tienen que estar consagrados dentro de los derechos a la salud”²⁷⁵; Leonardo Viteri²⁷⁶ y Eduardo Maruri²⁷⁷ también apoyaron la propuesta.

271 Diana Acosta, esposa del pastor evangélico Francisco Loor, uno de los líderes religiosos fundamentalistas que posteriormente promovió la campaña por el “no” en el referéndum de ratificación de la nueva Constitución, se enfrentó directamente contra su propio bloque mayoritario al igual que sus correligionarios Rossana Queirolo, Estacio Balero y Mario Jativa en todos los debates referidos a reproducción, vida y sexualidad en lo que bien hubiera podido llamarse la “bancada pro-vida” de Alianza País.

272 *Ibid*, p.78.

273 *Ibid*, p.51-52.

274 *Ibid*, Acta N° 042, 01 de mayo de 2008, p.96.

275 *Ibid*, Acta N° 050, 15 de mayo de 2008, p.53.

276 *Ibid*, p. 62.

277 *Ibid*, Acta N° 064, 18 de junio de 2008, p.61 señalando que el aborto es esencialmente “un problema de salud pública”.

En el sentido, ya no de subsumir los derechos sexuales y los reproductivos dentro del concepto de salud sexual y reproductiva, sino en el de eliminarlo completamente del texto constitucional, se manifestó la Asambleísta Rossana Queirolo, sobre lo que nos explayaremos más adelante.

Aparte de las intervenciones rechazando dichas pretensiones invisibilizadoras, durante el debate sobre derechos y políticas culturales la cineasta y asambleísta Tania Hermida (MPAIS) tuvo una notable intervención al respecto. Ilustrando su posición favorable hacia las políticas de reconocimiento de la diversidad, mostró a la Asamblea una fotografía de una antigua época de la República (cuando “las oligarquías se construían borrando las identidades”) en la que se había borrado la circunstancial imagen de un indígena caminando por una plaza en evidente muestra de cómo el Ecuador se había construido sobre la base “de la negación de una parte sustantiva y constitutiva de su identidad”.²⁷⁸ Así, abogando por la aprobación de un texto constitucional que incluyera la necesidad de políticas públicas de reconocimiento y revaloración de las diferentes identidades coexistentes en el Ecuador, Hermida aludió a las identidades homosexuales como aquellas negadas y “borradas” de la plaza pública que Ecuador hoy requería reconocer y respetar.²⁷⁹

Pero los debates ya descritos en torno a “los principios de los derechos fundamentales” aún siendo intensos fueron solo el prelude de la confrontación ideológica de fondo entre los discursos hegemónicos y contrahegemónicos en materia de sexualidad, reproducción y género, los cuales al lado de los debates sobre la plurinacionalidad del Ecuador fueron los más discutidos en los trabajos constituyentes. Los picos más altos de polarización en la Asamblea Constituyente respecto a estos temas se registraron primordialmente en las sesiones del 15 de mayo²⁸⁰, del 18 de junio²⁸¹, del 05 de julio²⁸² y del 15 de julio de 2008 respectivamente²⁸³, las que pasaremos a relatar sin dejar de aludir a pasajes de otras sesiones menos accidentadas pero que también atestiguaron la exposición de conceptos importantes.

²⁷⁸ *Ibid*, Acta N° 074, p.103.

²⁷⁹ *Ibid*, p.105.

²⁸⁰ *Ibid*, Acta N° 050.

²⁸¹ *Ibid*, Acta N° 064, antepenúltima sesión bajo la presidencia de Alberto Acosta.

²⁸² *Ibid*, Acta N° 077.

²⁸³ *Ibid*, Acta N° 086.

POLARIZACIÓN DEL DEBATE: LA SESIÓN DEL 15 DE MAYO DE 2008

El segundo punto de esta sesión se abocó al conocimiento y primer debate de los informes de Mayoría y de Minoría de la Mesa Constituyente N° 1 de Derechos Fundamentales y Garantías Constitucionales. El informe comenzó señalando la línea estratégica principal: el capítulo sobre derechos civiles solo había realizado “pequeñas modificaciones e incorporaciones” priorizándose la conservación del texto de la Constitución de 1998. Entre aquellas, el enfoque de género “como eje transversal de los derechos”, medidas de acción afirmativa, la ruptura del “paradigma de la sexualidad femenina ligada a la maternidad, al separar los derechos sexuales de los derechos reproductivos”²⁸⁴, límites bioéticos a la investigación científica, eliminación de restricciones ilegítimas al derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad, la objeción de conciencia y los derechos ambientales de las personas. Pasando a la lectura del texto propuesto, el derecho civil a la vida y los derechos sexuales y reproductivos fueron propuestos de la siguiente manera²⁸⁵:

[Artículo innumerado]. Derecho a la vida. La inviolabilidad de la vida. No hay pena de muerte.

Artículo innumerado. Derechos sexuales. Toda persona tiene derecho a tomar decisiones libres, informadas y responsables sobre su sexualidad y vida sexual, incluida la identidad sexual, de género y la orientación sexual. El Estado sancionará todo acto de violencia sexual, prostitución forzada y esclavitud sexual o cualquier otra forma o expresión que atente contra los derechos sexuales.

Artículo innumerado. Derechos reproductivos. Toda persona tiene derecho a tomar decisiones libres, responsables e informadas sobre su salud y vida reproductiva y a decidir cuándo y cuántos hijos, hijas tener y cada qué tiempo.

La Asambleísta María Molina (MPAIS) fue la ponente que sustentó la propuesta subrayando que se había conservado el texto de 1998 pero agregando el reconocimiento de nuevos derechos, aumentando de 26 a 34 el número de ellos “con fundamento en las propuestas presentadas en la Mesa y los estándares establecidos en los convenios internacionales de derechos humanos” enfatizando que el enfoque de género fue el prin-

²⁸⁴ *Ibid*, Acta N° 050, p.31-32.

²⁸⁵ *Ibid*, p.33.

cipio inspirador de sus trabajos²⁸⁶. En esta línea, los derechos sexuales y los reproductivos fueron separados “como una forma de superar la concepción machista que siempre liga el ejercicio de la sexualidad femenina a la maternidad” “cuando en realidad el ejercicio responsable de la sexualidad no implica maternidad, así como el ser mujer no implica tener hijos para realizarse”²⁸⁷. Finalmente enfatizó que la totalidad de artículos sobre derechos civiles fueron aprobados por unanimidad o por el 75% de miembros de dicha Mesa, especificando que el artículo sobre el derecho a la vida lo aprobaron 12 asambleístas de los 13²⁸⁸. Así entonces, Molina planteó los ejes ideológicos fundamentales del debate: superación del patriarcalismo, rechazo de la visión del cuerpo de la mujer como mero objeto reproductivo, diferenciación de placer y reproducción, soberanía femenina sobre el cuerpo y emancipación de la mujer de la maternidad como destino único y necesario.

Prosiguió la sustentación la Asambleísta María Soledad Vela (MPAIS), quien contribuyó con explicitar otro eje discursivo clave de la mayoría, a saber, el concepto de “vida digna” o “vida con dignidad” como concepto superador del “derecho a la vida” y nuevo estándar mínimo que vincula el pleno goce de los derechos económicos, sociales y culturales con el derecho civil a la vida (tradicionalmente entendido como una prohibición de quitar la vida). Asimismo, Vela sistematizó las dos dimensiones de los derechos sexuales y los derechos reproductivos que serían objeto del debate constituyente:

Los derechos sexuales y derechos reproductivos abarcan dos principios básicos: El derecho a la autodeterminación sexual reproductiva, es decir, el derecho a decidir en la vida sexual y vida reproductiva y el derecho a la atención, a la salud sexual y reproductiva. El derecho a la autodeterminación sexual y reproductiva se basa en el derecho a decidir sobre la libre opción de mujeres y hombres sobre la reproducción, la opción de la maternidad, estar libre de interferencias o injerencias en la toma de decisiones reproductivas y de todas las formas de violencia y coerción que afectan la vida sexual y reproductiva.²⁸⁹

Respecto a los derechos reproductivos:

El derecho a planear la propia familia, ha sido definido en

²⁸⁶ *Ibid*, p.39.

²⁸⁷ *Ibid*, p.40-41.

²⁸⁸ *Ibid*, p.42.

²⁸⁹ *Ibid*, p.49.

instrumentos internacionales como el derecho a determinar libre y responsablemente el tener o no hijas e hijos, el número e intervalo de los mismos y a tener la información y medios necesarios para hacerlo. El derecho de estar libre de interferencias en la toma de decisiones reproductivas está relacionado con principios más amplios de autonomía corporal, este principio tiene sus raíces en el derecho a respetar la dignidad humana, los derechos a la libertad y seguridad de la persona, a la integridad y el derecho a la intimidad (...). [E]n el Ecuador se está escribiendo una Constitución que empieza a reconocer lo evidente, que derechos sexuales y reproductivos son derechos humanos fundamentales, íntimamente ligados a la vida, a la integridad y a la diversidad.²⁹⁰

Y en cuanto a los derechos sexuales:

El derecho a tomar decisiones libres, responsables e informadas sobre la vida sexual y sexualidad, deriva de los principios de libertad, sobre todo en lo relacionado con el desarrollo de la personalidad, igualdad y no discriminación ante la ley e implica la integralidad e indivisibilidad de los derechos humanos. Con estas consideraciones, es evidente que los derechos sexuales garanticen que las personas tengan control sobre su sexualidad, también protege la identidad sexual, el derecho a la elección de pareja, de orientación sexual y la ausencia de actividad sexual coercitiva. A su vez se protege la sexualidad libre y se proscriben la violencia sexual (...). Al Estado le está vedado escudriñar en determinados aspectos de la vida de las personas, entre ellas, su actividad sexual.²⁹¹

Con estas dos notables intervenciones se dio inicio al debate de la Asamblea.

SOBRE LA REDACCIÓN DEL DERECHO A LA VIDA

La Asambleísta Mae Montaña (UNO) planteó que si la real garantía del derecho a la vida se encontraba en el artículo 49 de la Constitución de 1998 sobre derechos de los niños y adolescentes, ya era hora de trasladarla al artículo sobre derecho a la vida, de modo que el resultado sea

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p.50.

que se garantice el derecho a la vida desde la concepción²⁹² secundándola en ello la asambleísta Cristina Reyes (PSC).

Leonardo Viteri (PSC) propuso un texto alternativo sobre los dos extremos de la vida humana: “la vida humana sin excepciones es inviolable desde la concepción y hasta la muerte natural” y si bien se reconoció como partidario de la planificación familiar sostuvo que no estaba de acuerdo con los derechos reproductivos si es que afectaban derechos de terceros (en implícita referencia al concebido).²⁹³ A ello la Asambleísta María Paula Romo replicó que la historia constitucional del Ecuador sobre el derecho a la vida jamás había incluido una mención a la concepción.

DERECHOS REPRODUCTIVOS Y ABORTO

Gran parte del debate sobre el derecho a la vida y los derechos reproductivos fue un debate en torno al aborto. Así, la Asambleísta Cristina Reyes denunció que los propuestos derechos reproductivos en realidad eran una fachada conspirativa para legalizar el asesinato de niños mediante abortos.²⁹⁴ La Asambleísta Romo respondió acusando a la minoría opositora de obsesionarse con la palabra “aborto” detrás de cada mención constitucional a lo sexual y recordando –en lo que erró parcialmente²⁹⁵– que la frase “derechos sexuales y reproductivos” y los términos “salud sexual y reproductiva” ya estaban presentes en la Constitución de 1998²⁹⁶. Finalmente subrayó que la vida de la mujer tenía igual valor y debía ser defendida.

El Asambleísta Norman Wray (MPAIS) señaló que el debate sobre el aborto necesariamente tendría que darse en algún momento y se mostró partidario de los derechos reproductivos de las mujeres y, al mismo tiempo, de que el aborto no constituya un derecho irrestricto sino una posibilidad excepcional regulada por ley, y que detrás de la oposición de la minoría en realidad se encontraba una concepción de

²⁹² *Ibid*, p.53.

²⁹³ *Ibid*, p.62.

²⁹⁴ *Ibid*, p.69.

²⁹⁵ En realidad, la Constitución de 1998 no menciona en ningún pasaje la frase “derechos sexuales y reproductivos” sino solamente “derechos laborales y reproductivos” (artículo 36) no reconociéndose en ningún lugar el término “derechos sexuales”.

²⁹⁶ Al respecto, la Constitución de 1998 reconocía diversos derechos reproductivos y otros con dimensión reproductiva. Entre los derechos propiamente reproductivos: artículo 23 numeral 36 (término genérico) y el derecho a la libertad procreativa (artículo 23 numeral 39). Entre los derechos con dimensión reproductiva: derecho a desarrollar libremente la personalidad (artículo 23 numeral 3) y derecho a la educación en salud reproductiva (artículo 43 inciso segundo).

penalizarlo completamente y de eliminación absoluta del derecho ciudadano a ser informado en asuntos sexuales y reproductivos²⁹⁷. Agregó, además –lamentando que la Asamblea Constituyente no hubiera podido avanzar en ese sentido– que debiera legalizarse el aborto por violación ya que su no reconocimiento resulta en discriminación múltiple contra la mujer que es violentada en su integridad personal y además debe cargar con un embarazo no deseado.

Entrando al debate sobre el aborto, más allá de su presencia o no en la Constitución, el Asambleísta Lenin Hurtado (MPD) propuso un notable argumento que invertía la acusación de abortismo y cuestionaba su lado discriminatorio, al denunciar que la sociedad ecuatoriana ya era abortista, pues las mujeres embarazadas eran despedidas de sus empleos o echadas de las escuelas, o estigmatizadas si eran embarazadas solteras, y de lo que se trataba no era de penalizar o despenalizar el aborto, sino de restarle motivaciones mediante adecuadas políticas públicas, toda vez que éste no era un método anticonceptivo más²⁹⁸ sino un problema social.

La Asambleísta Marisol Peñafiel (MPAIS/PS-FA) planteó “desmitificar” la ideología dominante “del papel del cuerpo como un destino único de la reproducción” para que los derechos reproductivos tengan un efecto emancipador y no controlador de los cuerpos femeninos, proponiendo un nuevo texto, más amplio, sobre los mismos.²⁹⁹

EL ABORTO COMO DEBATE PENAL Y NO CONSTITUCIONAL

Por su lado María Paula Romo planteó que se debería diferenciar el debate sobre el derecho a la vida del debate sobre el aborto, aclarando que éste último no pertenecía al ámbito de la Constitución sino al del Código Penal, en el cual se podría discutir sobre las causales de penalización o despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo, pero que en definitiva, ni aún este debate resolvería tampoco los problemas de la violencia sexual, de la planificación familiar o de los derechos a vivir con dignidad.³⁰⁰

La preocupación por conseguir que el nuevo texto constitucional facilitara una futura declaratoria de inconstitucionalidad sobrevenida del aborto terapéutico, condujo a que la Asambleísta Rossana Alvarado (MPAIS) planteara inclusive que no sería aconsejable aprobar una frase sobre “la inviolabilidad de la vida” pues eso dejaría fuera a los supuestos

²⁹⁷ *Ibid*, p.87, 88.

²⁹⁸ *Ibid*, p.132.

²⁹⁹ *Ibid*, p.140-141.

³⁰⁰ *Ibid*, p.76.

del aborto terapéutico u otros tipos de aborto.³⁰¹ Su propuesta, sin embargo, no fue acogida, sobre todo por el hecho de que dicho asunto no se resolvería aplicando un sólo artículo constitucional sino un conjunto de ellos, lo que no permitiría necesariamente esa temida posibilidad. Así, la frase “derecho a la inviolabilidad de la vida” permaneció dentro del artículo aprobado y fue una de las evidencias de que en el mismo bloque oficialista no existía unanimidad de posiciones sobre el alcance que debería acordársele al derecho a la vida.

LOS TÉRMINOS DISCURSIVOS DEL DEBATE: PRO-VIDA/PRO-MUERTE; VIDA/VIDA DIGNA

Parte integrante de la confrontación de discursos fue el manejo de términos ideológicos maniqueístas que cumplieron la función de polarizar el debate en dos bandos irreconciliables. Así, la Asambleísta Beatriz Tola (MPAIS) protestó contra el establecimiento de una sinonimia entre el debate al derecho a la vida y el debate sobre el aborto y contra los términos de polarización planteados por la minoría entre “abortistas” y “pro-vidas”, “morales” e “inmorales”, puntualizando que todos estaban a favor de la vida y que el Estado no podía permitir la muerte de ninguna mujer.³⁰² De manera mucho más explícita y audaz que otras Asambleístas, y trascendiendo la estrategia de la minoría que planteaba estas dicotomías en forma rígida, la Asambleísta Martha Roldós (RED) reivindicó y resignificó el propio término “pro-vida” para atribuirlo a su propia posición en defensa de los derechos sexuales y reproductivos.³⁰³

Por otro lado, siguiendo la línea de la ponencia de Soledad Vela, Beatriz Tola remarcó que ellas defendían no un concepto simple de vida sino una “vida con dignidad”, lo que era incompatible con las “políticas de la muerte” defendidas por los autodenominados “pro-vida”.³⁰⁴ El Asambleísta Norman Wray (MPAIS) insistió en el aporte ideológico de la “vida digna” ampliando que existía un vínculo entre el derecho a la vida y el goce de los derechos económicos, sociales y culturales que superaban un concepto unidimensional de “vida”.³⁰⁵ De esta manera, en el nuevo constitucionalismo ecuatoriano el derecho a la vida se concul-

³⁰¹ *Ibid*, p.109.

³⁰² *Ibid*, p.82.

³⁰³ “Nadie quiere un aborto pero, justamente, perdónenme yo me declaro la primera provida, yo soy provida, estoy a favor del condón porque el condón salva vidas. En Africa hay veinticinco millones de africanos infectados de SIDA, la mayor parte de ellos menores de edad, ¿por qué?, por posiciones insensatas”. *Ibid*, p.162.

³⁰⁴ *Ibid*, p.84.

³⁰⁵ *Ibid*, p.85.

caría cada vez que uno de dichos derechos fuera conculcado o cuando el Estado no adoptara medidas positivas para evitar su violación.

Reforzando esta vinculación entre derechos humanos y derechos reproductivos, la Asambleísta María de Luca (MPAIS) definió a los derechos sexuales y reproductivos como auténticos derechos humanos y en función de ese marco referencial fundamentó que su incorporación en el nuevo texto constitucional sí podía juzgarse como un progreso³⁰⁶ aclarando que los derechos reproductivos no podían reducirse al tema del aborto por tener una dimensión mucho más amplia, por ejemplo, el derecho a la información en métodos de planificación familiar (una posibilidad absolutamente rechazada por la iglesia católico-romana y por algunos Asambleístas de la minoría).

Así, entonces, el discurso “pro-vida”, en abstracto, fue enfrentado por un discurso “pro-vida” de la mujer, el discurso sobre la vida biológica desde la concepción fue enfrentado por uno sobre la “vida digna”, y el discurso del derecho a la vida exclusivamente como un derecho civil del concebido fue enfrentado por el de un derecho a la vida realizado mas bien a través de los derechos económicos, sociales y culturales.

DERECHO A DECIDIR Y AUTONOMÍA DE LA MUJER

En cuanto al alcance y fundamento de los derechos reproductivos, la Asambleísta Gissel Rosado sostuvo que el ejercicio de los derechos reproductivos deberían limitarse al momento previo a la concepción y no cuando una mujer ya se encuentre en gestación pues el texto relativo a “decidir cuándo y cuántos hijos tener” podría conducir a permitir el aborto el cual debía ser evitado mediante la planificación familiar.³⁰⁷

En cambio las asambleístas Beatriz Tola y Gina Godoy remarcaron al igual que antes lo hizo María Paula Romo, que las mujeres tenían la perfecta capacidad y autodeterminación para ejercer su derecho a decidir sin necesidad de tuteladas religiosas o estatales³⁰⁸.

Replicando a Rossana Alvarado (MPAIS) quien defendía la legitimidad de un aborto en caso de seria amenaza a la vida de la gestante³⁰⁹, Rossana Queirolo expresó que con toda seguridad una mujer puesta ante ese dilema no escogería el priorizar su propia vida³¹⁰. Pero de manera notable, aunque luego se arrepintiera de ello, la doctora en

³⁰⁶ *Ibid*, p.96.

³⁰⁷ *Ibid*, p.78.

³⁰⁸ *Ibid*, p.83.

³⁰⁹ *Ibid*, p.109-110.

³¹⁰ *Ibid*, p.111 y p.148 respectivamente.

medicina Asambleísta Annabella Azín³¹¹, respaldó la lógica de Alvarado declarando que “[e]n los casos en que una mujer embarazada necesite para salvar su vida de un tratamiento quimioterapéutico o de radioterapia, lógicamente es una mujer que califica para ese tratamiento como cualquier otra y se tratará de salvar primero la vida de la madre en ese caso”³¹². Azín, en un reflejo profesional muy laico olvidaba, sin embargo, que esa no era necesariamente la posición de la minoría a la cual pertenecía, que era mas bien promotora de eliminar todo tipo de causal de aborto. Es entonces que Alvarado replicó a Queirolo concluyendo que las mujeres deberían tener el pleno derecho de decidir si seguirían la opción de sacrificar su vida como planteaba Queirolo o, al contrario, decidir sobrevivir.

EL USO DE ARGUMENTOS RELIGIOSOS

Considerando la polarización del debate promovida por diversos actores religiosos fuera de la Asamblea Constituyente era inevitable que los argumentos religiosos y naturalistas estuvieran presentes para buscar legitimidad política. Así, la Asambleísta Cristina Reyes (PSC) acusó que los poderes constituyentes no eran poderes divinos ni tampoco podían ser ejercidos contra el orden natural³¹³ y que la vida debía ser garantizada desde la concepción hasta su fin natural. La Asambleísta Gissel Rosado (PRIAN) reivindicó que el Ecuador era 99% “creyente” y por tanto la Constitución debía demostrar esa religiosidad.³¹⁴

Los Asambleístas Mario Játiva y Estacio Balero ambos de MPAIS, de la comunidad evangélica y en oposición a su bloque, esgrimieron también argumentos religiosos. El primero señaló que con el aborto se propiciaba el libertinaje sexual, la destrucción de la familia y el daño a los menores, señalando que debido a su situación geográfica el pueblo del Ecuador podría enfrentarse a la ira de Dios “hasta la cuarta generación” mediante catástrofes naturales y a su eventual desaparición como sucedió con Babilonia y Sodoma, debido a la degradación moral promovida por la nueva Constitución³¹⁵. Estacio Balero, también invocando versículos de la Biblia, señaló que su religión le mandaba amar a los homosexuales y que por dicha razón “la iglesia cristiana” (léase la suya) había instalado “cinco mil centros de cambio y transformación” donde

311 Candidata en 2009 además a la Vicepresidencia de la República junto a su esposo Alvaro Noboa, acérrimo enemigo del régimen.

312 *Ibid.*, p.111.

313 *Ibid.*, p.68-69.

314 *Ibid.*, p.77.

315 *Ibid.*, p.137-138.

se libraban “peleas demoníacas” para cambiar “el estado homosexual” que no era posible de alterar mediante la voluntad humana sino sólo por la divina “aunque le reconozcan los derechos que sea”.³¹⁶ Finalmente, el Asambleísta Eduardo Maruri (UNO) insistió en que el debate sobre la vida era uno de creencias y de convicciones personales y no un debate “ideológico” y que él representaba a un sector de la sociedad ecuatoriana, el “pro-vida”.³¹⁷

Contra este uso de valores religiosos en el debate replicó Beatriz Tola criticando la concepción tradicional católico-romana de que la sexualidad solo fuera legítima si tuviera fines reproductivos y aludiendo a una encuesta nacional que mostraba que un 78% de la población (la mayoría de ella católica) no seguía dichas concepciones en su vida cotidiana.³¹⁸ El Asambleísta Norman Wray llamó la atención sobre la necesidad de que el Ecuador asegurase ser un Estado laico³¹⁹, precisamente debido a la manipulación de los argumentos religiosos en debates públicos como el de la píldora del día siguiente, que fuera declarada inconstitucional por el Tribunal Constitucional por presiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.³²⁰ Asimismo, en alusión a Maruri y su argumento de conciencia, la Asambleísta de la minoría de izquierda Martha Roldós Bucaram (RED) denunció que la distorsión del debate constituyente estaba siendo intencionalmente dirigida por “grupos que tienen sus conflictos de conciencia” y que precisamente por tratarse de un asunto de conciencia, la decisión final sobre el aborto con grave riesgo a la salud de la gestante no debería ser una imposición del Estado sino un asunto de conciencia de la propia mujer:

No puedo imaginar la terrible sensación de una mujer que se de cuenta que está embarazada cuando tiene a la vez que hacerse una quimioterapia de la que dependa su vida. Creo que es una decisión muy difícil. No sé qué camino tomará, probablemente dependa de cuántos otros hijos tenga por los que velar y cuidar y, estas decisiones tan difíciles esta mujer debería tomarlas

³¹⁶ *Ibid*, p.154. La posición de Balero y su alineación con sectores religiosos pro-vida no le impidió sin embargo posteriormente identificarse con el legado laicista del general Eloy Alfaro y su lucha a muerte contra el clericalismo y los religiosos conservadores y tradicionalistas de siempre, asesinos del padre del laicismo ecuatoriano (*vid.*, Acta N° 069, p.79).

³¹⁷ *Ibid*, p.150.

³¹⁸ *Ibid*, p.83.

³¹⁹ En el mismo sentido se pronunció Amanda Arboleda (*ibid*, p.157).

³²⁰ *Ibid*, p.87.

ella sola o con su compañero, si lo tiene, con su familia, pero, íntimamente no debería ser jamás una imposición del Estado, porque como acaba de decir, justamente el asambleísta Maruri antes que yo, es un tema de conciencia y, si es un tema de conciencia no es un tema del Estado. Estamos en un Estado laico, estamos en un Estado laico en la cuna de Alfaro.³²¹

Roldós continuó, acusando duramente a la iglesia católica de ostentar una doble moral por condenar el uso de anticonceptivos pero ser institucionalmente permisiva con los delitos de pedofilia de sus propios sacerdotes, crímenes que –confesó– la llevaron personalmente a abandonar la fe católica.³²²

ACUERDO PAÍS: EL COMPROMISO OLVIDADO O MALENTENDIDO

Yendo más allá de los argumentos de fondo, la asambleísta Cristina Reyes exigió además el cumplimiento del manifiesto suscrito por Asambleístas de Acuerdo País en el que éstos se comprometían a mantener el texto constitucional de 1998 referente a la vida desde la concepción. En ello fue secundado por Maruri (UNO) quien leyó un extracto de dicho compromiso: “La nueva Constitución garantizará la vida y la reconocerá y la protegerá en todas sus etapas, incluido el cuidado y la protección desde la concepción”³²³. Inclusive Asambleístas de la mayoría insistieron en el punto. El evangélico Estacio Balero criticó públicamente que no se estuviera cumpliendo con un texto arduamente debatido en el seno de Acuerdo PAÍS³²⁴ y Rolando Panchana, quien señaló que ni siquiera se extendería hablando al respecto pues confiaba absolutamente en la palabra del Presidente Correa a quien le atribuía no sólo estar de acuerdo con la vida desde la concepción, sino inclusive con el derecho a la vida “hasta la muerte natural”.³²⁵

Entonces fue María Paula Romo quien ratificó el compromiso oficialista ratificando su respaldo a la frase “*protección y cuidado desde la concepción*” en el artículo sobre niñez pero expresó su desaprobación a la frase “derecho a la vida desde la concepción” en el entendido de que esto último abriría las puertas a la inconstitucionalidad del aborto terapéutico ya despenalizado con la perversa consecuencia de crimi-

³²¹ *Ibid*, p.161.

³²² *Ibid*, p.162.

³²³ *Ibid*, p.150. Texto también ratificado en su texto por la asambleísta Beatriz Tola (Acta N° 077, p.154).

³²⁴ *Ibid*, p.153.

³²⁵ *Ibid*, p.167.

nalizar a las mujeres que abortasen no importa por qué causales.³²⁶ Alertando sobre el mismo peligro de una futura declaración de inconstitucionalidad del aborto terapéutico se pronunciaron Beatriz Tola y otras Asambleístas de MPAIS –como Arboleda Amanda³²⁷– quienes permanentemente expresaron su rechazo a una eventual declaratoria de inconstitucionalidad del aborto terapéutico debido a la inclusión de la frase “la inviolabilidad de la vida”.³²⁸ Como ya afirmáramos antes, no había unanimidad dentro del bloque mayoritario respecto al tema del aborto ni la redacción sobre el derecho a la vida y este fue uno de los momentos constituyentes que lo demostró.³²⁹

LA CONVENCIÓN AMERICANA Y EL DERECHO A LA VIDA

Sin embargo hubo un argumento que no fue fácilmente rebatible a diferencia de los anteriormente glosados. La Asambleísta Cristina Reyes (PSC) se sustentó en el numeral 1 del artículo 4 de la Convención Americana de Derechos Humanos³³⁰ como argumento jurídico para defender que la Constitución ecuatoriana no podría contradecir un instrumento internacional de derechos humanos de rango superior.³³¹

A quien le cupo una argumentación jurídica precisa y bien fundamentada sobre este punto fue al Asambleísta “pro-vida” Sergio Chacón (PSP), siendo ésta quizás una de las más precisas respecto a la situación del derecho a la vida dentro del ordenamiento jurídi-

³²⁶ *Ibid*, p.75.

³²⁷ *Ibid*, p.156.

³²⁸ Es importante resaltar que dicho temor no era infundado. Como recordó la Asambleísta Betty Amores en la sesión del 18 de junio de 2008, grupos “pro-vida” intentó en noviembre de 2006 reformar el Código Penal para eliminar la posibilidad del aborto terapéutico.

³²⁹ Una complaciente entrevista al Presidente Correa confirma a posteriori que dichas diferencias luego se transformaron en motivos para consolidar diferencias entre antiguos aliados devenidos en enemigos, proceso iniciado luego de la renuncia de Alberto Acosta a la presidencia de la Asamblea. En la mencionada entrevista, el Presidente Correa señala que las ex asambleístas Betty Amores y María Paula Romo impulsaban una agenda anticlerical feminista pro aborto y pro matrimonio gay, en oposición a una corriente representada por él y tipificada como “de izquierda cristiana, de la teoría (sic) de la liberación, de la doctrina social de la Iglesia [católica]”. En: *ElCiudadano.gob.ec Periódico digital de la Revolución Ciudadana*, 06 de marzo de 2011. Sobre la acusación de “abortista”, María Paula Romo ya había deslindado en diversas oportunidades con el aborto en cuanto método anticonceptivo (ver por ejemplo, Acta N° 064, p.125).

³³⁰ “1. Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente.”

³³¹ *Ibid*, p.70.

co ecuatoriano. Basándose en el mismo artículo de la Convención Americana citado por Reyes, Chacón llamó la atención al hecho de que durante décadas ese artículo había coexistido sin conflictos con el aborto terapéutico y el aborto eugenésico –ambos permitidos por el Código Penal– lo cual no era una contradicción entre el derecho interno ecuatoriano y el derecho internacional de los derechos humanos (en este caso el del sistema interamericano), sino que reflejaba la idea de que estos tipos de aborto eran excepciones respecto al aborto (figura en general penalizada), y no excepciones al derecho a la vida (sino mas bien supuestos excepcionales de defensa del derecho a la vida de la gestante frente “a la vida del agresor”).³³² En consecuencia, razonaba Chacón, debía redactarse mejor el derecho a la vida sistematizándose en un sólo artículo lo que hasta ese momento seguía disperso en dos (en el artículo 23 sobre la “inviolabilidad de la vida” y en el 49 sobre “la vida desde la concepción”) tal como se hacía en el texto de la propia Convención Americana. Finalmente, Chacón negaba la posibilidad de que dicho cambio textual pudiera acarrear una declaración de inconstitucionalidad de los abortos terapéutico y eugenésico porque la Convención Americana ya formaba parte del derecho interno –según el artículo 164 de la Constitución de 1998– y sin embargo coexistía sin problemas con dichas figuras permitidas en el Código Penal a las que llamó “circunstancias de aborto plenamente justificadas”.³³³

El Asambleísta Rafael Esteves (PSP) tomó el hilo argumental de Chacón para defender el texto sobre “la vida desde la concepción” aunque señalando que si se aprobaba la Constitución sin reproducir el texto de la Convención Americana entonces el Ecuador debería proceder a denunciar dicho tratado internacional³³⁴ (procedimiento de retiro de la misma, según las reglas de la Convención de Viena), olvidando quizás que por el Principio internacional de Subsidiariedad los Estados americanos no estaban obligados a reproducir necesariamente el texto de dicha Convención en sus propias Constituciones sino a no contradecirlo mediante actos, omisiones o legislación interna. Y en el caso, así como el texto discutido no necesariamente colisionaba con el texto de la Convención, tampoco una legalización del aborto colisionaría necesariamente con el texto de la Convención Americana como era la creencia general. Esteves remató su intervención llamando al respeto de los derechos humanos de los nacidos y de los por

³³² *Ibid*, p.171.

³³³ *Ibid*, p.172.

³³⁴ *Ibid*, p.177.

nacer y que se deje de lado el debate sobre el aborto pues pertenecía al orden penal y no al constitucional.³³⁵

Ahora bien, esta línea de razonamiento siendo laica y perteneciendo al campo de los derechos humanos no fue desarrollada por la minoría opositora sino al parecer constituyó un argumento marginal en su estrategia, la cual priorizó sobre todo el argumento ideológico religioso y un discurso maniqueísta de “malos” contra “buenos”.

DERECHOS SEXUALES, ORDEN NATURAL Y PECADO

Respecto a los derechos sexuales, se dijo en esta sesión, comparativamente, menos que respecto al aborto. El Asambleísta Edison Narvaez (MPAIS) felicitó el que se superase la idea de que la sexualidad desligada de la reproducción era un pecado³³⁶ y propuso que -más allá de su acuerdo con el concepto de derechos sexuales- se introduzca como límites de los mismos “a la moral y al pudor público” para no amparar aberraciones como el bestialismo, el exhibicionismo o la necrofilia³³⁷.

En cambio, el Asambleísta del mismo bloque Mario Játiva (MPAIS) dedicó enteramente su exposición para condenar el concepto de derechos sexuales, criticando que se dé “tanta importancia a un grupo que es minoría en el país” (refiriéndose a los homosexuales) como para acordarles derechos a la no discriminación que podrían afectar los derechos de las mayorías, en especial los de niños y adolescentes y expresando su temor de que su hijo asista a una escuela en la que trabaje un homosexual.³³⁸ En el mismo sentido de negar los derechos a la identidad y a la orientación sexual, el Asambleísta Andrés Pavón (PRIAN) sostuvo que los derechos sexuales implicaban una ruptura con los valores éticos y morales de la sociedad (inmutables) y con la naturaleza pues solo existían dos géneros, el masculino y el femenino y la homosexualidad era una “preferencia”, “una supuesta diferencia sexual”³³⁹ (o una “desviación sexual”).³⁴⁰ Escandalizada, la Asambleísta

335 *Ibid*, p.178.

336 *Ibid*, p.55.

337 *Ibid*, p.57.

338 *Ibid*, p.136.

339 *Ibid*, p.143.

340 *Ibid*, Acta N° 033, 08 de abril de 2008, p.111. La asambleísta María Paula Romo llamó la atención de Játiva por el uso de dicha calificación, basándose en el Reglamento de la Asamblea que prohibía la utilización de prejuicios relativos a la orientación sexual pero éste se ratificó alegando la primacía de sus valores personales. Los exabruptos homofóbicos no dejaron de presentarse posteriormente sino mas bien se intensificaron, como por ejemplo en una furiosa intervención del asambleísta César Rohón (Acta N° 051, p.71) que le mereció una reprimenda del Presidente de la

Amanda Arboleda (MPAIS) rechazó la intervención de Játiva aclarando que –estadísticamente– el mayor índice de violaciones a menores en Ecuador correspondería a heterosexuales y no a homosexuales y que idéntica preocupación deberían suscitar las violaciones cometidas por miembros del clero católico romano³⁴¹

Esta sesión no finalizó pues tuvo que ser interrumpida por la falta de quórum.

SEGUNDO DEBATE: LA SESIÓN DEL 18 DE JUNIO DE 2008

La agenda principal de esta sesión consistió en llevar a cabo el segundo debate del texto sobre derechos civiles presentado por la Mesa N° 1. Ella fue igualmente extensa e intensa respecto al debate en torno a la vida, el aborto, la reproducción y la sexualidad. Sin embargo no se asistió a una confrontación de nuevos argumentos sino a la de una intensificación de ellos y a una radicalización de las posturas “pro-vida”.

Primera peculiaridad de la sesión: no fue presidida por el Asambleísta Alberto Acosta sino por su primer Vice presidente, Fernando Cordero. Se trataba de un primer síntoma público que avizoraba un cambio decisivo en la conducción del último tramo del proceso constituyente. Segunda peculiaridad: curiosamente la sesión fue convocada en un día en el que posiblemente la mayoría de ecuatorianos estaba distraído con un partido de fútbol de la selección nacional. La atención nacional y los medios no estaban concentrados entonces en las vicisitudes del debate constituyente.

La sesión se abrió con el pedido de la Asambleísta Reyes de postergar el debate sobre el derecho a la vida hasta que no se aprobase el capítulo sobre derechos de los niños y niñas, pedido que fue rechazado en votación³⁴². Luego se procedió al informe de la Mesa N°1 el que manifestó que, luego del primer debate se habían recogido cuarenta y cuatro observaciones escritas al texto que se habían vuelto a debatir en el seno de la Mesa, inclusive con la presencia de asambleístas de otras Mesas constituyentes, con lo cual se llegó a un nuevo texto aprobado por mayoría. Aparte de algunas modificaciones de forma, el informe subrayó que se había decidido mantener el texto de la Constitución de 1998 sobre el derecho a la vida debido al alto grado de discrepancias y de falta de consenso sobre un texto común, pero al mismo tiempo manifestando claramente que ello no debería interpretarse posteriormente como una causal de inconstitucionalidad del aborto terapéutico

Asamblea.

341 *Ibid*, p.156.

342 *Ibid*, Acta N° 064, 18 de junio de 2008, p.13-14.

y eugenésico contemplados en el Código Penal.³⁴³ Es oportuno mencionar que el dejar constancia de esta aclaración resulta importante en la actividad judicial, pues en caso de dudas interpretativas sobre un texto, la jurisprudencia tiene el deber de acudir a los trabajos preparatorios de aquél texto para indagar sobre la intención original del legislador:

Derechos civiles.

Artículo 1.- Sin perjuicio de los derechos establecidos en esta Constitución y en los instrumentos internacionales vigentes, el Estado reconocerá y garantizará a las personas los siguientes derechos:

1. Derecho a la vida. La inviolabilidad de la vida. No hay pena de muerte.³⁴⁴ En relación a los derechos sexuales y los derechos reproductivos, el informe señaló que éstos habían conservado su configuración constitucional de manera separada e independiente, pero añadiéndose que se ampliaba su contenido al deber estatal de procurar medios para tomar decisiones libres en asuntos sexuales y reproductivos:

7. Derechos sexuales. Toda persona tiene derecho a tomar decisiones libres, informadas, voluntarias y responsables sobre su sexualidad, su vida y su orientación sexual. El Estado promoverá el acceso a los medios para que éstas decisiones se den en condiciones seguras.

8. Derechos reproductivos. Toda persona tiene derecho a tomar decisiones libres, responsables e informadas sobre su salud sexual y vida reproductiva, y a decidir cuándo y cuántos hijos/hijas tener y cada qué tiempo.³⁴⁵

Luego de debatirse varios aspectos sobre los derechos a un debido proceso, lo cual también formaba parte de la agenda del día, la minoría opositora cuestionó que la sesión consistiera en un debate conjunto respecto a los derechos civiles y el debido proceso, solicitando un debate por separado. Luego de muchas incidencias, y sometida la cuestión a votación, se decidió por mayoría que se prosiguiera con la misma metodología.

Ya durante el debate, el Asambleísta Pablo Lucio-Paredes (MCI-FY) planteó que los derechos reproductivos y los derechos sexuales de-

³⁴³ *Ibid*, p.16.

³⁴⁴ *Ibid*, p.18.

³⁴⁵ *Ibid*, p.19-20.

berían ser limitados en su ejercicio agregándoles el texto “Dentro del respeto a la vida de un ser concebido y los derechos de terceros”.

El asambleísta César Rohón (PSC) tuvo una intervención que buscó evidenciar la estrategia de la mayoría, al señalar que era cierto que se estaba cumpliendo en conservar inalterado el texto sobre el derecho a la vida de la Constitución de 1998, pero que finalmente el resultado no era el mismo, pues lo novedoso era precisamente la introducción de los numerales 7 y 8 relativos a los derechos sexuales, y los reproductivos que modificaban completamente el panorama constitucional.³⁴⁶ Ello justificaba, indicaba Rohón, el pedido de la minoría de reubicar la “vida desde la concepción” en el artículo sobre el derecho a la vida sacándolo del capítulo sobre derecho de las niñas, niños y adolescentes.

Los asambleístas Eduardo Maruri (UNO) y Estacio Balero (MPAIS),³⁴⁷ además de reiterar sus argumentos religiosos blandieron un pronunciamiento suscrito –según manifestaron– por 800.000 ciudadanos en el que se solicitaba insertar la cláusula sobre la vida desde la concepción. Dicho documento fechado el 1 de abril de 2008 y entregado al Presidente de la Asamblea Alberto Acosta estaba encabezado por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y decía en la parte pertinente lo siguiente:

Tema I: La Vida

Considerando:

- Que es deber del Estado garantizar y proteger la vida humana, como derecho primario inalienable de toda persona.
- Que la vida, desde su concepción, es el principal derecho que tiene todo ser humano. Una sociedad religiosa en su inmensa mayoría, no puede irse en contra de la vida y peor aún del derecho que tienen los más pequeños, cuando están en el seno materno. Permitir prácticas del aborto, es violar el derecho a la vida y su aprobación sería simplemente un acto de genocidio. No hay derecho para decidir sobre la vida de otras personas.
- Que el decir que la vida humana inicia desde su nacimiento sería conceder el derecho al aborto.
- Que el óvulo fecundado ya tiene un ADN distinto del padre y de la madre; es una persona en germen; no es un tumor. El fin muy comprensible de evitar graves dolores a la mujer o a otras personas no justifica el atentar contra la vida de seres inocentes. Desgraciadamente este asunto es tan radicalmente

³⁴⁶ *Ibid*, p.56.

³⁴⁷ *Ibid*, p.59-60 y 81-82 respectivamente.

importante para la humanidad, que no es negociable.

- Que está en vigencia el Decreto Ejecutivo que declara el día 25 de marzo como el “Día del Niño por Nacer”.

- Que el Estado debe velar por el respeto a todos sus ciudadanos, sea cual sea su tendencia sexual.

(...)

Se propone:

1. El Derecho a la vida.- La vida humana es inviolable desde el momento mismo de su concepción hasta su muerte natural.

2. El derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su opción y vida sexual, dentro del respeto a la vida de un ser concebido. (...)³⁴⁸

Como se observa, la Conferencia Episcopal y los Asambleístas de oposición mostraban una misma postura basada en los mismos argumentos. Se trató pues de una oposición a cualquier forma de aborto, incondicional, basada en mayorías religiosas, que atribuía al concebido la naturaleza de persona humana, cuya vida era superior a la de la gestante y que atribuía un carácter público (extendiéndolo a la “humanidad” inclusive y ya no solo a la sociedad ecuatoriana) a esta cuestión.

La Asambleísta Aminta Buenaño (MPAIS) se preguntó por qué la minoría opositora no había protestado con idéntica pasión en los debates constituyentes del texto de 1998, si es que la redacción del derecho a la vida que se proponía en 2008, simplemente repetía aquél,³⁴⁹ y se respondió a sí misma denunciando que la oposición política aliada con la iglesia católica y sectores religiosos fundamentalistas solo estaba buscando pretextos para hacer una campaña política por el “No” en el futuro referéndum de ratificación de la nueva Constitución, acusación que ocasionó gritos de protesta en los aludidos.

La línea argumentativa de César Rohón ya mencionada, y que fundamentaba la insistente voluntad de la minoría de incluir la vida desde la concepción en el artículo sobre derecho a la vida, fue seguida por las asambleístas Annabella Azin (PRIAN) y por Rossana Queirolo y no por otros opositores, a pesar de que ella justificaba más consistentemente –a nivel conservador– su posición que los otros argumentos presentados. Ello porqué, tal como lo afirmó Rohón, lo realmente nuevo en la Constitución de 2008 eran, efectivamente, los derechos sexuales y los reproductivos (aunque ni siquiera se trataba de una total novedad pues ya la Constitución de 1998 los reconocía de manera limitada, siendo lo

348 Archivo del autor.

349 *Ibid*, p.87.

novedoso la ampliación de su contenido) y no la cuestión del derecho a la vida desde la concepción que ya se encontraba aceptado en el nuevo texto. Así pues, la Asambleísta Azin señaló que “la importancia de que quede cristalizado en el primer artículo, la consagración de la vida desde la concepción” obedecía a que “en los artículos siguientes, sobre todo en el artículo ocho, cuando se habla de los derechos reproductivos, se pudiese dejar la puerta abierta para “legalizar” el aborto, al decir que las mujeres tenemos el derecho de decidir en qué momento, cuándo y cómo vamos a planear y a tener nuestros hijos”.³⁵⁰ Por su parte, Rossana Queirolo manifestó que “[e]s verdad que en la Constitución de 1998 se declaró la inviolabilidad de la vida. No hay pena de muerte. Pero (...) la trampa está en los artículos siete y ocho, los derechos sexuales y los derechos reproductivos. (...) Los derechos reproductivos es (sic) el crimen más grande de la historia...”.³⁵¹

Como puede apreciarse, ante el fracaso del argumento de la necesidad de unificar las regulaciones sobre el derecho a la vida que estaban dispersas en la Constitución de 1998 y vista la eficacia de la mayoría al oponer un argumento “conservador” (mantener el texto de la Carta de 1998), la minoría opositora optó por radicalizarse estentóreamente y atacar frontalmente la noción misma de derechos sexuales y derechos reproductivos clamando por su absoluta supresión y calificándolos de ser conceptos genocidas, olvidando también que el texto defendido por ellos (el de 1998) ya incluía en principio estos conceptos y que los tratados de derechos humanos ratificados por el Ecuador los contenían y ya eran parte del derecho interno.

Y si bien es cierto, los Asambleístas Rohón, Azin y Queirolo ahora sí eran más coherentes con su propio discurso fundamentalista, al señalar que realmente el quid de la cuestión era la renovada presencia de los derechos sexuales y reproductivos y no tanto el cumplimiento del compromiso de Acuerdo País de conservar el texto sobre el derecho a la vida (lo cual era realmente inobjetable como al parecer se dieron cuenta luego del primer debate en la Asamblea), esto tampoco significaba que jurídicamente su estrategia fuera acertada.

La minoría pugnaba por la aprobación de dos exigencias: redactar en un solo artículo el derecho a la vida desde la concepción y eliminar los derechos sexuales y reproductivos. Suponiendo que ambas se hubieran aceptado, ello tampoco modificaba en absoluto el panorama ya existente antes de la Constitución de 2008 por diversas razones. La primera, pues como ya hemos explicado y como el propio Asambleísta

³⁵⁰ *Ibid*, p.94.

³⁵¹ *Ibid*, p.113.

de la oposición Sergio Chacón había reconocido, las figuras penales del aborto terapéutico y eugenésico coexistían de manera pacífica y sobre todo coherente con la cláusula “desde la concepción” presentes en la Constitución de 1998 y en la Convención Americana de Derechos Humanos. La segunda, dado que desde la Constitución de 1998 el derecho a la vida ya estaba reconocido desde la concepción y además tenía categoría de derecho civil toda vez que los artículos de una Constitución no se interpretan de manera fragmentaria, sino sistemática e integralmente (antes que su ubicación formal se atiende a su naturaleza y contenido normativos). En pocas palabras, lo que la oposición buscaba obtener unificando el texto de los artículos dispersos ya hubiera podido obtenerlo desde 1998 mediante una interpretación sistemática.

¿Por qué la acérrima oposición entonces? Pensamos que, básicamente, por algunas de estas razones importantes: la primera, que en el fondo se trató de una batalla por la hegemonía del discurso sobre la vida, la reproducción y la sexualidad en la que se jugaba la legitimidad conservadora y religiosa sobre estas cuestiones, frente a sectores pro derechos humanos que acordaban dicha legitimidad a fuentes seculares (la autonomía de la voluntad individual de la mujer y/o la autonomía ética de un Estado laico). Retener el control sobre dicha legitimidad era un factor político clave de cara a la sociedad y al futuro referéndum. En realidad, el debate sobre el derecho a la vida pecaba de banalidad, pues lo realmente cuestionado en el fondo eran los derechos sexuales y los derechos reproductivos.

En segundo lugar, pues dicha hegemonía no se veía amenazada tan solo por tales discursos contrahegemónicos, sino por la pretensión de llevar a la práctica una progresiva ampliación del contenido constitucional de los derechos sexuales y reproductivos, lo que en última instancia significaría para el fundamentalismo y el conservadurismo una total pérdida de relevancia pública y un repliegue más acusado ante el avance de una moral sexual secularizada.

En tercer lugar, y como denunciara Aminta Buenaño, se trataba de un interés externo y ajeno al debate constituyente, pues acudiendo a debates maniqueos en los que los actores contrahegemónicos era caricaturizados como “pro-muerte”, “genocidas” y “asesinos”, realmente se buscaba reunir a toda la oposición política, económica y religiosa contra el nuevo régimen de “Revolución Ciudadana” y su nueva Constitución.

No de otro modo puede entenderse la radicalización del discurso, rayana casi en paranoia, que cuestionó todo texto que insinuara niveles básicos de libertad sexual o reproductiva, lo que inclusive puso en entredicho aspectos completamente aceptados a nivel internacional y de larga data en el constitucionalismo occidental. Nos parece útil referirnos a dichos discursos radicalizados pues en situaciones de crisis

generalmente se retorna a los valores e ideas que se consideran seguros y sólidos, mostrándose con ello el verdadero núcleo ideológico esencial de las fuerzas políticas.

Así por ejemplo, en esta línea polarizadora, la Asambleísta Azin (PRIAN) denunció que la Constitución no debería reconocer que la mujer tuviera el derecho a planificar cuándo y cuántos hijos tener, pues eso era “dejar la puerta abierta para legalizar el aborto”³⁵² y que la capacidad reproductiva femenina antes que un derecho civil era sobre todo un privilegio divino,³⁵³ por tanto concluimos nosotros, de simple acatamiento. El asambleísta Pavón (PRIAN) calificó de “atrocidad” el que las parejas pudieran decidir cuántos hijos tener y recordó que “ese privilegio tan grande que tienen las mujeres de ser madres (...) es lo más sagrado que tiene la mujer (...) pero [que ello] no les da la facultad de decidir cuándo o de decidir cuántos, porque solamente Dios sabe cuándo y cuántos hijos se podrán tener”.³⁵⁴ Igualmente la Asambleísta Gissel Rosado, exhortó a no rechazar el legado de Dios y a obedecer sus leyes divinas, y a que las mujeres no olviden que ellas “solamente presta[n] su vientre pero no tiene[n] la potestad de decidir [sobre la vida del concebido]” ya que solo Dios puede dar o quitar la vida.³⁵⁵ De esta manera, reduciendo a la mujer a su dimensión física y biológica reproductiva y a objeto de una voluntad divina representada en la tierra por la minoría opositora, fue que la asambleísta Queirolo pudo rematar inflamadamente su discurso sosteniendo –por ejemplo– que la “soberanía del cuerpo” solo era un eufemismo para “que la mujer haga con su cuerpo lo que le de la gana” y afirmando –a pesar de lo contrario– que “aquí jamás se ha hablado de pecado” en relación al aborto.³⁵⁶

Por cierto esta radicalización del discurso pro-vida tuvo su respuesta. Entre las diversas réplicas a este discurso fatalista del cuerpo femenino como destino inexorable de la voluntad divina de reproducir la especie, consideremos aquí las intervenciones de los asambleístas Calle (MPAIS) y Roldós (RED).

Oponiéndose a ser tachada como pro-muerte, la asambleísta Martha Roldós acudió a un argumento notable al referir una reunión con el Consejo Nacional de la Salud del Ecuador (CONASA) en el que sus especialistas le explicaron a ella y a otros asambleístas que “los niños cuya madre ha muerto tienen cuatro veces más probabilidad de

³⁵² *Ibid*, p.94.

³⁵³ *Ibid*, p.95.

³⁵⁴ *Ibid*, p.98.

³⁵⁵ *Ibid*, p.121.

³⁵⁶ *Ibid*, p.113.

morir que el resto de la población infantil”³⁵⁷ y reclamando por tanto que la minoría defendiera también la vida de la madre y la del resto de sus hijos. Roldós también destacó la coincidencia del rechazo de los derechos reproductivos y del rechazo a los derechos a la soberanía alimentaria y al agua en tanto derechos humanos en la posición de algunos asambleístas, demandándose por la razón de la incoherencia de defender el derecho a la vida y no defender también el derecho al agua y a la alimentación en tanto derechos económicos y sociales.³⁵⁸ Roldós manifestó finalmente:

[C]reo que algunas somos madres y otras no, y eso no las hace menos mujeres. Creo que ser madre es una de las posibilidades que tenemos las mujeres, pero no es un destino manifiesto. Y cuando se habla del aborto, yo quisiera hablar también de los hombres que abortan, porque en este país los hombres abortan todo el tiempo. El hombre que abandona a la mujer cuando [ésta] le dice que está embarazada, aborta. Aquél que abandona el hogar y no recuerda eso. Aquellos que deben pensiones alimenticias, que no pagan sus pensiones alimenticias, de uno, dos, tres, cuatro, cinco hijos, ellos son abortistas también. Abortaron, abandonaron [a] sus hijos. Acaso solamente porque las mujeres los tenemos y los nutrimos con nuestros cuerpos, podemos abortar. Un padre puede abortar su hijo, si no le da la educación, la atención que el hijo necesita.³⁵⁹

María Augusta Calle a su vez llamó a diferenciar placer y reproducción en el ejercicio de la sexualidad, señalando provocadoramente que también los que predicán que el sexo tiene fines exclusivamente reproductivos lo practican para obtener placer sexual y además planifican el tamaño de sus familias:

Que en la Constitución se hable de derechos sexuales y reproductivos, eso no es pecado, es sano. (...) Las que dicen que [las mujeres] no se deben cuidar, tienen tres hijos y tres matrimonios, pero los tres hijos son del primer matrimonio, los de ahora no existen. No sé qué hacen en sus siguientes matrimonios, no sé qué hacen. Hablemos con la verdad. En dónde queda

357 *Ibid*, p.100.

358 *Ibid*, p.101.

359 *Ibid*, p.102.

esa pacatería de creer que no se debe hablar de estas cosas.³⁶⁰

Lo que demostró la radicalización discursiva de ciertos asambleístas de la minoría opositora fue la pertinencia de diferenciar derechos sexuales y derechos reproductivos, así como el conceptualarlos como derechos humanos y no como meras dimensiones de un “problema de salud pública”.

Los textos ya propuestos sobre el derecho a la vida y los derechos sexuales y reproductivos no se modificaron y fueron objeto de aprobación en bloque junto con numerosos otros artículos y en una arrolladora sesión presidida ahora por el asambleísta Fernando Cordero (MPAIS) quien reemplazó al renunciante asambleísta Alberto Acosta, acontecimiento que sacudió la escena política y que abrió paso a una nueva etapa tanto en el proceso constituyente como en la política ecuatoriana.³⁶¹ En esta trascendental sesión de la Asamblea de Montecristi, se aprobaron los textos definitivos de dichos derechos con 73 votos a favor, 5 en contra y 16 abstenciones.³⁶²

Hacia el final de dicha sesión, y en una poco elegante insinuación respecto a la labor de su predecesor, el flamante nuevo presidente de la Asamblea señaló: “Espero que a partir de mañana, realmente, se terminen las confrontaciones, los escándalos y todos trabajemos por una sola razón que es la nueva Constitución de Ecuador”.³⁶³ Los hechos posteriores definitivamente le demostrarían lo absurdo de dicha esperanza.

DERECHO A LA VIDA Y DERECHOS SEXUALES: LA SESIÓN DEL 5 DE JULIO DE 2008

Si anteriormente los debates sobre el derecho a la vida fueron vinculados predominantemente con el aborto y los derechos reproductivos, a partir de esta sesión se vincularán mas bien a los debates sobre derechos sexuales y la unión de personas del mismo sexo (tema éste último que abordaremos de manera separada más adelante) debido a que se discutirán en las mismas sesiones los artículos sobre derechos de los niñas, niños y adolescentes y los relativos a familia.

360 *Ibid*, p.103. Solo cabe especular si esta fue una velada referencia a la asambleísta Rossana Queirolo, casada y divorciada dos veces, con dos hijas producto de su primer matrimonio y un hijo del segundo. En todo caso, luego Queirolo tomó la palabra y respondió a Calle señalando que “nadie había hablado de pecado” durante el debate.

361 *Ibid*, Acta N° 067, 24 de junio de 2008.

362 *Ibid*, p.178.

363 *Ibid*, p.200-201.

Esta sesión se realizó ya bajo la inflexible presidencia del asambleísta Fernando Cordero y su agenda representó una de aquellas sesiones con abundante y rico contenido, ya que en esta misma sesión se discutieron los temas de la plurinacionalidad del Estado, de la unión gay, de las familias, del derecho a la vida, de las políticas de diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indígenas y de ciertas minorías nacionales.

En lo que respecta a nuestro tema, el debate sobre el derecho a la vida se suscitó nuevamente, pero ahora en función del informe de mayoría de la Mesa N° 1 de Derechos Fundamentales y Garantías Constitucionales sobre los derechos de los “grupos de atención prioritaria” para su primer debate, dentro de los cuales se encontraban los derechos de las niñas, niños y adolescentes. El texto polémico propuesto fue:

Art. 4.- Los niños, niñas y adolescentes gozarán de los derechos comunes al ser humano, además de los específicos de su edad. El Estado les asegurará y garantizará la protección y cuidado desde la concepción. Se les garantiza también su derecho a la integridad física y psíquica; a su identidad, nombre y ciudadanía; a la salud integral y nutrición; a la educación y cultura, al deporte y recreación; a la seguridad social; a tener una familia y disfrutar de la convivencia familiar y comunitaria; a la participación social; al respeto de su libertad y dignidad; y a ser consultados en los asuntos que les afecten. Sin perjuicio de lo anterior, tienen derecho a educarse de manera prioritaria en su idioma y en los contextos culturales propios de sus pueblos y nacionalidades; a recibir información acerca de sus progenitores o familiares ausentes, salvo que fuera perjudicial para su bienestar. *El Estado garantizará su libertad de expresión y asociación, el funcionamiento libre de los consejos estudiantiles y demás formas asociativas de conformidad con la ley.* ”³⁶⁴

El informe de minoría sobre el tema fue suscrito por el Asambleísta Sergio Chacón (PSP) quien además de reiterar sus argumentos en relación a que el artículo aprobado abría las puertas al aborto indiscriminado en Ecuador, añadió que un verdadero progreso en la nueva Constitución hubiera significado incluir el derecho a la vida “hasta su muerte natural”.³⁶⁵

³⁶⁴ *Ibid*, Acta N° 077, 05 de julio de 2008, p.102.

³⁶⁵ *Ibid*, p.147.

Luego de quejarse sobre la diferencia textual entre el texto leído y el presuntamente acordado con la minoría opositora sobre “la inviolabilidad de la vida desde la concepción” el asambleísta Pablo Lucio-Paredes puso la nota de sorpresa al citar un correo electrónico filtrado por la prensa en el que se evidenciaban las contradicciones al interior del bloque de Alianza País en torno al aborto a partir de la diferencia textual indicada por Lucio-Paredes.³⁶⁶

Sin referirse a dicha filtración la asambleísta Beatriz Tola le recordó a Lucio-Paredes que el compromiso de Acuerdo País (entonces publicado en internet) y el texto aprobado por la Mesa Uno eran iguales. Y en efecto, las diferencias textuales entre ellos y el texto finalmente aprobado eran y son realmente insustanciales:

Texto del compromiso de Alianza País	Texto del informe propuesto por la Mesa N° 1 :	Texto final en la Constitución
“Art. 4.- Los niños, niñas y adolescentes gozarán de los derechos comunes al ser humano, además de los específicos de su edad. El Estado les asegurará y garantizará la protección y cuidado desde la concepción. (...)”	“ La nueva Constitución garantizará la vida y la reconocerá y la protegerá en todas sus etapas incluido el cuidado y la protección desde la concepción ”	“Art. 45.- Las niñas, niños y adolescentes gozarán de los derechos comunes del ser humano, además de los específicos de su edad. El Estado reconocerá y garantizará la vida, incluido el cuidado y protección desde la concepción. (...)”

Fuente: Elaboración propia

366 *Ibid.*, p.153: “Y dice así [el mensaje filtrado]: Estimado equis, equis, equis. Como recordarás aquel desagradable e indignante día en que se fueron del bloque, equis, equis y equis, resolvimos tres cosas que inclusive constaron por escrito: uno, que se garantice el derecho a la vida desde la concepción. Recuerda que la pelea con equis, equis, equis, es que quería que se incluya sin excepciones, lo cual no aceptamos; dos, que se incluya el nombre de Dios en la Constitución; tres, que se deje el tema de los derechos de los gay para normas secundarias y no elevarlo a norma constitucional. *En lo que respecta al primer punto, vuelvo a recordar, el primer punto es que se garantice el derecho a la vida desde la concepción, que es fundamental para que no tengamos el rechazo oficial de la Iglesia, la Mesa Uno cambió la redacción, contrariando lo que habíamos acordado* y, simplemente, puso con respecto a los derechos de los niños lo siguiente: “El Estado les asegurará la protección y cuidado desde la concepción. El Estado les asegurará la protección y cuidado desde la concepción, que es lo que está ahora, cuando lo que habíamos convenido era: “El Estado garantizará la vida desde la concepción”. Son dos frases diferentes, parecidas quizás, pero diferentes y en esta propia carta se dice que son diferentes, que no tienen exactamente el mismo sentido. “Por lo que el Presidente se siente una vez más creo, engañado cuando lo que convenimos no se cumple. Se lo hizo con el voto de equis, equis, equis. *Este tema es fundamental para que no tengamos a la Iglesia católica pidiendo el “no” en el referéndum, cuando ya lo insinuó en todos los púlpitos del país el domingo pasado, y que sería políticamente desastroso.* Como este tema está para primer debate en la Asamblea, es decir el día de hoy, habría que incluirlo como moción para el primer debate, e incluirlo como propuesta en el segundo debate de la Mesa (...) (Enfatizados nuestros).”

Pero lo más resaltante de la intervención de Tola fue su sustentación de la frase –tan controvertida para la minoría opositora y que a su juicio era parte de una conspiración para legalizar el aborto- “*protección y cuidado desde la concepción*”. Tola comenzó señalando que el derecho a la vida ya había sido aprobado en el artículo sobre derechos civiles (el cual incluía la frase “*la inviolabilidad de la vida*” exigida por los “pro-vida”) y que en el capítulo sobre derechos de la niñez ahora se terminaba de cumplir el compromiso asumido por Alianza País con las palabras “protección y cuidado”. Y es que la asambleísta Tola realizó un bien fundamentado recorrido por el derecho internacional de los derechos humanos citando todos aquellos pasajes en los que dichas palabras eran utilizadas literalmente para referirse a los derechos de los niños.

Este hecho a nuestro juicio respalda nuestra afirmación formulada al observar la regulación del derecho a la vida en el ordenamiento jurídico ecuatoriano, en el sentido de que en la nueva Constitución de Montecristi el concebido es también considerado nada más y nada menos que como un “niño” (aunque claro está, como un niño en una situación diferente respecto a los ya nacidos).³⁶⁷ Por tanto, la citada intervención de Tola y la propia redacción y ubicación sistemática de “la vida desde la concepción” demuestran en nuestra opinión que fue la línea del Presidente Correa la que prevaleció sobre otras opiniones al interior de Alianza País en torno al texto definitivo del derecho a la vida, opiniones que además planteaban eliminar la frase “inviolabilidad de la vida” e incorporar en el texto cláusulas con excepciones al derecho a la vida.³⁶⁸

Entonces, lejos de constituir una “Constitución abortista” o mejor dicho una Constitución partidaria del derecho al aborto irrestricto, la Constitución de Montecristi no hacía sino reflejar en forma parcial la posición católica sobre el concebido como persona humana, sólo que ampliando al mismo tiempo el contenido de los derechos sexuales y reproductivos conforme al derecho internacional de los derechos humanos.³⁶⁹ Esto, que podría parecer una contradicción en los términos, lo es solamente en el plano de los discursos políticos, pues a nivel operacional existen a nivel comparado diversas opciones legislativas sobre la interrupción del embarazo las cuales no necesariamente colisionan con

³⁶⁷ *Ibid*, p.162-163.

³⁶⁸ *Cf.* por ejemplo las intervenciones de algunas asambleístas del bloque de mayoría (Acta N° 050 p.109, 155-156). La idea de plantear excepciones al derecho a la vida ya estaba contenido en un proyecto del CONESUP (ver Acta N° 050, p.175).

³⁶⁹ Tal como lo reconocería posteriormente la Asambleísta Rossana Alvarado: “Nada más lejos de eso podemos este momento ir pero tampoco significa desconocer que el aborto terapéutico y el aborto eugenésico tienen plena validez”. Ver Acta N° 086, p.86.

los tratados internacionales de derechos humanos, los cuales siempre y en todo lugar le reconocen a los Estados la soberanía para zanjar de manera autónoma el tema. Así, mientras en algunas naciones el aborto tiene limitaciones muy estrictas o es completamente prohibido, en otras está completamente despenalizado o existe un régimen de gradualidad, y en todos los casos, dichos naciones son Estados-parte de los mismos tratados en los que se garantiza de forma general el derecho a la vida. Esto es inclusive cierto en el sistema regional interamericano de derechos humanos, en el que existe un artículo de texto más restrictivo en relación a otros sistemas regionales como el europeo o el africano en el que se alude específicamente “al derecho a la vida, en general, desde la concepción”. El “margen de apreciación” reconocido a los Estados americanos fue reconocido por la propia Comisión Interamericana de Derechos Humanos en un célebre caso.³⁷⁰

VIDA DIGNA Y SALUD SEXUAL Y REPRODUCTIVA

El derecho a la salud sexual y reproductiva fue objeto de debates en el marco mayor del derecho a la salud en general, ésta última en tanto una de las dimensiones del derecho a una vida digna, el cual fue un énfasis especial y novedoso de la nueva Carta de Montecristi.

Durante la sesión del 1 de julio³⁷¹ se presentó el informe de mayoría de la Mesa Constituyente N° 7 en el que, bajo el título de “Régimen de desarrollo”, se introdujo el capítulo de “Vida digna para todas y todos”. Dicho informe planteó una superación de la concepción asistencialista del neoliberalismo expresada en el término “grupos vulnerables” para ser reemplazada por una concepción de derechos que se expresara en el nuevo término “grupos de atención prioritaria”, ello en coordinación estrecha con el trabajo de la Mesa N° 1. En ese marco teórico, se planteó que la salud era un derecho humano universal garantizado por el Estado que incluía el deber de proveer servicios públicos de salud sexual y reproductiva bajo los principios –entre otros– de interculturalidad, de bioética y de género.³⁷² Se proponía bajo un artículo 11 que el Estado tenía el deber de implementar medidas de acción positiva para hacer efectivo el derecho a la seguridad social de las mujeres “dando prioridad a las prestaciones de maternidad y salud sexual y reproductiva”.³⁷³

370 Se trata del caso 2141, “Baby Boy” versus Estados Unidos de América, resolución N° 23/81 de 6 de marzo de 1981 (particularmente el párrafo 30). Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Washington D.C.

371 *Ibid.*, Acta N° 073.

372 *Ibid.*, p.143.

373 *Ibid.*, p.144.

Posteriormente, en la sesión del 2 de julio³⁷⁴ la Mesa N° 7 presentó su informe de mayoría para el primer debate con una propuesta de artículos sobre el mismo tema y bajo los mismos títulos y capítulos. Sobre salud sexual y reproductiva así como la dimensión intercultural de la salud en general:

Artículo 25. La salud, como servicio público, se prestará a través de las entidades públicas, privadas, autónomas, comunitarias y aquellas que ejerzan la medicina ancestral y no convencional. (...) ³⁷⁵

Artículo 27. El Estado es responsable de: 1. Atender de forma especializada y diferenciada a los grupos de atención prioritaria a (...) víctimas de violencia de género, maltrato infantil (...). 2. Garantizar acciones y servicios de salud sexual y reproductiva y garantizar la vida de las mujeres durante el embarazo, parto y postparto. (...)

Artículo 26. El Sistema desarrolla un modelo de atención integral, familiar y comunitaria, (...) que articula a los diferentes niveles de atención y promueve la complementariedad con la medicina ancestral y alternativa”³⁷⁶

Respecto a dichos artículos, la asambleísta Ximena Bohorquez (MHN) trató de vincular el debate sobre salud al debate sobre la vida desde la concepción, afirmando que no podía darse el primero sin el segundo. A continuación reconoció que como médica no podía estar en desacuerdo con los abortos terapéutico y eugénico, pero que solicitaba añadir al numeral 2 del artículo 27 “la garantía de la vida de la mujer y del producto”.³⁷⁷ En idéntico sentido se pronunció la asambleísta Gissel Rosado (PRIAN)³⁷⁸ y Rolando Panchana (MPAIS), quien manifestó que en el embarazo debería protegerse la vida de los dos ecuatorianos, “la ecuatoriana mujer en estado de gestación y el ecuatoriano concebido aún no nacido”.³⁷⁹

³⁷⁴ *Ibid*, Acta N° 074, 02 de julio de 2008.

³⁷⁵ *Ibid*, p.23.

³⁷⁶ *Ibid*, p.24.

³⁷⁷ *Ibid*, p.77.

³⁷⁸ *Ibid*, p.97.

³⁷⁹ *Ibid*, p.101.

La sesión del 13 de julio³⁸⁰ conocerá el segundo debate del informe de mayoría presentado por la Mesa N° 7. En dicho informe se leyó una propuesta de artículo 6 que establecía la garantía estatal de asegurar el acceso “a programas, acciones y servicios de promoción y atención integral de la salud, de la salud sexual y salud reproductiva”³⁸¹ y más adelante, ya en la sustentación, se vinculó el derecho al goce de una vida digna con el goce pleno de los derechos económico, sociales y culturales reforzándose de este modo el abanico de obligaciones positivas del Estado³⁸² lo cual ha venido en constituirse un énfasis novedoso de la Constitución de Montecristi en relación a otras Constituciones del mundo.

Pero fue en la sesión del 14 de julio³⁸³ en la que se continuó el segundo debate del informe de la Mesa N° 7, donde se concentró la confrontación sobre el concepto de salud sexual y reproductiva. Manteniéndose sin mayor modificación los artículos sobre la vigencia de los sistemas de salud indígenas, el artículo 27 sobre salud sexual y reproductiva fue modificado y propuesto de esta manera: “Artículo 27. El Estado es responsable de: (...) 6. Garantizar acciones y servicios de salud sexual y reproductiva y garantizar la vida de las mujeres durante el embarazo, parto y postparto. ...”.

La asambleísta Rossana Queirolo, siempre en línea con el tono conspirativo del “*Lexicón*” vaticano sobre “términos ambiguos y discutidos” en asuntos de vida, familia, sexualidad y reproducción, tomó la palabra para criticar la incertidumbre respecto al preciso contenido del término “género” que no se hallaba definido en la Constitución y que no debía dejarse para que lo haga una ley inferior posterior. También reclamó que se añadiera el respeto de la vida del concebido y finalmente criticó que el término “salud sexual y reproductiva” se esté utilizando de manera transversal a lo largo de todo el texto constitucional, pues también se trataba de un término incierto y en el fondo engañoso:

¿Qué es la “salud reproductiva”? (...) puede ser que algunas personas no lo tengan bien claro, pero las personas que están haciendo estos términos en esta Constitución lo tienen perfectamente claro. Es un término nuevo, es un término engañoso, para enmascarar la pretensión de a través de organismos internacionales imponer a los países pobres la mentalidad,

³⁸⁰ *Ibid.*, Acta N° 084, 13 de julio de 2008.

³⁸¹ *Ibid.*, p.10.

³⁸² *Ibid.*, p.20.

³⁸³ *Ibid.*, Acta N° 085, 14 de julio de 2008.

desafortunadamente, antívida, para evitar su desarrollo humano, que pone en peligro la supremacía del mundo rico (...), que con la explicación de qué es la salud reproductiva (...) está ampliamente legalizado el aborto y que no tenemos que esperar ya artículos de la niñez y adolescencia “que si se pone una coma”, “que si se quita [el derecho a] la vida”, “que si se pone la concepción”, ya estaría legalizado, (...) el aborto está incluido, *entonces, en el término de la salud reproductiva (...) no pierdo la esperanza de que se lo pueda quitar*³⁸⁴.

Ante dicha postura conspirativa, la asambleísta Martha Roldós (RED) explicó que el garantizar la salud reproductiva estaba en directa relación con la eliminación de algunas de las causas de aborto en el Ecuador, de modo que al contrario de lo sostenido por Queirolo, la salud reproductiva estaba lejos de promoverlo sino mas bien todo lo contrario.³⁸⁵

A diferencia de Queirolo, los asambleístas Gissel Rosado (PRIAN) y Rolando Panchana (MPAIS) no planteaban la eliminación del término “salud sexual y reproductiva”, sino que a éste se agregue el deber de respetar la vida del concebido y no sólo la vida de la gestante.³⁸⁶

Terminado el segundo debate, la votación del artículo sobre derecho a la salud sexual y reproductiva se realizará con 75 votos a favor, 9 en contra, 4 en blanco y 7 abstenciones³⁸⁷ mientras que el artículo 27 en torno al aseguramiento de “acciones y servicios de salud sexual y salud reproductiva” y la garantía de “la salud integral y la vida de las mujeres, especialmente durante el embarazo, parto y post parto” se aprobará con 87 votos afirmativos, 5 negativos, 2 blancos y 17 abstenciones.³⁸⁸ Esta votación será objeto de un pedido de reconsideración por la asambleísta Soledad Vela (MPAIS) el cual será finalmente aprobado en bloque junto a numerosos otros artículos más.

³⁸⁴ *Ibid*, Acta N° 085, 14 de julio de 2008, p.113-114.

³⁸⁵ *Ibid*, p.117.

³⁸⁶ *Ibid*, p.157 y 184, respectivamente. Discrepancias como éstas se atestiguaron en diferentes momentos constituyentes. En otro pasaje, por ejemplo, la asambleísta Queirolo manifestaría públicamente su discrepancia con la asambleísta Gissel Rosado pues la primera planteaba que la vida desde la concepción se incluyera en el artículo sobre derechos civiles mientras que la segunda transigía en que se incluyera solo en el artículo sobre derechos de la niñez.

³⁸⁷ *Ibid*, Acta N° 089, 17 de julio de 2008, p.9.

³⁸⁸ *Ibid*, p.14.

SEGUNDO DEBATE SOBRE DERECHOS DE LOS NIÑOS: LA SESIÓN DEL 15 DE JULIO DE 2008

El segundo debate del informe de mayoría sobre los derechos de las niñas, niños y adolescentes se realizó en esta sesión. El nuevo texto, muy parecido al anterior, finalmente sería el que se aprobaría definitivamente: “Artículo 3. Derechos de la niñez y adolescencia. Los niños/as y adolescentes gozarán de los derechos comunes al ser humano, además de los específicos de su edad. El Estado reconoce y garantiza la vida incluido el cuidado y protección desde la concepción. (...)”³⁸⁹

Si se procede a diferentes lecturas del texto, se puede advertir que el debate sobre la ubicación de la coma que finalmente aparece en el texto sometido a referéndum (“*El Estado reconoce y garantiza la vida, incluido el cuidado y protección desde la concepción*”) era absolutamente intrascendente. Como se puede apreciar de las diferentes posibilidades de interpretación textual, el derecho a la vida estaba enunciado de acuerdo a las exigencias de la minoría opositora.

En primer lugar, con uso de la coma o sin ella, la palabra “*incluido*” alude claramente a que “*el cuidado y protección desde la concepción*” es parte integral de la obligación estatal de *reconocer* y *garantizar* de la vida de los niños. Así, los verbos *cuidar* y *proteger* son las manifestaciones concretas de dicho reconocimiento y garantía. Es evidente que una doctrina que postule al aborto como un derecho irrestricto de la gestante afectaría dicho deber de cuidado y protección de la vida del concebido.

En segundo lugar, una manipulación del texto ofrecería distintas versiones que coincidirían todas ellas en el mismo sentido. Así por ejemplo, si eliminamos la frase “cuidado y protección” que la minoría opositora señalaba como producto de una conspiración contra “el derecho a la vida”,³⁹⁰ la declaración de que “*el Estado reconoce y garantiza la vida incluido el cuidado y protección desde la concepción*” podría descomponerse bajo las siguientes frases:

- a) “El Estado reconoce (...) la vida (...) desde la concepción”.
- b) “El Estado (...) garantiza la vida (...) desde la concepción”
- c) “El Estado reconoce y garantiza la vida (...) desde la concepción”

³⁸⁹ *Ibid*, Acta N° 086, 15 de julio de 2008, p.16.

³⁹⁰ La asambleísta Rossana Queirolo señalaba por ejemplo que “Es importante acotar que este texto no reconoce y garantiza la vida desde la concepción, sino tan solo su cuidado y protección y la vida de aquellos niños cuyas madres decidieron traerlos al mundo. Esto ocurre porque la inviolabilidad de la vida no está garantizada desde la concepción en el capítulo sobre derechos civiles que forman en todas las teorías jurídicas los derechos de más fuerte protección”. *Ibid*, p.94.

En todas ellas el sentido final es similar al obtenido si se insertaran los verbos cuestionados (cuidar, proteger). Es cierto que la formulación textual estaba realizada bajo la forma de un deber estatal y no bajo la forma de un derecho individual como objetó el asambleísta Mario Já-tiva (MPAIS)³⁹¹, pero sería superficial no reconocer que el encabezado del artículo se titulaba precisamente “derechos de la niñez” y que se encontraba seguido de una declaración que afirma que los niños “gozarán de todos los derechos comunes al ser humano” dentro del cual expresamente se incluye a la vida y a los deberes estatales de cuidarla y protegerla desde la concepción. Igualmente superficial sería ignorar que frecuentemente los derechos individuales no solo exigen del Estado el cumplimiento de obligaciones de abstención (por ejemplo, el no quitar la vida arbitrariamente) sino también de obligaciones “positivas” y obligaciones de hacer (como por ejemplo, el tomar medidas para proteger y cuidar la vida). Es decir, que el derecho individual a la vida y el deber estatal de protegerla son dos caras de la misma moneda.

Esto permitirá decir a la asambleísta Soledad Vela (MPAIS) que la de Montecristi era “la Constitución de la vida”³⁹² pues garantizaba el derecho a la vida desde la concepción y además introducía el concepto de “vida digna” vinculándolo estrechamente a y realizándolo a través de los derechos económicos, sociales y culturales, superando la tradicional dicotomía entre ellos y los derechos civiles y políticos (de acuerdo al principio de indivisibilidad ya ampliamente aceptado en el derecho internacional de los derechos humanos). Esto definitivamente superaba la propuesta opositora de “jerarquizar los derechos” y de incluir al derecho a la vida dentro de los derechos civiles como pretendida única vía para considerarlo como un derecho superior y absoluto, como postulaba la asambleísta Rossana Queirolo.

El texto definitivo fue aprobado en una de las últimas sesiones constituyentes, previa ponencia presentada por la asambleísta Soledad Vela quien subrayó que el articulado sobre las garantías de protección a la vida desde la concepción amparaba no solo los derechos del niño y niña por nacer sino también los de la madre gestante. Al respecto, merece destacarse nuevamente que se vuelve a reconocer al concebido como “niño por nacer” y como sujeto del derecho a la protección y cuidado estatal en igualdad de condiciones que a la madre.³⁹³

El momento de votación registró incidentes tensos que cuestionaron a la misma Presidencia del asambleísta Cordero. Los consabidos

³⁹¹ *Ibid*, p.67.

³⁹² *Ibid*, p.24.

³⁹³ *Ibid*, Acta N° 089, 17 de julio de 2008, p.28-29.

letreros con la leyenda “Asesinos” fueron levantados por la asambleísta Gissel Rosado motivando una protesta y pedido de Cordero de que sean retirados. El texto sobre los derechos de los niños, niñas y adolescentes a la protección de la vida desde la concepción, fue aprobado con 83 votos a favor, 22 en contra, 3 en blanco y 5 abstenciones.³⁹⁴ En medio de los gritos exacerbados de algunos, la asambleísta Rosado solicitó una reconsideración de la votación, la que una vez efectuada condujo a la ratificación del resultado. La Asambleísta Rosado solicitó esta vez una rectificación de la misma que podría haberse tramitado en una sesión posterior como fue decidido respecto a otros artículos que también habían sido objeto de solicitudes similares, pero el Presidente Cordero, manifestando que estas maniobras eran “parte de una agenda oculta y perversa contra el país” ordenó tomar inmediatamente la votación de la reconsideración de este artículo en particular según su dicho, para no prestarse al juego de dicha agenda oculta.³⁹⁵

La votación condujo finalmente a la aprobación definitiva del texto sobre la vida desde la concepción en el capítulo sobre derechos de las niñas, niños y adolescentes.

2. PERÚ

Del campo de asuntos analizados en el presente trabajo, el debate sobre el aborto fue el otro de los dos temas más abordados en los debates constitucionales peruanos. Si el debate sobre la laicidad del Estado y las relaciones Estado-iglesia Católica que vimos en el capítulo anterior se dio principalmente entre actores políticos conservadores, que en última instancia se disputaban espacios dentro de una hegemonía bien establecida, el “debate” sobre el aborto –que a duras penas podría calificarse como tal debido a la nula oposición parlamentaria que hubo frente a las posiciones conservadoras– tuvo mas bien ribetes de campaña fundamentalista de consolidación y profundización de sus conquistas.

La discusión en torno del aborto se expresó a través del abordaje de tres temas: el primero, el del inicio de la vida y de la persona humana; el segundo sobre la prohibición absoluta del aborto y las excepciones a su penalización; y el tercero el de si la libertad reproductiva de las parejas y de la mujer incluía el derecho de recurrir al aborto y a utilizar métodos anticonceptivos. Esos fueron los términos principales de los debates, los cuales concurrieron todos en una misma preocupación: salir al frente del movimiento de mujeres y su campaña por la despena-

³⁹⁴ *Ibid*, p.54.

³⁹⁵ *Ibid*, p.55.

lización del aborto e incluir cláusulas que cerraran el paso a cualquier avance futuro de dicha agenda.

El abordaje de la cuestión tuvo intensidades diferentes según las diferentes etapas de los trabajos de la reforma constitucional: ninguna mención importante durante la elaboración de las Bases de la Reforma Constitucional, pocas menciones durante los debates de los Sub Grupos de Trabajo, algunas menciones significativas en los debates de la Comisión de Constitución y una intensa campaña conservadora en el Pleno del Congreso.

LAS PROPUESTAS DE LAS “BASES DE LA REFORMA CONSTITUCIONAL”

Como se mencionó antes, el propósito de los veintiocho especialistas reunidos en la Comisión de Estudio de las Bases de la Reforma Constitucional coordinados por el jurista y ministro de Justicia Diego García-Sayán, no fue otro que proponer líneas generales y principistas de lo que el ulterior texto constitucional tendría que incluir. Sin embargo, dicha Comisión no solo propuso principios sino también propuestas concretas que por su concreción y claridad de hecho ya era esbozos de artículos. Así, respecto al derecho a la vida y los derechos sexuales y reproductivos, la Sub Comisión de “Preámbulo, derechos, deberes, régimen de excepción, Defensoría del Pueblo y procesos constitucionales” propuso el siguiente texto:

2. Vida.- En concordancia con los avances en materia de derechos humanos y el respeto de la dignidad del ser humano, la Comisión propone acoger una tesis abolicionista y eliminar la pena de muerte, incluso tratándose del supuesto de traición a la patria en caso de guerra exterior. Asimismo, la Comisión propone reconocer que el Estado debe adoptar medidas que garanticen a las personas un nivel mínimo de subsistencia y una vida digna. Finalmente, se considera necesario señalar que el concebido es sujeto de derecho.

Como puede advertirse, básicamente la propuesta sobre la “vida” estaba circunscrita a prohibir la pena de muerte, a proponer el concepto de “vida digna” y reconocer al concebido como sujeto de derecho. Conforme a la histórica Constitución de 1979 que se pretendía emular, se introducían cambios que en realidad seguían los de la denostada Constitución de 1993. Así pues, sobre el derecho a la vida, la Constitución de 1979 señalaba:

Artículo 2. Toda persona tiene derecho:

1.- A la vida, a un nombre propio, a la integridad física y al libre desenvolvimiento de su personalidad.

Al que está por nacer se le considera nacido para todo lo que le favorece.

La Constitución de 1993 surgida del golpe de Estado fujimorista lo modificó en el siguiente sentido:

Artículo 2°.- Toda persona tiene derecho: 2. A la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física y a su libre desarrollo y bienestar. El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece.

Como se aprecia, en este punto la Comisión de Bases de la Reforma Constitucional consideró que el texto de 1979 no era digno de ser repetido sino más debía ser reformulado siguiendo uno “de los contados avances de la Carta de 1993” que valdría la pena conservar.³⁹⁶ De esta manera, el reconocimiento del no nacido como sujeto de derecho fue ampliado desde aquél ambiguo “que está por nacer” de la Constitución de 1979 hacia “el concebido” de la Constitución fujimorista de 1993. Es decir, la atribución del derecho a la vida de 1993 no dejaba en la oscuridad desde cuándo habría de reconocerse el derecho a la vida del no nacido: desde la misma concepción y no simplemente a partir de algún momento previo a su nacimiento como hacía la Carta del 79.

Al mismo tiempo y de manera notable, la Comisión de Bases propuso la introducción de una categoría totalmente nueva para el derecho peruano, a saber la noción de “derechos sexuales y reproductivos” lo cual venía a tono con las recientes conferencias interamericanas (Belem do Pará) y universales (Cairo, Beijing) de derechos humanos de las mujeres:

30. *Derechos sexuales y reproductivos*- Establecer que la política nacional de población tiene como objetivo difundir y promover la paternidad y maternidad responsables y que el Estado debe asegurar los programas de educación y la información adecuada y el acceso a los medios que no afecten la

396 Uno de los principios metodológicos y políticos más importantes de la Comisión fue formulado en éstos términos: “Reconociendo el cuestionable origen de la Carta de 1993, se acordó que el texto base para formular las reformas sería la Constitución de 1979, a la cual se le harían las modificaciones correspondientes, incorporando los aportes formulados por los integrantes de la Comisión y los contados avances de la Carta de 1993.”

vida o la salud. Asimismo, reconocer el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva.

Si bien la comprensión de dichos derechos estaba expresada en términos estrechos y reduccionistas, hacía énfasis en la necesidad de la educación sexual y el acceso a la información como condiciones para que las personas ejerzan libremente su propia libertad sexual y reproductiva (expresada como política pública de paternidad y maternidad responsables). Pero el haber introducido la noción de derechos sexuales y reproductivos era con todo un importante avance.

LOS DEBATES DEL SUB GRUPO DE TRABAJO SOBRE DERECHOS DE LA PERSONA Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Fue una destacada jurista defensora de los derechos de la mujer la primera en plantear un debate sobre el alcance del derecho a decidir sobre el propio cuerpo. La doctora Rocío Villanueva planteó desde la primera sesión dedicada al debate de fondo del Sub Grupo de Trabajo sobre Derechos de la Persona y Participación Ciudadana una advertencia: que la enunciación de ciertos derechos como “irrenunciables” podría impedir el derecho de las mujeres a decidir sobre la disponibilidad de sus propios cuerpos. Lo hizo, luego de la presentación que hiciera el jurista Aníbal Torres Vásquez sobre los principios fundamentales de la futura Constitución. En dicha exposición, Torres propuso una ontología que definió al ser humano en base a sus “elementos estructurales” compuestos de “una naturaleza material, corporal, biológica”, así como “sicológica, espiritual”³⁹⁷ y sobre ella, planteó que el primer principio fundamental era el de la primacía de la persona humana sobre la sociedad y el Estado, entendiendo a “persona” como al ser dotado de libertad e “idéntico a sí mismo”, luego era el de la dignidad humana como fundamento de todo el ordenamiento jurídico, y finalmente otros principios de naturaleza política.

La doctora Villanueva cuestionó que se pudiera definir al ser humano como “idéntico a sí mismo”, planteando que mejor sería dejar el artículo propuesto en términos más precisos. Pero al comentar el artículo segundo propuesto por Torres Vásquez sobre el carácter de los derechos fundamentales, la jurista señaló que prefería una referencia a los derechos como “indivisibles e interdependientes”, en lugar de usar el “término muy polémico” de derechos “irrenunciables”, pues éste podría

397 Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Subgrupo N° 01. Derechos de la Persona, Participación Ciudadana. Primera Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 2 del martes 12 de febrero de 2002, p.8-10.

utilizarse para cuestionar que las mujeres pudieran esterilizarse pretextándose que “estarían renunciando a su derecho a la integridad”³⁹⁸. Es decir, que el carácter “irrenunciable” de los derechos fundamentales no permitiría que las mujeres pudieran tomar decisiones soberanas sobre sus propios cuerpos, como sí podrían hacerlo, ejemplificó, los boxeadores en un ring que autónomamente aceptan lastimar su propia integridad física o los fumadores que renuncian a un nivel óptimo de salud.

A dicha afirmación siguió luego un debate filosófico sobre el concepto de persona humana en la que el jurista Carlos Fernández Sessarego –no obstante ser un ilustre seguidor del personalismo jurídico de inspiración católica– planteó una concepción laica de la dignidad humana y su fundamento³⁹⁹. Sin embargo, el mismo Sessarego reconoció a continuación que sería muy difícil que los presentes se pusieran de acuerdo en el concepto de “dignidad humana”, por lo que Torres Vásquez sugirió que quizás sería mejor no definirla pero sí reconocerlo como el fundamento de la sociedad y del Estado. En ese sentido, Rocío Villanueva acotó que, precisamente, discrepaba con Fernández Sessarego, pues en la jurisprudencia comparada “el concepto de dignidad tiene que ver mucho más con el disfrute de los derechos fundamentales que con la sola idea de la libertad.”⁴⁰⁰

Volviendo al cuestionamiento de Villanueva sobre el adjetivo de “irrenunciables”, Sessarego estuvo de acuerdo en eliminar ese “calificativo arcaico” que sólo traía problemas, aunque también coincidió con

398 *Idem*, p.11. Villanueva fundamentaba así su posición: “El término de derechos irrenunciables o inalienables surge en el siglo XVIII, en el que se piensan los derechos frente al Estado. Y, entonces, la idea a utilizar el término inalienables tenía que ver con la posibilidad que el Estado arbitrariamente no lo desconociera. Pero la lista de derechos entonces ha crecido mucho, y hay no solamente derechos frente al Estado sino también frente a particulares y la idea de autonomía individual ha tenido un desarrollo absolutamente rico, básicamente en el siglo XX, y entonces hoy tenemos una idea de la autonomía muchísimo más completa que la se tenía en el XVIII.”

399 “Ser humano consiste en ser una unidad psicosomática sustentada ontológicamente en la libertad. La libertad es lo que permite la espiritualidad que no se confunde con el psiquismo. El psiquismo pertenece a la unidad psicosomática. Pero todo esto no tiene razón de ser, sino en la libertad, somos animales mamíferos que nos diferenciamos de los demás, precisamente, porque no solamente nos manejamos por nuestros instintos, sino que tenemos la posibilidad, a veces, de ser libres no obstante los tremendos condicionamientos que tenemos. Ese es el fundamento, el ser humano es digno y se diferencia de los otros seres del universo, precisamente, en eso porque es el único libre. Puede ser que esté equivocado, pero esa es mi óptica.” *Idem*, p.23. En otro momento del debate, el mismo Carlos Sessarego afirmó algo sorprendente que parece distanciarse de sus tradicionales posiciones públicas en favor del concebido como sujeto de derecho y que quizás haya sido un lapsus: “Realmente todos los derechos fundamentales empiezan con el nacimiento y terminan con la muerte”. *Idem*, p.29.

400 *Idem*, p.26.

otro miembro del Sub Grupo que señaló que el problema no se daba con la irrenunciabilidad de los derechos, sino con la irrenunciabilidad *al ejercicio de ciertos derechos*, materia muy diferente.

Más adelante, Rocío Villanueva insinuó un debate entre derechos humanos y conceptos religiosos al dirigirse a Fernández Sessarego y cuestionar la noción católica de “bien común”:

Yo preferiría hablar del respeto a los derechos humanos, que la contribución al bien común que es una terminología tomista, es decir vinculada a una corriente ideológica específica. Yo creo que hay mucho más consenso, hoy en día, de hablar de contribuir al respeto a los derechos humanos, que contribuir al bien común que usted define como lo que hemos dicho que son los derechos humanos.

Porque en la explicación de motivos usted define el bien común como el bien de todos y el de cada uno de los miembros de la sociedad, ¿por qué no reforzamos la idea de derechos fundamentales en lugar del bien común?, ¿o es que el bien común es distinto al respeto de los derechos fundamentales de todos y cada uno?⁴⁰¹

Notando la velada referencia al supuesto origen religioso de su propuesta jurídica, Fernández Sessarego replicaría que:

Sí, personalmente no tengo ningún inconveniente, se llega al bien común a través del medio que es el respeto a los derechos humanos, si no hay respeto a los derechos humanos, en la más amplia acepción del término, no hay, pues, bien común.

El bien común es un resultado, es un producto final de, es un resultado o producto final de un proceso en el cual se respeta el derecho de los demás, los derechos humanos etcétera. Está en ese sentido, además yo no soy tomista, yo soy agustiniano, así que no lo he hecho con un sentido ideológico.

Que conste, estoy más al lado de Agustín que de Tomás.

Para superar la discrepancia, Bazán Chacón propuso reemplazar “bien común” por una fórmula que vaya “más allá de las perspectivas o matrices ideológicas y filosóficas” y así propuso la noción de “bienestar general”, utilizada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su jurisprudencia, lo que suscitó el acuerdo general.

La discrepancia en torno a la noción de “bien común” nueva-

401 *Idem*, p.54.

mente apareció de manera fugaz cuando el jurista Mujica Petit leyó un artículo sobre deberes de la persona, proponiendo que uno de dichos deberes era conciliar el ejercicio de los propios derechos con “las justas exigencias del bien común en una sociedad democrática”, a lo que Rocío Villanueva replicó señalando que los derechos humanos de unos se limitan por los derechos humanos de otros, y no por una teoría de “bien común” que mas bien podría servir “para anular los derechos de las personas”. En todo esto, es notorio que Villanueva pretende salir al paso de la doctrina católico romana del bien común que subordina los derechos y libertad individuales a la noción del bien común forjada en tradiciones colectivas conservadoras y religiosas.

EL CONCEPTO DE “VIDA DIGNA”

Durante el debate reseñado, Torres Vásquez propuso asimismo una referencia al concepto de la “vida digna” en el artículo sobre definición del Estado:

Es un Estado descentralizado, social y democrático de derecho. Tiene como finalidades propugnar y realizar los valores superiores de libertad, igualdad, justicia y solidaridad. Es obligación del Estado y deber social de todos contribuir a garantizar al menos un nivel mínimo de subsistencia y una vida digna.⁴⁰²

El observar que también el debate constitucional peruano tuvo en cuenta el concepto de “vida digna” lo mismo que en el debate constituyente ecuatoriano y luego el boliviano, nos permite afirmar que se trata de una nueva tendencia constitucionalista latinoamericana. Sin duda, este concepto tiene repercusiones en los debates sobre el derecho a la vida y el aborto, pues el adjetivo “digna” alude a cualidades que van más allá de la mera existencia física o biológica y apela a las condiciones integrales en las que se desenvuelve la futura vida humana: emocionales, familiares, económicas, sociales, espirituales, etcétera.

En la Cuarta sesión del Sub Grupo de Trabajo⁴⁰³ se dio lectura a la propuesta de artículos sobre derechos civiles y políticos. Correspondió a la jurista Rocío Villanueva el ponerlos a debate, haciendo la propuesta de agregar el derecho de “investigar la maternidad y paterni-

⁴⁰² *Idem*, p.35.

⁴⁰³ Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Subgrupo N° 1. Derechos de la Persona, Participación Ciudadana. Primera Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 4 del 21 de febrero de 2002 (matinal).

dad” dentro del derecho a la identidad personal, y además la propuesta de regular la objeción de conciencia dentro del texto constitucional por primera vez en la historia peruana.

La última oportunidad –durante esta etapa de los debates– en que algunos aspectos de la polémica en torno a los derechos sexuales y reproductivos se pusieron en debate en este Sub Grupo de Trabajo, fue durante la Séptima Sesión⁴⁰⁴, en ocasión de la discusión sobre el derecho a la salud. Rocío Villanueva fue nuevamente quien planteó preocupaciones en torno a dichos derechos al alertar la ausencia en el proyecto de Constitución de un artículo similar al vigente artículo 6 de la Constitución de 1993:

Artículo 6.- La política nacional de población tiene como objetivo difundir y promover la paternidad y maternidad responsables. Reconoce el derecho de las familias y de las personas a decidir. En tal sentido, el Estado asegura los programas de educación y la información adecuadas y el acceso a los medios, que no afecten la vida o la salud. (...).

Respondiendo a dicha preocupación, el jurista Javier Mujica señaló que existía una propuesta sobre salud reproductiva y programas de maternidad y paternidad responsable de un miembro del Sub Grupo y pidió que sea conocida por el resto de miembros para su ulterior discusión.

Dicha discusión se produjo de manera apresurada en la siguiente y última sesión del Sub Grupo⁴⁰⁵. En el momento de pasar revista a las observaciones y redacciones finales de los artículos sobre derechos fundamentales, Mujica Petit advirtió que se había eliminado un párrafo sobre derechos sexuales y reproductivos que decía: “Toda persona tiene derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual.”

Por tanto propuso restablecerlo en su lugar original, lo que Rocío Villanueva cuestionó argumentando, en primer lugar, que dicho derecho ya era parte del contenido del derecho al libre desarrollo de la personalidad reconocido en el artículo 1.1.⁴⁰⁶, pero también agregando

404 Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Subgrupo N° 1. Derechos de la Persona, Participación Ciudadana. Primera Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 7 del 25 de febrero de 2002.

405 Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Subgrupo N° 1. Derechos de la Persona, Participación Ciudadana. Primera Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 8 del 27 de febrero de 2002.

406 *Idem*, p.40.

que ello no era conveniente si se tenía el “ ánimo de tener un texto que pueda ser aceptado ”. Mujica insistió en su propuesta, recordando que precisamente era el movimiento gay y lésbico el que reclamaba una mención expresa a los derechos sexuales en la Constitución, ya que el principio general de no discriminación y de igualdad de trato no necesariamente los visibilizaba. El acuerdo final fue volver a incluir el párrafo reclamado por Mujica Petit quedando finalmente así: “Artículo 27.- Toda persona tiene derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual. El Estado promueve la paternidad y maternidad responsables”.⁴⁰⁷

Como se observa, el tema central del artículo 27 era el derecho a la libertad sexual, mientras que el deber estatal de promover la responsabilidad reproductiva era su corolario. Eso cambiaría en la siguiente etapa de los debates.

EL DEBATE EN LA COMISIÓN DE CONSTITUCIÓN, REGLAMENTO Y ASUNTOS CONSTITUCIONALES

Los trabajos para elaborar una nueva Constitución Política que superase la Carta fujimorista de 1993, no se realizaron como ya hemos dicho en el marco de una Asamblea Constituyente expresamente convocada para cumplir dicha finalidad, sino bajo el procedimiento de una Reforma Constitucional realizada dentro de las legislaturas ordinarias del Congreso de la República.

Así entonces, el debate sobre la reforma constitucional entre los Congresistas comenzó en la sesión del 21 de mayo de 2002⁴⁰⁸, durante la Segunda Legislatura Ordinaria de 2001 en el seno de la Comisión de Constitución, Reglamento y Asuntos Constitucionales, ocasión en la que se trató la metodología y el cronograma de trabajo para el debate constitucional. Cabe señalar que el gestor y figura representativa de este trunco esfuerzo constitucional fue el Congresista de izquierda Henry Pease García (PP), quien a la sazón era el titular de la Comisión de Constitución y por ende, el responsable político de que el proyecto de nueva Constitución se convirtiera en un Dictamen a ser debatido por el Pleno del Congreso.

El Capítulo I titulado “De los derechos fundamentales” correspondiente al Título I del proyecto de reforma titulado “Derechos Fundamentales, Deberes Fundamentales y Procesos Constitucionales”, se comenzó a debatir en la 38ª sesión ordinaria de la Comisión de Consti-

⁴⁰⁷ *Idem*, p.41.

⁴⁰⁸ Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Reforma Constitucional. Segunda Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 35 del 21 de mayo de 2002 (vespertina).

tución.⁴⁰⁹ En él, las cuestiones relativas al derecho a la vida y la objeción de conciencia fueron incorporadas dentro de la sección sobre Derechos Civiles y Políticos mientras que los derechos sexuales y reproductivos y los temas de familia y matrimonio fueron abordados dentro de la sección de los Derechos Sociales, Económicos y Culturales.

El ponente del capítulo, el eminente jurista constitucionalista César Landa, explicó que en materia del derecho a la vida se había visto por conveniente trasladar el párrafo relativo al derecho a “investigar la propia maternidad y paternidad” hacia el artículo 11° referido a los derechos de la persona a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual y a la maternidad y paternidad responsable.⁴¹⁰ De tal modo que el artículo propuesto y que fue aprobado por consenso y sin mayor debate fue: “Toda persona tiene derecho: (...) A su vida, identidad, integridad moral, psíquica y física y libre desarrollo. El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece, se prohíbe la pena de muerte”.

LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA COMO ESTRATEGIA ANTI DERECHOS REPRODUCTIVOS

Los debates realizados en la Comisión de Constitución vieron aparecer en el escenario peruano una de las principales estrategias jurídicas de resistencia del conservadurismo católico contra los progresos de la despenalización del aborto: la utilización del derecho individual a la objeción de conciencia para que personal médico y sanitario no acate políticas públicas y normas jurídicas que garantizan los derechos de las mujeres a interrumpir sus embarazos de acuerdo a ley. Así, de manera temprana (si lo comparamos con la experiencia española en la que desde 2006 se comienzan a presentar solicitudes masivas de padres de familia objetores contra la educación laica en escuelas públicas), en el Perú ya desde el año de 2002 un Congresista católico conservador plantea introducir el derecho a la objeción de conciencia en materia de salud con la finalidad de boicotear la práctica legal del aborto terapéutico en hospitales públicos y privados.

Siendo la objeción de conciencia una libertad que históricamente surgió como un gesto de resistencia individual contra el absolutismo estatal y clerical católico, y que con el correr de los siglos se convirtió en una reconocida dimensión jurídica del derecho humano a la libertad de conciencia, con esta nueva estrategia de actores conservadores y fundamentalistas, dicha libertad se transforma en una herramienta

409 Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Reforma Constitucional. Segunda Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 38 del 03 de junio de 2002.

410 *Idem*, p.5.

para resistir la progresiva laicización del Estado en materia de derechos sexuales y reproductivos.

Así, las más altas autoridades vaticanas indicarán a los médicos católicos, funcionarios públicos, políticos y legisladores que no sólo les asiste el derecho de no cumplir la ley civil del Estado cuando ésta discrepe del dogma y la moral católica, sino que es su deber irrenunciable. En la Encíclica "*Evangelium Vitae*" del Papa Juan Pablo II publicada en el año 1995, dicho Papa traza una estrategia defensiva y al mismo tiempo ofensiva para impedir el avance del aborto:

Es urgente una movilización general de las conciencias y un común esfuerzo ético, para poner en práctica una gran estrategia en favor de la vida. Todos juntos debemos construir una nueva cultura de la vida" (Juan Pablo II, 1995: 95).

Así pues, el aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar. Leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia. (Juan Pablo II, 1995: 73).

Cuando no sea posible evitar o abrogar completamente una ley abortista, un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública. En efecto, obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta: antes bien se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos (Juan Pablo II, 1995: 73).

Juan Pablo II trazó la estrategia: una "movilización general de las conciencias" que se cristalizara en solicitudes masivas de objeción de conciencia de parte de profesionales católicos de la salud que en la práctica boicotearan la aplicabilidad de las leyes y políticas de salud sexual y reproductiva. La operación tiene el objetivo de lograr a través del laicado profesional lo que en el pasado la jerarquía no pudo alcanzar de manera frontal a través de su acción política directa. De este modo, no solo se impide que los fieles católicos obedezcan una ley que consideran moralmente injusta, sino que sobre todo se logra boicotear la aplicación general de una ley o política pública sobre el resto de miembros de la sociedad dado el carácter masivo de la objeción.

En realidad, el procedimiento vaticano de enfrentar un derecho humano contra otro para obtener un resultado político beneficioso, no era en sí mismo un recurso novedoso. La resignificación de valores y libertades propios del Estado laico para reconvertirlos en clave confesional ya se había practicado con la propia noción de “libertad religiosa” en el Concilio Vaticano II. Lo novedoso consistía en aplicar la noción de la objeción de conciencia al campo de la salud y ya no solamente a los asuntos castrenses, como era tradicional.

Un profundo conocedor del discurso “pro-vida” de Juan Pablo II, el médico y Congresista católico conservador Luis Solari de la Fuente (PP) –que a la sazón sería ministro de Salud del régimen toledista y un cruzado de políticas públicas ultra-conservadoras desde esa posición–, propuso ante la Comisión de Constitución⁴¹¹ que se tuviera en cuenta la objeción de conciencia dentro del inciso dedicado al derecho de la persona a guardar en reserva sus propias convicciones, ya que “cuando se habla de que se reconoce el derecho a la objeción de conciencia no se está hablando de un tema religioso”, pues la conciencia puede referirse tanto a creencias como a convicciones políticas. El Congresista Aurelio Pastor (PAP) salió al frente del argumento de Solari cuestionando precisamente que la objeción de conciencia podría utilizarse para atentar contra derechos fundamentales como la vida de otros ciudadanos, en el caso de médicos que se rehusaran a intervenir ante determinados pacientes.⁴¹² Solari (PP) hacía su planteamiento siguiendo la estrategia acostumbrada de subsumir los casos de objeción de conciencia basados en motivos religiosos junto a los no religiosos, con la intencionalidad de darle una apariencia laica a su pretensión.

411 Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Reforma Constitucional. Segunda Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 39 del 04 de junio de 2002, p.16 y siguientes.

412 Congresista Pastor: Creo que esto puede generar, señor Presidente, un conflicto de intereses y un conflicto entre derechos fundamentales y el tema es el siguiente: Naturalmente, todos los derechos están consagrados en la Carta, pero hay derechos que son de mayor valor que otro. Por ejemplo, el derecho a la vida, tiene un mayor valor que los derechos políticos, porque el derecho a la vida forma parte de los derechos naturales. En el tema de la objeción de conciencia, señor Presidente, hay una grave confrontación con el derecho a la vida, consagrar este derecho en la Constitución, podría por ejemplo, dar la posibilidad a un médico, pongamos el caso de la salud, a un médico para dejar de intervenir en una acción de emergencia simplemente su objeción de conciencia y poner en peligro la vida de algún paciente. Esto es un tema ampliamente discutido, Presidente, ampliamente discutido. El derecho a la objeción de conciencia es un derecho derivado de la libertad de conciencia, pero no es un derecho fundamental. Por lo tanto, yo creo que ponerlo esto en la Carta Constitucional, aún cuando podamos alegar que esto se da luego a través del artículo 55° debidamente reglamentado, creo que podría dar lugar para que alguien objetando o apelando a su derecho de conciencia, a su objeción de conciencia puede en algún momento dejar de intervenir en un caso límite y poner en peligro la vida de un ciudadano”.

Pero además, Solari estaba proponiendo a nivel constitucional lo que ya había propuesto a nivel legal mediante el proyecto de ley N° 116 de 27 de julio de 2001, titulado muy ilustrativamente “*proyecto de ley que garantiza a los profesionales de la salud la absoluta libertad profesional para ejercer el derecho de objeción de conciencia*”. En dicho proyecto, Solari proponía que era preciso reconocer al médico su derecho *absoluto* (“sin limitaciones de ningún tipo” decía el proyecto) de rehusar la práctica de intervenciones médicas que atenten contra su conciencia en base a una argumentación “paradójica” por vía doble: primero, Solari decía que la violación de los derechos reproductivos de las mujeres pobres y andinas que significó la criminal campaña de esterilizaciones forzadas emprendida por el régimen de Alberto Fujimori era una demostración de que los médicos no habían tenido la libertad jurídica para rehusarse a dicha práctica. Y segundo, basándose en un informe de la Defensoría del Pueblo que denunciaba que dichas esterilizaciones violaron varios derechos fundamentales –entre ellos el de la libertad de conciencia y de religión–, Solari concluía que era necesario entonces reforzar la protección de la libertad de conciencia... *de los médicos*, sin advertir que el informe de la Defensoría se refería como víctimas mas bien a aquellas mujeres intervenidas y no precisamente a los médicos que las operaron. Argüía Solari que la Ley General de Salud N° 26842 era restrictiva de los derechos de los médicos por pecar de “poco clara y restrictiva”: “Título Preliminar. Artículo XII. Las razones de conciencia o de creencia no pueden ser invocadas para eximirse de las disposiciones de la Autoridad de Salud cuando de tal exención se deriven riesgos para la salud de terceros”.

Su proyecto de ley planteaba entonces, que “*los profesionales de la salud ejercerán el derecho de objeción de conciencia sin limitaciones de ningún tipo*” proponiendo un nuevo derecho humano de carácter absoluto, carácter que en los ordenamientos jurídicos estatales no ostenta ningún derecho humano (ni aún el derecho a la vida que admite su excepción por ejemplo, cuando se trata de la legítima defensa). Prácticamente era como decir que para evitar futuras violaciones de los derechos reproductivos de las mujeres (como las esterilizaciones forzadas) era necesario permitir que los médicos pudieran rehusarse a practicar abortos permitidos por ley...lo que en sí es una violación de los derechos reproductivos de las mujeres.

El Congresista Pastor (PAP), hábilmente insinuó la intención de la propuesta planteando la hipótesis de médicos objetores que pusieran en grave peligro la vida de los pacientes al no existir un médico reemplazante disponible, como sucede en no poca cantidad de centros médicos ubicados en poblaciones rurales e indígenas y urbano-marginales. Recordó a los miembros de la Comisión que Solari había planteado mediante un proyecto de ley que la objeción de conciencia debería ser ilimitado y ab-

soluto, sin condicionamiento de ninguna especie, y que ello era funcional a su propuesta de que la objeción de conciencia fuera considerada como un nuevo derecho humano dentro del nuevo texto constitucional, lo cual produciría el efecto de que su ejercicio ya no se sujetaría a ninguna ley posterior que regule su práctica y la desarrollase.

A diferencia de Solari y de los demás miembros de la Comisión –y particularmente de su Presidente, el Congresista socialista y católico conservador Henry Pease (PP)–, Aurelio Pastor recordaba que la libertad de conciencia ya estaba consagrada en la Constitución y siendo la objeción de conciencia una derivación de dicha libertad, no era necesario incluirla en la misma, pudiendo regularse y desarrollarse mediante una ley. Hacer lo que proponía Solari equivaldría a dotar de carácter absoluto a tal derecho y poner en grave riesgo la vida y la salud de los pacientes.

Puesto en evidencia, Solari reaccionó furibundamente⁴¹³. A la defensiva, remarcó que “esta no era una discusión ideológica” (no obs-

413 La única razón por la que yo he citado a las cuestiones médicas es porque el congresista Pastor, el único argumento que ha dado para que no aparezca objeción de conciencia en esta Constitución, son los argumentos de salud, no ha dado ningún otro. En segundo lugar, para precisar que cuando acabo de leer que hay limitantes, ninguna ley pues supera a un tratado internacional que forma parte de la Constitución. O sea, no inventemos lo que uno no dice por favor, Presidente, o sea seamos claros en que las ideas se han expresado claramente y que he leído la Convención que son los límites, y cuando esa ley dice lo que dice es un proyecto de ley. Y la prueba de que el congresista Pastor tiene intereses de creencia de que no aparezca acá, es que ha traído mi proyecto de ley. Cuando ni siquiera yo lo he traído, porque acá no está en debate un proyecto de ley, es un proyecto de ley que obviamente entra y va a salir como tenga que salir, como decida el Pleno. Es obvio que cuando yo presento un proyecto de ley con ese texto, es obvio que conozco lo que dice acá, y es obvio que va a tener una regulación por la ley de acuerdo a lo que dice el artículo 55°. Entonces, Presidente, seamos claros y seamos precisos. Yo considero que cuando una persona dice algo y otra persona dice que ha dicho lo contrario, acá estamos jugando. Este es el Congreso de la República, yo me siento ofendido que el congresista Pastor diga y ponga en mis palabras cosas que yo ni siquiera he dicho, está diciendo que un proyecto de ley no tiene ninguna razón de ser porque dice lo que dice, es ofensivo. En este Congreso todos los congresistas tienen derecho a escribir proyectos de ley según sus propias convicciones, creencias e ideas. Y si hay alguna objeción a un proyecto de ley, la hará usted en el debate, el proyecto de ley no está en debate. Entonces aquí, Presidente, yo he sido preciso y claro de que hay limitantes y he explicado las razones por las cuales aquí en esta Constitución tiene que aparecer objeción de conciencia. Y he explicado, razones contemporáneas, razones de cultura de derechos humanos, razones de protección de la persona, razones sanitarias y razones de la historia de la dictadura. Yo creo, presidente de la comisión, que hay suficientes razones para que aparezca objeción de conciencia como un derecho en este. Si le quiere poner que sea regulado por ley, no hay problema, eso dice el artículo 55°; quiere redundar, que redunde, no tengo inconveniente. Pero de ninguna manera, Presidente, puedo permitir que un par mío diga que yo he dicho otras cosas diferentes a las que he dicho. Disculpe, usted. (Congreso de la República, Segunda Legislatura Ordinaria de 2001, “Reforma constitucional”. Transcripción de la sesión 39 de la Comisión de Constitución, Reglamento y Asuntos Constitucionales, p.38).

tante que su proyecto de ley citaba doctrina de la encíclica papal “*Gaudium et Spes*”) y cuestionó que “pareciera ser que se entendiera que la objeción de conciencia [sea] un tema religioso”. También cuestionó que se discutiera sobre la objeción de conciencia como un tema sólo del ámbito de la salud. El Congresista Villanueva (PP) propuso entonces que se zanjara la discusión precisando en el texto constitucional que “la objeción de conciencia será regulada por ley”. Henry Pease puso a votación la propuesta de artículo 18, que fue aprobada con el único voto en contra del Congresista Aurelio Pastor.

LOS DERECHOS SEXUALES COMO SINÓNIMO DE PATERNIDAD RESPONSABLE: EJEMPLO DEL “DOBLEPENSAMIENTO” CONSERVADOR

Durante la sesión del 10 de junio de 2002⁴¹⁴ de la Comisión de Constitución, siempre bajo la presidencia del socialista conservador Pease García (PP), se discutió el texto del artículo 11 del proyecto el cual rezaba: “Toda persona tiene derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual. El Estado promueve la paternidad y maternidad responsables. El Estado garantiza el derecho de investigar la propia maternidad y paternidad”.

Dicho tema acaparó la agenda de esta sesión hasta su culminación y fue momento para un nuevo debate entre fuertes y definidas posiciones católico conservadoras y posiciones tímidamente más o menos liberales.

Inmediatamente después de la lectura de la propuesta, el Congresista conservador Chávez Chuchón (UN) propuso limitar este derecho y reconocerlo sólo a los adultos, no a los menores de edad. La Congresista Anel Townsend (PP) hizo referencia a las campañas de esterilizaciones forzadas de la dictadura fujimorista, mostrando una vez más hasta qué punto el debate constitucional peruano sobre los derechos sexuales y reproductivos estuvo políticamente condicionado, y no siempre a favor de ellos, por tales execrables hechos.

En sí misma, la propuesta de articulado versaba sobre la libertad de decidir en asuntos sexuales: en pocas palabras, sobre el núcleo de libertad de los derechos sexuales de las personas. A continuación, como un desarrollo específico de tal libertad, se acentuaba que ella debería ejercerse responsablemente en sus consecuencias reproductivas (“paternidad y maternidad”), culminando en la expresión de una garantía sobre el derecho a la identidad individual del procreado y los derechos reproductivos de sus progenitores (el “derecho de investigar”).

414 Congreso de la República, Segunda Legislatura Ordinaria de 2001, “Reforma constitucional”, transcripción de la sesión 40 de la Comisión de Constitución, Reglamento y Asuntos Constitucionales, p.40.

De forma sinuosa y sibilina, el Presidente de la Comisión propuso entonces modificar la redacción del artículo con el objetivo de eliminar la referencia a los derechos sexuales y que el contenido del artículo solo se refiriese a una dimensión de los derechos reproductivos, el deber de procrear con responsabilidad. Lo propuso invirtiendo la lógica del artículo al señalar que el tema general era la procreación y el tema particular lo era su ejercicio responsable, eliminando toda mención a la libertad sexual:

Tengo la impresión siguiente, no sé si estoy equivocado, *pero me parece que la segunda línea explica la primera línea*, porque cuando se dice “el Estado promueve la paternidad y maternidad responsables”, como no es muy claro qué significa “promueve”; quizás lo que habría que hacer es invertir la redacción y diría: “El Estado promueve la paternidad y maternidad responsables, respetando el derecho de toda persona a tomar sus decisiones libremente”. Lo que de repente *se requiere es eliminar la primera línea* y decir “el Estado promueve la paternidad y maternidad responsables, respetando el derecho de cada persona a tomar decisiones libres”; o sea, ese es el mismo sentido ¿no?⁴¹⁵

El desarrollo de los argumentos católico conservadores se siguieron unos a otros con estímulo de la presidencia.

El Congresista Del Castillo (PAP) señaló que la libertad sexual, tal como se proponía en la redacción podía “conllevar de plano una serie de variables, esto implica a elevar a nivel constitucional, pues el homosexualismo, el lesbianismo, el transexualismo” pero sobre todo, que ello podría ocasionar un conflicto con la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica:

(...) yo no creo que debamos en la Constitución dar lugar a ambigüedades que pueden resultar mañana sumamente criticables. El Congreso de la República por ejemplo, ha escuchado los puntos de vista de la Conferencia Episcopal, por decir, y yo creo que es un punto de vista absolutamente atendible, señor Presidente, que no lo podemos pasar por alto o nos vamos a crear un conflicto nosotros con la iglesia por buscar una terminología ambigua e imprecisa.⁴¹⁶

415 *Ídem*, p.41 (resaltados nuestros).

416 *Ídem*.

Proseguía además Del Castillo (PAP) con el mismo argumento que utilizó Luis Solari (PP) en su debate con Aurelio Pastor (correligionario de Del Castillo) a propósito de la objeción de conciencia, diciendo que la campaña de esterilizaciones forzadas había probado que las normas jurídicas (legales y constitucionales) existentes sobre libertad reproductiva habían mas bien facilitado dichas esterilizaciones...:

Señor Presidente: Este es un artículo bien delicado, porque por ejemplo, en la Carta del 93 cuando por vez primera se habla de una política nacional de población y se pone: «En tal sentido el Estado asegura los programas de educación y la información adecuada y el acceso a los medios que no afecten la vida o la salud». Hasta ahí todo parecía bien, pero de aquí se cogieron para hacer todas las políticas que dan lugar a una comisión investigadora que preside justamente el congresista Chávez Chuchón. Entonces, porque efectivamente, hubo abusos y una imposición como política de Estado, no como decisión libre de las personas. Entonces, por eso es que esto tiene que ser tratado con pinza, señor Presidente.⁴¹⁷

Si Solari buscaba limitar los derechos reproductivos femeninos a partir de una crítica a la Ley General de Salud acusándola de propiciar una violación de tales derechos presentando su propuesta –que de hecho los recortaba– bajo un tinte discursivo de progresismo humanista, Del Castillo criticaba la Constitución de 1993 acusándola de propiciar las mismas esterilizaciones y proponía eliminar la referencia a los derechos sexuales... para supuestamente impedir la violación de los derechos reproductivos. Toda una táctica orwelliana de “doblepensamiento”.

Del Castillo también proponía eliminar toda insinuación al carácter individual –y especialmente femenino– de las libertades reproductivas, enfatizando que ellas correspondían a “la familia” y que dentro del concepto de “paternidad” ya estaba incluido el de “maternidad”. En todo caso, la mención a la mujer se consideraba bajo el rubro de su rol de madre susceptible de protección estatal.⁴¹⁸

⁴¹⁷ *Ídem*, p.43.

⁴¹⁸ Yo creo, señor Presidente, que la redacción del artículo 6° de la Carta del 79, con algún ajuste. Por ejemplo, yo recogería, en la siguiente carta dice: “Reconoce el derecho de las familias y las personas a decidir...”. Hay muchas cosas, eso es un concepto que podría ser insertado en este artículo 6° y ya tenemos el artículo terminado. (...) La paternidad globalmente incluye a ambos, padre y madre. Es más, yo rescataría, señor Presidente, cosas que fueron eliminadas en la Carta del 93, como es: “La madre tiene derecho a la protección del Estado y a su asistencia en caso de desamparo”, eso es fundamental, básico, elemental y fue sacado, yo no sé por qué. Igualmente, bueno,

Chávez Chuchón, del partido de base social cristiana Unidad Nacional (UN), volvió entonces a proponer que los derechos reproductivos sólo fueran para los adultos y no para niños, niñas ni adolescentes. Pero su propuesta no fue retenida en aras de buscar finalizar el debate y de no continuarlo más, como propuso el Presidente de la Comisión y otros legisladores. En su lugar, el Presidente Henry Pease propuso cerrar la discusión planteando una fórmula conforme a su propósito inicial: eliminar los derechos sexuales del artículo, convertirlo en uno sobre temas reproductivos resaltando su dimensión de *deber y responsabilidad familiar*, eliminando al tiempo su dimensión de *derecho individual* y enfatizando la imagen de la mujer como madre objeto de protección estatal:

Miren, yo les propondría, a ver si la siguiente redacción integra las dos propuestas, tanto la del doctor Del Castillo como la de la congresista Townsend.

Pero haciendo una cosa más breve, para obviar también el tema de tener que agregar “adulto”, “no adulto”: “El Estado promueve la paternidad y maternidad responsables respetando el derecho de estos a tomar sus decisiones libremente”, lo de responsable ya está dicho.

“A tomar sus respectiva decisiones”, o sea para no entrar a más. “El Estado promueve la paternidad y maternidad responsables respetando el derecho...”

Claro, pero es que si pongo “toda persona” entramos a la discusión de “adulto” y “no adulto” y resulta que me puedo encontrar con una persona de 16 años que tiene un hijo y tengo que respetar su derecho en adelante, por eso.⁴¹⁹

La Congresista Anel Townsend (PP) respaldó en definitiva la propuesta del Presidente de la Comisión aunque con matices que en definitiva no aportaban una sustancial diferencia⁴²⁰, siendo el jurista Javier Mujica

creo que esto sí está “que el niño, el adolescente y el anciano son protegidos por el Estado”. Pero me parece fundamental la protección del Estado a la madre; yo creo que ese es un tema esencial. Entonces, pondríamos lo que es el artículo 6° y 7° de la Carta del 79, fusionarlos y hacer un solo artículo ahí. *Ídem*, p.43-44.

419 *Ídem*, p.45.

420 La señora TOWNSEND DIEZ-CANSECO (PP).— ¿Por qué no precisamos en propuesta de redacción? Yo apoyo la primera propuesta que el propio Presidente hizo, que es, vamos anotando y de ahí se ve a cuál llegamos. “El Estado promueve la paternidad y maternidad responsables, respetando el derecho que tiene toda persona a tomar decisiones libres y responsables en la vida sexual”. Era un replanteamiento que hizo el Presidente de la Comisión, que lleva a una redacción más ordenada y concreta.

Petit –quien como vimos participó en las discusiones de los Sub Grupos de Trabajo– la única persona en cuestionar claramente el que se redujera la concepción de los derechos sexuales y reproductivos exclusivamente a una finalidad procreadora:

Perdón el punto ahí es sí la toma de decisiones sobre la vida sexual y reproductiva, sobre el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, está enfocando únicamente en la paternidad o en la maternidad, exclusivamente la procreación como dice el congresista Fausto Alvarado, que no es la única finalidad de la vida sexual.⁴²¹

Significativamente y como reflejo de lo que sucedía a mayor escala en el contexto nacional peruano, en el seno de la Comisión de Constitución del Congreso era un representante de la sociedad civil quien minoritariamente planteaba un debate de fondo a los representantes formales de la sociedad política, de izquierda y de derecha, claramente identificados con la hegemonía del conservadurismo católico y evangélico fundamentalista.

Así la situación, estando las estrategias del conservadurismo católico sumamente claras y las del progresismo liberal en franca confusión, el debate constitucional sobre los derechos sexuales y los derechos reproductivos se clausuró hasta la siguiente etapa.

EL DEBATE EN EL PLENO DEL CONGRESO

Durante la fase de debates en el Pleno del Congreso, fueron básicamente tres los temas que constituyeron la polémica en torno a las implicancias del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos: el momento de inicio de la personalidad humana para determinar su derecho a la vida, los límites constitucionales al ejercicio del aborto y al alcance de la autonomía de la mujer para ejercer sus propios derechos reproductivos. El planteamiento mismo de los problemas fue efectuado desde la lógica hegemónica del conservadurismo católico que constituía una minoría orgánica muy bien coordinada en

Y no es el punto ahora de debate, pero en cuanto a lo que señala el congresista Del Castillo, efectivamente, el tipo de régimen que teníamos no solamente vulneró y distorsionó su propia Constitución en el aspecto de política de población, sino en una serie de políticas. Pero eso no nos puede llevar a retroceder en el campo de la necesaria información, que necesitan hombres y sobre todo mujeres, respecto a los métodos de planificación familiar, a los que tengan derecho a conocer; porque se prestaría a una circunstancia autoritaria e ilegal a que luego tuviéramos una actitud de retroceso en un Estado laico." *Ídem*, p.44.

421 *Ídem*, p.43.

el Congreso de la República la cual contaba con el apoyo de una mayoría cultural constituida por el resto de Congresistas, con la excepción de algunos pocos representantes que opusieron escasa resistencia a sus estrategias procedimentales y discursivas.

La atención que a estos temas se prodigó acaparó igual intensidad que la tomada para el asunto de la unión de personas del mismo sexo, discutiéndose de manera amplia y principal durante cinco sesiones del Pleno del Congreso.⁴²²

El tema de la dignidad humana y el del derecho a la vida fueron expresamente vinculados por la estrategia discursiva conservadora.

En la sesión del 25 de septiembre de 2002 (matinal)⁴²³ se dio inicio al debate de los artículos 1 y 2 referidos a la persona humana como fin supremo de la sociedad y del Estado y sobre los derechos civiles. Para iniciarlo, la Congresista de izquierda Gloria Helfer (PP) hizo una desordenada exposición del Capítulo I sobre derechos fundamentales del dictamen de reforma constitucional que produjo cierta confusión metodológica pero el Presidente del Congreso, Congresista Carlos Ferrero (PP) aclaró que en dicha sesión solo se discutiría el artículo 1 sobre la dignidad de la persona humana y los numerosos artículos que componían el extenso artículo 2 sobre derechos de la persona.

Al respecto, el Pleno del Congreso fue prácticamente unánime en considerar como un gesto político indispensable el recuperar el mismo artículo 1 de la considerada “paradigmática” Constitución de 1979 que decía: “Artículo 1.- La persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado. Todos tienen la obligación de respetarla y protegerla.”

La Congresista Vargas Gálvez de la alianza política Unidad Nacional (UN) sostuvo su posición a favor del artículo primero basándose en el pensamiento social-cristiano (católico) de su agrupación y señalando que el fundamento de la dignidad humana se encontraba en su imagen hecha a semejanza de Dios, como lo afirmaban varias Encíclicas papales.⁴²⁴ De manera distinta –y más coherente en términos ideológicos- a

422 Los debates más prolongados se dieron durante la Primera Legislatura Ordinaria de 2002 en las sesiones siguientes: sesión 11 C del 25 de septiembre de 2002 (matinal), sesión 11 D del 25 de septiembre de 2002 (vespertina), sesión 11 E del 02 de octubre de 2002 (matinal), sesión 11 F del 02 de octubre de 2002 (vespertina) y sesión 11 G del 03 de octubre de 2002 (matinal). Asimismo, asuntos sobre derechos sexuales y reproductivos se discutieron menos ampliamente en las sesiones 11 H del 03 de octubre de 2002 (vespertina), 11 J del 21 de noviembre de 2002 (matinal) y 11 L del 26 de noviembre de 2002 (vespertina).

423 Diario de los Debates del CONGRESO DE LA REPÚBLICA . Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª C Sesión (Matinal), 25 de septiembre de 2002.

424 La señora Vargas Gálvez de Benavides (UN): Señor Presidente, colegas congresistas, el primer artículo de toda Constitución enmarca el principio fundamental que es el punto de

lo que planteó en Ecuador la Asambleísta Queirolo, Vargas Gálvez sí valoraba positivamente la técnica de la “cláusula abierta” de los derechos fundamentales como una consecuencia lógica del reconocimiento de la dignidad humana como valor superior y anterior al Estado. En efecto, si dicha dignidad derivaba de un orden sobrenatural, es decir de Dios, ¿cómo podía depender el reconocimiento de su contenido y de sus límites de un acto meramente estatal? Por tanto, la Constitución no podía irrogarse la facultad de establecer por sí y ante sí un catálogo “cerrado” de los derechos fundamentales de la persona. La intervención de Vargas Gálvez pues, era una explícita declaración de principios del catolicismo político de Unidad Nacional para el debate constitucional,

partida, el valor que engloba el texto constitucional. El pensamiento social cristiano, que sustenta la ideología del Partido Popular Cristiano y que compartimos en Unidad Nacional, suscribe la afirmación de que la persona está por encima de la sociedad y del Estado. En contraposición a lo que durante siglos se consideró como verdad absoluta: el Estado como ente superior a la persona humana, es decir, la preferencia de los intereses del poder y de la sociedad. (...) El artículo 1.º del texto constitucional, que hoy debatimos, se aparta de las concepciones que colocan a la persona como mero componente del Estado. En la encíclica Centésimo Año se crítica las concepciones que consideran al hombre como simple elemento y una molécula del organismo social, subordinando el bien del individuo al funcionamiento del mecanismo económico social, a aquellos mecanismos en los que la persona queda reducida a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral que edifica su propio orden social reduciendo a los ciudadanos a simples piezas en el engranaje de la maquinaria estatal, que es tan grave como proclamar y exacerbar el individualismo y la ausencia del valor de la solidaridad. La concepción cristiana de la persona sigue necesariamente una justa visión de la sociedad. Según la encíclica *Rerum Novarum* (sic) y la doctrina social de la iglesia, la sociedad del hombre no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia, y siguiendo por los grupos económicos sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía sin salirse del ámbito del bien común.

(...) Señor Presidente, sin embargo, la enumeración expresa de estos derechos fundamentales no es en lista cerrada, sino que se ampara en el principio de lista abierta, que permite la emergencia de nuevos derechos no explícitamente reconocidos en la Constitución, pero que son dignos de su protección. La Iglesia Católica desde su doctrina bíblica y a través de sus encíclicas papales y obispaes ha sentado su principio dogmático de respeto de los derechos fundamentales de la persona humana en la concepción personalista de sus ideas y principios que son visión dirigida a una sociedad justa y digna. Estas enseñanzas social-católicas, que no son ni plataforma política ni agenda legislativa, radican especialmente en reconocer y propiciar la dignidad de la persona humana, por ser imagen y semejanza de Dios, que se adquiere en comunidad con otros y con la propia naturaleza, buscando su bienestar y la protección de sus derechos.

El hombre como creación divina posee una intrínseca dignidad que lo lleva a descubrir el orden de la naturaleza. Pero se sorprende al encontrar la diferencia entre ese orden universal, con leyes eternas que se cumplen meticulosamente, y el desorden que reina entre los individuos y entre las naciones, como si las relaciones entre ellos no pudiera regirse sino por la fuerza, sin respeto a sus derechos inherentes. Busca, entonces, la solución dentro de su propia naturaleza, y poco a poco va comprendiendo que no puede vivir en paz si no hay mutuo respeto. *Ídem*, pg.17-18.

que por cierto no se cuidó de conciliar con el carácter laico del Estado peruano. La Congresista Morales, correligionaria de Vargas, intervino para ratificar dicha intervención.⁴²⁵ Se trató pues de toda una expresión integral del tradicional nacional-catolicismo peruano.

Con similar intención, aunque menos programáticamente, el Congresista Valdez Meléndez (PP) reivindicó la doctrina del derecho natural como fundamento filosófico de las propuestas de su partido político señalando que los derechos fundamentales encontraban fundamento en la naturaleza de la persona humana, pero sin hacer ninguna referencia a un origen sobrenatural de dicha naturaleza.⁴²⁶

El artículo sobre la dignidad humana finalmente se aprobó por 97 votos a favor, uno en contra y una abstención. La abstención era del Congresista Daniel Estrada (PP), quien por principio no podía votar a favor, ya que persistentemente había defendido antes del debate constitucional que el actual Congreso de la República no tenía facultades para proceder a una reforma total de la Constitución. Por lo tanto, su posición sería de sistemática abstención a lo largo del proceso. Sin embargo, el único voto en contra provino del Congresista Rafael Rey Rey (UN), un numerario del Opus Dei ampliamente conocido en el Perú como defensor de causas ultra conservadoras y del modelo económico neoliberal.

La concepción como inicio de la persona: ¿concepción-fecundación o concepción-implantación?

Así las cosas, el debate continuó para abordar el polémico tema del aborto, a propósito del artículo 2° sobre el derecho a la vida.

425 La señora Morales Castillo (UN). (...) Quiero decir, señora Presidenta, en esta intervención, en primer lugar, que aquellos que propugnamos los principios del humanismo cristiano no tenemos más que alegrarnos de que nuestra Constitución peruana reafirme nuevamente los valores de la persona y que la persona sea otra vez, y así lo reafirmemos, el fin supremo de la sociedad y del Estado. (...) Queremos también, como personas que tenemos estos principios humanos y cristianos, decir que si la persona humana está por encima de todos los demás seres creados, es precisamente porque la persona humana está hecha a imagen y semejanza de Dios, y esto creo que no lo debemos olvidar, porque el día que nosotros olvidemos este principio vamos a entrar en un caos y a preguntarnos por qué es que esa persona humana tiene tantos derechos y por qué nosotros debemos respetarla. *Idem*, p.37.

426 (...)desde una posición *jure naturalista*, que es la que nosotros sostenemos, existe en el ser humano una condición que le hace, por naturaleza, poseedor de determinados derechos que son inalienables, que no le son concedidos por el Estado como consecuencia de una conveniencia social, sino como resultado principal de su naturaleza humana. Sin embargo, considero que el artículo 1.º debe mantener substancialmente la redacción del artículo 1.º de la Constitución de 1979. (...) Reiteramos que existe en el ser humano una condición que le hace por naturaleza poseedor de determinados derechos que son inalienables, que no son concedidos por el Estado como consecuencia de una conveniencia social, señora Presidenta, sino como resultado principal de su naturaleza humana. *Idem*, p.32-33.

La Congresista Mercedes Cabanillas (PAP) —que un par de años más tarde comenzaría a frecuentar una iglesia evangélica fundamentalista y se convertiría en abanderada parlamentaria de la causa “pro-vida” y “pro-familia”—, se pronunció en torno al derecho a la vida proponiendo un texto sobre el derecho a una “vida digna”, pero sin especificar si el concebido sería titular de tal derecho.⁴²⁷ Más radical pero sin proveer ningún argumento, la Congresista conservadora Judith de la Mata (PAP) propuso añadir la fórmula “Al que está por nacer se le considera nacido para todo lo que le favorece” (fórmula que provenía de la Constitución de 1979). Pero esta fórmula fue objetada por no ser demasiado explícita en su radicalismo, pues el Congresista Calderón (UPD) sugirió que aún dicha propuesta podría facilitar los abortos:

El señor Calderón Castillo (UPD) (...)Yo le haría la sugerencia a la congresista Judith de la Mata en el caso del concebido que si estuviéramos poniendo “al que está por nacer”, entonces en el algún momento el concebido desde el primer momento que ya está concebido quiere decir que ya es un ser, que ya tiene vida; entonces, si nosotros ponemos “al que está por nacer”, de repente estaríamos dando alguna facilidad para que haya abortos, lo cual no lo podríamos permitir. Es una reflexión, congresista, para ver si puede tener en cuenta esos conceptos quizás médicos y quizás también de justicia.⁴²⁸

Planteado el debate en dichos términos, De La Mata respondió que precisamente su propuesta pretendía ir más allá, al reconocer derechos al concebido que hasta ese momento sólo eran posibles de reconocer para el ya nacido y dejando clara su posición en contra de todo tipo de aborto:

La señora De la Mata de Puento (PAP): Absolutamente estamos de acuerdo, pero yo me refiero a los derechos concretos; solamente al que está por nacer, al nacido, es al que se le reconoce la herencia, etcétera. El concebido, si bien es cierto nosotros reconocemos la vida, es un ser viviente, desde el momento que es concebido ya es un ser. Nosotros no estamos de acuerdo con el aborto, al menos la que habla está totalmente en contra de alguna forma de aborto. Acá nos estamos refiriendo, señor congresista, a los derechos concretos, al nombre, al apellido, a la

⁴²⁷ *Ídem*, p.22.

⁴²⁸ *Ídem*, p.36.

herencia, a la educación, el que está por nacer tiene derecho a todo esto. Por eso, la redacción de la Constitución del 79 indica «al que está por nacer», porque el concebido tiene que tener su período de gestación, no podría tener todavía el apellido, no podría ser sujeto a herencia si es que no nace; a eso me he referido: a los derechos concretos; pero nosotros, al menos la que habla, está totalmente en contra de todo aborto, señor congresista.⁴²⁹

Y es que el debate constitucional peruano fue, como ya hemos anotado, un debate mas bien entre conservadores católicos y fundamentalistas evangélicos en torno al tema de la igualdad religiosa antes que una disputa entre discursos hegemónicos y contrahegemónicos en torno a los derechos sexuales y reproductivos, como sí fue el caso en las experiencias constituyentes boliviana y ecuatoriana.⁴³⁰

Ahondando más en el discurso hegemónico, el Congresista opusdeísta Rafael Rey Rey (UN) fue el primero en plantear que no bastaba reconocer a la concepción como punto de inicio del derecho a la vida, sino que debía especificarse que aquella se producía en el momento de la fecundación:

Señor, cuando hablemos, en la tarde de hoy seguramente, del artículo segundo y empecemos por hablar del derecho a la vida, es evidente que quienes pretenden prohibir la pena de muerte —y yo no estoy de acuerdo con esa tesis— tienen que entender que también es lógico que no se atente contra los derechos de la persona humana que está por nacer, desde el mismo momento no sólo de la concepción, sino de la fecundación, porque desde ese momento es un nuevo ser humano. Si no fuese ser humano, si no fuese persona humana tendría que ser algo animal, vegetal, y no existe nada diferente después de la fecundación que vaya a significar otra cosa que una persona humana.⁴³¹

429 *Ídem.*

430 Inclusive los Congresistas Johny Lescano (UPD) y Rey Rey (UN) discutirían estérilmente en torno a la acepción de persona: el primero señalando que se reemplace el redundante término “persona humana” por el de “ser humano” para así incluir al concebido como sujeto de derechos, y el segundo refutando que ello no era necesario pues “persona humana” no era un término redundante pues existía la “persona divina” y la “persona jurídica”. Lescano duplicaría, a su vez, razonando que la Constitución no era un texto religioso sino jurídico, y que no cabía hablar de “personas divinas”, definiendo “persona” como el sujeto nacido y “ser humano” al concebido. Rey Rey volvería a responderle que se considera como “persona humana” al sujeto nacido. *Ídem*, p.42, 43 y 47.

431 *Ídem*, p.40.

En lo sucesivo, la práctica totalidad de intervinientes en el debate constitucional se esforzarán en pronunciarse sobre que la concepción debía entenderse como fecundación y no como implantación, como ocurrió durante la sesión del 25 de septiembre de 2002 (vespertina)⁴³². En ella, el Congresista Chavez Chuchón (UN) reiteró la cuestión planteada por Rey Rey señalando que

(...) La fecundación del óvulo por el espermatozoide da origen a la vida a través de una primera célula denominada cigoto. Esta célula es única y diferente de los progenitores, así mismo posee toda la información genética necesaria para programar la existencia del nuevo ser.

En adelante de no existir interrupción natural o artificial, se desencadenará todo el proceso de desarrollo de la vida hasta el nacimiento. No hay discusión sobre este punto.

La calidad de ser uno y único del embrión que queda determinada con la anidación, constituye, en consecuencia, para un sector, el elemento necesario para establecer la personalidad del embrión.

Asimismo, existen otros argumentos para discutir la personalidad hasta momentos más tardíos aun, como las teorías que exigen a la formación de la corteza cerebral o la humanización de la vida por parte de los progenitores.

No somos partícipes de ninguna de estas dos últimas teorías.

(...)

Lo que debemos dejar en claro es que desde el mismo momento en que se encuentra el espermatozoide y el óvulo, en ese instante se sabe si va a ser varón o va a ser mujer, y a partir de ahí tenemos que decir que es único, es irrepetible y si ha de vivir cien años, será él mismo que tendrá que morir dentro de cien años.⁴³³

Evidentemente, la insistencia en el tema de la fecundación tenía la finalidad de quitar base constitucional a la llamada “píldora del día siguiente” que impide la implantación del óvulo fecundado en el útero, efecto considerado por los conservadores como “abortista” y un atentado contra el derecho a la vida del concebido. Y es que en el año 2001 ocupaba el Ministerio de Salud el Dr. Fernando Carbone, miembro de asociaciones médicas católicas y de asociaciones “pro-vida”, aliado del Dr. Luis Solari

432 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª D Sesión (Vespertina), 25 de septiembre de 2002.

433 *Ídem*, p.23-24.

de la Fuente, con quien hacía un *tándem* conservador entre el Decanato del Colegio Médico del Perú y el Ministerio de Salud, responsabilidades que ellos dos ocuparon sucesivamente. Precisamente, como ministro de Salud Carbone persistía en incumplir la Resolución Ministerial 399-2001-SA/DM, de julio de 2001, que agregaba la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE) dentro de la oferta de métodos anticonceptivos de los servicios de salud pública, por considerar que su mecanismo de acción era abortivo. Ello, a pesar de las recomendaciones y pedidos de implementación por la Defensoría del Pueblo, el Colegio Médico del Perú, la Sociedad Peruana de Obstetricia y Ginecología, y de varias organizaciones de la sociedad civil pro derechos sexuales y reproductivos. La polémica en torno a la AOE llegó en dos ocasiones hasta el Tribunal Constitucional, produciéndose fallos contradictorios, reflejo de la influencia conservadora sobre algunos Magistrados de dicho Tribunal.

Era entonces la oportunidad de adelantarse a los debates judiciales, y resolver la cuestión de la AOE de manera anticipada en el debate constitucional. El argumento biológico fue utilizado en adelante para sustentar que el concebido es persona desde el momento de su fecundación y —al igual que lo intentado sin éxito en el Ecuador— el Congresista Rey Rey (UN) solicitó al Presidente del Congreso que se exhiba un video con imágenes de una operación de aborto tardío en vivo, con las consiguientes tomas de fetos de avanzada gestación descuartizados y sanguinolentos, que inclusive fue transmitido por la televisión en vivo, no obstante la advertencia previa del Presidente de que el video podría herir la susceptibilidad de los niños que eventualmente estuvieran viendo la señal estatal. Frente a ese peligro Rey Rey simplemente manifestó: “Señor, mire, con lo que vemos desgraciadamente hoy en día en el cine y en la televisión, yo le aseguro de que, en todo caso, estas escenas permitirán a la gente convencerse del crimen que significa el aborto”.⁴³⁴

Y así, con total falta de consideración por los posibles daños psicológicos que pudieran causarse a televidentes infantiles, el video se reprodujo y transmitió sin advertencia previa y en horario de tarde. ¿Su necesidad política?: realmente ninguna, tal como lo insinuó Mercedes Cabanillas (PAP) al agradecer el video, pero también al expresar que “bueno es decir, que no hay una sola iniciativa de las que estamos viendo que haya sustentado una opinión a favor de constitucionalizar el aborto, gracias a Dios”.⁴³⁵ La unanimidad ya estaba asegurada y había voces que inclusive planteaban definir constitucionalmente el inicio de la persona humana, como la Congresista conservadora Elvira De la Puente (PAP)

⁴³⁴ *Ídem*, p.32.

⁴³⁵ *Ídem*, p.38.

que propondría un nuevo texto para el artículo sobre el derecho a la vida que decía: “El concebido es sujeto de derecho desde la fecundación”.⁴³⁶

DERECHO A LA VIDA Y PROHIBICIÓN ABSOLUTA DEL ABORTO

A esta propuesta, en la sesión del 02 de octubre de 2002 (matinal)⁴³⁷ el Congresista Rey plantearía además agregar que: “El concebido es persona y por tanto es sujeto de derecho desde el momento de la fecundación. Se prohíbe la pena de muerte y el aborto”.⁴³⁸

La estrategia discursiva del opusdeísta Rey Rey consistía en defender que la concepción debería entenderse como “fecundación” desde el punto de vista de la medicina y la genética contemporáneas, y no tanto desde argumentos religiosos o subjetivos:

Yo no encuentro, señor, ni una sola palabra de las que hasta ahora he dicho, nada que tenga un asunto que pueda calificarse de clerical o de religioso. Estoy hablando sólo y exclusivamente de derechos, de medicina y de genética; no de teoría, sino de explicaciones científicas, absolutamente comprobadas. Si el Congreso del Perú, a pesar de ello, quiere no proteger adecuadamente la vida de un ser humano, eso será nuestro problema o el problema de quienes no lo desean. Pero no se puede decir, señor, como algunos amigos han dicho, que éste es un tema clerical o religioso que depende de una concepción religiosa determinada, no señor, depende sólo y exclusivamente de la ciencia, de la lógica y de la razón humana.⁴³⁹

En el lado contrario, a comparación de las numerosas intervenciones que se producirían a favor de la concepción/fecundación, solamente cuatro parlamentarios manifestarían su discrepancia contra la posición prevaleciente: los Congresistas Barba Caballero (UN), Rodrich Ackerman (PP), Florián Cedrón (UN) e Infantas Fernández (FIM).

Siguiendo con las voces disidentes que se levantaron en el Pleno del Congreso, el más cáustico y elocuente de los pocos que se opusieron al consenso conservador fue el experimentado Congresista Barba Caballero (UN), quien criticó abiertamente a su amigo Rafael Rey Rey declarando la necesidad de dejar las “ventanas abiertas a la realidad” y

⁴³⁶ *Ídem*, p.45.

⁴³⁷ Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª E Sesión (Matinal), 02 de octubre de 2002.

⁴³⁸ *Ídem*, p.33.

⁴³⁹ *Ídem*, p.31.

de no dogmatizar en función de creencias religiosas, y aún insinuando que su colega numerario del Opus Dei propugnaba una ideología inmoral (aludiendo a la castidad)⁴⁴⁰. Y aludiendo a la proyección de aquél video proyectado por Rey, Barba criticó la moral represiva de *todas* las iglesias y la señaló como un factor importante que en realidad era contribuyente del problema que suponía combatir.⁴⁴¹

En su elocuente intervención, el Congresista Barba se refirió al consenso prevaleciente que otorgaba derechos al concebido como originado de la tradición cristiana, del sentimiento popular y de la Constitución de 1979, lo que en todo caso era un consenso históricamente relativo que no significaba que las “ideas feministas” fueran falsas o infundadas en sí mismas.⁴⁴² Pero además recordó un importante hecho que ningún otro parlamentario interesado en la prohibición absoluta del aborto mencionó, en parte porque era desconocido debido a su falta de vigencia social (no legal) y en parte porque la estrategia fundamentalista y conservadora tenía como objetivo precisamente el quitarle base constitucional:

Este artículo, tal como está construido, en su primer párrafo, me parece suficiente, ya que lleva implícita una declaración antiabortista; sin embargo, tal dogma no es absoluto, ya que

440 “Etiquetar como pecado decadente o inmoral la atracción natural de los sexos sólo revela que quienes predicán esta moral confunden virtud con continencia. Quienes son inmorales, aunque no lo sepan, son los ideólogos de la continencia. Yo prefiero llamar moral, señor Presidente, a todo aquello que favorece el desarrollo de la personalidad y conduce a formas superiores de existencia.” *Ídem*, pg.6.

441 “También soy un convencido de que el camino de la pseudo información y negación sexual que practican las iglesias en su relación con los jóvenes es una de las causas de las concepciones no deseadas y también del aborto. Así es que si las distintas iglesias quieren colaborar en serio en este tema, no deberían pasarnos películas sobre el incendio sino más bien cómo prevenirlo; y para que esto suceda, señor Presidente, deberían someter a revisión los fundamentos mismos que guían sus pasos en esta materia”. Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional Pleno, 11ª E Sesión (Matinal), 02 de octubre de 2002, p.6.

442 En suma, señor, el tratamiento de la figura del aborto que le otorga derechos y personalidad al concebido es el que ha obtenido consenso, el mismo que se asienta en nuestra tradición cristiana, en la Constitución de 1979 y en el sentimiento mayoritario de nuestro pueblo. Pero este consenso al que hemos arribado no significa de ninguna manera que podemos despreciar las ideas de las organizaciones feministas en torno a la mujer y su derecho a disponer de su propio cuerpo. Al respecto yo quiero decir públicamente que respeto a estas organizaciones, respeto sus ideas y respeto sus luchas por la emancipación de la mujer. El hecho, señor, de que hoy sus planteamientos no coincidan con la realidad no significa necesariamente que éstos sean falsos. Además, si es cierto que los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los menos desarrollados el espejo de su propio porvenir, entonces no tienen por qué abandonar sus luchas. Y a los que creen que la verdad es sólo una, quiero decirles que no estoy de acuerdo; en muchos casos las verdades de hoy acostumbra convertirse en las mentiras del mañana. *Ídem*, p.4.

nuestra legislación penal admite el aborto terapéutico, el que se practica para salvar la vida de la madre o para evitar estragos en la salud de ésta.

Si también quisiéramos abolir este resquicio y considerar el aborto como un homicidio, yo propondría, señor, que este debate, con asamblea y todo, se traslade al Museo de la Santa Inquisición para, entre calaveras, duendes y fantasmas, regresar apropiadamente al siglo XVIII.⁴⁴³

Al Congresista Barba no se le escapaba entonces que se estuviera intentando dejar sin fundamento constitucional al único supuesto de aborto que estaba permitido en la legislación penal peruana desde 1924, el llamado aborto terapéutico: “Artículo 119.- No es punible el aborto practicado por un médico con el consentimiento de la mujer embarazada o de su representante legal, si lo tuviere, cuando es el único medio para salvar la vida de la gestante o para evitar en su salud un mal grave y permanente.”⁴⁴⁴

Y es que en la legislación penal peruana, la pena por el delito de homicidio no es la misma que para el delito de aborto, con lo que se considera que el concebido no es una persona humana pero sí una realidad

443 *Ídem*, p.3.

444 En la legislación peruana, otros casos de aborto son punibles con penas que eventualmente pueden ser suspendidas en su aplicación, así por ejemplo: *Autoaborto. Artículo 114.-* La mujer que causa su aborto, o consiente que otro le practique, será reprimida con pena privativa de libertad no mayor de dos años o con prestación de servicio comunitario de cincuentidós a ciento cuatro jornadas. *Aborto consentido. Artículo 115.-* El que causa el aborto con el consentimiento de la gestante, será reprimido con pena privativa de libertad no menor de uno ni mayor de cuatro años. Si sobreviene la muerte de la mujer y el agente pudo prever este resultado, la pena será no menor de dos ni mayor de cinco años. *Aborto sin consentimiento. Artículo 116.-* El que hace abortar a una mujer sin su consentimiento, será reprimido con pena privativa de libertad no menor de tres ni mayor de cinco años. Si sobreviene la muerte de la mujer y el agente pudo prever este resultado, la pena será no menor de cinco ni mayor de diez años. *Agravación de la pena por la calidad del sujeto. Artículo 117.-* El médico, obstetra, farmacéutico, o cualquier profesional sanitario, que abusa de su ciencia o arte para causar el aborto, será reprimido con la pena de los artículos 115 y 116 e inhabilitación conforme al artículo 36, incisos 4 y 8. *Aborto preterintencional. Artículo 118.-* El que, con violencia, ocasiona un aborto, sin haber tenido el propósito de causarlo, siendo notorio o constándole el embarazo, será reprimido con pena privativa de libertad no mayor de dos años, o con prestación de servicio comunitario de cincuentidós a ciento cuatro jornadas. *Aborto sentimental y eugenésico. Artículo 120.-* El aborto será reprimido con pena privativa de libertad no mayor de tres meses: 1. Cuando el embarazo sea consecuencia de violación sexual fuera de matrimonio o inseminación artificial no consentida y ocurrida fuera de matrimonio, siempre que los hechos hubieren sido denunciados o investigados, cuando menos policialmente; o 2. Cuando es probable que el ser en formación conlleve al nacimiento graves taras físicas o psíquicas, siempre que exista diagnóstico médico.

que tiene protección legal al punto que se castiga a quien le infringiere daño. Por tanto, el concebido no es considerado como “un coágulo”, un “producto biológico” o una cosa, sino como una vida humana dependiente que merece protección del ordenamiento jurídico, concentrándose la polémica en qué momento de la vida intrauterina dicha vida humana puede considerarse “ser humano” o “persona humana”.

Barba continuó su singular alegato contra el conservadurismo de las iglesias señalando que éste era culpable de impedir la solución de la cuestión del aborto al impedir la educación sexual de los jóvenes y al imponerles una moral rígida, animalizadora, represiva y culpabilizadora por el ejercicio de su sexualidad.⁴⁴⁵ Además aludió al progreso de las ciencias en la comprensión de la sexualidad humana, y en las conquistas de las luchas del movimiento de mujeres por más derechos y más soberanía sobre su propia vida sexual, lo que las habría poco a poco ido equiparando con las costumbres sexuales masculinas.⁴⁴⁶

445 Pero el hecho de que estampemos constitucionalmente una declaración antiabortista no significa que el aborto vaya a dejar de existir. El aborto existe y es parte de nuestra dramática realidad social. Si algo indican las estadísticas es que en el Perú se practican más de 250 mil abortos por año, de los cuales muchos terminan en desgracia, porque estando prohibidos por ley las mujeres, sobre todo las más humildes, tienen que recurrir a comadronas y otros métodos que muchas veces terminan en muerte o en traumas imborrables. Pero como este drama social no tiene salida legal ni constitucional, debemos tomar las aguas desde más arriba, es decir, exigirle al Estado una agresiva política de educación sexual, que es el único camino para mitigar en gran parte del drama de las concepciones no deseadas y el camino del aborto informal como solución. Yo soy un convencido, señor Presidente, de que si algo necesitan los jóvenes en su madurez sexual es educación, anticonceptivos, padres distintos a los que tuvimos nosotros y un ambiente social que no reprima con argumentos religiosos la vida amorosa normal. Gracias a la ciencia hoy sabemos, por ejemplo, que la masturbación infantil es un fenómeno del desarrollo fisiológico y por consiguiente no hay razón alguna para inhibirlo. Tampoco nada ganan quienes se oponen a la libre relación amorosa entre dos jóvenes de diferente sexo, igual burlarán su vigilancia. Mucho más práctico, como se ha experimentado en tantos países, es educar a los jóvenes en el uso correcto de su sexualidad. El resultado será el de individuos sexual y moralmente sanos, libres de impulsos sádicos y otras perversiones que son siempre el colofón de una educación basada en la represión sexual. Hace algún tiempo, señor Presidente, era nada menos que toda una desgracia para una muchacha soltera no ser virgen. Hoy, después de determinada edad, sólo a un bellaco se le podría ocurrir exigir virginidad a su pareja. También ahora, señor, las relaciones sexuales prematrimoniales se miran de otra manera; y es que los jóvenes, aun contra sus padres y maestros espirituales, han hecho estas relaciones habituales y de necesidad vital. Hasta nosotros hemos entendido que atar a dos personas de por vida sin saber si armonizan o no en la vida sexual es sencillamente una locura. *Ídem*, p.4.

446 Las mujeres modernas de hoy en día, señor Presidente, en nada se parecen a sus sufridas madres. El enamoramiento múltiple que desde siempre distinguió al hombre, también es ahora un rasgo femenino. Si el hombre, con cada amor, aumenta su fuerza creadora, lo mismo sucede con la mujer moderna que, después de siglos de sumisión y frigidez, se ha librado de la leyenda del pecado original, de la conciencia de culpa, del anacronismo, de la bajeza, del instinto sexual y tiene el mismo hambre de estímulos que el hombre. En la actualidad, la mujer moderna tiene todo lo que antes se le negaba; es decir, fuerza, valor,

La ardorosa defensa de la libertad de decidir del Congresista Barba, por cierto, contrastaba con su participación en el proyecto de ley 1696 (04/01/2001) que presentó junto al Congresista Hildebrando Tapia (UN) para modificar el Código Penal y así duplicar y hasta quintuplicar las penas para la mujer que consintiera el aborto, y elevarlas a 5 años (para eliminar posibilidad de prisión suspendida) para el servidor sanitario que participara en uno. Dicho proyecto fue retirado por su autor el 6 de febrero de 2002, meses antes del debate sobre el aborto en el Congreso de la República. Extrañas dinámicas de la política.

Por su parte, calificando el video sobre el aborto de “macabro”, el Congresista Rodrich (PP) se manifestó personalmente en contra del aborto, pero a favor de que toda persona tuviera el derecho a decidir

independencia, éxito, libertad sexual, más aún, creen, y dudo que estén equivocadas, que el intelecto, el vigor, la belleza del cuerpo y la potencia sexual se convertirán en los ideales permanentes del siglo XXI. Cierto es que la educación sexual y los anticonceptivos todavía motivan sendos discursos sobre inversión de valores, caos social, libertinaje, corrupción. No obstante, la educación sexual es un mandato legal en casi todos los países y los distintos métodos anticonceptivos son parte insoslayable de la política social de los Estados modernos. Y, por supuesto, ninguna de las advertencias apocalípticas de los moralistas se han cumplido. Qué lejos se ven aquellos días en que las distintas ideologías eclesiásticas enseñaban que el acto sexual no debe constituir un placer encaminado fuera de la procreación. Tal idea es en sí ridícula, pero como las masas no se distinguen por pensar, influyeron —y aún lo hacen— sobre millones de seres humanos, condenándolos a vidas grises, tristes y también feas. Quienes han querido, y todavía quieren reducirnos al amor anual, al amor estacional que practican los rinocerontes y los gatos, olvidan que la sexualidad humana y animal se parecen en muy poco. La diferencia fundamental está en el hecho de que en nosotros el instinto sexual es permanente, lo que quiere decir que en algún momento de la evolución la especie humana superó el instinto de procreación para evolucionar hacia el instinto de voluptuosidad, que dicho sea de paso, es una de las conquistas más sublimes de la especie humana. Actualmente el sexo no es más el oscuro continente del que habló Freud, y es hoy, por primera vez en la historia humana, un tema de estudio científico. Las observaciones del acto sexual de Master y Johnson, el estudio de las zonas erógenas del cuerpo, la investigación especial del Instituto Keins y los expedientes clínicos de decenas de miles de voluntarios han logrado importantes descubrimientos que multiplican nuestra capacidad de amar. Todos estos hallazgos, incluidos el punto Grafenberg o Punto G, representan un momento histórico en el área de la investigación sexual y han contribuido, o están contribuyendo, a liquidar definitivamente la era Victoriana en el campo sexual. Bertrand Russel, el filósofo que conmovió con sus críticas las creencias tradicionales, no consideraba que todo cuanto hay de mejor en la vida humana se haya relacionado con el sexo, pero sí insiste en recordarle a los hombres que el sexo está relacionado con algunos de los bienes más grandes de la existencia humana y que es preciso restituirle: los altos valores morales implicados en su práctica. Desde la base de una ética sexual comprensiva, este filósofo invocó a los Estados modernos a aceptar el desafío de la educación sexual; porque negarse a informar y educar en este campo es también negarse a conocer uno de los cimientos básicos sobre los cuales se sostiene el espíritu del hombre. En suma, señor Presidente, no me parece mal que en este hemiciclo se pasen películas de horror sobre el aborto; pero muchas de estas historias podrían evitarse si el Estado y sobre todo las distintas iglesias colaborasen eficazmente en la orientación y educación sexual de los jóvenes. *Ídem*, p.5-6.

y de que el Estado no pudiera imponer su decisión sobre los ciudadanos.⁴⁴⁷ En esto fue seguido por la Congresista Florián Cedrón (UN):

Señor Presidente, también quiero llamar a la reflexión del Congreso. Quien le habla cree en Dios, no soy liberal, pero sí me preocupa en el tema del aborto lo siguiente: ¿qué pasa cuando una mujer es violada? ¿O en todo caso también cuando por medicina no puede tener un hijo? ¿O después esta persona por alguna enfermedad también se da cuenta que no puede tener un hijo? Para mí es una incógnita. (...)

Entonces, yo, personalmente, señor Presidente, estoy respecto al aborto de que se tiene que tomar en cuenta en estos casos, no al aborto como en algunos casos se hace con personas que hacen las personas irresponsables; pero, sí en estos casos. (...) Yo creo que nosotros debemos legislar de acuerdo con las realidades y no a utopías.

(...) Y también quiero, señor Presidente, decir que no seamos hipócritas, no seamos hipócritas. Acá, lo que tenemos que aprender nosotros es que no estamos legislando para un mundo de santos sino para un mundo de humanos. Llamo, señor Presidente, a la reflexión, y dejémonos de hipocresías.⁴⁴⁸

Retomando la palabra Rodrich (PP), aclaró a Florián que los liberales no necesariamente eran ateos, y luego apoyó su intervención pronunciándose en contra de que el Estado asuma la política paternalista de imponer al individuo posiciones contrarias a su conciencia, distinguiendo también claramente entre su ideología personal contraria al aborto y lo que por otro lado sería necesario adoptar como política de Estado en cuanto a dicha cuestión:

Quiero mostrar mi preocupación, porque como dije en el último debate constitucional que tuvimos la semana pasada, personalmente yo estoy en contra del aborto, pero asimismo, estoy absoluta y decididamente a favor del libre albedrío de las personas, y que el Estado no puede imponer en el individuo

447 "Es mi deber de conciencia, antes de leer algunas sugerencias que tengo, decir con relación al macabro vídeo que hemos visto todos, que personalmente estoy en contra del aborto. Sin embargo estoy a favor de que ésa es una decisión propia de cada persona, y que no podemos nosotros, ni creo que tenemos el derecho de imponer esa decisión sobre el libre albedrío de las personas." Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional. Pleno, 11ª D Sesión (Vespertina), 25 de septiembre de 2002, p.42.

448 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional. Pleno, 11ª E Sesión (Matinal), 2 de octubre de 2002, p.62.

cosas que vayan en contra de sus propios principios o su propia moral, tenemos que dejar que el ciudadano pueda manifestarse de acuerdo a lo que él crea conveniente. Basta ya, finalmente, de falsos paternalismos del Estado (...).⁴⁴⁹

Pero estos alegatos no cambiaron —ni podían hacerlo— la correlación de fuerzas en el Congreso. En la sesión del 2 de octubre de 2002 (vespertina)⁴⁵⁰ las intervenciones parlamentarias se continuaron unas a otras a favor de la fecundación como el punto de partida del derecho a la vida de la persona humana, algunas de ellas con un cariz religioso mucho más acentuado que en las sesiones anteriores. En este sentido, fueron las intervenciones de los Congresistas Walter Alejos (evangélico, PP)⁴⁵¹, Núñez Dávila (FIM)⁴⁵² y Bustamante Coronado (FIM)⁴⁵³. El Congresista conservador Chávez Chuchón (UN) siguió la misma estrategia discursiva que su colega Rey Rey al evitar usar argumentos religiosos y plantear una ampulosa argumentación científica para demostrar que el origen de la persona humana —no meramente de la vida humana— se encontraba en la fecundación y no en la implantación del óvulo fecundado en el útero materno.⁴⁵⁴

Fue entonces que el Congresista Infantas Fernández (FMI) citó una frase de Cristo (“Y la verdad os hará libres”) para comenzar su intervención e ilustrar que se debería legislar en función de realidades sociales y no de dogmas, por lo que era necesario diferenciar la Cons-

449 *Ídem*, p.63.

450 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional. Pleno, 11ª F Sesión (Vespertina), 02 de octubre de 2002.

451 “Es nuestra responsabilidad, entonces, como representantes elegidos por el pueblo y como seres humanos con principios y temor de Dios, proteger la vida humana desde el momento mismo de su concepción, en todas sus instancias. Es por ello, señora Presidenta, que nuestra posición es inquebrantable en relación al aborto, porque la consideramos un crimen.” *Ídem*, p.15.

452 “La Iglesia, con todo derecho y razón, defiende la vida. Naturalmente estamos con la Iglesia porque la vida es respetable y sin la vida no podríamos tener una vida en sociedad. La vida es importante porque sin ella —repito— los demás derechos fundamentales no tendrían razón de ser.” *Ídem*, p.31. Este Congresista defendió la prohibición total del aborto salvo el terapéutico.

453 “Los creyentes, como el que habla, saben también que desde el punto de vista de nuestra religión, cualquiera que fuera, está también determinado que la existencia de la vida parte desde la unión de estos dos gametos o semillas: el gameto masculino o espermatozoide y el gameto femenino, para algunos el ovocito u óvulo. Entonces, no cabe discusión, y los que amamos a nuestra vida tenemos que defenderla desde ese punto de vista. (...) El único que debe destruir la vida o dejar que nuestra existencia salga de este mundo es Dios, el Todopoderoso. Para los creyentes, esa es nuestra propuesta, y espero que este Congreso escuche lo que hemos hablado hoy.” *Ídem*, p.38.

454 *Ídem*, p.11.

titución de la religión. *Infantas hizo un aporte sumamente significativo a tal punto que no podemos encontrar propuesta similar en las discusiones constituyentes de Bolivia ni de Ecuador.* Sobre la comprobación de que la determinación del comienzo del ser humano en cuanto tal reposa sobre una convención social y no sobre verdades científicas ni religiosas, Infantas fue el único parlamentario en proponer un plazo convencional a partir del cual se pudiese considerar al concebido como ser humano y sujeto de derechos, en el entendido de que el ser humano se desarrolla evolutivamente dentro del vientre materno y no se convierte en tal “de un minuto al otro” como lo propugnaban los parlamentarios fundamentalistas y conservadores (tesis de la fecundación) ni las feministas radicales (tesis del nacimiento):

No creo que sea en virtud del artículo 2.º inciso 1) que se pueda condenar a miles y miles de mujeres que se ponen una te de cobre, no creo que sea posible ponerlas al margen de la Constitución y al margen de la ley. Eso me parece realmente absurdo, no puede estar en una Constitución.

¿El ser humano desde cuando es ser humano? Eso habría que definirlo, quizás sería conveniente que la Constitución lo defina para que diga algo, desde cuando es un ser humano. Los médicos y algunos que son bastante estrictos en cuestiones morales, dicen que es desde el mismo momento de la fecundación.

Considero que eso es un exceso, no puede ser que porque entre un minuto y otro minuto se produce la fecundación, cambie la naturaleza de las cosas, eso es inaceptable. Creo que el ser humano se construye entre la fecundación y el nacimiento; cuando nace termina de construirse y sale a la luz. No podemos tampoco decir que es ser humano en ese momento, sería también otro extremo, porque ya está formado.

Entonces, lo que sucede es que el ser humano se forma en esos nueve meses, desde la fecundación hasta el momento del nacimiento; entonces, hay que elegir un momento que sea oportuno para considerarlo un ser humano pleno de derechos. Hay un momento en que el ser humano empieza a ser feto, luego de consultarlo con algunos médicos de acá, calculo que es alrededor de las 10 semanas o los 100 días. Bueno, 100 días tampoco, démosle un tiempo y podría ser unos 45 días después de la fecundación.⁴⁵⁵

455 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F Sesión (Matinal), 02 de octubre de 2002, p.33.

Dicha iniciativa no fue respaldada por ningún parlamentario, ni mujer ni hombre, ni liberal de derecha o de izquierda. De hecho, ni el Congresista Diez Canseco propugnador de que la Constitución definiera al Perú como un Estado laico sin privilegios para la iglesia católica se pronunció al respecto. En nuestra hipótesis, la percepción de la completa hegemonía del conservadurismo a nivel parlamentario y social se traducía en este silencio. Infantas prosiguió diciendo que no se debería confundir a un embrión con un ser humano, pero aún más: que la Constitución debería respetar los derechos de la mujer y del futuro niño en esta cuestión:

Pero acá lo esencial es no contraponer el derecho de la mujer a elegir, a optar ser madre, porque el mismo artículo 1° de la misma Constitución que es la base de todo el texto constitucional, dice que la persona humana es el fin supremo de la sociedad y el Estado, todos tienen la obligación de respetarla y protegerla. Y las mujeres, las que van a llevar al niño nueve meses, las que lo van a criar, las que van a asumir la responsabilidad tienen el derecho y tienen opinión en este asunto y no tiene que ser la Constitución la que las ponga al margen de ese derecho que tienen, a que se respete su opinión. Además, en este recinto, vemos muchas opiniones al respecto. (...)

Y el niño también tiene más derecho que [sólo] a vivir, tiene el derecho a (...) ser un hijo deseado, por tanto, un hijo amado; hay mucha gente que hasta se corta la vida porque no quiere vivir.

Entonces, no llevemos las cosas a los extremos, hay que respetar el derecho de la mujer, el derecho de la madre, el derecho del niño a ser un hijo amado y deseado y el derecho a vivir satisfactoriamente, porque si la ciencia puede detectar oportunamente en el embrión que el niño tendrá defectos con los que cargará toda la vida, de repente le corresponde, por qué no, a la madre decidir querer tener ese hijo con el defecto congénito o, de repente, simplemente renunciar, cuando todavía no es un niño formado, cuando simplemente es un embrión.

El derecho a la vida no nos tiene que llevar a confundir un embrión con un ser humano, es como confundir, tal vez, un huevo con un pollo o con un gallo, son cosas diferentes. En el transcurso del tiempo, efectivamente, el embrión se va a convertir en un ser humano.

Por eso, Presidente, por esas consideraciones, yo creo que valdría la pena, en el artículo 2°, en el inciso 2) (...) decir, “El

concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece, a partir de los 45 días de la concepción”.⁴⁵⁶

Infantas, por lo tanto, al remarcar el derecho a que el futuro niño tenga una vida digna como fruto de su derecho a ser un niño amado y el derecho de la mujer a decidir, proponía que la Constitución recogiese un concepto de vida mucho más abarcadora, que superara la noción de mera vida biológica y se remontara hasta el de “vida digna”. Nótese, que aunque no haya sido formulado explícitamente de este modo, la argumentación que vinculaba “vida digna-derechos de la mujer” y ahora “derechos del niño” se aproximaba a lo que sería la argumentación constituyente en los casos boliviano y ecuatoriano de unos años más tarde.

EL *IN CRESCENDO* FUNDAMENTALISTA: DE LA PROHIBICIÓN TOTAL DEL ABORTO A LA PROHIBICIÓN DE LA AUTONOMÍA REPRODUCTIVA DE LAS MUJERES

El *in crescendo* de las intervenciones conservadoras llegó hasta el punto paroxístico de buscar alentar el incremento de las sanciones penales contra las mujeres que abortasen y de solicitar que se restringiera la libertad de la mujer de decidir si tener hijos o no. En cuanto a lo primero, el Congresista Requena Oliva (FIM) –quien en la siguiente sesión mencionaría con orgullo “los cinco nidos de amor” y los 66 hijos de su padre y quien además se opondría a brindar educación sexual para los menores en las escuelas públicas⁴⁵⁷— señaló que deberían ser sancionados drásticamente el médico y la pareja que dieran lugar al aborto, pues éste era un “asesinato”, sin recordar que ello ya se encontraba previsto en el vigente Código Penal.

Y en cuanto a lo segundo, el Congresista Robles López (PAP) se manifestó completamente en contra del artículo sobre planificación familiar y paternidad responsable (“El Estado promueve la paternidad y maternidad responsables, respetando el derecho de toda persona a tomar decisiones libres e informadas en esta materia”) arguyendo que ambas atentaban contra “la familia” protegida en el artículo 3 de la propuesta de Constitución, aún si dicha planificación se practicaba dentro del matrimonio, y propuso que la Constitución estableciera claramente que la cónyuge pudiera ligarse las trompas solamente si contaba con la autorización previa del cónyuge, y que idéntico permiso debería recabarse si la mujer desease adoptar algún método anticonceptivo:

456 *Ídem*, pg.33-34.

457 Diario de los Debates del Congreso de la República . Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional. Pleno, 11^o G Sesión (Matinal), 3 de octubre de 2002, p.24.

Entonces, creo que (...) debería agregarse en el artículo 4º, de acuerdo con la redacción que considere conveniente el presidente de la Comisión de Constitución, para que se exprese, en el sentido de que, en casos de que haya una familia bien constituida o un matrimonio, debe ser de mutuo acuerdo la decisión de adoptar un método anticonceptivo.

Robles manifestaba que ello sería una manera de evitar la repetición de las campañas de esterilización forzada que puso en práctica la dictadura fujimorista, repitiendo en ello la estrategia ya planteada por el Congresista Luis Solari (PP). Pero además sostenía que se debía defender a la familia y al matrimonio de las decisiones de la mujer que ya no deseara tener más hijos:

Y como quiera que esto generó reclamo de los padres o de los esposos, el gobierno de entonces sacó un decreto supremo que decía que ya no era necesaria la autorización del esposo para que la señora se haga una ligadura de trompas. Tremendo error, señor; tremendo daño moral que se hizo a la sociedad, porque generó conflictos familiares.

(...) A nadie nos gustaría (sic) que nuestra pareja adopte un método anticonceptivo sin nuestro consentimiento, por lo menos sin nuestra opinión. Yo creo que éste es un tema motivo de mucha discusión, de repente, porque hay corrientes feministas que discuten el tema de que la mujer puede decidir por sí sola, adoptar, un método anticonceptivo. Probablemente sí, en algunos casos, cuando no haya armonía en el hogar, probablemente sí; en algunos casos, cuando se trata de una madre abandonada o de una mujer abandonada; pero donde hay un hogar bien constituido, donde hay un matrimonio bien constituido, considero que debe haber un pleno conocimiento de la familia, de ambos, una plena información de ambos, y un pleno acuerdo de ambos, también, para adoptar un método familiar, un método anticonceptivo.

Como médico, señor, hemos podido apreciar muchísimos casos, hemos podido confirmar muchos casos de rupturas familiares y dificultades familiares que se han generado porque alguna persona, hombre o mujer, adoptó por iniciativa propia el acogerse a un método anticonceptivo.⁴⁵⁸

458 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F Sesión (Matinal), 2 de octubre de 2002, p.44.

La Congresista Mercedes Cabanillas (PAP) se manifestó a favor de dicha posición, señalando que la decisión de traer hijos al mundo no era la decisión de una sola persona, sino de una pareja y que la libertad reproductiva podía ejercerse sin autorización siempre y cuando no se tratara de un matrimonio o una pareja estable.⁴⁵⁹

Finalmente, durante la sesión del 3 de octubre de 2002 (matinal)⁴⁶⁰, otra Congresista conservadora, Judith De la Mata (PAP) también se manifestaría en idéntico sentido:

En cuanto al artículo 4º, cuando indica que el Estado promueve la paternidad y la maternidad responsables, respetando el derecho de toda persona a tomar decisiones, respetando. (...) el respeto que tiene el Estado al derecho de la persona a tomar decisiones libres tiene que ser dentro del límite de la ley. No puede respetar el Estado aquellas decisiones de las personas que estén en contra de la ley, en contra de la moral, en contra de la ética.

Por eso es que solicito aquí al señor Presidente de la Comisión de Constitución que agreguemos. Muy bien, debemos de respetar el derecho de toda persona a tomar decisiones libres, pero dentro de la ley.⁴⁶¹

De tal modo pues, el discurso contra el aborto finalmente desembocaba con el transcurrir de las sesiones en sendas propuestas de prohibir la libre decisión de la persona para tener descendencia, sea introduciendo

459 Por eso, yo no estoy coincidiendo con lo que se ha expresado hace un rato acá, cuando se dijo cómo sería posible que una persona allegada a nosotros, de otro género —vamos a definirla como la pareja— pudiera sin nuestra autorización hacer uso de una planificación de sus derechos reproductivos. Estos son derechos humanos del hombre y la mujer. Los derechos sexuales son derechos humanos que hay que saber ejercerlos, naturalmente, dentro de una educación, dentro de una responsabilidad. Pero de ninguna manera —entiendo yo, a mí no se me ocurre, en todo caso serían muy pocos y excepcionales los casos— en que el varón para ejercer su sexualidad notifique, participe o pida permiso al otro sexo, a la mujer, me refiero; *salvo cuando —eso sí me parece— constituyen una pareja, cuando constituyen una pareja y hay una relación espiritual, o cuando a consecuencia de esa relación espiritual y de pareja hay la decisión de la procreación; porque la procreación es un tema de dos, no es un tema de uno, es un tema de dos*. Y, entonces, evidentemente, para tomar esa decisión de planificar la familia, para optar por traer niños al mundo hay que tomar la decisión en común y con absoluta responsabilidad. *Ídem*, p.49 (enfaticados nuestros).

460 Diario de los Debates del CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª G Sesión (Matinal), 3 de octubre de 2002.

461 *Ídem*, p.24.

un deber de autorización previa de la pareja o sea introduciendo una condición previa en la ley. Una libertad mediatizada por una autorización externa, y no por una limitación constitucionalmente establecida.

En la misma sesión, y de manera contradictoria, la propia Mercedes Cabanillas (PAP) que había respaldado la posición del Congresista Robles propondría un notable texto relativo a la libertad reproductiva y la planificación familiar que, por supuesto, no sería recogida:

El artículo 4° propongo que comience de la siguiente manera: “Toda persona tiene derecho a decidir cuándo y cuántos hijos procrear o adoptar con pleno ejercicio de su salud sexual y reproductiva.

El Estado promueve la paternidad y maternidad voluntarias y responsables, asegura la información, el acceso a métodos anticonceptivos y a servicios públicos de salud sexual y reproductiva bajo los principios de calidad, equidad, gratuidad, universalidad y otros medios que les garanticen el ejercicio de estos derechos.

El Estado garantiza el derecho a investigar su propia filiación. Es deber de madres y padres reconocer, alimentar, educar, proteger y proveer de todo lo necesario para el bienestar y desarrollo integral de sus hijos sin distinción alguna. A falta de ellos actúan subsidiariamente la familia, la sociedad y el Estado, en lo que corresponda.

Las hijas e hijos tienen el deber de respetar y asistir a sus madres y padres.

Está prohibida toda mención sobre el estado civil de madres y padres y sobre la naturaleza de la filiación en los Registros Civiles y en cualquier documento de identidad”.⁴⁶²

Si Cabanillas había defendido en la anterior sesión que la decisión de tener hijos debía ser tomada en pareja, ahora sostenía en su propuesta de artículo 4° que ella correspondía “a toda persona”⁴⁶³. Dicha propuesta de articulado fue seguida de un igualmente notable y extenso discurso político que rechazaba las esterilizaciones involuntarias, pero defendía que se conservase la posibilidad de utilizar métodos anticonceptivos quirúrgicos, defendía los programas tempranos de educación sexual para los niños y adolescentes, discrepaba con las po-

⁴⁶² *Ídem*, p.25.

⁴⁶³ Aunque en su discurso nuevamente contradecía su propuesta de articulado constitucional: “Es la persona, varón, mujer, y en su conjunto la pareja —digamos mejor, es la pareja— en edad reproductiva, la que debe decidir este tema.” *Ídem*, p.27.

líticas natalistas o controlistas de los Estados para aumentar o reducir los nacimientos, y se basaba en la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, el Programa de Acción del Cairo y la Plataforma de Acción de Beijing.⁴⁶⁴ Con igual énfasis, en una sesión posterior dedicada al análisis sobre el Capítulo de Salud, Cabanillas volvería a defender posiciones favorables a los derechos sexuales y reproductivos e inclusive a mencionar el aporte positivo de las organizaciones no gubernamentales del movimiento de mujeres⁴⁶⁵:

En el artículo 25°, que está referido a las responsabilidades del Ministerio de Salud o del Estado, concretamente, yo incorporo a las competencias o responsabilidades que ha sustentado el presidente de la comisión, un inciso, que sería el 5), con el texto que voy a mencionar: “Garantizar el cumplimiento de los compromisos internacionales asumidos en materia de derechos sexuales y reproductivos”.

(...)

Adicionalmente, hay que indicar que en el marco de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo del Cairo, desarrollada en 1994, se estableció compromisos aprobados por el Estado peruano respecto a la aprobación de planes nacionales dirigidos a promover el crecimiento equilibrado de la población, respetando el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las personas o de las parejas en edad fértil, tomando en cuenta que esta decisión libre, responsable e informada de traer nuevos niños al mundo, debe de hacerse por voluntad compartida entre los miembros de la pareja y con el reconocimiento de la responsabilidad que ello entraña a velar por el bienestar, la alimentación, la salud, la educación de los hijos que traemos al mundo.

Incluso, señor Presidente, en el año 1997, las organizaciones de mujeres de la sociedad civil han constituido mesas tripartitas de seguimiento al programa de acción de esta Conferencia de Población y de Desarrollo que, acabo de mencionar, se desarrolló en El Cairo.⁴⁶⁶

464 *Ídem*, p.25-28.

465 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª L Sesión (Vespertina), 26 de noviembre de 2002, p.3-4.

466 *Ídem*.

Si se resaltan aquí las intervenciones de la Congresista Mercedes Cabanillas es porque, pocos años más tarde, se convertiría en un personaje clave de enlace entre el gobierno de derechas del Partido Aprista (2006-2011) y los sectores de la derecha religiosa fundamentalista, ya que compartiría en sí misma las características de ser partidaria Aprista de larga trayectoria y conversa evangélica. Convertida en la bisagra de la alianza apro-fundamentalista, Cabanillas impulsaría normas y políticas “pro-vida” y “pro-familia”, así como reclutaría el apoyo de iglesias y parlamentarios evangélicos a las políticas de derecha del gobierno aprista.

Finalmente, las cuestiones del aborto y de los derechos sexuales y reproductivos (enfocados estrictamente bajo el ángulo de la planificación familiar) se votaron en la sesión del 3 de octubre⁴⁶⁷ y del 21 de noviembre de 2002.⁴⁶⁸

El proceso de votación sobre el derecho a la vida y el aborto reflejaron maniobras de último minuto. A decir del Presidente de la Comisión de Constitución Henry Pease, el aborto había sido “uno de los temas que más se había discutido” y percibiendo que seguía siendo un asunto divisivo para la opinión pública que podría poner en riesgo la aprobación entera del artículo 2 y sus 29 incisos, propuso una votación diferenciada del artículo 2 inciso 1 (derecho a la vida) para poder distinguir las dos propuestas políticas en boga: la primera, conservadora, la de que “el concebido es sujeto de derecho para todo cuanto le favorece”, y la segunda, ultra-conservadora, que planteaba además agregar una prohibición explícita y absoluta de todo aborto y que la concepción era sinónimo de fecundación. Fiel a su filiación católico romana, el presidente de la Comisión de Constitución del Congreso planteó su posición sobre el aborto basándose en la posición expresada por “la Iglesia peruana” (léase la Católica Romana):

Yo tengo, en esta materia, que hablar con la mayor claridad posible. Adelanto que mi convicción es que, efectivamente, el concebido, al decir “sujeto de derecho”, tiene todos los atributos del ser humano; y, por tanto, no puede haber aborto que no constituya, salvo aspectos estrictamente médicos, un delito. Ese punto de vista, lo comparto e incluso lo encuentro en el propio documento que nos mandó la Iglesia peruana. Ellos no hacen una discusión sobre la fecundación o la concepción,

467 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª H Sesión (Vespertina), 3 de octubre de 2002.

468 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª J Sesión (Matinal), 21 de noviembre de 2002.

dicen simple y rotundamente “el ser humano tiene derecho a la vida desde el momento de la concepción, instante desde el cual deriva su dignidad. El concebido es sujeto de derecho”. Lo que sostengo es que al decir, como lo dice la Carta vigente inspirada en la anterior: “el concebido es sujeto de derecho en todo lo que le favorece”, decimos absolutamente que su primer derecho es el derecho a la vida, y todos los demás derechos son los que le son aplicables y lo favorecen; sin embargo, en esto es natural que haya matices. Esto tiene que ver con maneras de ver las cosas, hasta con opciones religiosas, que todas son respetables.⁴⁶⁹

Así pues, antes de producirse la definitiva votación, un conservador de izquierda como Henry Pease buscaba el mayor consenso posible sobre el inciso 1, y por ello se preocupaba en recordar a sus colegas conservadores que la propia Iglesia Católica no hacía cuestión de estado sobre si la concepción debía entenderse como fecundación o como implantación,⁴⁷⁰ pues lo determinante para impedir el aborto era que el concebido fuera considerado sujeto de derechos. Sin embargo, callaba Pease que la cuestión de la fecundación propuesta por los conservadores de derechas Rafael Rey Rey, Luis Solari y Chávez Chuchón, en realidad no tenía el objetivo de impedir meramente el aborto, sino la anticoncepción oral de emergencia cuyo “tercer efecto” (el que impedía la implantación del óvulo fecundado) era acusado como “abortista” y “asesinato del concebido”.

Hábilmente, a fin de conseguir mayor respaldo a su propuesta, y habiendo escuchado a varios Congresistas opinar en el sentido de prohibir el aborto pero sin eliminar el aborto terapéutico ya despenalizado por el Código Penal, el experimentado Congresista Pease se refugiaba en el prevaleciente *status quo* para lograr alcanzar una votación aprobatoria del artículo sobre el derecho a la vida, sabiendo que las posiciones ultra-conservadoras de Rey, Solari y Chávez aún no eran de aceptación generalizada en el Parlamento:

469 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª H Sesión (Vespertina), 3 de octubre de 2002, p.10.

470 Pease de hecho, se basaba en el documento propuesto por la Conferencia Episcopal Peruana que en el ítem referido al derecho a la vida planteaba: “Artículo 1. La protección y defensa de la persona humana desde el mismo momento de su concepción, el respeto de su dignidad y la promoción de sus derechos son el fin supremo de la sociedad y del Estado” y “Artículo 1. El ser humano tiene derecho a la vida desde el momento de la concepción, instante desde el cual deriva su dignidad. El concebido es sujeto de derecho”. También era cierto que en su propuesta, la Conferencia Episcopal sostenía que “la ciencia médica señala que desde que se produce la fecundación surge un ser humano”.

Lo que sí quiero decir, y esta es una invocación no sólo para este sino para muchos artículos, es que la Constitución tiene que ser el documento que une al Perú, no el documento donde plasmamos nuestras diferencias y divisiones. Por eso, las leyes de desarrollo cogen las formulaciones generales y las desarrollan a partir de un punto que es común; eso lleva a que en muchos términos basta una frase para que después la ley pueda desarrollarlo. Y la ley no requiere mayorías especiales; la ley es polémica, y como polémica que es, se puede cambiar con mayor facilidad.

Por eso, en este tema, pedimos que primero se someta al voto las dos primeras líneas: “A la vida, a su integridad, integridad moral, síquica, física y al libre desenvolvimiento de su personalidad. El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece”. Luego, que se someta si se agrega la pena de muerte y si se agrega o no el aborto.⁴⁷¹

Planteadas así las cosas, el Presidente del Congreso pasó registro de los asistentes para efectuar la votación. Primero se votó el primer párrafo del inciso 1 del artículo 2: “ Toda persona tiene derecho a la vida, a su identidad, integridad moral, psíquica y física y al libre desenvolvimiento de su personalidad. El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece.”

La votación aprobatoria fue de 86 votos a favor, ninguno en contra y 1 abstención. Luego se votó la frase “Se prohíbe la pena de muerte” con 54 a favor de prohibirla, 30 en contra y 7 abstenciones.

A continuación se puso a votación la frase “Se prohíbe el aborto”. En este punto Carlos Ferrero (PP) Presidente del Congreso, intentó proponer una explicación de la frase que la aclarase ya que estando enunciada en forma negativa (“se prohíbe”), ello llevaba a ciertos Congresistas a confusiones al momento de votar (pues el voto afirmativo significaba prohibir, y el voto negativo significaba permitir). Pero su aclaración en realidad pretendió ir más allá e inducir la votación: “Los señores congresistas que estén de acuerdo con que se prohíba el aborto votarán verde; los que quieren que, en determinadas circunstancias, la ley fije si se permite el aborto, votarán rojo.”⁴⁷²

En realidad, la frase consistía solo en una prohibición, pero la posibilidad de que el aborto se regulase por ley y no por la Constitución no estaba en ese momento a votación e inducía a votar en contra de la prohibición absoluta del aborto. Ante las protestas, Ferrero corrigió:

⁴⁷¹ *Ídem*, p.10.

⁴⁷² *Ídem*, p.15.

“Bueno, simplemente votan textualmente por la frase y nada más: ‘se prohíbe el aborto’, los que desean que se establezca que se prohíbe el aborto, votarán verde; los que no están de acuerdo con esa frase, votarán rojo.”

La votación fue muy ajustada: 35 votos en contra de la prohibición absoluta del aborto, 34 a favor de ella y un número elevado de abstenciones: 18. Alguien puso en duda la votación electrónica y el Presidente del Congreso procedió a llamar a nueva votación, considerando lo ajustado de ella. Antes de hacerlo, concedió la palabra a Henry Pease, quien aclaró que en realidad, no se debería haber votado la frase “Se prohíbe el aborto” sino dos propuestas diferentes que prohibían igualmente el aborto *pero que diferían en un punto importante*: una de ellas posibilitaba excepciones mediante ley. Carlos Ferrero había mencionado durante la votación un hecho que Pease había, simplemente, dejado de mencionar: un grupo de Congresistas planteaba que la ley pudiese establecer excepciones a la prohibición absoluta del aborto.

¿Por qué permitió Pease que se votara la frase “se prohíbe el aborto” sin intentar corregir previamente al Presidente del Congreso y en cambio sí lo hizo luego de que la votación fue adversa a dicha prohibición? Misterios de la política, pero lo cierto es que a continuación Pease procedió a explicar la situación completa:

La Comisión recibió dos propuestas.

Una, que la firma la señora Dora Nuñez y varias otras congresistas, que dice en este punto: “Se prohíbe la pena de muerte. Está prohibido el aborto salvo la excepción permitida por la ley”.

La comisión recibió otra propuesta, firmada por los señores Rey, Tapia, una firma que no entiendo, Morales, Castillo y... que en este punto señala: “Se prohíbe la pena de muerte y el aborto y la clonación”⁴⁷³

Ferrero entonces respondió a Pease señalándole que “lo más limpio” sería entonces votar las dos propuestas sobre el aborto y no solamente la prohibición absoluta. Con las propuestas clarificadas completamente, se efectuó la nueva votación con el resultado de 78 votos a favor de la primera propuesta (“Está prohibido el aborto salvo la excepción permitida por la ley”), 8 en contra y 4 abstenciones. El ultra-conservadurismo fracasaba y el conservadurismo mantenía su hegemonía.

Poco después se puso a votación el inciso sobre la objeción de conciencia, tema que había sido motivo de debates entre los Congre-

473 *Ídem*, p.16.

sistas Luis Solari (PP) y Aurelio Pastor (PAP). Con 90 votos a favor, ninguno en contra y 3 abstenciones se aprobó que la futura nueva Constitución dijera que “la objeción de conciencia se regula por ley”. Con ello se le otorgaba estatus constitucional.

En la siguiente sesión,⁴⁷⁴ la misma en la que se votaría en contra del matrimonio homosexual, se votaría asimismo el artículo sobre paternidad responsable y el derecho a decidir:

Artículo 4.- El Estado promueve la paternidad y maternidad responsable respetando el derecho de toda persona a tomar decisiones libres y plenamente informadas en esta materia. Asimismo promueve programas de educación sexual *integral, así como la información adecuada que proteja la vida, salud e integridad tanto del concebido como de la madre*. El Estado garantiza el derecho a investigar la propia filiación.
(...).

Sin mayor debate, polémica o maniobras extrañas como en el caso del inciso sobre el aborto, la libertad de tomar decisiones en materia reproductiva y la educación sexual fue aprobada por 93 votos a favor, uno en contra y una abstención.⁴⁷⁵

3. BOLIVIA

Un antecedente importante de los debates constituyentes fue la controversia en torno a la Ley Marco sobre Derechos Sexuales y Reproductivos de 2004 que movilizó al movimiento de mujeres en pos de su aprobación, y a las iglesias evangélica y católica contra ella. La ley aprobada por el Parlamento fue cuestionada por la Asociación Nacional de Evangélicos (ANDEB) y por las Iglesias Evangélicas Unidas (IEU) por “amenazar la unidad familiar”, al disponer que los y las adolescentes mayores de 12 años pudieran tener derecho a la confidencialidad en el ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos, el uso de métodos anticonceptivos calificados de “abortistas”, el derecho al goce sexual sin discriminación por orientación sexual (calificado de “aberración moral”), y por introducir la “ideología de género” al incluir los derechos sexuales y reproductivos como nuevos derechos humanos en el sistema jurídico, entre otros aspectos. Dichas organizaciones evangélicas y la Conferencia Episcopal Boliviana convocaron a sendas marchas

474 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª J Sesión (Matinal), 21 de noviembre de 2002.

475 *Ídem*, p.47.

y eventos públicos para enfrentar a las organizaciones feministas de la sociedad civil. La presión ejercida mediante una carta de la CEB pidiendo que el Presidente ejerza su capacidad de veto, se cristalizó un 11 de mayo con las observaciones del Presidente Carlos Mesa Gisbert a la ley aprobada argumentando la falta de debate nacional, la afectación a los valores tradicionales de la sociedad boliviana, y la necesidad de armonizar los derechos sexuales y reproductivos con otros derechos fundamentales (como la vida del feto, según su insinuación).⁴⁷⁶

Este antecedente sirvió para que un sector del movimiento de mujeres sacara importantes lecciones políticas y planteara su estrategia ante la Asamblea Constituyente de manera unificada en torno al colectivo “Mujeres en la Constituyente” y centrada en la reivindicación del Estado laico como premisa para incorporar los derechos sexuales y derechos reproductivos en la futura Constitución, la no discriminación por género u orientación sexual y la prohibición de la violencia contra la mujer.⁴⁷⁷

DESPATRIARCALIZAR Y DESCOLONIZAR: INESPERADOS TÉRMINOS DEL DEBATE

A pesar de que el proyecto político descolonizador de los movimientos sociales indígenas protagonizaba los trabajos constituyentes, más allá del discurso, ni el MAS ni sus aliados asumieron en la práctica que dicha descolonización supusiera también la despatriarcalización, la erradicación del machismo y la homofobia. Conforme a la crítica que el colectivo feminista anarquista “Mujeres Creando” explicitara en términos muy eficaces e impactantes en 2010 desde la radio y en llamativos actos de protesta (“*no se puede descolonizar sin despatriarcalizar*”), el movimiento democrático-liberal de mujeres ya constataba en 2007 que los Asambleístas indígenas ofrecían resistencia al discurso de los derechos humanos de las mujeres, calificándolo de occidental y ajeno a las cosmovisión de complementariedad indígena entre hombre y mujer.⁴⁷⁸

476 Existe una recopilación importante de los debates públicos entre iglesias evangélicas, la iglesia católica, la Defensoría del Pueblo, organizaciones de mujeres de la sociedad civil y activistas de derechos humanos en dos tomos (el primero, desde el inicio de la polémica hasta el 20 de agosto de 2004; el segundo que va del 21 agosto de 2004 al 20 agosto de 2005) en Torre, 2005.

477 Colectivo compuesto por las organizaciones Católicas por el Derecho a Decidir, Coordinadora de la Mujer, Red ADA, Foro Político Nacional de Mujeres, Articulación de Mujeres por la Equidad e Igualdad y la Plataforma de la Mujer.

478 En sistematización posterior a la Constituyente, el intelectual indígena y funcionario del Gobierno de Evo Morales, Idón Chivi manifestaba que “De este modo debemos asumir que la *descolonización* es el *ajayu* (espíritu) del proceso, y la *despatriarcalización* la *q’amasa* (energía) del proceso” y que “el concepto “despatriarcalización”... *no es ni*

Dicho argumento cultural también se alzaría en contra de la constitucionalización de las uniones entre personas del mismo sexo, aludiéndose a que ello era contrario a las tradiciones ancestrales heterosexuales del mundo andino e inclusive sosteniéndose que para la cosmovisión indígena las relaciones homosexuales eran anti-naturales.⁴⁷⁹ El componente fuertemente patriarcal de la cultura indígena trasladado al discurso político –junto al indudable machismo del izquierdismo y los líderes del MAS— era un factor en contra que objetivamente confluyó con el discurso católico conservador y evangélico fundamentalista en la oposición al avance del discurso de género en la nueva Constitución. Desde posiciones ideológicas indigenistas, además, se señalaba que la superación del patriarcado era una expresión subordinada al proceso de descolonización y que sólo podía ser emprendida desde posiciones inspiradas en la Pachamama⁴⁸⁰ y en el *chacha-warmi* (relación de complementación hombre-mujer), lo que en realidad desconocía que el patriarcado no era una expresión llegada con el colonialismo ibérico, sino preexistente a él y que las mujeres indígenas del mundo andino soportaban relaciones cotidianas de subordinación a los hombres.

De todos modos, entre afirmar la complementariedad de los sexos desde posturas indígenas y el rechazo a todo supuesto de aborto, existía una considerable distancia que permitiría ventanas de oportunidad.

En cuanto al derecho a la vida, las posiciones estaban públicamente bien decantadas. Por el lado de la Conferencia Episcopal Boliviana, su propuesta concreta de articulado leída en audiencias públicas y territoriales en mayo de 2007 –difundida luego en un documento orgánico— planteaba que: “Toda persona humana tiene derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural. Está penalizado el aborto y la eutanasia, así como otros delitos que atenten contra la vida, la salud y la integridad física”. (Conferencia Episcopal Boliviana, 2007)

Los argumentos episcopales conjugaban razones religiosas, jurídicas, eclesiósticas y sociales. Comenzando por la afirmación de que “la vida” era un valor sagrado y natural, desarrolló que ella estaba garantizada jurídicamente desde la concepción en la Convención Americana

feminismo descolonizador, ni la descolonización del feminismo, es despatriarcalización y punto. En Chivi, 2011: 19.

479 El autor tomó nota de dicha argumentación durante la exposición del ex ministro de Educación del régimen Félix Patzi, durante un foro realizado en La Paz en el que se debatieron los derechos sexuales y reproductivos en la nueva Constitución.

480 Chivi planteaba que “la descolonización al igual que la despatriarcalización, no constituyen una vuelta romántica a un pasado *tawantinsuyano*. Al contrario, son la praxis insurgente del Estado para erradicar el racismo y el machismo, pero no desde *cualquier lugar*, sino desde la identidad indígena, y la identidad indígena tiene un núcleo vital: *Pachamama*” (Chivi, 2011: 19).

sobre Derechos Humanos, en el Código del Niño, Niña y Adolescente de Bolivia, en su Código Civil y Penal (al sancionar el delito de aborto, pero olvidando que el aborto por violación, incesto y peligro de muerte de la mujer eran causales despenalizadas). Continuaría con el argumento moral y cultural, señalando que ni la población boliviana ni las culturas indígenas en particular eran partidarias del aborto, pues valoraban el ejercicio moral y responsable de la sexualidad. Su argumento final era el eclesiástico, recordando las enseñanzas de Juan Pablo II en su famosa encíclica pro-vida “*Evangelium Vitae*”.

LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS DERECHOS SEXUALES Y LOS DERECHOS REPRODUCTIVOS

Por su parte, el movimiento de mujeres también hacía sus planteamientos. Así por ejemplo la “*Propuesta para la Constitucionalización de los Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos*” (Mesa Nacional de Vigilancia de los Derechos Sexuales y Reproductivos, 2007) y el Movimiento de Mujeres Presentes en la Historia⁴⁸¹ no se limitaron a proponer sólo un artículo sobre el derecho a la vida, sino una serie de derechos civiles, políticos, económicos y sociales de mujeres y hombres en torno a vida digna, sexualidad y reproducción, además de principios y características del nuevo Estado que tendría que surgir de la futura Constitución. Aquí nos referiremos solo a sus propuestas en torno al derecho a la vida y a los derechos sexuales y reproductivos.

En primer lugar se partía de la necesidad de que el Estado boliviano se declarase “laico” además de pluricultural y multiétnico, como marco necesario para el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres. Luego, se insistía en una permanente diferenciación de los *derechos sexuales y los derechos reproductivos* en toda ocasión que estos fueran nombrados, no importando la reiteración y redundancia del término “derechos” sino priorizándose la urgencia política de visibilizar que se trataban de derechos autónomos e independientes y no de una sola categoría de derechos. Con ello se trataba de marcar distancia radical con el discurso conservador que no concebía sexualidad sin reproducción, y reducía la regulación jurídica de los derechos sexuales a los reproductivos, o aún peor, a la lógica de la mera salud sexual y reproductiva:

481 Mujeres en la Asamblea Constituyente, 2006. Véanse los documentos de trabajo N° 1 sobre *Principios Políticos de las propuestas de las mujeres*, el N° 2 sobre *Modelos de Estado, Políticas y estructura del Estado*, el N° 3 sobre *Derechos Humanos Individuales y Colectivos*, el N° 4 sobre *Eje Económico, Financiero y Laboral*, el N° 5 sobre *Tierra, Territorio y Recursos Naturales*, el N° 6 sobre *Eje Social y Familiar*, el N° 7 de *Argumentación y Propuesta Jurídica*. Según el movimiento estas propuestas fueron sistematizadas a partir de reuniones con mujeres indígenas, sindicalizadas, vecinas, profesionales, de organizaciones sociales rurales y urbanas de 9 departamentos, de El Alto paceño y 12 organizaciones nacionales.

DERECHOS SEXUALES Y DERECHOS REPRODUCTIVOS

Artículo.- El Estado garantiza el pleno ejercicio de los derechos sexuales y los derechos reproductivos libres de toda forma de coerción, discriminación o violencia”.

Derechos fundamentales

Toda persona tiene los siguientes derechos:

a) Derecho a una vida digna. No existe la pena de muerte. El Estado generará las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales y ambientales que hagan posible que toda persona alcance un nivel de vida digno y tomará las medidas necesarias para proteger la vida de pérdidas no intencionales”.

(...)

c) Derecho a la salud integral que comprende la salud física, psíquica, emocional y sexual.

(...)

m) Derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual y reproductiva. Nadie podrá ser objeto de intromisiones arbitrarias y abusivas sobre su vida sexual y reproductiva.

n) Derecho a decidir tener o no tener hijos o hijas, el número y espaciamiento entre estos/as. El Estado promoverá la maternidad y paternidad responsables a cuyo fin pondrá a disposición de todas las personas información, orientación, educación y servicios de educación sexual y planificación familiar adecuados a las necesidades de mujeres y hombres.

Una estrategia de fortalecimiento de los derechos sexuales y reproductivos común a la seguida en el Ecuador, fue el de ligar dicha acción al fortalecimiento de los derechos humanos en general, a través de cláusulas constitucionales que dejaran claramente establecidas las obligaciones internacionales del Estado de respetar los derechos de las mujeres, así como de establecer garantías judiciales e institucionales públicas para el cumplimiento de dichos derechos. No solo el discurso sobre la laicidad del Estado, sino el concepto de progresividad de los derechos humanos y de su interdependencia, fueron conceptos jurídicos centrales en todas las propuestas feministas levantadas sobre derechos sexuales y reproductivos. Se trataba también de asegurar estos derechos mediante cláusulas transversales como la no discriminación por orientación sexual, el derecho a estar libres de todo tipo violencia —incluyendo la psicológica y sexual— el enfoque de género como principio constitucional y otros más, que confluyendo con la teoría general de los derechos humanos venían a fortalecer el discurso y reclamo específico

de independencia y autonomía femenina en el campo de la sexualidad y la reproducción.

Lo que permitía la doctrina de la progresividad de los derechos humanos era desarrollar el reconocimiento de nuevos derechos humanos a partir de los ya existentes hasta dotarlos de autonomía y existencia propia. Por ello, la Conferencia Episcopal Boliviana la señaló como su primera “preocupación”:

Permanece nuestra observación sobre el riesgo que implicaría el carácter progresivo de los derechos esenciales a la dignidad del ser humano (Ver Art. 13, III), que, “sin precisar su alcance, pueda dar lugar al desconocimiento y restricción de derechos esenciales... que no deben depender de condiciones históricas, económicas, políticas y culturales para su ejercicio y protección (Mensaje CEB, marzo 2008 N° 30); (Conferencia Episcopal Boliviana, 2009)

Así entonces, anunciadas las propuestas de la jerarquía católica en Sucre, sede de las deliberaciones constituyentes, el Presidente de la Comisión de Desarrollo Social Integral, el Asambleísta Edilberto Arispe (PODEMOS) señaló que el debate era muy enconado y las posiciones estaban polarizadas, lo que impedía alcanzar un consenso.⁴⁸² A la semana siguiente, 24 de mayo de 2007, sin embargo, la Comisión de Deberes, Derechos y Garantías también presidida por un Asambleísta de PODEMOS (Jaime Hurtado), ya tenía un texto aprobado como “primeros acuerdos” en el que formulaba el “derecho a la vida desde la concepción” aprobado por mayoría (6 Asambleístas) con el disenso de tres Asambleístas del MAS, entre ellas Loyola Guzmán. Se convocó a una marcha de mujeres enarbolándose preservativos, ropa interior de mujer y de bebé para llamar la atención de la opinión pública⁴⁸³ y la Asambleísta Guzmán protestó en contra de formular el derecho a la vida desde la concepción, argumentando que los derechos humanos son indivisibles, universales e interdependientes, motivo por el cual ese artículo podría afectar a otros derechos esenciales de las mujeres.⁴⁸⁴

Las protestas del movimiento de mujeres no hacían más que empezar. Militantes de los derechos de la mujer señalaron que

482 *La Razón*, “La Iglesia demanda que la eutanasia y el aborto se penalicen”, 10 de mayo de 2007.

483 *Los Tiempos*, “Mujeres defienden el derecho al aborto”, 29 de mayo de 2007.

484 *La Razón*, “Acusan injerencia religiosa sobre el derecho a la vida desde la concepción”, 2 de junio de 2007; *Los Tiempos*, “Exigen revisar artículo para considerar tema del aborto”, 2 de junio de 2007.

con esta decisión, se [había] violentado el espíritu planteado en los encuentros territoriales y se ha roto el sentido de la delegación y de los principios básicos de la democracia, ya que de 283 propuestas llegadas o conocidas por la Comisión, 29 hacen mención al derecho a la vida, de las cuales 25 plantean el derecho a la vida sin ninguna limitación y sólo cuatro de ellas plantean el derecho a la vida desde la concepción, aclarando que tres de estas propuestas corresponden a organizaciones religiosas y a un ciudadano que no acredita filiación institucional.”⁴⁸⁵ El Presidente de la Comisión Jaime Hurtado replicó que la vida desde la concepción era un concepto ya integrado al ordenamiento jurídico boliviano mediante la ley 1430 que reconoció el Pacto de San José de Costa Rica.⁴⁸⁶

La Articulación de Mujeres por la Equidad y la Igualdad recordó enérgicamente que esa reforma pretendía dejar sin base constitucional al aborto por violación, incesto y peligro de la vida de la madre, que se encontraba despenalizado en el artículo 266 del Código Penal boliviano.⁴⁸⁷ Numerosas organizaciones de mujeres campesinas e indígenas también se pronunciaron anunciando sus propuestas para la Asamblea Constituyente, en las que ratificaron su respaldo al “derecho a la vida” (sin añadidos), a los derechos sexuales y reproductivos, al Estado laico, al derecho de decidir cuándo y cuántos hijos tener y el no sexismo del lenguaje constitucional.⁴⁸⁸

Dicha Comisión nuevamente sometió el asunto a votación, y ante la presencia de numerosos manifestantes fundamentalistas y conservadores católicos que portaban rosarios, Biblias, cirios y otros objetos religiosos, se aprobó un nuevo texto reconociendo sencillamente “el derecho a la vida” sin más agregados.

En respuesta, iglesias evangélicas fundamentalistas y la Iglesia Católica promovieron marchas contra el aborto, exigiendo libertad religiosa y la prohibición absoluta del aborto. Una de ellas fue encabezada por el Arzobispo de Chuquisaca y la Alcaldesa Municipal en Sucre. Dicho obispo salió al paso de las críticas que lo acusaban de meterse en asuntos políticos respondiendo que “cuando los Obispos, y junto a ellos los cristianos, defendemos el derecho a nacer, la defensa de la vida desde

⁴⁸⁵ *La Razón*, “De la esperanza al atropello”, 01 de junio de 2007.

⁴⁸⁶ *Los Tiempos*, “Grupo de mujeres pide su reconsideración: Comisión ratifica su rechazo al aborto”, 1 de junio de 2007.

⁴⁸⁷ *La Razón*, “Derechos de las mujeres en riesgo”, 1 de junio de 2007.

⁴⁸⁸ *La Razón*, “Consensos de las mujeres del país hacia la Asamblea Constituyente”, 3 de junio de 2007.

la concepción, no estamos tomando decisiones políticas sino morales y religiosas⁴⁸⁹. La crítica obispal planteaba que los derechos sexuales y reproductivos amenazaban el derecho a la vida del concebido y eran una puerta abierta para el hedonismo, el consumismo, el sensualismo y el sexismo. En las marchas convocadas por las iglesias y la Prefectura opositora al MAS, encabezados por políticos conservadores, se movilizaron a feligreses, empleados públicos, docentes y hasta a niños, niñas y adolescentes de las escuelas religiosas y públicas a quienes se les hacía portar banderolas y pancartas claramente elaboradas por adultos y a favor del derecho a la vida desde la concepción. En ocasiones las manifestaciones se trocaban en agresiones verbales y físicas a los Asambleístas de la Comisión de Derechos, Deberes y Garantías a fin de intimidarlos.

Finalmente la Constitución fue aprobada en Oruro en Grande, en Detalle y en Revisión en diciembre de 2007. Prácticamente una treintena de artículos desarrollaban diversos aspectos de los derechos de las mujeres, usándose de lenguaje no sexista de manera constante a lo largo del nuevo texto constitucional.⁴⁹⁰ Algunos de ellos fueron modificados en los acuerdos congresales de 2008 y, finalmente, los artículos referidos al derecho a la vida y a los derechos sexuales y reproductivos quedaron fijados de la siguiente manera:

Artículo 15. I. Toda persona tiene derecho a la vida y a la integridad física, psicológica y sexual. Nadie será torturado, ni sufrirá tratos crueles, inhumanos, degradantes o humillantes. No existe la pena de muerte.

II. Todas las personas, en particular las mujeres, tienen derecho a no sufrir violencia física, sexual o psicológica, tanto en la familia como en la sociedad.

III. El Estado adoptará las medidas necesarias para prevenir, eliminar y sancionar la violencia de género y generacional, así como toda acción u omisión que tenga por objeto degradar la

489 *La Razón*, "La Iglesia rechaza el aborto y reafirma su defensa de la vida", 28 de septiembre de 2007; *Los Tiempos*, "Varios sectores marchan contra el aborto", 22 de junio de 2007.

490 Entre los principales: la equidad de género como valor del Estado (artículo 8) y como principio de constitución del sistema de gobierno (artículo 11) en situación de paridad; la no discriminación y la sanción a todas las formas de discriminación como principio fundamental del Estado (artículo 14) y el derecho de las mujeres a vivir sin violencia (artículo 15); el principio de igual salario por igual trabajo en aplicación del principio de no discriminación (artículo 48); la presunción de filiación que favorece sobre todo a las mujeres cuyas parejas niegan la paternidad de sus hijos (artículo 65); el reconocimiento del trabajo del hogar como fuente de riqueza del Estado Plurinacional (artículo 338); el derecho de acceso de las mujeres a la tierra como propietarias (artículo 395) y la obligatoriedad del Estado de desarrollar políticas para eliminar todas las formas de discriminación contra las mujeres en el acceso a la tierra (artículo 402).

condición humana, causar muerte, dolor y sufrimiento físico, sexual o psicológico, tanto en el ámbito público como privado.

Artículo 66. Se garantiza a las mujeres y a los hombres el ejercicio de sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos.

Una observación que no puede dejarse de lado: el artículo 66 que garantiza los derechos sexuales y reproductivos se encuentra ubicado dentro de la sección titulada “De las Familias”. ¿Acaso los constituyentes bolivianos deslizaron la sugerencia de que tales derechos eran “de las familias” y no de hombres y mujeres individuales? (cuestión a resolver y que por el momento sólo podemos dejar pendiente hasta poder estudiar las transcripciones de los debates).

Al igual que en el Ecuador, la aprobación de la nueva Constitución en Bolivia mediante Referéndum movilizó a los opositores en una campaña pública contra el aborto y la perversidad sexual que la nueva Carta constitucional, supuestamente, pretendía instaurar y promover. Fue el tema movilizador junto a argumentos religiosos de corte conservador que provocó significativas polémicas en los medios de comunicación. Pero la campaña religiosa estaba unida a campañas políticas de mucha más envergadura que alentaban la secesión autonomista de los departamentos de la “Media Luna”, quienes amenazaban con una ruptura radical si antes no se anulaba de manera integral el proyecto de nueva Constitución Política. Inclusive una misión internacional de países miembros de la OEA llegaría a Bolivia para analizar la situación ante la gravísima amenaza secesionista. Ante esa situación, la Iglesia católica boliviana seguía situándose como parte del conflicto y a la vez como la conciliadora de todas las partes involucradas. En su documento de “Orientaciones Pastorales sobre el proyecto de Constitución” aprobado en Oruro, la Conferencia Episcopal criticó que el MAS y sus aliados hubieran impuesto la aprobación de los estatutos autonómicos que eran cuestionados por la Media Luna, y que la propuesta constitucional no fuera resultado de “un auténtico pacto social, reflejo fundamental de unidad e inclusión de los habitantes de un país”. Al mismo tiempo, la Conferencia Episcopal se proponía como interlocutora para dialogar con los secesionistas del Oriente, lo que evidentemente fue respaldado por PODEMOS, quien propuso nada menos que al Cardenal Julio Terrazas en su calidad de Presidente de la CEB para que comande dicho diálogo. Terrazas participaría más adelante como público votante en el referéndum autonómico de Santa Cruz, lo que motivó que el Poder Ejecutivo deje de lado a la iglesia católica como actor mediador.

A pesar de las grandes tormentas que pusieron al país al borde de un quiebre integral, la opción del SI ganó ampliamente por el 61.41 % de los votos.

CAPÍTULO II

UNIÓN DE PERSONAS DEL MISMO SEXO: ¿“FAMILIA” O “FAMILIAS”?

1. ECUADOR

El debate constituyente respecto a la cuestión del matrimonio o de la unión de personas del mismo sexo constituyó –junto al debate del derecho a la vida, aunque en menor medida– otro de los caballos de batalla del conservadurismo para cuestionar la nueva Carta constitucional del Ecuador. Por ello, es comprensible que también aquí se hayan registrado los debates más enconados y apasionados del trabajo constituyente.

Ya se mencionó anteriormente la negativa de ciertos asambleístas a que los textos relativos a la igualdad y a la no discriminación incluyeran los términos “orientación sexual” o “género” proponiendo en su lugar el de “sexo” (bajo una comprensión dualista, como sexo femenino y sexo masculino),⁴⁹¹ posición que no fue incorporada en los artículos definitivos que continuaron refiriéndose a los derechos de igualdad y no discriminación por género y orientación sexual.

A fin de comprender claramente el verdadero alcance de los debates, es necesario detenernos previamente –como lo hicimos respecto al caso del derecho a la vida– en lo que el ordenamiento

491 Sólo por dar dos ejemplos de los primeros en aludir a la cuestión, el de los asambleístas Lenin Hurtado (MPD) (Acta N° 028, p.125), Mario Játiva (Acta N° 033, p.111) y Gissel Rosado (Acta N° 034, p.123).

jurídico ecuatoriano regulaba antes de la Constitución de 2008 sobre el tema.

En principio, el Código Civil ecuatoriano de 1970 establece en su artículo 81 que: “Matrimonio es un contrato solemne por el cual un hombre y una mujer se unen con el fin de vivir juntos, procrear y auxiliarse mutuamente”.⁴⁹²

Sin embargo la norma superior en jerarquía, la Constitución de 1998 no reconocía la cuestión en idéntico sentido:

Artículo 37.- El Estado reconocerá y protegerá a la familia como célula fundamental de la sociedad y garantizará las condiciones que favorezcan integralmente la consecución de sus fines. Esta se constituirá por vínculos jurídicos o de hecho y se basará en la igualdad de derechos y oportunidades de sus integrantes.

Protegerá el matrimonio, la maternidad y el haber familiar. Igualmente apoyará a las mujeres jefas de hogar.

El matrimonio se fundará en el libre consentimiento de los contrayentes y en la igualdad de derechos, obligaciones y capacidad legal de los cónyuges.

Como puede apreciarse, los términos “los contrayentes” y “los cónyuges” no estaban enunciados como si de parejas (¿o de vinculaciones múltiples?) heterosexuales se tratase. La terminología es claramente neutra, a diferencia de la opción del Código Civil que a pesar de ser una norma anterior (el artículo data de 1989) sin embargo es inferior en jerarquía y que hubiera podido ser declarada como tácitamente derogada por algún juez proclive al reconocimiento de los matrimonios de personas del mismo sexo, como ha sucedido en otras latitudes en parecidas circunstancias jurídicas. Y también era diferente, sobre todo, al artículo 38 de la misma Constitución de 1998:

Artículo 38.- La unión estable y monogámica de un hombre y una mujer, libres de vínculo matrimonial con otra persona, que formen un hogar de hecho, por el lapso y bajo las condiciones y circunstancias que señale la ley, generará los mismos derechos y obligaciones que tienen las familias constituidas mediante matrimonio, inclusive en lo relativo a la presunción legal de paternidad, y a la sociedad conyugal.

492 Según el nuevo texto dado por Ley N° 43, publicado en el Registro Oficial Suplemento 256 de 18 de Agosto de 1989.

La interpretación no deja lugar a dudas: antes de la Constitución de Montecristi, en Ecuador era constitucional que las parejas homosexuales pudieran unirse en matrimonio (conforme al artículo 37), pero no en unión de hecho (según el artículo 38).⁴⁹³ El artículo 81 del Código Civil podría haber sido declarado inconstitucional si alguna pareja del mismo sexo hubiera demandado sin éxito el acceder a una boda civil. Y no solo eso, sino que aún era constitucional que dichas parejas pudieran adoptar niños y procrear (mediante técnicas de reproducción asistida):

Artículo 39.- Se propugnarán la maternidad y paternidad responsables. El Estado garantizará el derecho de las personas a decidir sobre el número de hijos que puedan procrear, adoptar, mantener y educar. Será obligación del Estado informar, educar y proveer los medios que coadyuven al ejercicio de este derecho.

Como se aprecia, en la Constitución de 1998 eran “las personas” las titulares del derecho a adoptar niños y no solamente las parejas, heterosexuales u homosexuales, bajo matrimonio o unión de hecho.

Evidentemente no fue así como se venía aplicando el derecho al matrimonio en Ecuador y ello ha sido una muestra de la trascendencia y “peso” del discurso hegemónico prevaleciente en la sociedad, al punto de invisibilizar posibilidades jurídicas viables a partir del orden ya existente. Y no solo eso, sino hasta el punto de visibilizar a los actores fundamentalistas como defensores de un inexistente matrimonio constitucional heterosexual, y a los actores contrahegemónicos como promotores de un nuevo orden constitucional revolucionario que, en realidad, en esta materia, reprodujo las claves conservadoras del discurso hegemónico sobre el matrimonio.

EL INFORME DE MAYORÍA EN LA SESIÓN DEL 5 DE JULIO DE 2008

Esta sesión⁴⁹⁴, sobremanera recargada de proyectos de artículos para su discusión y aprobación por el propósito de acelerar el trabajo de la

493 No hay que perder de vista sin embargo, que la situación no era idílica. Ante una demanda de inconstitucionalidad contra el primer inciso del artículo 516 del Código Penal que penalizaba la conducta homosexual, el Tribunal Constitucional declaró procedente dicha demanda pero bajo razones largamente diferentes a las expresadas por los demandantes: “... en el terreno científico, no se ha definido si la conducta homosexual es una conducta desviada o se produce por la acción de los genes de individuo, más bien la teoría médica se inclina por definir que se trata de una disfunción o hiperfunción del sistema endocrino, que determina que esta conducta anormal debe ser objeto de tratamiento médico, no tanto como enfermedad, antes que objeto de sanción penal”. Citado en Garbay, 2006.

494 Asamblea Constituyente del Ecuador, Acta N° 077, 05 de julio de 2008.

Asamblea y que fuera una marca característica muy criticada de la Presidencia de Fernando Cordero, estuvo abocada al conocimiento de los informes de mayoría y minoría de la Mesa N° 1 para el primer debate sobre los derechos de la familia. El informe de mayoría sostuvo que su opción era mantener “los estándares de la Constitución de 1998”, pero agregando “importantes avances solicitados por la ciudadanía en el marco del respeto de la diversidad y la libertad de opción en el ejercicio de la sexualidad”, y mencionando como tales el reconocimiento de la unión de hecho a parejas del mismo sexo y sin derecho a adopción.⁴⁹⁵ La propuesta de artículos era, por tanto, la siguiente:

Artículo 1. El Estado reconoce y protege a las familias como célula fundamental de la sociedad y garantizará las condiciones que favorezcan integralmente la consecución de sus fines. Esta se constituye por vínculos jurídicos o de hecho y se basará en la igualdad de derechos y oportunidades de sus integrantes. El Estado garantizará la igualdad de derechos en la toma de decisiones para la administración de la sociedad conyugal y la sociedad de bienes.

Artículo 2. La unión de hecho de una pareja libre de vínculo matrimonial, bajo las condiciones y circunstancias que señala la ley, genera los mismos derechos y obligaciones que tienen las uniones constituidas mediante matrimonio, el derecho de adopción corresponde solo a las parejas de diverso sexo.

Por su parte, el informe de minoría suscrito por la asambleísta Cristina Kronfle (PSC)⁴⁹⁶ hizo una extensa sustentación refutando la pertinencia del término “familias” en lugar de “familia”, y cuestionando que se reconozca la igualdad de derechos entre la unión de hecho homosexual y la heterosexual. Los argumentos cuidadosamente racionalizados y presentados iban acompañados de sus respectivas propuestas modificatorias.

El uso del término “familias” se objetó partiendo de la premisa de que, en el ordenamiento jurídico ecuatoriano, una “familia” se constituía sobre la base de un vínculo consanguíneo (por ejemplo la maternidad), o de uno legal (por ejemplo la adopción y el matrimonio) y por tanto, las diferentes circunstancias particulares de existencia de cada familia no podían dar lugar al surgimiento y conceptualización de nuevos tipos normativos de familia (“familias” en plural) sino a políti-

⁴⁹⁵ *Ibid*, p.23.

⁴⁹⁶ *Ibid*, p.140.

cas que atiendan dichas situaciones especiales sufridas por “la familia” (en singular), recordando que tales situaciones no eran tampoco novedosas sino de larga data.⁴⁹⁷ Por tanto, “la familia debe ser reconocida como una unidad diversa colmada de matices individuales propios de las condiciones económicas, sociales, culturales, que envuelven a sus miembros. Y no tomada en plural por la cantidad de matices que hay en cada circunstancia”.

Sin embargo, y de manera contradictoria, el informe explicaba a renglón seguido que “la familia es el núcleo fundamental de la sociedad, no por la composición tradicionalmente concebida de padre, madre e hijos, sino por los valores que dentro de ella se tejen, además de la paulatina construcción del elemento humano que emerge desde los brazos de quien cuida y protege, hasta el desafío a volar y sobrevivir por los propios medios”.⁴⁹⁸ Contradictorio, pues si de construcción de valores se tratase como elemento esencial para definir una familia y no de la orientación sexual de sus miembros, no se explicaba por qué solo las parejas heterosexuales podrían realizar dicho proceso de construcción de valores y no las parejas del mismo sexo, haciéndose con ello una pre-determinación del concepto de “familia como núcleo de la sociedad” en base al criterio de la orientación sexual. Y también de manera insuficiente para sus propios términos, solamente proponía reemplazar el término “familias” por “familia” en el artículo 1 de la propuesta de mayoría sin cuestionar la frase “[la familia] *se constituye por vínculos jurídicos o de hecho*” lo que no modificaba que aquellos vínculos de hecho –a los que el propio informe les negaba ser causal de origen de una familia– bien pudieran incluir cualquier modalidad de convivencia estable (entre abuelos, tíos y niños, o entre amistades).

Una segunda propuesta del informe se concentraba en relativizar el “principio de temporalidad” según el cual la configuración esencial de las instituciones jurídicas (como la familia) no era inalterable o intangible sino sujeta a los cambios dictados por el transcurso del tiempo y de los estándares de moralidad pública, lo cual conlleva a su vez que “no es la realidad social la que debe hacerse a la norma, de ser así estamos frente a una norma incompatible socialmente, y por lo tanto, jurídicamente inexigible”. Ante la imposibilidad de negar la realidad social de las parejas del mismo sexo y su creciente visibilidad mundial, el informe efectuaba un confuso razonamiento: ya que la identificación externa de una unión de hecho de heterosexuales es sencilla a simple vista para terceros (testigos que deben acreditar la existencia de dicha

⁴⁹⁷ *Ibid*, p.141.

⁴⁹⁸ *Ibid*, p.142.

unión para que sea reconocida), y ya que una pareja de homosexuales puede confundirse como una pareja de amigos/as si no se exterioriza con gestos elocuentes (besos públicos, etc.), lo cual “es una medida de verificación discriminadora”, entonces... la unión de hecho de personas homosexuales no debe tener los mismos derechos que la unión heterosexual. Finalmente, era llamativo que no se hubiera propuesto tampoco en esta etapa de los debates constituyentes el definir al matrimonio como una unión de “hombre y mujer”, a diferencia de lo que hacía la Constitución de 1998, que no lo especificaba expresamente. La propuesta de articulado de Kronfle, entonces, se concentró en los siguientes dos párrafos:

Número 1. La unión de hecho entre un hombre y una mujer libres de vínculo matrimonial, bajo las condiciones y circunstancias que señala la ley, genera los mismos derechos y obligaciones que se generan mediante el contrato de matrimonio. Las parejas del mismo sexo podrán exigir derechos patrimoniales y sucesorios, previa declaración juramentada sobre el lazo de unión.

Número 2. La unión estable y monogámica de personas del mismo sexo, libres de vínculo matrimonial, les dará los derechos y obligaciones patrimoniales que corresponden a la sociedad de bienes. Estas parejas no tendrán derecho de adopción o crianza.⁴⁹⁹

Primera característica resaltante del informe: no planteaba argumentos religiosos sino evidenciaba una preocupación por intentar fundamentar jurídicamente la oposición a las uniones homosexuales. Segunda característica: no cuestionaba la idea misma de la unión de hecho de personas del mismo sexo sino los alcances de sus derechos. Tercera característica: la posición del informe de Kronfle coincidía en las grandes líneas con la posición que la Conferencia Episcopal Ecuatoriana ya había difundido en el mes de *abril* (salvo en olvidar sugerir la heterosexualidad del matrimonio):

Tema II

Matrimonio y familia

Considerando:

- Que la unión del hombre y la mujer, como una sola carne, es el principio de la unión matrimonial.

⁴⁹⁹ *Ibid*, p.144-145.

- Que lo que Dios unió, no lo separe el hombre.
- Que el fin último del matrimonio es la creación de la familia.
- Que los psicólogos afirman que es indispensable la participación masculina y femenina en la educación de los hijos.

Se propone:

1. De la protección a la familia.- El Estado reconoce y protege a la familia conformada por un hombre y una mujer, como célula fundamental de la sociedad. Esta se constituye por vínculos jurídicos o de hecho y se basará en la igualdad de derechos y oportunidades de sus integrantes.

El Estado protegerá el matrimonio entendido como la unión entre un hombre y una mujer, la maternidad y el patrimonio familiar. Apoyará a las mujeres jefas de hogar. El matrimonio se fundará en el libre consentimiento de los contrayentes y en la igualdad de derechos, obligaciones y capacidad legal de los cónyuges.

La unión estable de una pareja, sin que importe su sexo u opción sexual, y en donde cada uno de sus componentes estén libres de matrimonio o vínculo similar con otra persona, generará los derechos y obligaciones que reconozca la ley. El derecho de adopción corresponde sólo a las parejas de diverso sexo.

2. Del matrimonio y de la unión marital de hecho.- Todas las personas mayores de edad, que manifiesten libremente su consentimiento tienen derecho a contraer matrimonio conforme a esta Constitución y a la ley. No obstante lo anterior, el Estado reconoce otras uniones (...).

En suma, la posición del Episcopado ecuatoriano era reservar el matrimonio para parejas heterosexuales, la unión de hecho para parejas hetero y homosexuales, no reconocer como “familia” a la unión homosexual y remitir la regulación de los derechos de *todas* las uniones de hecho a una ley posterior, dejando claro que, en todo caso, dicha ley no podría reconocer la posibilidad de adopción a las parejas del mismo sexo. Esta posición episcopal no dejó de sorprender a propios y extraños. Y es que la línea política internacional de la iglesia católica siempre es oponerse a la existencia jurídica de las uniones de hecho y a cualquier tipo de reconocimiento de las uniones homosexuales, dejando la posibilidad de tolerar la legalización de éstas últimas y permitirle derechos patrimoniales y sucesorios como un recurso negociable de última hora, que dejara “intacta” siempre y en todo lugar, de manera innegociable, la sacrosanta institución del matrimonio reservada para parejas heterosexuales. Parecía que el Episcopado ecuatoriano se había apresurado en ofrecer una carta negociadora que debía haber estado

reservada para las últimas etapas del proceso político de aprobación de la nueva Constitución. Tal posición originó cuestionamientos al interior de la iglesia católica y obligó a que la Santa Sede emitiera un comunicado aclaratorio.

El asambleísta Sergio Chacón (PSP) coincidió con la ponencia de Kronfle y propuso que la unión de personas del mismo sexo sea regulada en una ley y no en el texto constitucional, y que la prohibición de adopción para dichas uniones se regule en el capítulo de derechos de la niñez y no en el de familia.⁵⁰⁰ Tampoco se refirió a una eventual necesidad de especificar que el matrimonio estuviera reservado para contrayentes de diferente sexo.

Para refutar la argumentación de la minoría opositora, la asambleísta Beatriz Tola (MPAIS) reiteró los argumentos del informe, en mayoría sobre la diversidad sociológica de los tipos de familia existente, que conducía a reconocer la existencia de “familias” y no un solo tipo de ellas.⁵⁰¹

Pero no se pudo prolongar el debate mucho más, ya que la sesión concluyó repentinamente por decisión del Presidente de la Asamblea, vista la falta de quórum y con el llamado de atención al hecho de que existían once personas inscritas para intervenir –y que no estaban presentes– resaltando el detalle de que todas ellas pertenecían a MPAIS.⁵⁰²

LA COMPLEJA SESIÓN DEL 15 DE JULIO DE 2008

Como ya lo mencionamos al referirnos al debate sobre el derecho a la vida, esta sesión⁵⁰³ fue sobremanera intensa y entre varios puntos polémicos y complejos, también se abocó al conocimiento del informe de mayoría para el segundo debate sobre derechos de la familia. El nuevo texto propuesto era:

Artículo 1. El Estado reconoce la familia, en sus diversos tipos, y la protege como célula fundamental de la sociedad y garantiza las condiciones que favorezcan integralmente la consecución de sus fines. Estas se constituyen por vínculos jurídicos o de hecho y se basarán en la igualdad de derechos y oportunidades de sus integrantes. El matrimonio se fundará en el libre consentimiento de los contrayentes y en la igualdad de derechos, obligaciones y capacidad legal de los cónyuges.

⁵⁰⁰ *Ibid*, p.157.

⁵⁰¹ *Ibid*, p.161.

⁵⁰² *Ibid*, p.165.

⁵⁰³ *Ibid*, Acta N° 086, 15 de julio de 2008.

Artículo 2. La unión estable y monogámica entre dos personas libres de vínculo matrimonial, que formen un hogar de hecho, por el lapso y bajo las condiciones y circunstancias que señale la ley, generará los mismos derechos y obligaciones que tienen las familias constituidas mediante matrimonio. La adopción corresponderá solo a parejas de distinto sexo.⁵⁰⁴

Como se observa, la propuesta mantuvo la posición de reconocer “familias” (bajo la técnica de mencionar “la familia en sus diversos tipos”) y de reconocer la casi total igualdad jurídica entre las uniones de hecho, salvo el derecho de adopción. Pero es importante destacar que seguía manteniendo sin especificar si el matrimonio estaba reservado para parejas de distinto o del mismo sexo. Y esto era notable, ya que las uniones de hecho sí habían sido objeto de una expresa modificación, en el sentido de eliminar distinciones entre uniones heterosexuales u homosexuales. La operación en sentido inverso no se estaba efectuando respecto al matrimonio y en la Asamblea nadie lo advirtió.

Iniciado el debate, el asambleísta evangélico Balerio Estacio (MPAIS) felicitó que se haya eliminado el término “familias” (aunque sin referirse a que el nuevo texto aludía a varios “tipos” de ella)⁵⁰⁵ y cuestionó que se estuviera abandonando el “progreso” que suponía la Constitución de 1998 al especificar que las uniones de hecho estaban reservadas solo para parejas de diferente sexo. Al proponerlo, tuvo el particular mal gusto de referirse a casos de otros países en los que personas y animales contraían nupcias. De esa manera asimilaba la unión homosexual al bestialismo o la zoofilia.

El asambleísta Mario Játiva (MPAIS) sí cuestionó la inclusión de la frase “tipos de familia”⁵⁰⁶ ya que sólo existía un solo tipo de familia, la heterosexual (sea nuclear o extendida) y propuso precisar que la unión de hecho solo fuera reconocida entre hombre y mujer, pues la otra “en el concepto doctrinal histórico, evolutivo de la humanidad, esto no constituye una familia”.⁵⁰⁷ De manera destacada reivindicó abiertamente el carácter patriarcal del matrimonio al afirmar que “las sociedades de poder familiar, han sido y son el matrimonio y el patriarcado, es decir, quienes han tenido el cuidado de la familia y los responsables de hogar han sido el padre y la madre”⁵⁰⁸ y alertó además de que legalizar las

⁵⁰⁴ *Ibid*, p.14-15.

⁵⁰⁵ *Ibid*, p.57-58.

⁵⁰⁶ *Ibid*, p.69.

⁵⁰⁷ *Ibid*, p.69.

⁵⁰⁸ *Ibid*, p.69-70.

uniones homosexuales significarían un atentado contra “los principios éticos y morales” considerando que los homosexuales solo eran una minoría de la sociedad ecuatoriana. Su correligionario Guido Rivas (MPAIS) se basó en la Biblia para defender que la nueva Constitución no reconociera a la unión homosexual, recordando el mandato “id y multiplicaos”⁵⁰⁹ y la asambleísta evangélica Gissel Rosado (PRIAN) señaló que la población ecuatoriana era mayoritariamente creyente y por eso no podría apoyar este nuevo texto constitucional.

La intervención del asambleísta César Rohón (PSC) también tuvo tintes marcadamente patriarcales al señalar que no se puede hablar de familia sin hablar del esperma que fecunda al óvulo. Así entonces, ensayó una justificación eminentemente biológica.⁵¹⁰ Rohón, asimismo, negó que existan diversos tipos de familia, apostillando “con altura y con claridad” que “yo sí soy un defensor de la familia, yo sí estoy bien casado, gracias a Dios y tengo cuatro hijos” y que no podía dejar de defender a “la familia” como la célula básica de la sociedad. En el mismo sentido procreativo y biológico, el asambleísta Sergio Chacón (PSP) exteriorizó su déficit de conocimientos en reproducción asistida al expresar que no podía comprender cómo iban a procrear dos homosexuales.⁵¹¹ Siguiendo con los énfasis biologists, Fernando Alarcón, asambleísta por el PSP, criticó que el texto constitucional esté dejando espacios para “hechos antinaturales” ya que “la unión es entre un macho y una hembra, lo que se dice en *kichwa* entre una *huarmi* y un *cari*”.⁵¹²

La asambleísta Rosanna Queirolo fue otra que advirtió la ausencia de una especificación de género en torno al matrimonio⁵¹³ y acusó a la mayoría de pretender engañar a la opinión pública al mencionar que los diversos tipos de familia aludían a familias transnacionales (compuesta de integrantes dispersos en más de un país), o a las familias de migrantes, o a las familias con madres solteras como jefas de hogar, y no en realidad a las familias compuestas por parejas del mismo sexo como era su verdadera pretensión. Afirmó además que el matrimonio

⁵⁰⁹ *Ibid*, p.140.

⁵¹⁰ *Ibid*, p.103.

⁵¹¹ *Ibid*, p.112.

⁵¹² *Ibid*, p.134.

⁵¹³ *Ibid*, p.94. Aquí cabe preguntarse si fue por este hecho que los colectivos ecuatorianos de la diversidad sexual, a decir de ciertos asambleístas de la minoría (ver intervención del asambleísta César Gracia Acta N° 050, p.120), no se habían dirigido a la Asamblea de Montecristi solicitando que se les reconociera el derecho al matrimonio, en el entendido –posiblemente– de que el texto actual ya se los reconocía tácitamente.

era una institución creada por Dios y compuesta durante toda la historia humana por un hombre y una mujer, “cuyo principal objetivo es la reproducción para la permanencia de la sociedad” y que “si el objetivo no es procrear entonces no son familia” (“son otra cosa”).⁵¹⁴ Criticó como “una imprudencia jurídica manifiesta” que el texto sobre uniones de hecho tampoco especificara que es una figura sólo para parejas heterosexuales señalando que los derechos de las personas homosexuales en dichas uniones tampoco merecían una ley especial que las regule pues ya podían regirse bajo la figura de la “sociedad de hecho” (una modalidad societaria privada del derecho comercial...). Ni siquiera la cláusula que impedía la adopción a parejas homosexuales fue vista con buenos ojos. Queirolo manifestó que nada impedía que un/una persona homosexual soltero/a solicitara una adopción y luego formara una pareja, o que una persona divorciada con la tutela de sus hijos luego se uniera a otra del mismo sexo: al contrario, pues la Constitución reconocería esas uniones de hecho homosexuales.

Replicando a Queirolo, la asambleísta Marisol Peñafiel le preguntó retóricamente cómo calificaría a su familia, compuesta desde hacía 30 años por ella, su madre y dos sobrinas y que, evidentemente, hasta el momento no procreaban.⁵¹⁵ Explicó que el matrimonio era una institución que el siglo XIX había relegado al ámbito de lo privado con claros tintes discriminatorios y opresivos para la mujer. De allí que los sectores fundamentalistas hablasen de “crisis” cada vez que este paradigma tradicional discriminatorio fuera desafiado por las nuevas circunstancias de la vida social, en lugar de reconocer que el concepto de familia tiene contenido histórico y por tanto, no es inmutable.⁵¹⁶ Por tanto debía reconocerse constitucionalmente la existencia de “familias”, ya que sus diversos tipos también tenían “principios”, “moralidad” y “ética” como las tienen las millones de familias ecuatorianas que escapan al molde tradicional. Las demás intervenciones del bloque de mayoría redundaron en subrayar la pluralidad fáctica de las familias y la compleja problemática que el fenómeno de la migración ocasionaba sobre el rostro social de las familias ecuatorianas.

Los artículos, finalmente sometidos a votación dos días después,⁵¹⁷ fueron sustentados por la asambleísta Soledad Vela (MPAIS) y no variaron su contenido ni redacción de manera sustancial. Los textos fueron votados en una agitada sesión en que se votaron

⁵¹⁴ *Ibid.*, p.95-96.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p.98.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p.99.

⁵¹⁷ *Ibid.*, Acta N° 089, 17 de julio de 2008.

numerosos artículos constitucionales, seguidos de procedimientos mecánicos de solicitudes de rectificación y reconsideración siempre con los mismos resultados. Así entonces, el artículo sobre las familias y el matrimonio fue aprobado con 67 votos a favor, 27 en contra, 7 en blanco y 13 abstenciones.⁵¹⁸ Solicitada la rectificación fue nuevamente votado obteniendo 69 votos favorables, 29 negativos, 5 en blanco y 11 abstenciones. Solicitada a su vez la reconsideración, el texto finalmente fue votado con idéntico resultado. La reconsideración fue solicitada por segunda vez y aún no tramitada.

El artículo sobre la unión de personas del mismo sexo sin derecho a la adopción fue aprobado por 68 votos a favor, 30 en contra, 6 en blanco y 14 abstenciones.⁵¹⁹ Reconsiderada la votación, se realizó nuevamente con 67 votos a favor, 32 en contra, 6 en blanco y 13 abstenciones. Una reconsideración fue nuevamente solicitada y aún no tramitada.

La aprobación definitiva vendría en la sesión del 18 de julio,⁵²⁰ en la que se debatieron y votaron todas las reconsideraciones efectuadas sobre los artículos. Hay que señalar que esta sesión, llena de tensiones, fue antecedida de intensas reuniones en pos de alcanzar los máximos consensos posibles respecto a los nuevos textos que iban a ser propuestos y definitivamente aprobados, ya que esta sería la última sesión de la Asamblea Constituyente en la que se discutiría sobre los artículos del cuerpo de la Constitución. Posteriormente se realizarían 8 sesiones adicionales más en los que se discutirán el Preámbulo y otros temas relacionados a Mandatos, procedimientos de transición y homenajes. Por tanto, se trataba de la última oportunidad para introducir algún cambio en los artículos ya discutidos en los meses precedentes.

En la sesión anterior, la Presidencia de la Asamblea había acordado con los asambleístas una metodología de urgencia para lograr cumplir con los plazos de trabajo preestablecidos: se leerían todos los artículos sometidos a reconsideraciones para ser votadas en bloque y luego se leerían los nuevos textos para su última votación. La minoría protestó contra este procedimiento, exigiendo que las reconsideraciones se votasen una por una a pesar de que ya faltaban sólo algunas horas para que culminase el plazo legal para que la Asamblea aprobase el articulado de la Constitución. Finalmente, la mayoría impone que las 105 reconsideraciones solicitadas sean tratadas de manera extraordinaria en bloque.⁵²¹

⁵¹⁸ *Ibid*, p.45.

⁵¹⁹ *Ibid*, p.46.

⁵²⁰ *Ibid*, Acta N° 091, 18 de julio de 2008.

⁵²¹ *Ibid*, Acta N° 089, 17 de julio de 2008, p.126-145.

Fue en este contexto que durante la sesión final se produjo un cambio de último minuto, sustancial y sumamente importante en cuanto a la regulación del matrimonio. Se leyó el siguiente texto:

Se reconoce la familia en sus diversos tipos. El Estado la protegerá como núcleo fundamental de la sociedad y garantizará condiciones que favorezcan integralmente la consecución de sus fines. Éstas se constituyen por vínculos jurídicos o de hecho y se basarán en la igualdad de derechos y oportunidades de sus integrantes. *El matrimonio es la unión entre hombre y mujer*. Se fundará en el libre consentimiento de los contrayentes y en la igualdad de derechos, obligaciones y capacidad legal de los cónyuges”.⁵²²

Con la presencia de 93 asambleístas, el texto fue aprobado por 86 votos a favor, ninguno en contra, ninguno en blanco, y con 7 abstenciones.

A diferencia de lo acontecido con el “derecho a la vida desde la concepción”, en que la Constitución de Montecristi reprodujo las opciones esenciales del texto de la Constitución de 1998, en esta ocasión si asistimos a un cambio importante: el discurso hegemónico de la Constitución de 1998 era prolongado mediante una nueva Carta constitucional cuyo texto fue reajustado para dar cuenta de dicha prolongación. Ahora sí, la nueva Constitución cerraba las puertas definitivamente al posterior reconocimiento del matrimonio homosexual y a la adopción de niños por parejas del mismo sexo.

2. PERÚ

A propósito del debate sobre los derechos sexuales y reproductivos, ya hemos visto como en el Perú el discurso contrahegemónico se encontraba en clara posición minoritaria y deslegitimada en comparación a los sectores conservadores y fundamentalistas quienes sí poseían una comprensión clara de los temas que podían ser planteados en el debate constitucional, y de las fórmulas textuales que podían ser propuestas para neutralizar y –de ser posible– hacer retroceder aún más tales derechos. Lo mismo aconteció respecto a los derechos a formar una familia y acceder al matrimonio de las parejas del mismo sexo: el caso peruano volvió a demostrar que se trató de una discrepancia entre conservadores en pos de cuál sería la mejor forma de impedir la igualdad de derechos familiares para la comunidad GLBT.

522 *Ibid*, Acta N° 091, 18 de julio de 2008, p.44 (enfaticado y subrayado nuestro).

LOS DEBATES DE LOS SUB GRUPOS DE TRABAJO

En esta etapa de la formación del proyecto de reforma constitucional el tema no suscitó mayores discusiones a excepción de dos momentos. El primero de ellos en ocasión de una discrepancia entre la jurista feminista Rocío Villanueva y el jurista de derechos humanos Javier Mujica en torno al derecho “*a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual*” que se dio en la octava sesión del Sub Grupo de Trabajo sobre Derechos de la Persona y Participación Ciudadana⁵²³. Como explicamos, Mujica había advertido que la comisión redactora a cargo de Villanueva había eliminado un párrafo sobre derechos sexuales que era de interés especial del movimiento gay y lésbico, el cual reclamaba una mención expresa a los derechos sexuales en la Constitución. Villanueva replicó argumentando que ello no era necesario pues los derechos sexuales podían considerarse parte del derecho al libre desarrollo de la personalidad, pero agregando que no era conveniente si se tenía el “ánimo de tener un texto que pueda ser aceptado”. Finalmente el texto votado mantuvo la propuesta de Mujica: “Artículo 27.- Toda persona tiene derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual. El Estado promueve la paternidad y maternidad responsables”.⁵²⁴

El segundo momento fue significativo, pues allí el jurista Alejandro Silva cuestionó preguntando: “¿El matrimonio es un instituto natural?” a tenor de lo que planteaba el artículo 25 de la propuesta. La Congresista Gloria Helfer (PP), Coordinadora del Sub Grupo no entendió la objeción y pensó que estaba destinada a cuestionar el término “instituto”, pero Silva precisó que el tema de fondo es que el matrimonio no era “natural” sino “una convención social” y por lo tanto sugería que se elimine dicho término. Helfer respondió asintiendo en ello no sin remarcar que le gustaba más la palabra “institución” porque era “más claro que instituto”.⁵²⁵

LAS DISCUSIONES DE LA COMISIÓN DE CONSTITUCIÓN

Los derechos sexuales se abordaron nuevamente con absoluta unanimidad conservadora al momento de debatirse dicho artículo en la

523 Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Subgrupo N° 01. Derechos de la Persona, Participación Ciudadana. Primera Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 8 del 27 de febrero de 2002.

524 *Idem*, p.41.

525 *Idem*, p.39. Por cierto, en los posteriores debates del Pleno sobre la característica “natural” del matrimonio, la participación de Helfer brillaría por su ausencia.

sesión 40^a de la Comisión de Constitución.⁵²⁶ Al Congresista Guerrero Figueroa (PP) le pareció sumamente extraña y sospechosa la frase “*Toda persona tiene derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual*” y pidió que alguien se la explicase para saber a qué atenerse, pues señalaba no comprenderla del todo. El Congresista Del Castillo (PAP) le explicó a su colega que dicha declaración equivalía a elevar a rango constitucional una determinada orientación sexual:

“Yo creo que este artículo, por ejemplo, el concepto: decisiones libres y responsables sobre vida sexual, puede conllevar de plano una serie de variables, esto implica elevar a nivel constitucional pues el homosexualismo, el lesbianismo, el transexualismo.”⁵²⁷

Nada más ni nada menos. A su turno, implícitamente el Congresista Presidente de la Comisión de Constitución Henry Pease fomentó la impresión insinuada por el Congresista Guerrero de que la redacción de la libertad sexual y responsable no estaba nada clara, al punto que ya habían varias interpretaciones después de su lectura. Por cierto, a Pease no le inquietaba que dichas lecturas fueran puramente prejuiciosas, él tomaba nota y resaltaba que simplemente habían sobre la mesa varias interpretaciones.⁵²⁸ Del Castillo tomó inmediatamente el hilo y entonces afirmó que él planteaba la necesidad de reformular la redacción de aquél artículo para salir al frente de la constitucionalización del homosexualismo: “Señor Presidente, yo no hubiera dicho esto si es que en el anteproyecto original no hubiera mas de una seña en esa orientación y se lo puedo citar desde las formas de matrimonios hasta este último concepto.”⁵²⁹

Del Castillo reaccionaba pues, ante lo que consideraba una conspiración o estrategia planificada para que la Constitución promoviera una determinada orientación sexual. Para contrarrestar dichas “señales”, propuso lo mismo que la jurista feminista Rocío Villanueva, a saber, que el derecho al libre desarrollo de la persona ya incluía la noción de las libertades sexuales y por lo tanto no era conveniente la redacción propuesta, pues daba “lugar a ambigüedades que pueden resultar mañana sumamente criticables”. Del Castillo agregó además que “los puntos de vista de la Conferencia Episcopal” eran atendibles sobre esta

526 Congreso de la República, Segunda Legislatura Ordinaria de 2001, “Reforma constitucional”, transcripción de la sesión 40 de la Comisión de Constitución, Reglamento y Asuntos Constitucionales.

527 *Ídem*, p.41.

528 *Ídem*, p.42.

529 *Ídem*, p.42.

cuestión, y que no era conveniente “crear un conflicto (...) con la iglesia por buscar una terminología ambigua e imprecisa”⁵³⁰.

Guerrero Figueroa (PP) intervino, ahora sí, explicando que realmente no era que no entendía qué significaba la libertad sexual, sino que había preguntado para dejar claro que su “preocupación iba por ese lado”, pero al mismo tiempo planteaba una nueva pregunta un tanto grotesca por lo explícito de su planteamiento:

(...) en el desarrollo del texto constitucional, yo no sé cómo va aparecer la protección a los homosexuales, porque he estado leyendo en todo el texto y no aparece, por eso preguntaba si también tiene que ver esta redacción del artículo sobre ello, es que nosotros nos hacemos de la vista gorda y no nos preocupamos de una realidad que existen, no sé cuántos homosexuales habrá en el Perú, que la estadística habría que verla y si efectivamente van a estar protegidos los derechos homosexuales, sí o no, o nos hacemos de la vista gorda y no lo ponemos, porque en el derecho hay un artículo de derechos a las personas al inicio, el derecho de las personas a la no discriminación.⁵³¹

La Congresista Townsend Diez-Canseco (PP) replicó entonces que el derecho de toda persona “a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual” implicaba solamente la obligación estatal de informar a las personas sobre los métodos anticonceptivos existentes, y que en ningún caso era un texto que fomentase una determinada orientación sexual. Pero además Townsend explicó que a ella no le parecía necesario que este artículo se interpretase como si fuera una protección jurídica de los homosexuales, ya que para ello estaba la prohibición genérica de la discriminación en la que se comprendía la discriminación por razones de sexualidad⁵³². Con ello, Townsend manifestaba su acuerdo con la política de no visibilizar la discriminación por orientación sexual, punto siempre criticado por los colectivos de la diversidad sexual como síntoma de doble discriminación.

De esta suerte, una genérica y sencilla frase sin mayores sutilezas, fue recortada por la mera sospecha de que el derecho de tomar decisiones libres y responsables en materia sexual significase el fomento y promoción de la orientación homosexual. Una sospecha que de hecho criminalizaba a dicha orientación sin que nadie en la Comisión lo

⁵³⁰ *Ídem*, p.42.

⁵³¹ *Ídem*, p.42.

⁵³² *Ídem*, p.43.

objetara. Todo lo contrario: el Congresista ultra-conservador Chávez Chuchón (UN) afirmó que no existía la “opción sexual” pues

Ninguno de nosotros ha escogido ser varón o mujer y es un desorden que sí, se ha demostrado, puede tener tratamiento. En todo caso, también tendríamos que estar poniendo a los diabéticos y en fin, a otro tipo de desórdenes. Lo que quiero enmarcar es que estas son patologías; o sea, lo que quiero decir es, que es un desorden y acá, otro desorden funcional, en todo caso, también es la diabetes y otras anomalías que se presentan.⁵³³

DEBATES EN EL PLENO DEL CONGRESO: LA INTERPRETACIÓN HETEROSEXISTA DEL PRINCIPIO DE NO DISCRIMINACIÓN POR GÉNERO

A pesar de la opinión de Chávez Chuchón (UN) y las aprehensiones del Congresista Del Castillo (PAP), el resto de parlamentarios no estaban necesariamente advertidos de la supuesta conspiración homosexual que amenazaba la nueva Constitución. Así, el Congresista de izquierda Javier Diez Canseco (UPD) que como vimos en el capítulo anterior propuso que el Estado peruano se declarase constitucionalmente “laico”, planteó la necesidad de visibilizar ciertas discriminaciones especiales por su calidad de graves dentro del artículo 2 que trataba acerca de la igualdad y la no discriminación, posición discrepante de su colega Anel Townsend (PP) que planteaba simplemente una enunciación general de la no discriminación:

(...) es indispensable que las discriminaciones sean visualizadas, que las discriminaciones más graves sean resaltadas, de manera tal que la Constitución permita identificar los problemas principales de discriminación y no diluirlo en una frase de “toda discriminación está prohibida”.

Por eso, creo que debe mencionar expresamente que “no hay discriminación por motivo de origen, de filiación, de identidad étnica y cultural, de género, de orientación sexual, de idioma, de religión, de opinión, de condición económica, de discapacidad, de edad o de cualquier otra índole que tenga por objeto o resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos de la persona”. Me parece que esto es central. Es central que se elimine la discriminación por discapacidad, género, orientación sexual de las personas.⁵³⁴

533 *Ídem*, p.44.

534 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional. Pleno, 11ª C Sesión (Matinal), 25 de septiembre de 2002, p.25.

Diez Canseco sostenía así que la invisibilización de las discriminaciones más graves era, en realidad, una técnica de redacción jurídica funcional al discurso conservador que buscaba mantener el *status quo* discriminatorio contra la comunidad GLBT. Ocultando la realidad de la discriminación por orientación sexual se buscaba, en el fondo, ocultar a los ciudadanos y ciudadanas homosexuales para conservar una “normalidad” afín a los dogmas religiosos de dichos sectores hegemónicos.

Refutando esta posición, la Congresista conservadora Morales Castillo (UN) luego de sostener que la vida humana debía respetarse desde la concepción hasta su muerte *natural*, exclamó que debía aclararse que las personas eran iguales ante la ley sin discriminación –entre otras razones– por razón “del sexo”, única y excluyente forma de nombrar dicha realidad, especificando además que por “género” debía entenderse exclusivamente a los hombres y mujeres,

Entonces de ninguna manera, señor, el género nos dice lo que las personas humanas son; por que las personas humanas son hombres y mujeres, varones y mujeres. En ese sentido, hay que conservar, señor, en nuestra Constitución que no tenemos discriminación de sexo, no hay discriminación de raza, que también el tema de la raza en nuestro país es tan poco discutido.⁵³⁵

Para Morales, entonces, se podía aceptar que se visibilizaran las discriminaciones específicas y más, graves pero dejando claro en todo caso que la discriminación por “género” sólo podía entenderse bajo una acepción heterosexual y no otra. Apoyando a su colega, el Congresista Calderón Castillo (UPD) manifestó que género era un término que aludía a realidades heterosexuales pero –significativamente– añadió precisamente el mismo argumento naturalista que en los debates ecuatorianos plantearon los sectores fundamentalistas, a saber razones biológicas equivalentes a auténticos galimatías en los que los seres humanos eran comparados con los animales para resaltar que ambos compartían un fundamento *natural*:

Los sexos biológicamente son diferenciados no sólo en la parte externa, que vendrían a ser los genitales; los sexos en la parte biológica, tanto de la persona humana como de los animales, están diferenciados por muchas cosas, entre esas diferencias podemos hablar de las hormonales; las hormonas femeninas no son las mismas que las hormonas masculinas. Incluso en los animales el olor, el olor de la hembra no es igual al olor del

535 *Ídem*, p.39.

macho. Por tanto, señor, el género puede ser igual en mente, pero no constitucionalmente o biológicamente.⁵³⁶

LA FAMILIA PATRIARCAL, PROCREADORA Y CRISTIANA COMO CÉLULA BÁSICA DE LA SOCIEDAD

El debate sobre los derechos de las personas GLBT continuó con fuerza en las sesiones del 02 de octubre⁵³⁷, del 03 de octubre⁵³⁸ y 21 de noviembre de 2002⁵³⁹ al discutirse los artículos 3, 4 y 5 sobre los derechos de la familia y el reconocimiento del matrimonio.

La Congresista Sánchez Pinedo (PP) fue la ponente encargada de presentar la propuesta de dichos artículos:

Los artículos 3.º, 4.º y 5.º se refieren a la protección que el Estado da a la familia. El artículo 3.º establece: “El Estado protege a la familia como institución fundamental de la sociedad². Este artículo también está relacionado con la protección a la unión estable del varón y la mujer libres de impedimento matrimonial en los cuales generan derecho, así como una comunidad de bienes de conformidad con la ley. La ley señala las condiciones para establecer el patrimonio familiar inembargable, inalienable y transmisible por herencia.

En el artículo 4.º, se establece claramente que el Estado promueve la paternidad y maternidad responsables, respetando el derecho de toda persona a tomar decisiones libres e informadas en esta materia. El Estado en el artículo 4.º garantiza el derecho a investigar la propia filiación, que era un poco a lo que se refería nuestro colega Daniel Robles.

Hay una parte muy interesante en un segundo párrafo del artículo 4.º que dice: “Los padres tienen el deber y el derecho de alimentar, educar, dar afecto y *seguridad* a sus hijos. A falta de ellos actúan subsidiariamente la familia, la sociedad y el Estado, en lo que corresponda. Los hijos tienen el deber de respetar, dar afecto y asistir a sus padres. Todos los hijos tienen

536 *Ídem.*

537 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F Sesión (Vespertina), 02 de octubre de 2002.

538 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª G Sesión (Matinal), 03 de octubre de 2002 y 11ª H Sesión (Vespertina), 03 de octubre de 2002.

539 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª J Sesión (Matinal), 21 de noviembre de 2002.

iguales derechos y deberes”.

El artículo 5.º reconoce los derechos de la madre, del menor y del adulto mayor, e indica: “los protege en caso de desamparo”.⁵⁴⁰

Las transcripciones de los debates dejan constancia de un elocuente hecho: la absoluta, total ausencia de oposición al discurso de género fundamentalista y conservador. Ningún Congresista manifestó discrepancia con dicho discurso, dejándolo en situación de unanimidad y por tanto ninguna necesidad hubo de planteamiento de estrategias políticas o discursivas para imponerlas, pues éstas no eran necesarias. De modo que sencillamente describiremos dicho discurso tomando los argumentos de las sesiones mencionadas presentándolos de manera articulada al no haber existido dinámica de argumentación y contra-argumentación.

La evidente preocupación central que guió a todas las intervenciones fue dejar bien sentada la absoluta imposibilidad del reconocimiento de las familias y matrimonios basados en relaciones afectivas homosexuales, aunque ellas mismas no tuvieran pretensión alguna de constituirse en matrimonio o de adoptar infantes. La idea rechazada por tanto era el reconocimiento constitucional de la existencia misma de las uniones homosexuales.

Para lograr dicha censura del texto constitucional la argumentación giró en torno a la alegación de cuatro características de “la familia” como célula básica de la sociedad: su carácter natural, heterosexual, procreativo y cristiano.

En cuanto a su carácter “natural”, a los Congresistas, que creían que el ser humano fue creado a imagen de Dios, no les resultó nada controversial igualarlos con los animales con tal de demostrar que estaban sujetos a las mismas leyes de la naturaleza. En ese sentido, equiparando personas y animales o considerando a los humanos dentro del orden natural, se pronunciaron los Congresistas Vargas Gálvez (UN)⁵⁴¹, Jaimes

540 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F Sesión (Vespertina), 02 de octubre de 2002, p.39.

541 La familia es, en esencia, la unión del macho y la hembra; unión de hecho que no es patrimonio de la persona humana, sino de todos los animales creados por Dios, sea que vivan en tierra, en el agua o en el aire. Es una situación que pertenece a la naturaleza de las cosas y que es, por tanto, anterior al Estado y a la sociedad organizada. El derecho positivo no puede ni crearlo ni desaparecerlo, sólo tiene que reconocerlo, plasmarlo en norma escrita, convertirla en unión de derecho.” Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F Sesión (Vespertina), 02 de octubre de 2002, p.41.

Serkovic (PP)⁵⁴² y Sánchez Pinedo (PP)⁵⁴³, y de manera implícita todos los demás parlamentarios que se pronunciaron al resaltar el carácter “natural” de la familia. Es por ello que se propuso que en el proyecto de Constitución se agregara expresamente que “El Estado protege a la familia como institución *natural* y fundamental de la sociedad”.

La segunda y tercera características de la familia y el matrimonio promovidos por el conservadurismo eran su heterosexualidad y su fin procreativo. La referencia a hombres y mujeres como “machos” y “hembras” buscaba acentuar que la familia era una institución que pertenecía a un orden biológico natural que escapaba a la regulación del Estado por ser anterior a él y constituida por miembros unidos por lazos de sangre. Pero además, que dicha naturaleza biológica propendía a la realización de su fin supremo: la procreación.⁵⁴⁴ Es así que el Congresista Lescano (UPD) expresó que dicho fin máximo se vería “destrozado” por el “desorden general antinatural” que provocaría el reconocimiento de uniones de personas del mismo sexo.⁵⁴⁵ No hubo absolutamente ningún Congresista que haya hecho uso de la palabra sobre este tema y que no haya acentuado especialmente que, tanto la familia, la unión de hecho como el matrimonio eran instituciones propiamente heterosexuales⁵⁴⁶. Lescano “otorgó” que los homosexuales podrían te-

542 Los derechos de la persona tienen una dimensión fundamentalmente social que encuentra su expresión innata y vital en la familia. En efecto, la familia es una institución que existe antes que las leyes y antes que el Estado. La familia es connatural al ser humano, Presidente. Por eso, la Constitución como las demás leyes que tratan sobre la familia no la han creado, no la han establecido, sólo la reconocen, la regulan y la protegen. La familia existe como la primera unidad social en el desarrollo humano. El Estado tampoco puede deformarla porque no puede violentar la naturaleza humana de la familia.” Diario de los Debates del CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª G Sesión (Matinal), 03 de octubre de 2002, p.11.

543 “Al respecto, tenemos dos observaciones puntuales. (...) La segunda atinencia, se refiere a no considerar a la familia como una institución natural. Esta omisión debiera corregirse toda vez que la organización social está estructurada en este componente que la Carta Fundamental no puede hacer sino reconocer de forma que no se rompa la tradición constitucional seguida por nuestros dos últimos códigos políticos”, Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F Sesión (Vespertina), 02 de octubre de 2002, p.41.

544 Congresista Vargas Gálvez (UN): “Sea como fuere, la religión proclama a la familia como primera institución establecida por Dios, con doble finalidad: la procreación y la protección entre ellos y entre hijos y padres”. *Ídem*. Congresista James Serkovic (PP): “La familia está fundada sobre el matrimonio (...) que está abierta la transmisión de la vida, quizá la segunda gran característica.”

545 Diario de los Debates del CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª J Sesión (Matinal), 21 de noviembre de 2002, p.37.

546 A saber, los Congresistas Mercedes Cabanillas (PAP), Yanarico Huanca (PP), Jaimes

ner relaciones sexuales entre ellos si les placía pero que eso no podía ser reconocido constitucionalmente como familia o unión de hecho, mucho menos como matrimonio.⁵⁴⁷

En cuarto lugar, “la familia verdadera” estando basada en vínculos naturales y por lo tanto heterosexuales, no podía constituirse de cualquier manera a pesar de ser “natural” sino que debía formalizarse mediante el rito cristiano del matrimonio. La Congresista Vargas Gálvez (UN) sostuvo que el proyecto constitucional negaba protección y promoción especial al matrimonio, y eso significaba una depreciación de su importancia como institución creada por Dios al rebajársele a categoría de contrato civil “con visos de simple contrato social” lo cual era un criterio “inadmisibles desde el punto de vista socialcristiano”:⁵⁴⁸

Sea como fuere, la religión proclama a la familia como primera institución establecida por Dios, con doble finalidad: la procreación y la protección (...) El Papa Pío XII, en su mensaje de Pentecostés, lo enmarca en el contexto social al señalar que en la familia encuentra la nación, la raíz natural y fecunda de su grandeza y potencia, concepto que lo afirma, reafirma el Papa Juan Pablo II, cuando señala que se dice, justamente, que la familia es la célula fundamental de la vida social, es la comunidad humana fundamental.

El artículo 16.º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, recoge toda su amplitud el concepto jurídico cristiano de esta célula básica (...) La [Constitución] del 1993 se asemeja más a nuestra concepción cristiana, cuando ordena que no sea sólo el Estado quien la proteja, sino también la sociedad en pleno.

Señor Presidente, el siguiente aspecto que se incluye en la reforma constitucional es el relacionado con el matrimonio. Si bien desde el punto de vista católico es más importante el matrimonio religioso, la costumbre y las normas en esta sociedad consumista otorga mayores derechos a los que cumplen con las leyes terrenales, lo que nos obliga a legislar por el bien de la persona, la familia, la sociedad y el Estado con criterio ma-

Serkovic (PP), Sánchez Pinedo (PP), Judith De La Mata (PAP), Maldonado Reátegui (UN), Ramos Loayza (PP), Alejos Calderón (PP), Valenzuela Cuéllar (PP) y Henry Pease (PP).

547 *Ídem.*

548 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F Sesión (Vespertina), 02 de octubre de 2002, p.41.

terial sin apartarnos de lo intrínseco, lo sublime, lo espiritual de ser creado a imagen y semejanza de Dios.⁵⁴⁹

Reforzaron la concepción del matrimonio como institución religiosa cuya sacralidad debería ser protegida y promovida por la futura Constitución Política, los Congresistas Yanarico Huanca (PP),⁵⁵⁰ Jaimes Serkovic (PP),⁵⁵¹ Maldonado Reátegui (UN)⁵⁵² y Ramos Loayza⁵⁵³.

En realidad, era esta característica religiosa la que podría considerarse articuladora de todas las demás, pues si era Dios el creador original de la familia y del matrimonio, entonces dicha creencia religiosa era la verdadera premisa de todas las otras características atribuidas como “naturales” a la familia y al matrimonio: su heterosexualidad, su fin procreativo, su sacralidad que conlleva a su indisolubilidad y su pertenencia al orden de los sacramentos tutelados por “la Iglesia”. Una de las fuentes ideológicas de atribución de tales características a la familia patriarcal se origina en la religión judeo-cristiana, repartida entre el libro del Génesis del Antiguo Testamento y profundizada por

549 *Ídem*.

550 “Es necesario resaltar los fundamentos de nuestra legislación, basados en la palabra de Dios, conforme se anuncia en Génesis 1, 27, cuando señala: “Y creó Dios al hombre a imagen de Dios. Lo creó varón y hembra”. Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª F Sesión (Vespertina), 02 de octubre de 2002, p.52.

551 “La familia está fundada sobre el matrimonio que en el caso del matrimonio católico es un vínculo insoluble, libremente contraído, públicamente afirmado, como nos enseña la Iglesia, y que está abierta a la transmisión de la vida, quizá la segunda gran característica. No solo transmite la vida a los descendientes sino especialmente la forma moralmente, espiritualmente.” Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª G Sesión (Matinal), 03 de octubre de 2002, p.11.

552 “Las uniones de hecho, con todo lo respetables que son, adolecen de la voluntad manifiesta de la pareja ante el Estado y ante Dios de hacer una vida en común e iniciar una familia.” Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª H Sesión (Vespertina), 03 de octubre de 2002, p.6.

553 El segundo párrafo del artículo 3.º en discusión pretende equiparar la unión de hecho con el matrimonio al reconocer que aquella tiene los efectos principales de éste; de esta forma desaparecen todas las diferencias que existen entre ellas. Se destruye la sagrada institución del matrimonio, pudiendo resultar que en el futuro las mayorías de las personas prefieran las uniones de hecho, que carecen de vínculo y relaciones entre las parejas. (...) las decisiones libres que asuma el hombre nunca pueden contravenir el orden moral ni las buenas costumbres ni el orden público. Todo lo creado por Dios, al crear al hombre, es sagrado y lo ha dotado de los medios necesarios para su fin: la felicidad plena mediante el desarrollo y su realización como persona humana; el valor moral superior es el amor, fuente inagotable de vida y de la relación del hombre; ésta es pues la fuente de inspiración con que el hombre debe actuar, como norma moral de vida. *Ídem*, p.7

la enseñanza patriarcal de la Iglesia Católica romana.

Por ello, sería exacto decir que los debates contemporáneos sobre la pertinencia o no de reconocer constitucionalmente las uniones de personas del mismo sexo son en realidad batallas culturales de resistencia a la laicización histórica del matrimonio y la secularización de la familia, a su desacralización progresiva. *Laicización del matrimonio*, desde que el matrimonio ya no es solamente religioso ni administrado sólo por las Iglesias, sino también civil y administrado por el Estado, disoluble por la ley y opcional, no ineluctable. *Secularización de la familia* pues su fundamento se traslada de la voluntad divina a la humana, su moral es humanista, ya no necesariamente heterosexual, ya no necesariamente creyente ni tampoco necesariamente procreativa.⁵⁵⁴ La caída de la familia como célula básica de la sociedad, el Apocalipsis del conservadurismo y del fundamentalismo, el fin de la humanidad tal como la conocemos, el fin de todas las certezas conocidas, el caos social. El fin de la tutela y hegemonía de las iglesias sobre las personas en tanto parejas unidas por la afectividad, el placer sexual y los proyectos en común, sobre sus determinaciones vitales. El fin de un orden tutelar, en suma.

LA PARANOIA DEL “Y” Y DEL “CON”: CERRANDO BIEN TODAS LAS VENTANAS

Expuestos ya los argumentos principales y sin oposición alguna, correspondía entonces efectuar la votación. Pero curiosamente, el fervor de la defensa religiosa del matrimonio y la familia heterosexuales no permitieron ver a la mayoría de legisladores que la redacción del texto sobre la unión de hecho y del matrimonio dejaba, aparentemente, una ventana abierta a la constitucionalidad de las uniones homosexuales. De manera parecida al caso ecuatoriano, en que el texto vigente de 1998 en realidad podía interpretarse en dicho sentido y fue mas bien la nueva Constitución de Montecristi la que clausuró dicha posibilidad con una nueva redacción, en el caso peruano era la misma propuesta de nuevo texto constitucional la que permitía las uniones homosexuales. Claro, bajo una lectura realmente conspirativa:

554 Por cierto, esta distinción entre laicización del matrimonio y secularización de la familia se basa en la distinción conceptual propuesta entre secularización y laicidad por Micheline Milot, Roberto Blancarte y Jean Baubérot. Así por ejemplo, Baubérot señala que “la secularización implica una relativa y progresiva pérdida de pertinencia social de lo religioso, debido, principalmente, a un conjunto de evoluciones sociales en las cuales la religión participa o se adapta. La laicización es, ante todo, la obra política apuntando a reducir la importancia social de la religión como institución, incluso a desinstitucionalizarla” (Baubérot 2005: 40). Por su parte, Blancarte señala que *laicidad* “designa en general la pérdida de influencia social de la religión, mientras que la “laicización” sería el proceso específico de transformación institucional, del paso de lo religioso a lo civil” (Blancarte, 2000: 9).

Artículo 3°.- El Estado y la comunidad protegen a la familia como institución fundamental de la sociedad. Igualmente protegen de manera especial a las familias donde falta uno de los padres.

Se reconoce el derecho de hombre y mujer a contraer matrimonio y fundar una familia. El Estado protege y promueve el matrimonio. El matrimonio civil y las causas de separación y disolución se regulan por ley.»

La unión estable de hombre y mujer libres de impedimento matrimonial que forman un hogar de hecho generan derechos, así como una comunidad de bienes de conformidad a las condiciones que establece la ley. La ley señala las condiciones para establecer el patrimonio familiar inembargable, inalienable y transmisible por herencia.

Es obligación del Estado adoptar políticas y medidas legislativas para prevenir, eliminar y sancionar la violencia en el ámbito familiar.

Se arguyó que la frase “se reconoce el derecho de hombre “y” mujer a contraer matrimonio y fundar una familia” podía interpretarse como que reconocía tal derecho a hombres y mujeres por separado, impresión reforzada por la frase del mismo artículo “la unión estable “de” hombre y mujer” que sí dejaba claro el vínculo heterosexual. Los Congresistas Alejos (PP),⁵⁵⁵ Lescano (UPD)⁵⁵⁶ y Valenzuela (PP)⁵⁵⁷ exigieron por tanto una precisión que destierre toda duda. El Presidente de la Comisión que formuló

555 “Yo creo que hay que señalar con precisión que el matrimonio está formado por el varón y la mujer. Entonces, pediría que se haga la corrección respectiva en el primer párrafo donde dice: ‘Se reconoce el derecho del varón y de la mujer a contraer matrimonio y fundar una familia. Diario de los Debates del Congreso de la República .Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª H Sesión (Vespertina), 03 de octubre de 2002, p.7.

556 “Nosotros pensamos, Presidente, que esta última parte de este dispositivo, que se consigna en el artículo 3.º, tiene que ser eliminado o reformulado en sus términos, indicando que se reconoce el derecho del varón con una mujer de contraer matrimonio y de fundar una familia. (...) ‘Se contrae matrimonio y se funda una familia entre un varón con una mujer’; pero no el derecho separado del varón o el derecho separado de la mujer para que lo haga valer respecto a la familia en la manera que a ellos les plazca.” Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª J Sesión (Matinal), 21 de noviembre de 2002, p.37.

557 “Lo que debe señalarse aquí es: “Se reconoce el derecho de contraer matrimonio del varón con una mujer, o viceversa”. Para que quede bien claro este asunto y no vengan, pues, aquí sorpresas. Exijo esto y que conste. Aparte de esto, en el tercer párrafo “la unión estable de varón con mujer”; en vez de que diga “la unión estable de varón y mujer”. Ese “con” debe ser sustituido con “y”, o viceversa.” *Ídem*, p.45.

dicha propuesta textual, Henry Pease, aclaró que ese era el sentido del artículo criticado, el de reconocer un derecho de hombre y mujer ejercido heterosexualmente y no de manera separada. El texto no se modificó a pesar de las objeciones planteadas y como tal se votó con un casi aplastante resultado de 87 votos a favor, ninguno en contra y 5 abstenciones.⁵⁵⁸

3. BOLIVIA

Así como las demandas del movimiento de mujeres muchas veces se enfrentaron con el muro de la incompreensión de parte de Asambleístas indígenas hasta finalmente ser incorporadas en el texto de la Constitución, lo mismo aconteció con las reivindicaciones de las diversidades sexuales bolivianas agrupadas en colectivos GLBT.

Como resultado de un duro proceso de maduración histórica,⁵⁵⁹ en el año 2002 el movimiento de la diversidad sexual agrupado en la Red Nacional GLBT de Bolivia propuso una serie de reformas a la Constitución Política redactadas principalmente por las organizaciones paceñas ADESPROC Libertad y Comunidad Equidad, que agrupaba sus demandas en tres áreas: derechos, libertades y garantías constitucionales de las personas; ciudadanía plena y familia, matrimonio y uniones de hecho entre personas homosexuales.

Se planteaba allí que se incorporase al artículo 6 de la Constitución que reconocía el derecho a gozar de los derechos a la personalidad y capacidad jurídica, la no discriminación por razón de “*identidad sexual y genérica*”. Se precisaba que los colectivos LGTB no se sentían representados por las declaraciones constitucionales de país pluricultural, pues dicha categoría suponía negar la diversidad sexual existente en la población y que el término “género” tampoco era adecuado, pues insinuaba una suerte de ciudadanía de segunda categoría. Precisamente en cuanto al tema de ciudadanía, planteaban que el artículo 41 sobre la ciudadanía boliviana incorporara la identidad sexual y genérica como parte de la definición de la ciudadanía sin discriminación. (Vargas, 2008).

En cuanto al ámbito familiar y matrimonial, sugerían añadir un párrafo adicional al artículo 194 para decir: “El Estado reconoce los matrimonios y uniones de hecho entre personas del mismo sexo debiendo ser éstas reglamentadas en el Código de Familia.”

558 Diario de los Debates del Congreso de la República. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11ª J Sesión (Matinal), 21 de noviembre de 2002, p.87.

559 Reseñado en Vargas, 2008. Gran parte de la información comentada a continuación proviene de esta fuente.

En consecuencia, proponían también que se constitucionalizara la posibilidad de adoptar niños para parejas homosexuales. Luego de ser presentada en tres audiencias públicas, la propuesta fue archivada por la Comisión de Constitución del Parlamento sin pena ni gloria. Sin embargo en la nueva situación política de contestación al orden hegemónico emprendida en Bolivia por el MAS y los movimientos sociales indígenas y progresistas, el resultado de sus planteamientos prometía ser diferente.

Pero no por diferente menos peligroso o sin resistencias. El 30 de junio de 2007 uno de los vehículos que formaban parte de una caravana festiva en La Paz por el día del orgullo Gay fue atacado con un cartucho de dinamita y seis activistas resultaron heridos sin que se hallara a los culpables. La Asamblea Constituyente, el Alcalde de La Paz y el Defensor del Pueblo repudiaron los hechos. Afortunadamente, no hubo muertos ni este hecho era parte de una sistemática campaña terrorista contra el colectivo LGBT, pero fue indicativo del alto grado de intolerancia y homofobia existentes en Bolivia. Homofobia que, en no pocos casos, era fomentado desde el propio aparato estatal, como fue el caso de la “Comisión Coordinadora por la Vida y la Familia”, creada conjuntamente por el Arzobispado y la Prefectura de Chuquisaca, o el de la Dirección de Educación del Municipio de Sucre, que en julio de 2007 envió a los directores de unidades educativas públicas y privadas instrucciones para un evento patrio ordenando que alumnos y docentes lleven pancartas enunciando y defendiendo el derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural, el respeto a la familia conformada por la pareja hombre y mujer, la condena de los derechos sexuales y reproductivos y el rechazo “a la orientación sexual atípica (Vargas, 2008).

Debatida las propuestas LGBT en la Asamblea Constituyente,⁵⁶⁰ los Asambleístas del MAS y del MOP (Movimiento Originario Popular) votaron a favor de que se incluyera los términos “orientación sexual” e “identidad de género” en el principio de no discriminación en los informes de mayorías, a pesar de la oposición de PODEMOS y de las iglesias

560 Planteados por el Colectivo de las Diversidades Sexuales y Genéricas de Bolivia integrado por el Colectivo Divergencia y Asociación Civil de Desarrollo Social y Promoción Cultural de la Libertad GLBI (ADESPROC), Comité de diversidades Sexuales Cochabamba, Plataforma por las diversidades (Cochabamba), Colectivo GLBT Sucre, Unión de Travestis de Cochabamba (UTC), Asociación de Travestis de la Paz (ATLP), Grupo Vida (Cochabamba), Amigos sin fronteras (ASIF, La Paz), ASIF Oruro, ASIF Potosí, Imágenes (Oruro), ASIF Sucre, Mesa de Trabajo Nacional de las Poblaciones Clave (La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, Tarija), A mi manera (Yacuiba), Adesproc (La Paz), Alianza GLBT Santa Cruz, REDCRUZ, Grupo Juplas (Santa Cruz), Cofradía Amigos por Siempre Virgen de Urupiña, GLBT del Sur (Tarija), Familia Barzac (Tarija), Grupo diversidades sexuales de Tarija, Amanecer (Sucre), Colectivo Trans Las Divas (La Paz), Familia Prandi (Cochabamba), Gays, Lesbianas, Travestis, Transexuales, Transformistas, Transgénero independientes Heterosexuales independientes.

católica y evangélicas fundamentalistas. De este modo el artículo 63 del proyecto de Constitución aprobado en Oruro decía:

- I. El matrimonio se constituye por vínculos jurídicos y se basa en la igualdad de derechos y deberes de los cónyuges.
- II. Las uniones libres o de hecho que reúnan condiciones de estabilidad y singularidad, y sean mantenidas entre personas sin impedimento legal, producirán efectos similares a los del matrimonio civil, tanto en las relaciones personales y patrimoniales de los convivientes como en lo que respecta a las hijas e hijos adoptados o nacidos de ellas.

MÁS ALLÁ DE LA CONCORDANCIA Y ESTILO: LA PRECISIÓN DEL CARÁCTER HETEROSEXUAL DEL MATRIMONIO

Así pues, no habían referencias al carácter necesariamente heterosexual del matrimonio o de las uniones libres o de hecho. Pero este “detalle” no sería pasado por alto. Como lo relata Vargas en su informe, la “Comisión de Concordancia y Estilo” conformada por el MAS y la UN (Unidad Nacional, de derecha) presidida por la misma Presidenta de la Asamblea Constituyente Silvia Lazarte, fue mucho más allá de sus competencias jurídicas y modificó esencialmente el texto del artículo 63 al cual se agregó el texto en negrita:

- I. El matrimonio *entre una mujer y un hombre* se constituye por vínculos jurídicos y se basa en la igualdad de derechos y deberes de los cónyuges.
- II. Las uniones libres o de hecho que reúnan condiciones de estabilidad y singularidad, y sean mantenidas entre *una mujer y un hombre* sin impedimento legal, producirán los mismos efectos que el matrimonio civil, tanto en las relaciones personales y patrimoniales de los convivientes como en lo que respecta a las hijas e hijos adoptados o nacidos de aquéllas.

Aún a pesar de este cambio dirigido a satisfacerla, la Conferencia Episcopal Boliviana llegó al punto de plantear que ello no bastaba, probablemente porque la Iglesia Católica necesitaba acumular una buena cantidad de argumentos populares contra la aprobación de la nueva Carta en el futuro referéndum, y no podía descartarse el gran potencial político de acumulación de fuerzas que suponía utilizar la homofobia predominante en la sociedad boliviana. Por ello se animó a sostener que la modificación del texto de Oruro practicada por la Comisión de Estilo en La Paz no bastaba:

Nuestra reflexión de marzo 2008, señalaba que *“la ambigüedad de los derechos llamados sexuales y reproductivos (Ver Art. 66)*

pone en peligro la integridad de la familia en su función procreativa y debilita el derecho a la misión educativa de los padres para con sus hijos. Al no haberse modificado este reconocimiento, persiste el peligro de limitar la tutoría de los padres de familia sobre sus hijos y se pone en riesgo el ideal de persona, familia y sociedad desde los valores cristianos o culturales nativos, en el marco del respeto a la dignidad humana. El carácter ambiguo de la formulación constitucional del “matrimonio entre una mujer y un hombre” (Art. 63) y del reconocimiento estatal de “*las familias*” (Art.62), como si fueran una de las varias clases de matrimonio o familia, abre la posibilidad de que se consideren como tales a aquellas relaciones de pareja entre personas del mismo sexo. (Conferencia Episcopal Boliviana, 2009)

La alusión episcopal a una supuesta ambigüedad de la expresión “*matrimonio entre una mujer y un hombre*”, nos hace recordar las mismas aprehensiones que se formularon en el debate ultra-conservador del caso peruano, a propósito de las preposiciones “y”/“con” para cerrar todo resquicio semántico que pudiera apoyar una interpretación favorable a los derechos LGBT.

Cierto era que la Sección VI y artículo 62 de la Constitución ya no reconocía a “la familia” sino a “las familias” como célula básica social, y esto era un importante quiebre del consenso prevaleciente a favor de la familia patriarcal y católica.

¿Apoyarían los colectivos de la diversidad sexual la nueva Constitución a pesar de la maniobra contra las uniones homosexuales? Un comunicado circulado por el activista Ronald Céspedes, vocero oficial del Colectivo GLBT ante la Asamblea Constituyente se pronunciaría al respecto. Luego de agradecer el apoyo político y jurídico de “algunos movimientos sociales, organizaciones, instituciones y colectivos, como el Movimiento de Mujeres Presentes en la Historia, el Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, el Pacto de Unidad, la Mesa de Vigilancia de los Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos y otros más”, Céspedes planteaba que era necesario votar a favor del proyecto constitucional, pues de todos modos la incorporación de los derechos sexuales y la no discriminación por “orientación sexual” e “identidad de género” eran importantes conquistas constitucionales del colectivo y que inclusive –en el caso de la frase “identidad de género”– no existían antecedentes en otras Constituciones del mundo.⁵⁶¹

Sin duda alguna, tenían razones muy buenas para celebrar.

561 Mensaje electrónico enviado el 16 de diciembre de 2007 y publicado en www.iglhrc.org (International Gay and Lesbian Human Rights Commission) el 20 de diciembre del mismo año. Citado íntegramente por Vargas, 2008.

CAPÍTULO III

EDUCACIÓN PÚBLICA, RELIGIOSA Y SEXUAL: ¿ÓRDENES TUTELARES O AUTONOMÍA PRIVADA?

1. ECUADOR

Tomando como criterio distintivo el hecho religioso, el actual sistema educativo ecuatoriano se organiza en base a escuelas públicas, escuelas privadas (laicas o religiosas) y escuelas fisco-misionales (públicas de gestión privada). El origen histórico de dicho sistema está vinculado de manera decisiva al legado laicista de Eloy Alfaro, quien es recordado como el artífice de la Escuela Laica.

¿Será que por esta influyente impronta Alfarista el tema educativo no mereció enconados ni prolongados debates en Montecristi, como sucedió respecto a la inclusión del término “laico” en Bolivia? Fue llamativo ciertamente, dado que la cuestión de la educación pública recibió una especial atención por parte del bloque de mayoría al vincularla explícitamente a los derechos sexuales y reproductivos tan satanizados por la minoría en otras sesiones.

En los debates constituyentes de Montecristi, se volvió a vincular educación con un enfoque de derechos sexuales y reproductivos. Así pues, en la sesión del 1 de julio de 2008⁵⁶² se leyó la propuesta de la Mesa N° 7 sobre los derechos integrantes del concepto de “Vida digna” en el que la mayoría planteó como “un deber inexcusable del Estado” que la

562 Asamblea Constituyente del Ecuador, Acta N° 073.

educación pública tenga una perspectiva de género y que el laicismo educativo se exprese en la rectoría del Estado respecto a la obligatoriedad de la educación sexual bajo un enfoque de derechos humanos.⁵⁶³ El texto que concretizó dicha exigencia estipulaba que “la educación (...) es laica”, “impulsa la equidad de género”⁵⁶⁴ y que era una responsabilidad del Estado a nivel de todas las entidades educativas “incluir en los pensum de estudio educación en ciudadanía, educación ambiental, educación en la sexualidad y otros respetando el desarrollo psico-evolutivo de los niños, niñas y adolescentes”.⁵⁶⁵

Lo que en países católicos como España generó un importante movimiento de protesta por parte de la iglesia católica, de organizaciones de padres de familia conservadores y de objetores de conciencia, en el Ecuador solo motivó que la minoría opositora reclamase que el Gobierno no perjudique económicamente a los centros educativos privados religiosos, ni a los fisco-misionales, debiéndose asegurar a éstos últimos la continuidad del financiamiento estatal para sus actividades.

Idéntica dinámica se registró en la sesión constituyente del 13 de julio de 2008⁵⁶⁶ en el que prácticamente los mismos textos fueron propuestos y las mismas objeciones levantadas a favor de las escuelas fisco-misionales. Ninguna voz disidente –y lo que es más destacable ninguna protesta por parte de la notoria Asambleísta fundamentalista Rossana Queirolo– contra un posible adoctrinamiento anti-vida y anti-familia por parte del Estado realizado en las escuelas de todo nivel y naturaleza, ningún cuestionamiento a la responsabilidad estatal de impartir educación sexual de acuerdo a la perspectiva de género ni contra la laicidad de la escuela ecuatoriana, pública o privada.

Al contrario, la única intervención que planteó un cambio fundamental en cuanto a las relaciones de la escuela pública y las iglesias, fue la del Asambleísta Jorge Escala, quien propuso que se eliminase completamente el financiamiento estatal de las escuelas fisco-misionales regentadas por la Iglesia Católica y se derogase el acuerdo firmado entre el Estado y la Santa Sede sobre temas educativos, denunciando que la existencia de dicho acuerdo era lesivo al laicismo ecuatoriano y a la gratuidad de la enseñanza.⁵⁶⁷

⁵⁶³ *Ibid*, p.140.

⁵⁶⁴ *Ibid*, p.141.

⁵⁶⁵ *Ibid*, p.146.

⁵⁶⁶ *Ibid*, Acta N° 84.

⁵⁶⁷ *Ibid*, p.73. El *Modus Vivendi* efectivamente es un tratado que cuestiona esencialmente el carácter laico del Estado ecuatoriano, pero en realidad ninguna de sus estipulaciones amenazaba la gratuidad de la enseñanza ni su laicismo. Véase el artículo II del mismo,

Con todo, el asunto no generó más debates y se votaron los textos sobre educación tal cual fueron propuestos: la afirmación sobre la laicidad de la educación y el enfoque educativo de género fueron aprobados por 98 votos a favor, 1 en contra, 2 en blanco y 3 abstenciones;⁵⁶⁸ el artículo reconociendo a las escuelas fisco-misionales como educación pública con 101 votos a favor⁵⁶⁹ y la educación sexual desde un enfoque de derechos con 101 votos a favor.⁵⁷⁰

2. PERÚ

En relación al binomio Educación/Religión el único tema debatido en Perú fue el de la educación religiosa en las escuelas, y aun esto de forma absolutamente aislada.

En efecto, el único debate en torno a la necesidad de instaurar una educación laica en el Perú se suscitó en la etapa de Sub Grupos de Trabajo, cuando un jurista mexicano invitado como colaborador promovió el debate sobre dicha cuestión en la Quinta Sesión del Sub Grupo de Trabajo sobre Derechos de la Persona y Participación Ciudadana.⁵⁷¹ Durante el proceso de elaboración de la nueva Constitución no se volvería a discutir más el tema.

Se había propuesto una redacción que en la parte pertinente sobre educación laica rezaba de la siguiente manera:

La formación ética y cívica es obligatoria en todo proceso educativo, la enseñanza sistemática de la Constitución y los derechos humanos es obligatoria en todos los niveles de los centros de educación, tantos civiles como militares, tanto en idioma castellano como los demás que se hablen en Perú.

La educación religiosa se imparte con respeto de la libertad de conciencia y es determinada libremente por los padres de familia.

el cual reconoce el derecho de la iglesia Católica de fundar planteles de enseñanza y el correspondiente deber de respetar el carácter propio de dichos establecimientos. Todo lo cual es expresión del derecho a la libertad de enseñanza en un régimen educativo pluralista y del derecho a la libertad religiosa.

⁵⁶⁸ *Ibid*, Acta N° 87, 16 de julio de 2008, p.95.

⁵⁶⁹ *Ibid*, p.100.

⁵⁷⁰ *Ibid*, p.102.

⁵⁷¹ Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Subgrupo N° 01. Derechos de la Persona, Participación Ciudadana. Primera Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 5 del 22 de febrero de 2002 (matinal).

Entonces, el jurista Luis Zamudio inició muy cautelosamente su intervención, confesando abiertamente su miedo de plantearla y recordando que en su país de origen (México) se establecía “una educación absolutamente laica”⁵⁷², por lo que se preguntaba en voz alta:

(...) yo no sé si en los principios de la Constitución, en los primeros artículos, van a declarar que el Perú es una república católica y así se van a manifestar por cualquier religión. Entonces, me parece que hay un enorme riesgo al dejar aquí en ese artículo la frase con la que termina el artículo en análisis, que dice: “la educación religiosa se imparte”. ¿Pero se imparte dónde? Si estamos dejando esto a cargo de los padres esto es la educación en el hogar, pero, ¿en los centros educativos? No sé, lo planteo con todo respeto, como una duda.⁵⁷³

Inmediatamente, las Congresistas reputadas como especialistas en materia educativa y que fueran Ministras de Educación en los respectivos gobiernos de sus partidos políticos, Gloria Helfer (PP) y Mercedes Cabanillas (PAP), reaccionaron defendiendo la educación religiosa católica en las escuelas públicas como una tradición peruana que estaba respaldada además por un Concordato celebrado entre el Perú y la Santa Sede, eso sí, clarificando que el Perú seguía siendo un Estado laico no obstante ello.

Helfer sostendría que en el Perú existe una importante tradición de escuelas confesionales de libre inscripción para las familias y, en referencia implícita a las escuelas públicas, señaló que en ellas la educación religiosa se imparte con libertad de conciencia, siendo determinada por los padres y complementada en ellas. Cabanillas, por su lado, argumentaría que existían escuelas confesionales católicas desde la historia colonial peruana y recientemente también las había no católicas, defendiendo que el proceso de la educación religiosa

(...) en escuela, en institución educativa o en otras institucio-

572 Constitución de los Estados Unidos de México: “Artículo 3.- (...) I. Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa; II. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”.

573 Congreso de la República. Comisión de Constitución, Reglamento y Acusaciones Constitucionales. Subgrupo N° 01. Derechos de la Persona, Participación Ciudadana. Primera Legislatura Ordinaria de 2001. Transcripción de Sesión N° 5 del 22 de febrero de 2002 (matinal), p.27.

nes como en la familia, sea de plena libertad y que el Estado garantice esta pluralidad en aras del ejercicio de la libertad de conciencia y de cultos. Yo creo que este es un tema que debemos considerar, no hay el sesgo ni catolicista (sic) ni protestante que podría sugerir la intervención.⁵⁷⁴

Sin embargo, tanto Helfer como Cabanillas pasaban por alto las numerosas violaciones a los derechos de libertad religiosa y de conciencia de los alumnos no católicos en las escuelas públicas, donde de manera obligatoria se impartía el curso de religión católica. Eso fue precisamente lo que la jurista Carolina Loayza les recordó al describir su experiencia profesional:

En la Defensoría del Pueblo hemos tenido problemas con el currículum en la educación pública. Un currículum que se analizaba durante el gobierno de transición o sea ni siquiera en la época del régimen fujimorista porque en los centros públicos se imparte religión y religión católica.

El currículum que nosotros, o los planes de estudios que nosotros realizamos en la Defensoría del Pueblo eran planes de estudio exclusivamente de la religión católica. Mandamos alguna comunicación al entonces ministro de Educación que la verdad nunca mereció una respuesta de su parte.⁵⁷⁵

Loayza propuso, entonces, que la Constitución reconociera la educación religiosa solamente en las escuelas confesionales.

Pero para el momento en que se desarrollaba el debate, las denuncias por discriminación religiosa se multiplicaban paulatinamente en el territorio nacional en la misma medida en que se multiplicaba el pluralismo religioso. Así, por ejemplo, en 1996 una alumna de primaria perteneciente a la Asociación de los Testigos de Jehová, a quien su solicitud de exoneración del curso de religión católica fue declarada improcedente por un Colegio Parroquial católico, se le otorgó amparo por una Sala de la Corte Superior de Piura que ordenó al colegio exonerarla del curso de religión católica y “anular las notas desaprobatorias puestas en dicha asignatura”. En ausencia de una norma recién aprobada en 2011 mediante el Reglamento de la Ley de Libertad Religiosa, los estudiantes no católicos experimentaban un demérito en sus calificaciones si procedían a declarar su exoneración del curso de religión, lo cual

⁵⁷⁴ *Ídem*, p.28.

⁵⁷⁵ *Ídem*.

además comportaba una violación a su derecho a mantener en reserva sus convicciones religiosas consagrada en el inciso 18 del artículo 2 de la Constitución.

Pero aún para quienes fueran favorables a la instrucción de religión en la escuela pública y no pertenecieran al credo católico, existía el problema de que el Estado no proveía –ni lo hace hoy– recursos para financiar el curso de Religión no católica, ni permite convalidar dicho curso mediante la enseñanza religiosa paralela en sus propias comunidades religiosas, lo cual sería una opción válida en caso no se tuvieran los recursos económicos suficientes en las arcas fiscales para pagar los sueldos de docentes de otras religiones. Con lo cual no se concretizaría tampoco el supuesto derecho de los padres de familia a recibir la educación religiosa de su elección para sus hijos, ni aún en la escuela pública.

Nada de esto parecían conocer las Congresistas Helfer o Cabanillas, militantes en su defensa de la enseñanza del catolicismo en la escuela pública. Sin embargo, la frase “la educación religiosa se imparte” que ya se encontraba en la Constitución de 1993 y que se buscaba reproducir en el proyecto de reforma, en realidad era un cumplimiento constitucional de lo que era una obligación del Estado peruano contraída de conformidad con el artículo XIX de su Acuerdo Concordatario con la Santa Sede⁵⁷⁶, lo que implicaba que la educación religiosa era obligatoria en los centros educativos estatales.

Luego de la insistencia de Zamudio al afirmar que los que quisieran ser católicos “que asistieran a un seminario”, Mercedes Cabanillas retomó la palabra para referirse, precisamente, al Concordato entre la Santa Sede y el Perú como aquella razón que obligaba a las autoridades públicas a mantener la educación religiosa dentro de las escuelas públicas. También advirtió que a pesar de que la instrucción católica se podía hallar a todo nivel del sistema educativo, al interior de los centros educativos se respetaba el derecho que tienen los alumnos y los padres de familia a exonerarse del curso católico, lamentando también que no se estuviera implementando la educación religiosa evangélica.⁵⁷⁷ Tanto

576 Artículo XIX.- (...) Para el nombramiento de los profesores de Religión Católica de los centros educacionales públicos, en los que continuará impartándose, como materia ordinaria, la enseñanza religiosa, se requiere presentación del Obispo respectivo...”. El esquema de contratación docente mediante el cual el Estado contrata al profesor de Religión Católica pero es el Obispo quien puede despedirlo o conservarlo en su puesto, ha demostrado ser altamente conflictivo como diversas controversias judiciales españolas han evidenciado, las cuales han provocado que por ejemplo el Tribunal de Canarias -a propósito del caso de una profesora de religión católica despedida de su puesto de trabajo por encontrarse en una situación matrimonial “irregular” (estar casada con un hombre divorciado)-, haya remitido al Tribunal Constitucional una cuestión de inconstitucionalidad del Acuerdo sobre asuntos educativos celebrado entre el Estado español y la Santa Sede.

577 *Ídem*, p.29.

Cabanillas como un jurista colaborador manifestaron que mejor sería esperar a la decisión final que adoptarían los Congresistas cuando se debatiera el capítulo sobre las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado, momento en que evaluaría si era necesario redefinir esta cuestión.

El Coordinador del Sub Grupo sugirió entonces dejar pendiente de redacción dicho artículo al constatar que existían dos posiciones igualmente bien sustentadas, confesando finalmente: “...yo mismo le confieso estudié en un colegio privado religioso, pero soy partidario de la educación laica, de manera que las opiniones son disímiles y creo que no llegaríamos ahora a un consenso...”.⁵⁷⁸

Así las cosas, el artículo se mantuvo en el texto aunque con los respectivos “corchetes” y así pasó a discusión del Pleno del Congreso. En dicho espacio se planteó un amplio debate en torno a la educación pública como era natural en todo proyecto constitucional, pero el caso de la educación religiosa no fue considerado sino de manera marginal cuando algunos Congresistas plantearon que la educación debería tener como uno de sus fines constitucionales la “formación espiritual” y la “educación conforme a las convicciones de los padres” (frase esta última que en España servía como fundamento para que padres católicos objetaran la asistencia de sus hijos al curso de ética cívica que era parte del currículum público).

La última línea dedicada al tema fue el diálogo entre el conservador de derecha Rafael Rey y el conservador de izquierda Henry Pease:

El señor Rey Rey (UN).— Señor Presidente: Tengo algunas sugerencias que hacer respecto de algunos artículos del tema educativo.

El primero, señor Presidente, se refiere a un párrafo del artículo 13° de la actual Constitución, que no ha sido recogido —no sé por qué— en el texto que se propone ahora, y es el referido a la educación religiosa.

Si se supone que la educación tiene que formar integralmente a los alumnos, señor Presidente, no se puede dejar de lado la formación religiosa. Y no estoy hablando aquí de una educación religiosa de determinada confesión, estoy hablando en general de la educación religiosa que capacita a los seres humanos a relacionarse con el Ser Supremo, con el Creador del universo, la católica para quienes son católicos, la evangelista para quienes son evangelistas, la judía para quienes son judíos, etcétera. Me hace una señal el señor Pease, no sé si entiendo si está incluido en otro artículo.

578 *Ídem*, p.29.

(...)

El señor Pease García (PP).— En el artículo 9.º se señala:
 “La educación religiosa se imparte sin violar la libertad de conciencia. Es determinada libremente por los padres de familia.”

(...)

El señor Rey Rey (UN).— Muy bien. Eso recoge perfectamente mi inquietud. Me alegro.

Y así, con la alegre satisfacción de Rey Rey culminó el escaso debate constitucional peruano sobre la laicidad de la escuela pública.

3. BOLIVIA

Dicho debate en cambio fue pletórico en Bolivia, al punto que fue el eje temático en torno al cual giró la discusión sobre la laicidad del Estado. No se trató sin embargo de un debate propio de la Asamblea Constituyente, sino de un debate en torno a la Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez promulgada por la Asamblea Legislativa Plurinacional luego de aprobada la Constitución pero que se discutió en paralelo a los trabajos constituyentes y sin duda la influyó.

La confrontación entre la Iglesia Católica y el Gobierno de Evo Morales a propósito de la educación fue de carácter programático: la primera defendía sus espacios de poder y de influencia ideológica en el ámbito educativo, lugar preponderante para la reproducción de su hegemonía, mientras que el segundo postulaba la descolonización de la educación pública, lo que pasaba por la eliminación de la enseñanza monopólica de la religión católica.

Según el Convenio Marco de Cooperación Internacional celebrado en marzo de 2007 entre la Iglesia católica boliviana y el Estado, éste se obligaba a dotar de recursos presupuestarios (llamados “ítems”) la obra social y evangelizadora católica en la educación, la salud y la protección social con lo que surgieron las escuelas “de convenio” llamadas así por ser conjuntamente financiadas e implementadas por el Estado y administradas por la Iglesia Católica. Ambas partes alegaban incumplimientos de sus respectivas obligaciones,⁵⁷⁹ lo cual se unió al debate de una nueva Ley de Educación promovida por el ministro de Educación Félix Patzi. La Iglesia demandaba que se discutiera en el seno de las Comisiones Mixtas (compuestas por el Ministerio de Educación y Culturas y la Comunidad Educativa de la Iglesia Católica Boliviana), la propuesta de dicha Ley, los Diseños Curriculares de Áreas y Materias

⁵⁷⁹ *La Prensa*, “La Iglesia Católica y el Estado se acusan de incumplir convenios”, 14 de diciembre de 2008.

de todo el Sistema Educativo y su Reglamentación correspondiente; que también dichas Comisiones Mixtas elaboraran coordinadamente los Diseños Curriculares de las materias de “Religión, Ética y Moral y/o de Religiones y Espiritualidad” para todos los ciclos, niveles y modalidades del sistema educativo, que hubiera participación de la Iglesia Católica en el Plan Nacional de Alfabetización y Post Alfabetización dirigido a sectores pobres de la población⁵⁸⁰ y finalmente que el Gobierno cumpliera y ampliara “los ítems” presupuestarios para las escuelas de Convenio y las Obras sociales católicas.

Pero lo que detonó la protesta de la Iglesia era la pretensión gubernamental de convertir en opcional la materia de religión católica en las escuelas públicas. El punto 10 del proyecto de Ley de la Nueva Educación Boliviana “Avelino Siñani y Elizardo Pérez” señalaba:

“Desarrollar una educación laica que permita el conocimiento de historias, fenómenos religiosos nacionales y universales, la espiritualidad de las naciones indígenas y originarias”.

Los Obispos rechazaron completamente la idea y la presentaron ante la opinión pública como un plan para “eliminar completamente” la enseñanza de la religión y los valores católicos lo cual perjudicaría el derecho de los niños y adolescentes a recibir dicha enseñanza de acuerdo a las convicciones y formación elegida por sus padres: de este modo, una medida dirigida a respetar la libertad de religión y de conciencia de los alumnos era transformada precisamente en lo contrario.⁵⁸¹ En su homilía por Domingo de Ramos el Cardenal Julio Terrazas alertaba a su feligresía: “No podemos permitir que se burlen del Señor y es necesario que nos digan con claridad en qué molesta la cruz y el mensaje del crucificado (...) a lo mejor nos quitan las cruces, a lo mejor no nos dejan hablar de Cristo”⁵⁸²

Se promovieron marchas de niños en Cochabamba y Potosí con

580 CEE/STRDO/0182/07, comunicación de fecha 23 de agosto de 2007 de la Comisión Episcopal de Educación dirigido a la sucesora de Patzi, la Ministra de Educación Magdalena Cajías.

581 Gente, “Quieren sacar materia de religión de las escuelas”, 11 de abril de 2006; Opinión, “Marcha masiva rechaza eliminación de Religión en colegios y escuelas”, 24 de junio de 2006.

582 Gente, “Quieren sacar materia de religión de las escuelas”, 11 de abril de 2006. Otro sacerdote acusó al gobierno de quererle expropiar sus escuelas bajo el pretexto de la descolonización: “En el fondo está el propósito de arrebatarle a la Iglesia Católica los miles de centros educativos que sostiene, con o sin el apoyo del Estado. Propósito equivocado en cuanto esas escuelas y colegios cuentan con una mayoría de docentes bolivianos”. En Gramunt de Moragas S.J., José 2006 *Descolonizar la educación*, 11 de junio. Disponible en: <http://www.caracol.com.co/noticias/actualidad/descolonizar-la-educacion/20060611/nota/296838.aspx> (última consulta 29 de septiembre de 2012).

la consigna de una asonada antirreligiosa que había que enfrentar decididamente. El Vicepresidente de la República viajó hasta Santa Cruz para reunirse con el Cardenal Terrazas y explicarle que el plan aprobado por una Comisión Nacional no era eliminar la materia de religión católica sino volverla optativa junto a otras materias, como historia de la religión o espiritualidades indígenas y originarias, en atención al principio de libertad religiosa.⁵⁸³ Al día siguiente, el mismo Presidente se reunió con el Vicepresidente y Secretario General de la Conferencia Episcopal para reiterar lo dicho y además agregar que el Estado aumentaría los “ítems” económicos destinados a las escuelas de convenio. Los Obispos manifestaron su beneplácito e incluso su acuerdo con la propuesta oficial de declarar “laico” al Estado en la nueva Constitución, con respeto a la libertad de religión.⁵⁸⁴

La rápida reacción de las dos autoridades más altas del Gobierno sugiere que el MAS tenía claridad de que no le convenía una prematura confrontación con la Iglesia Católica antes de emprender su inminente proceso de transformaciones constitucionales. No se retrocedió en el tema del Estado laico ni en la voluntad de convertir en opcional la asignatura de religión católica; en realidad quien retrocedía en su discurso público era la Iglesia Católica, que no podía seguir sosteniendo que la intención del Gobierno era eliminar completamente dicha materia del currículum educativo.

Algunas agrupaciones evangélicas cuestionaron el anuncio oficial sobre los ítems y el “retroceso” del gobierno señalando que se estaba privilegiando a una confesión en desmedro de las otras. La Asociación Nacional de Evangélicos de Bolivia (ANDEB) exigió que se respete el derecho de cada confesión de impartir su fe y la confesión Ekklesia inclusive ofreció maestros rurales y urbanos gratuitos para reemplazar a los educadores católicos de las escuelas estatales.⁵⁸⁵

El aparente retroceso gubernamental hizo que éste llegara debilitado y a la defensiva al Congreso Nacional de Educación que se convocaba en la ciudad de Sucre para julio de 2006, con la participación de 650 delegados de todo el país. Las frases “educación laica” y “descolonización de la educación”, presentadas como mutuamente

583 *La Prensa*, “Gobierno retrocede y no tocará la materia de religión”. 24 de junio de 2006.

584 *La Razón*, “Evo se entiende con los católicos y los evangélicos abren otro frente”, 25 de junio de 2006; *Los Tiempos*, “Iglesia y Evo superan impasse; hay promesas”, 25 de junio de 2006.

585 *Los Tiempos*, “Evangélicos quieren pagar maestros”, 25 de junio de 2006; ALC, “Pugnas sobre educación religiosa continúan pese a declaraciones del Vicepresidente García Linera”, 26 de junio de 2006; *La Prensa*, “Evangélicos y católicos piden una materia de religión plural”, 29 de junio de 2006.

dependientes y ambiguas, ocuparían el centro de arduas polémicas en dicho Congreso.

Luego de realizada la ceremonia de permiso a la Pachamama, el ministro de Educación Félix Patzi, sociólogo de origen aymara, inauguró el Congreso con un vibrante alegato a favor de la descolonización educativa y el fin de 514 años de exclusión racista y de marginación neoliberal, afirmando el proyecto de ley educativa como descolonizadora, liberadora, antiimperialista, revolucionaria, transformadora y laica con respeto a la espiritualidad de cada cultura: “No más monopolio en la educación de una religión, sino respeto, derecho y libertad de practicar la fe que nos identifique, desde las religiones orientales hasta las que son practicadas en nuestros pueblos originarios.”⁵⁸⁶

Patzi no hizo más que atizar la controversia en un momento sensible como el Congreso de Educación al que además llegaba en posición defensiva, al añadir que la iglesia Católica se sentía afectada como institución de poder. El evento además estaba atravesado de otras contradicciones políticas que desembocaron en el retiro de 80 delegados del magisterio urbano de tendencia trotskista que acusaban al MAS de aplicar una reforma educativa alineada con el Banco Mundial.⁵⁸⁷ A ello se agravó el retiro de los 20 delegados del magisterio católico bajo el argumento que sus propuestas no eran escuchadas ni recogidas en los debates. Ante el cuadro del inminente fracaso, y con la amenaza de la delegación de la ANDEB de retirarse si no se eliminaba el término “laico” (amenaza que de todos modos cumplieron al irse el último día del Congreso)⁵⁸⁸, Patzi llegó a un acuerdo con los Obispos católicos presentes en Sucre responsables del tema educativo⁵⁸⁹ con la finalidad de amainar la polémica en cuyo primer punto se garantizaba “la vigencia de la asignatura de religión en la currícula escolar nacional”⁵⁹⁰, la vigencia del convenio educativo con la Iglesia Católica y el funcionamiento de las universidades privadas.

Finalmente, el Congreso Educativo aprobó “la educación laica, pluralista, que respete las creencias, la espiritualidad de las naciones indígenas originarias y de la nación boliviana como base del derecho individual y comunitario”,⁵⁹¹ con lo que nuevamente la controversia

586 IBL News, “Bolivia, debate por educación católica”, 12 de julio de 2006.

587 Econoticias Bolivia, “Gobierno neoliberal se dobla ante la Iglesia Católica en materia educacional”, 16 de julio de 2006.

588 ALC, “Líderes evangélicos se retiran del Congreso Nacional de Educación por no ser tomados en cuenta”, 14 de julio de 2006.

589 *La Prensa*, “Nueva ley de la Educación respetará materia de religión”, 14 de julio de 2006.

590 *La Patria*, “Gobierno garantiza vigencia de la materia de religión”, 14 de julio de 2006.

591 *La Razón*, “El Congreso en Sucre radicaliza la educación laica e indigenista”, 15 de

afloró pues la Iglesia Católica cuestionó que se insistiera en el término de “escuela laica” haciéndose llamados “a defender la fe católica”, lo que fue respondido enérgicamente por el ministro Patzi con duros términos y también por el propio Presidente Evo Morales de forma similar.⁵⁹²

El deterioro de las relaciones entre las partes, una que se resistía a perder el monopolio de la enseñanza religiosa en el sistema educativo y la otra que buscaba pluralizar la oferta ideológica en la escuela, originó que se llegue a un acuerdo entre el Presidente Morales y el Cardenal Julio Terrazas como Presidente de la CEB que se firmó como “Addendum al Convenio Marco de Cooperación Interinstitucional” el 04 de diciembre de 2006 y supuso un espaldarazo mediático a la presencia de la Iglesia Católica en el sistema educativo y una derrota para el discurso descolonizador del Gobierno. El acuerdo simplemente prorrogó la validez del Convenio de 1999 hasta que la nueva Constitución Política fuera aprobada, momento en el cual se debería ponerlo a revisión para actualizarlo a los nuevos tiempos.

El texto de la Constitución aprobada en cuanto a educación religiosa finalmente fue el siguiente:

Escuelas de Convenio

Artículo 77.- (...) III. El sistema educativo está compuesto por las instituciones educativas fiscales, instituciones educativas privadas y de convenio.

Artículo 87. Se reconoce y respeta el funcionamiento de unidades educativas de convenio con fines de servicio social, con acceso libre y sin fines de lucro, que deberán funcionar bajo la tuición de las autoridades públicas, respetando el derecho de administración de entidades religiosas sobre dichas unidades educativas, sin perjuicio de lo establecido en disposiciones nacionales, y se regirán por las mismas normas, políticas, planes y programas del sistema educativo.

Enseñanza de Valores

Artículo 79. La educación fomentará el civismo, el diálogo intercultural y los valores ético morales. Los valores incor-

julio de 2006.

⁵⁹² *La Prensa*, “Dos ministros tensionan aún más la relación con la Iglesia”, 25 de julio de 2006; *El diario*, “Gobierno ve a la Iglesia con actitud inquisidora”, 26 de julio de 2006; *El Confidencial*, “Evo Morales Ayma se enfrenta abiertamente a la Iglesia Católica”, 26 de julio de 2006.

porarán la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos.

Libertad de Religión

Artículo 86. En los centros educativos se reconocerá y garantizará la libertad de conciencia y de fe y de la enseñanza de religión, así como la espiritualidad de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y se fomentará el respeto y la convivencia mutua entre las personas con diversas opciones religiosas, sin imposición dogmática. En estos centros no se discriminará en la aceptación y permanencia de las alumnas y los alumnos por su opción religiosa.

Como se aprecia, finalmente la propuesta gubernamental fue aprobada al equipararse la enseñanza de la religión (es decir, la católica) con la enseñanza de la espiritualidad indígena en un clima de no discriminación religiosa. Al mismo tiempo, seguían vigentes las escuelas de convenio entre la Iglesia Católica y el Estado.

Aprobada la Constitución en el referéndum de 2009, la Conferencia Episcopal y el Gobierno se avinieron a firmar un nuevo Convenio el 20 de agosto de 2009 por el cual se reprodujo el papel preponderante del catolicismo en la educación. Sus puntos cuarto y sexto establecieron que:

4. En los centro educativos se reconocerá y garantizará la libertad de conciencia y de fe y de la enseñanza de religión, así como la espiritualidad de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y se fomentará el respeto y la convivencia mutua entre las personas con diversas opciones religiosas, sin imposición dogmática. En estos centros no se discriminará en la aceptación y permanencia de las alumnas y alumnos por su opción religiosa.

6. Se reconoce y respeta el funcionamiento de unidades educativas de convenio con fines de servicio social, con acceso libre y sin fines de lucro, que deberán funcionar bajo la tuición de las autoridades públicas, respetando el derecho de administración de entidades religiosas sobre dichas unidades educativas, sin perjuicio de lo establecido en disposiciones nacionales, y se regirán por las mismas normas, políticas, planes y programas del sistema educativo.

La Ley de Educación se aprobaría en 2010 desarrollando los mismos términos pero la Conferencia Episcopal se mostraría nuevamente in-

satisfecha.⁵⁹³

Como apreciamos, el debate sobre educación laica en Bolivia no tuvo punto de comparación con los procesos ecuatoriano y peruano en los cuales no se debatió dicho tema. La laicidad de la educación fue el punto que concentró buena parte de la discusión sobre el principio de laicidad en general y sobre la coexistencia pública de religiosidades y espiritualidades que deseaban, ora conservar, ora conquistar, su lugar predominante en el aparato estatal de reproducción de sistemas de creencia, conocimiento y valores. Una Iglesia con posición hegemónica que resistió los sucesivos intentos de restarle espacios de poder y del otro lado movimientos sociales y políticos disputándole ese sitio.

En el Ecuador, la hegemonía cultural del catolicismo en el campo educativo difícilmente podía ser puesta en cuestión por el movimiento de mujeres, por actores políticos democrático-liberales o de izquierda, sencillamente porque no tenían una concepción integral del mundo que oponer al catolicismo integral. En Perú, sencillamente no hubo siquiera debate entre progresistas y conservadores. Pero en Bolivia sí habían surgido actores con una cosmovisión del mundo que podría entrar en concurrencia con la religión del orden establecido.

593 Varias Organizaciones Católicas, 2010.

REFLEXIONES FINALES

La presente investigación se propuso analizar de manera comparada el proceso político de las Asambleas Constituyentes de Bolivia y Ecuador así como la reforma constitucional del Perú, tres países andinos con sus propios modelos socio-políticos de laicidad y de relaciones entre religión y política que atravesaron en la misma década momentos de discusión constituyente como resultado de diferentes procesos políticos. Dicho análisis se concentró en los debates generados en torno al Estado laico, el lugar y rol político de las religiones y sus instituciones en la esfera pública, así como los derechos sexuales y reproductivos. Al mismo tiempo, dicha investigación la hemos realizado teniendo como telón de fondo la lucha de movimientos sociales contrahegemónicos que cuestionaron profundamente (caso de Ecuador y Bolivia) el consenso e instituciones sociales predominantes en torno a los temas señalados, dentro de un escenario sub-regional de transición hacia el posneoliberalismo y la descolonización, que serían aspectos particulares y distintivos de estos procesos constituyentes que además marcarán desde una propia perspectiva del Sur debates generales como el de la Laicidad.⁵⁹⁴

594 En general, se puede observar en la bibliografía especializada que no existen muchos estudios sobre los modelos de laicidad de países andinos como Ecuador, Colombia, Bolivia y Perú ni análisis que los vinculen a los debates internacionales sobre laicidad,

De los debates constituyentes y constitucionales de los tres países estudiados, nos parece poder inferir claramente la existencia de un programa político integral por parte de la jerarquía de la iglesia católica que no se limita solo a resistir el avance de la secularización y de la laicización, sino a intentar una reconquista progresiva de mayores espacios en la sociedad y el Estado, es decir, a retomar la vieja hegemonía de tiempos pasados. Se trata de un catolicismo integral que a nivel global e instalado desde un centro organizado en Roma procura dirigir la orientación política de sus organizaciones propiamente eclesiásticas, educativas, asistenciales, sanitarias, empresariales, políticas e intelectuales y busca retomar espacios mayores de poder en la sociedad y en el Estado para reinstaurar sus dogmas religiosos en el espacio público. Ello puede notarse con toda claridad en el caso peruano en el que se dio un debate constitucional entre conservadores y ultra-conservadores que hubiera avanzado hasta niveles francamente reaccionarios sino hubiera sido por la acción de quienes aún siendo conservadores, eran conscientes de que el grado de secularización y de pluralismo religioso de la sociedad actualmente existente no lo permitirían. Pero aún más, este aspecto fue notable también en Ecuador y en Bolivia, países en los que el clero católico y organizaciones evangélicas fundamentalistas no desarrollaron meras estrategias defensivas ante el importante movimiento social contrahegemónico que se plasmó con diferente intensidad en sus respectivas Asambleas Constituyentes, sino que propusieron a sus aliados y bases sociales un intento de hacer retroceder las pocas conquistas a favor de los derechos de las mujeres ya existentes en las Constituciones a ser reemplazadas.

Dicho programa católico integral –asentado en los acuerdos del Concilio Vaticano II y reinterpretados cada vez más en clave tridentina por los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI– no consiste ciertamente en volver a regímenes teocráticos sino en reinstaurar Estados de confesionalidad doctrinal (y no meramente de justificación histórico-sociológica) en los que Iglesia Católica y Estado estén “separados” –significando por esto mantener su propia autonomía burocrática, una diferencia de medios– pero unidos por los mismos fines, principios y valores éticos; Estados en los que dicha Iglesia tenga un lugar privilegiado por encima de las demás confesiones religiosas pero en el que éstas sean aceptadas en un marco de libertad religiosa, y sobre todo si ello facilita una alianza político conservadora para imponer sus agendas ideológicas en el Estado. Tal la doctrina de la sana laicidad. Por ello en los tres países (especialmente en Perú, donde aún predomina el

ni mucho menos que los relacionen con los procesos regionales de “giro a la izquierda” y de contestación anti-neoliberal que últimamente se han desarrollado en América Latina.

consenso conservador) no se hace cuestión de estado sobre si el reconocimiento del pluralismo religioso puede implicar que las confesiones logren “acuerdos de colaboración” con el Estado, sino de que éstos jamás obtengan los mismos derechos y privilegios que los alcanzados en los Concordatos y Acuerdos con la Santa Sede.

Pero el proyecto político del catolicismo integral ya no puede realizarse como en el siglo XIX y comienzos del XX sólo por obra de la jerarquía católica y sus organizaciones laicas en la sociedad civil. Con la irrupción de actores evangélicos en la política nacional (en las Asambleas de los tres países hubo representantes evangélicos provenientes de los diferentes partidos políticos) es necesario compartir una estrategia y discurso común a fin de presentar un frente unido contra las fuerzas llamadas “secularistas” organizadas en el movimiento de derechos de las mujeres y de la comunidad gay, lesbica, transexual y travesti (GLBT). Se articula entonces una agenda pública “pro vida” y “pro familia” para enfrentar reivindicaciones que, en nuestra opinión, en sí mismas no comportan un programa ideológico de alcance integral (salvo en el caso boliviano donde sí se enarbolaba un horizonte utópico de corte indigenista) sino –en lo que respecta a la laicidad– la ampliación de puntuales conquistas democrático-liberales como la despenalización del aborto, la expansión de los derechos humanos mediante los derechos sexuales y reproductivos, la toma en consideración de otras cosmovisiones y valores culturales y espirituales (los indígenas) como parte del *ethos* público y el reconocimiento de la ciudadanía sexual. Esto, más allá de los discursos sobre socialismos del siglo XXI que pocos han podido definir con plena claridad y más allá de la amplia contestación política, económica y cultural al orden hegemónico hecha por los movimientos sociales que conquistaron sus espacios constituyentes: se sabía lo que tenía que superarse, pero no necesariamente lo que tenía que construirse y conquistarse. El carácter post neoliberal de las experiencias boliviana y ecuatoriana no alcanzaban para conseguir oponer un proyecto integral a otro, sino para comenzar a desmontar el prevaleciente y construir las bases de uno nuevo de incierto contorno.

Por causa de dicha irrupción de actores religiosos que disputan su propio espacio social, la Iglesia católica ya no puede aspirar a volver a los Estados de monoconfesionalidad doctrinal del tipo de los siglos XIX y XX. La ideología del nacional catolicismo seguirá subsistiendo y justificando que sea la Iglesia Católica la líder “natural” de dicho proyecto de recolonización del Estado y la sociedad, pero ya no permitirá excluir a otras confesiones religiosas de esos espacios públicos; al contrario, se tratará de enriquecer el principio de la confesionalidad del Estado ensanchando su base: se comienza la construcción de la pluri-confesionalidad del Estado. Por ejemplo, en los debates parlamentarios

ahora se dirá que las invocaciones deístas no se refieren únicamente al Dios católico romano, sino al judeo-cristiano en general. De este modo se absorbe la pluralidad y se refuerza el discurso hegemónico confesional cuestionado.

De allí que la confrontación entre evangélicos fundamentalistas y católicos integrales en el debate constitucional de Perú en torno a la “igualdad religiosa”, se salvara recurriendo al enriquecimiento del modelo concordatario Iglesia-Estado: ya no solamente la Iglesia Católica sería beneficiaria de acuerdos de “cooperación”, sino también ciertas iglesias evangélicas. Y todo ello manteniendo el reconocimiento especial de la Constitución a la Iglesia Católica como doctrina nacional católica. Resuelto entonces que el catolicismo no podría seguir disfrutando del monopolio de su ascendencia sobre el Estado, era necesario que se compartiera la hegemonía con el recién llegado (al espacio público) en función de principios comunes: la agenda pro vida y pro familia. El escenario post reforma constitucional peruano (proceso que no culminó en la adopción de una nueva Constitución, pues ello amenazaba la tranquilidad del modelo neoliberal) vio entonces el nacimiento de alianzas entre grupos políticos basados en órdenes católico integristas y organizaciones fundamentalistas evangélicas.

En Ecuador y en Bolivia, por razones de la gran confrontación de los proyectos reformistas de la Revolución Ciudadana y del MAS con los intereses establecidos de las oligarquías y sus aliados, no podía aspirarse a conservar más los reconocimientos de tipo nacional católico en sus Constituciones. Por razón de los actores sociales que sustentaron las luchas por convocar a las Asambleas Constituyentes había que dar lugar a otros reconocimientos, a otras aspiraciones, a otras cosmovisiones, a otros discursos. La alianza católica-evangélica en Bolivia y Ecuador no podrá impedir que las nuevas Constituciones declaren “laico” al Estado o “independiente de la religión”, ni que se exalte a íconos laicistas y anticlericales como Eloy Alfaro en Ecuador, pero las Asambleas tampoco podrán siquiera cuestionar los Acuerdos concordatarios de corte monoconfesional y colonial entre la Santa Sede y dichos Estados, piedra de toque de su confesionalidad institucional. Esta estrategia de compartir la hegemonía simbólica se desestabiliza cuando surgen espiritualidades ajenas al judeo-cristianismo como las indígenas antaño consideradas como idólatras. Se produce entonces una competencia de sacralidades en busca de fundamentar lo metapolítico como sucede en los debates constituyentes de Bolivia y Ecuador. Esto se exterioriza en las alusiones a doctrinas religiosas y eclesásticas, a imágenes sagradas y a creencias populares como respaldo de propuestas políticas y normativas de reforma constitucional.

Y así fue que se introdujeron importantes alusiones a la Pachamama, a los derechos de la naturaleza, a valores éticos indígenas, a

la plurinacionalidad y a proyectos como la descolonización en el caso boliviano. En Perú, a pesar de la confrontación católico-evangélica fundamentalista en torno a la igualdad religiosa, no se aceptará ninguna declaración sobre el carácter laico del Estado, ni modificación alguna de las doctrinas de la “sana laicidad”, ni del nacional catolicismo que ya se manifestaban en el artículo sobre las relaciones Iglesia católica-Estado de las Constituciones Políticas de 1978 y 1993.

Ahora bien, los proyectos de contestación al orden neoliberal boliviano y ecuatoriano, que buscaban superar el modelo dictado por el Consenso de Washington, se articularon bien con los procesos pendientes de secularización y laicización. En este trabajo no hemos abordado la integralidad del desafío constituyente a dicho modelo político, económico e ideológico expresado en la recuperación de la soberanía energética nacional, el desmontaje de dogmas económicos neoliberales y la democratización en clave de participación ciudadana del aparato estatal. Pero tales grandes desafíos se articularon a las contestaciones culturales y simbólicas del orden que sustentaba dicho modelo neoliberal en aquellos espacios públicos no plenamente secularizados como la doctrina económica, la moral sexual, la familia, el rol de la mujer en el espacio público y privado, la autodeterminación sexual y reproductiva, la educación pública moral y ciudadana, y las fuentes formales de la legitimidad del ejercicio del poder.

También se oponía un imaginario contrahegemónico al dualismo y antropocentrismo explotadores de la naturaleza durante los debates sobre el uso y explotación de los recursos naturales, del rechazo constituyente al modelo económico extractivista y primario exportador, así como en el reconocimiento de los derechos indígenas. Por ello no se trataba meramente de nuevas opciones constitucionales en las que se profundizara en clave intercultural la ideología demo-liberal de derechos humanos, ni tampoco se trataba meramente de la instauración de una orientación económica nacionalista o socialista en materia de recursos naturales, ambas de inspiración secular, sino de un trascendental paso hacia la descolonización del poder, la economía y la cultura vía la superación de paradigmas occidentales que situaban al “hombre” (un abstracto que en lo concreto equivalía al hombre burgués propietario y cristiano) como el agente dominador de la naturaleza y centro de la creación, y no como un ser parte integrante de la naturaleza a la cual adaptarse para convivir con ella de manera armoniosa.

Aunque debemos matizar que a diferencia de lo acontecido en Bolivia con su proceso descolonizador, en el Perú y Ecuador (a pesar del fuerte movimiento indígena ecuatoriano que con esfuerzo logró posicionar su agenda dentro del programa de la Revolución Ciudadana), los debates sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, la

regulación pública de la sexualidad y la reproducción y por tanto la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos, se realizaron mayormente desde el ángulo del proceso de democratización ciudadana del Estado y del desarrollo liberal de los derechos individuales.

En Bolivia, en particular, también se trató de descolonizar el espíritu de la misma laicización no aceptándose modelos laicistas decimonónicos o liberales de separación absoluta entre Estado y religio-sidades o espiritualidades, sino aplicándose la separación con enfoque intercultural, en el que lo religioso y espiritual no estaban reñidos con el Estado laico que se buscaba reconocer, sino en el que éste mas bien reconocía y promovía las cosmovisiones originarias. Pero ello mismo aparejó problemas, cuando los valores tradicionales de las cosmovisiones indígenas que reinterpretaban la laicidad del Estado como una oportunidad para lograr espacios ganados a la cosmovisión judeo-cristiana, fueron obstáculo para que las reivindicaciones democrático-liberales del movimiento de mujeres y de la comunidad GLBT fueran recogidas sin oposición. Finalmente los actores indígenas, izquierdistas, feministas y los de la diversidad sexual lograron articular un acuerdo para que sus reivindicaciones sean incluidas en la nueva Constitución pero ello no se logró sin dificultades. En el caso de la comunidad GLBT, a diferencia de lo sucedido con el movimiento de mujeres, el espacio para lograr concertaciones constitucionales fue reducido en ambos procesos y no alcanzó a cuestionar el matrimonio y familia patriarcal y heterosexual con fines reproductivos, sino solamente a lograr la no discriminación por razones de identidad de género (solo Bolivia) y orientación sexual (Ecuador y Bolivia).

En Perú el debate constituyente tuvo como protagonistas a diversas tendencias de la derecha y centro-derecha, cuya disputa giró en torno a la mera administración en clave de continuidad del modelo económico neoliberal y extractivista, y a la reforma del Estado en un marco de transición democrática post fujimorismo y post conflicto interno. Con los actores contrahegemónicos desmovilizados y francamente replegados luego de un conflicto armado de dos décadas sería demasiado esperar un escenario constituyente peruano similar al ecuatoriano y boliviano, caracterizados por profundos cuestionamientos al sistema, con discursos refundacionales y post neoliberales, así como con actores políticos organizados y movilizados de manera muy activa.

En Ecuador observamos que se suscita una lucha contra actores religiosos católicos y evangélicos en tanto opositores a reformas liberales progresistas y en cuanto ellas se posicionaron como aliadas de la oligarquía y las fuerzas de la derecha económica y política, pero no fue que la Revolución Ciudadana pretendiera necesariamente cuestionar su preponderancia sobre la sociedad. En realidad el Presidente Rafael

Correa, católico de izquierda, siempre buscó evitar una confrontación con la Iglesia Católica Romana y se sintió traicionado por ella durante todo el proceso constituyente y más aún en el Referéndum. En cambio, en Bolivia esa misma confrontación fue evaluada como parte integrante de la lucha mayor por la descolonización del Estado y la sociedad.

Salvo en Perú, del análisis comparativo efectuado puede afirmarse que se ha producido una profundización de la laicidad del Estado en los países estudiados. La dimensión político-religiosa del *hegemón* ha sido fuertemente cuestionada y en varios aspectos, superada, tanto en Bolivia como en Ecuador. Sin embargo, otros aspectos han resistido con éxito los intentos laicizadores de los movimientos contrahegemónicos. Así por ejemplo, los derechos sexuales y reproductivos de la mujer han visto significativos avances, pero los derechos de la comunidad GLBT permanecieron en su misma situación en aras de un concepto de familia judeo-cristiano; los derechos culturales de los pueblos indígenas y los símbolos de su espiritualidad encontraron espacio en la iconografía constitucional pero al lado de la conservación de la religiosidad mono-teísta tradicional en el Preámbulo; la educación pública abrió paso a los valores espirituales de los pueblos originarios pero retuvo la enseñanza religiosa católica obligatoria; se declaró laico al Estado y hasta independiente de la religión, pero se mantuvo el lugar privilegiado de la Iglesia hegemónica en la estructura política del Estado; se incorporaron a nuevas religiosidades dentro de la política de reconocimiento del Estado, pero bajo un esquema de acuerdos de colaboración que beneficiarán solamente a un sector de confesiones cristianas; se amplió el concepto del derecho a la vida al de la “vida digna” para reivindicar también su dimensión económico-social y para superar concepciones religiosas biologistas, pero el concepto judeo-cristiano de inicio de la personalidad humana se consolidó para no permitir la ampliación de los supuestos del aborto y así sucesivamente.

En el Perú, el momento de debate constitucional no llega a convertirse nunca en espacio constituyente, y es más, el proyecto de Constitución Política no llega jamás a convertirse en nueva Constitución, se trunca el proceso entero. El consenso neoliberal no es desafiado de manera importante sino que resulta consolidado, como ya lo demostraban los debates congresales sobre aborto, uniones de hecho y relaciones Iglesia-Estado.

Las pugnas por colonizar el espacio público de parte de actores políticos fundamentalistas y los intentos de recolonizar espacios perdidos por parte de sectores integristas de los catolicismos nacionales, generan en Bolivia y Perú (no en Ecuador), que se abre paso a un régimen de “cultos reconocidos” por el Estado en los que la piedra de toque

de la pluriconfesionalidad del Estado⁵⁹⁵ se encuentra en la instauración de acuerdos de colaboración patrimonial Estado-confesiones religiosas (posibilitados sobre la base de dicho régimen de cultos reconocidos) así como en la creación de espacios políticos –formalizados o no– de representación religiosa en el seno del Estado. En suma lo que el sociólogo francés Jean-Pierre Bastian señalaría como un modelo de “laicidad corporativa”, el cual

[I]mplica el reconocimiento de un estatuto de derecho público de los actores religiosos por el Estado que se convierte así en el gran árbitro. Para el Estado es una manera de debilitar a la Iglesia Católica que se ve en competencia por los actores religiosos minoritarios (...) La confesionalización de la política conduce a los nuevos miembros a usar de relaciones de poder clientelistas a fin de recibir de parte del Estado ciertas prerrogativas públicas idénticas a las de la Iglesia católica (Bastian 2010: 179).

Sin embargo, a diferencia de dicho autor, creemos que la contestación amplia y múltiple de la hegemonía católica desde muchos frentes en los casos ecuatoriano y boliviano no necesariamente originó que el Estado se torne en una especie de “árbitro” del pluralismo religioso, ya que fueron los propios partidos políticos seculares y el propio Estado los que buscaron reforzar su legitimidad mediante apelaciones a lo religioso. En Bolivia por ejemplo, la descolonización no implicaba la expulsión de todo elemento religioso hegemónico sino la introducción de la espiritualidad indígena mediante reconocimientos constitucionales y prácticas rituales estatales (como el “matrimonio ancestral” o la asunción de poder ante los Apus).

Así entonces, el pluralismo religioso que se aprueba en las nuevas Constituciones no necesariamente autonomiza más al Estado, pues éste se convierte en escenario de competencias y negociaciones por cooptarlo: dependiendo de los contextos de cada sociedad, puede transitarse hacia un modelo de Estado laico en el que éste admite irse secularizando cada vez más, o al contrario, hacia un Estado pluriconfesional en el que la iglesia católica comparte cuotas de poder público con las nuevas iglesias evangélicas. Esto nos acercaría al modelo de “laicidad de colaboración” delineado por la socióloga canadiense Micheline Mi-

595 Al cual entiendo como un régimen que no promueve la igualdad de derechos para los no creyentes y para todas las confesiones religiosas por igual, sino un régimen jurídico-político particular para ciertas iglesias evangélicas en pos de la igualdad total con la iglesia católica y no un Estado laico.

lot quien la caracteriza “por una *voluntad firme* de parte del Estado de mantener, si no instaurar, “regímenes institucionales” (y no solamente de pura práctica) de colaboración con las religiones o familias filosóficas.” (Milot y Baubérot, 2011: 114).

Los ideales tipos de laicidad propuestos por Milot se encuentran vinculados teóricamente a los llamados “umbrales de laicización” propuestos por Baubérot, ya que ambos se basan en entender la laicidad como un proceso histórico en movimiento y no como un paradigma inmutable. Al respecto, Bastian ha criticado que los “umbrales de laicización” también sean aplicables a los países latinoamericanos ya que sus procesos de laicización no son lineares aunque concede que nuestra región podría ubicarse mas bien en el primero de los umbrales propuestos. Como Bastian (Bastian, 2001: 5-14), creemos ciertamente que las tendencias hacia la pluriconfesionalidad del Estado que impulsan los actores políticos evangélicos no son necesariamente inexorables, se suscitan cambios, retrocesos y avances, convergencias y divergencias que también son señaladas por Baubérot (aunque dentro de su patrón histórico sucesivo de umbrales laicizadores). Sin embargo es evidente también que el desarrollo de las relaciones iglesia-Estado han pasado por etapas bien definidas de un Estado monoconfesional católico hacia un Estado pluriconfesional.

Quedan algunas preguntas pendientes de más reflexión como aquella de la inserción del modelo de “laicidad intercultural” en un marco de descolonización de la propia laicidad, tal como hemos sugerido en la primera parte de esta investigación que nos parece que podría dar mejor cuenta de la vinculación de los procesos de disputa de la hegemonía neoliberal, de descolonización y de laicización en Ecuador y Bolivia. Dicha *laicidad intercultural* construida en un contexto de descolonización, daría mejor cuenta del modelo de laicidad intentado en Bolivia con más fuerza que en Ecuador, al plantear las relaciones del Estado y lo religioso como comprendiendo igualmente a los pueblos y comunidades indígenas y no solamente a las diversidades individuales o colectivas que, aún siendo disidentes, participan de la cultura judeocristiana hegemónica.⁵⁹⁶

Continuando con las conclusiones, también hemos podido inferir que, en cuanto a estrategias discursivas, se elaboró un discurso “pro vida” del concebido que se enfrentó contra un discurso “pro vida” de la mujer; un discurso biologista de la vida contra uno más amplio sobre “vida digna”; un derecho a la vida entendido como derecho civil del concebido contra la expansión del concepto de vida incluyendo a los derechos económicos, sociales y culturales; la con-

596 Ver nota N° 82 de la primera parte.

cepción patriarcal de “familia” versus la plural de “familias”. En el fondo se trataba de una controversia sobre la legitimidad para definir dichos conceptos: la legitimidad religiosa frente a la proveniente de la autonomía de la voluntad individual de la mujer y/o la autonomía ética de un Estado laico. Se apeló también a la resignificación de la libertad de conciencia para transformarla en una herramienta de resistencia a la laicización del Estado en materia de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y los derechos familiares de las diversidades sexuales.

Los debates constituyentes y constitucionales sobre las uniones de personas del mismo sexo fueron en buena parte una expresión de resistencia a la laicización del matrimonio y la desacralización progresiva del fundamento de la familia. *Laicización del matrimonio*, desde que el matrimonio ya no se conceptúa como institución cristiana y por ello heterosexual, co-regulada por Estado e Iglesia. Su regulación institucional progresivamente escapa al derecho canónico y deja ser un rito jurídico-religioso que patentaba no sólo la unión de contrayentes sino fundamentalmente de la Iglesia y el Estado, para pasar a ser un rito jurídico del Estado laico llamado matrimonio civil (que coexiste en la mayoría de casos con el matrimonio religioso). Y *secularización o desacralización de la familia* pues su origen, legitimidad y configuración se fundamenta ya no desde la voluntad divina sino desde la autonomía de la voluntad humana, reconociéndose ahora una multiplicidad de vínculos íntimos afectivos y sociales que escapan al modelo heterosexual y patriarcal que pasan a ser reconocidos también como familias sin que se abandone la idea de que la familia sigue siendo el núcleo básico de la sociedad.⁵⁹⁷

Otra estrategia de fortalecimiento de los derechos sexuales y reproductivos seguida en los tres países fue la de ligarlos al fortalecimiento de la posición de los derechos humanos dentro de la Constitución. No solo el discurso sobre la laicidad del Estado, sino el concepto de progresividad de los derechos humanos y de su interdependencia fueron conceptos jurídicos centrales en todas las propuestas feministas levantadas sobre derechos sexuales y reproductivos.

Propongo un cuadro para visibilizar en perspectiva comparada las diferencias y similitudes de los énfasis adoptados y los resultados finales de los debates constituyentes:

597 Véase la nota al pie 323 de la segunda parte.

TABLA DE SÍNTESIS Y COMPARACIÓN: DISCURSOS CONSTITUYENTES COMPARADOS

	Ecuador (2008)	Bolivia (2007)	Perú (2002)
Inspiración religiosa/espiritual del Preámbulo	- Mención a Dios y a la Pachamama, holismo sociedad-naturaleza, valores éticos indígenas.	- Mención a Dios, a la Pachamama, holismo sociedad-naturaleza, valores éticos indígenas.	- Mención a Dios.
Libertad e igualdad religiosa	- No se debate discriminación religiosa a no católicos. - Derechos espirituales de los pueblos indígenas. - Objeción de conciencia (de inspiración anti militar).	- No se debate discriminación religiosa a no católicos. - Más derechos espirituales de los pueblos indígenas. - Descolonización religiosa.	- Igualdad religiosa entre iglesias católicas y no católicas. - Objeción de conciencia (de inspiración anti abortista).
Declaración de la laicidad estatal	- El Estado es laico. - Se basa en una ética laica.	- Independencia del Estado de la religión.	- Autonomía e independencia de Estado e Iglesia (se descarta laicidad)
Debate sobre Concordatos o Acuerdos con la Santa Sede	No se debatió.	No se debatió.	- Acuerdos de colaboración Estado y confesiones no católicas
Derecho a la vida desde la concepción	- Derecho a la vida. - Cuidado y protección de la vida desde la concepción. - Concepto de vida digna.	- Derecho a la vida. - Concepto de vida digna.	- Derecho a la vida desde la concepción.
Prohibición absoluta del aborto	- Se conserva: el aborto es un delito y el aborto terapéutico está despenalizado.	No se especifica.	- Se conserva: el aborto es un delito y el aborto terapéutico está despenalizado.
Derechos sexuales y derechos reproductivos	Se nombran y definen de manera explícita y autónoma	Se nombran y definen de manera explícita y autónoma	No se nombran ni definen.

	ECUADOR (2008)	BOLIVIA (2007)	PERÚ (2002)
Unión de personas del mismo sexo	Explícitamente impedidas.	Explícitamente impedidas.	Explícitamente impedidas.
Pluralismo familiar	- “Familias”	- “Familias”	- “Familia”
Educación laica	- Ningún debate. - Educación laica. - Libertad de enseñanza religiosa en escuelas públicas. - Escuelas mixtas Iglesia-Estado.	- Amplísimo debate. - Educación con respeto a la libertad religiosa. - Libertad de enseñanza religiosa en escuelas públicas. - Escuelas mixtas Iglesia-Estado.	- Ningún debate. - Monopolio de enseñanza religiosa católica en escuelas públicas. - Escuelas mixtas Iglesia-Estado.
Temas más debatidos	- Aborto - Derechos sexuales y reproductivos - Pluralismo familiar - Nombre de Dios	- Aborto - Derechos sexuales y reproductivos - Educación religiosa - Pachamama	- Aborto - Igualdad religiosa - Relaciones Estado-Iglesia católica
Epílogos post-constituyentes	- Acuerdo de actualización del Modus Vivendi con la Santa Sede. - Desaprobación parlamentaria de la nueva ley de cultos.	- Acuerdo con la Conferencia Episcopal sobre educación religiosa.	- Ley de libertad religiosa de carácter pluriconfesional (ratificando el Concordato).

Fuente: Elaboración propia

Esta es la fotografía del momento constituyente/constitucional en los países estudiados. Como ha señalado el profesor Emir Sader, las Constituciones posneoliberales surgidas de las experiencias boliviana y ecuatoriana que se han construido en torno a la garantía de derechos y del espacio público y no en torno al ideal liberal de la igualdad formal y abstracta de derechos, son puntos de llegada y al mismo tiempo de partida en los que no está dicha la palabra definitiva. Hay retrocesos, titubeos y contradicciones hacia un proyecto de refundación del Estado que supere el modelo excluyente, racista, neocolonial y hegemónico del neoliberalismo (Sader, 2008). Lo demuestran los “epílogos post constituyentes” mencionados escuetamente en el cuadro precedente. Pero el futuro es de esperanza.

Debe serlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto y Gudynas, Eduardo 2011 “El buen vivir más allá del desarrollo”, en *Revista Quehacer* (Lima: DESCO) Vol. N°.181, noviembre.
- Bauberot, Jean 2005 *Historia de la laicidad francesa* (México D.F.: El Colegio Mexiquense A.C.).
- Bauberot, Jean 2008 *Une laïcité interculturelle. Le Québec, Avenir de la France?* (Avignon: Éditions de L'Aube).
- Baubérot, Jean y MILOT, Micheline 2011 *Laïcités sans frontières* (París: Editions du Seuil).
- Bastian, Jean-Pierre 2001 “Apprendre à décentrer le regard sur la modernité religieuse”, en Jean-Pierre Bastian (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine-Amérique latine* (Paris, Karthala).
- Bastian, Jean-Pierre 2010 “Acteurs religieux en concurrence et definition de la laïcité en Amérique Latine”. En: *La modernité contre la religion? Pour une nouvelle approche de la laïcité* (Rennes: Presse Universitaire de Rennes), Lagrée, Jacqueline y Portier, Philippe, (dirs).

- Bellah, Robert 1967 “Civil Religion in America”, en: *Daedalus* Vol.96, N°.1, Winter.
- Blancarte, Roberto (Comp.) 2000 *Laicidad y valores en un Estado democrático* (México D.F.: Secretaría de Gobernación y El Colegio de México)
- Carpio, Luis 1999 *La Libertad Religiosa en el Perú* (Piura: Universidad de Piura).
- Concilio Vaticano II 1988a *Decreto Christus Dominus sobre el Ministerio Pastoral de los Obispos* (Lima: Ediciones Paulinas).
- Concilio Vaticano II 1988b *Declaración Dignitatis Humanae. Sobre la Libertad Religiosa* (Lima: Ediciones Paulinas).
- Concilio Vaticano II 1988c *Constitución Pastoral Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo de hoy* (Lima: Ediciones Paulinas).
- Conferencia Episcopal Boliviana 2006 *Construyamos una Bolivia para todos. Hacia la Asamblea Constituyente* (La Paz: CEB).
- Conferencia Episcopal Boliviana 2007 *Propuesta de la Iglesia Católica en Bolivia a la nueva Constituyente* (La Paz: CEB).
- Conferencia Episcopal Boliviana 2008 *Para que el pueblo tenga vida. Exhortaciones pastorales sobre el proyecto de CPE* (La Paz: CEB).
- 2009 *Llamados a ejercer un voto consciente, libre y responsable. Mensaje Pastoral sobre el Referéndum de la Constitución Política del Estado* (Cochabamba: CEB).
- Conferencia Episcopal Peruana 1988 “Religión e Iglesia en la nueva Constitución”. En: Bernales, Enrique y Rubio, Marcial *Constitución: Fuentes e Interpretación* (Lima: Mesa Redonda Editores).
- Chivi, Idón 2011 *Descolonización y despatriarcalización en Bolivia. Entre testimonio y acción de Estado*. (Cochabamba: PNUD Bolivia).
- Corral, Carlos y Santos, José Luis (eds) 2006 *Acuerdos entre la Santa Sede y los Estados. Versión española de los textos* (Madrid: BAC)
- Cortina, Adela 2000 *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (Madrid: Tecnos).
- De Fuenmayor, Amadeo 1974 *La libertad religiosa* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra).
- Diez Canseco, Javier 2002 *Dictamen en minoría sobre el Proyecto de Ley de*

- Reforma de la Constitución* (Lima, inédito).
- Fornés, Juan 1980 *El Nuevo Sistema Concordatario Español (Los Acuerdos de 1976 y 1979)* (Navarra: EUNSA).
- Gamboa, Franco 2009 *Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia política de la Asamblea Constituyente* (La Paz: Fundación Konrad Adenauer).
- Garbay, Susy 2006 “Derechos sexuales y derechos reproductivos en la normativa constitucional e internacional”. En *Revista Aportes Andinos*. Enero (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar).
- García Belaúnde, Domingo 1970 *El Constitucionalismo peruano y sus problemas. Selección de textos para el Primer Curso de Derecho Constitucional Peruano* (Lima: PUCP/Programa Académico de Derecho).
- Giner, Salvador 1993 “Religión civil”. En *Revista Española de Investigación Sociológica*, 61/93 (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas).
- Huaco, Marco 2011a “Face à la pluralité religieuse, vers un état laïque ou pluri confessionnel?: Le cas du Pérou dans le contexte régional” En: *Problèmes d'Amérique Latine. Du national-catholicisme à la pluralité religieuse: le monopole catholique en question en Amérique latine*, N° 80, Printemps (París: Editions La Documentation Française).
- Huaco, Marco 2011b “Perú Pluriconfesional: el caso de la ley de libertad religiosa” *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle* (México: Universidad La Salle) Vol. 9, N° 36, Julio-Diciembre.
- Huaco, Marco 2010 *Perú: ¿laicidad o pluriconfesionalidad? Políticas públicas de gestión del pluralismo religioso. Análisis comparado* (tesis); (Lima: UNMSM)
- Huaco, Marco 2004 “Perú: ¿Confesionalidad o Laicidad del Estado? En Ortman, Dorothea (Comp.) *Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones en el Perú de hoy* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología).
- Interdonato, Francisco 1981 “Relaciones de la Iglesia y el Estado en la nueva Constitución del Perú”. En *Derecho*, N° 35 (Lima: PUCP).
- Juan Pablo II 1995 *Carta Encíclica Evangelium Vitae a los Obispos, a los Sacerdotes y Diáconos, a los Religiosos y Religiosas, a los Fieles laicos, y a todas las Personas de Buena Voluntad sobre el Valor y el*

Carácter Inviolable de la Vida Humana.

- Kessler, Juan 1993 *Historia de la Evangelización en el Perú* (Lima: Ediciones Puma).
- Lobato, Abelardo 2006 “Nuevos derechos humanos” en: *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (Roma: Consejo Pontificio para la Familia).
- Llamazares, Dionisio 1997 *Derecho de la libertad de conciencia I. Libertad de Conciencia y Laicidad* (Madrid: Editorial Civitas).
- Martínez de Pisón Cavero, José 2000 *Constitución y Libertad Religiosa en España* (Madrid: Dykinson).
- Mesa Nacional de Vigilancia de los Derechos Sexuales y Reproductivos 2007 *Propuesta para la Constitucionalización de los Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos* (La Paz: UNFPA).
- Mujeres en la Asamblea Constituyente 2006 *De la protesta al mandato: una propuesta en construcción* (La Paz: Movimiento de Mujeres Presentes en la Historia).
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).
- Quintero, Pablo 2010. “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina”. En: *Papeles de Trabajo* N°19, Junio (Rosario: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural).
- Rubio de Hernández, Rosa 1980 “Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado peruano”. En: *Revista de la Universidad Católica, Nueva Serie*, N° 7/30 de junio (Lima: PUCP).
- Ruda Santolaria, Juan 2000 “Relaciones Iglesia-Estado. Reflexiones sobre su marco jurídico”. En: *La Religión en el Perú al Filo del Milenio* (Lima: PUCP).
- Sader, Emir 2008 *Posneoliberalismo en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO/CTA)
- Sader, Emir 2009 “América Latina. ¿El eslabón más débil? El neoliberalismo en América Latina”. En *Revista de Ciencias Sociales Traspacios*, Año 2009/N°1. CISO-FACSO-UMSS.
- Schooyans, Michel 2004 “Tolerancia e inquisición laica”. En: *Lexicón*.

Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas. Consejo Pontificio para la Familia (Madrid: Ediciones Palabra).

Sullivan, Laurence 1988 *Icanchu's Drum: an Orientation to meaning in South American religions* (New York: McMillan).

Torre, Ramón 2005 "*Ley de derechos sexuales y reproductivos en Bolivia: la opinión pública ante el debate*" (La Paz: Ediciones Marie Stopes).

Vargas, Pablo 2008 *Derechos humanos de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (LGBT) en Bolivia: Diagnóstico y Antecedentes* (Fundación Igualdad LGBT: Santa Cruz).

Varias Organizaciones Católicas 2010 *Comunicado sobre la Ley de Educación* (Cochabamba: Bolivia).

