

Matrimonio igualitario en clave de derechos: un acercamiento al debate en América Latina a partir de la secularización de la sociedad*

Same-sex Marriage in Terms of Rights: An Approach to the Debate in Latin America from Society Secularization

Casamento homoafetivo em matéria de direitos: uma aproximação do debate na América Latina a partir da secularização da sociedade

Fecha de recepción: 31 de marzo del 2018

Fecha de evaluación: 2 de mayo del 2018

Fecha de aceptación: 16 de mayo del 2018

Publicación en línea: 21 de mayo del 2018

Diego Alejandro Botero Urquijo**

Doi: <https://doi.org/10.18359/rlbi.3390>

Cómo citar:

Botero Urquijo, D. (2018). Matrimonio igualitario en clave de derechos, un acercamiento al debate en América Latina a partir de la secularización de la sociedad. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 18(35-2), 11-32.

* Este texto es un extracto de la tesis doctoral que se realiza en el posgrado de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), titulada "Judicialización del matrimonio igualitario en Colombia 1993-2016". Se agradece a Conacyt por el apoyo recibido en la elaboración de este documento.

** Magíster en filosofía. Doctorando en Ciencias Políticas, Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante de posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: <diegoalebo24@comunidad.unam.mx>. Orcid: <<https://orcid.org/0000-0002-2178-7653>>.

Resumen

Este texto presenta una conceptualización del matrimonio igualitario como el último eslabón de la secularización del matrimonio en tanto institución social, el cual a su vez responde al proceso de secularización de la sociedad. A partir de esto se muestra cómo se ha desplegado en América Latina la concepción tradicional del matrimonio, de modo que se genera un escenario de rechazo frente al matrimonio igualitario. Al final se expone de qué manera se justifica su reivindicación en clave de derechos con el objetivo de construir sociedades más democráticas.

Palabras clave: democracia; derechos; diversidad sexual; heteronormatividad; matrimonio igualitario; secularización.

Abstract

This article presents a conceptualization of same-sex marriage as the last link in marriage secularization as a social institution, which responds in turn to the process of society secularization. Accordingly, it shows how the traditional conception of marriage has spread in Latin America, which results in rejection of same-sex marriage. Finally, it expounds how its recognition is justified in terms of rights in order to build more democratic societies.

Keywords: democracy; heteronormativity; rights; same-sex marriage; secularization; sexual diversity.

Resumo

Este texto apresenta uma conceituação do casamento homoafetivo como última referência da secularização do casamento enquanto instituição social, que, por sua vez, responde ao processo de secularização da sociedade. A partir disso, demonstra-se como a concepção tradicional do casamento foi implantada na América Latina, e como ela produz um contexto de rejeição contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Ao final, expõe-se de que maneira sua reivindicação é justificada em termos de direitos, com o objetivo de construir sociedades mais democráticas.

Palavras-chave: casamento homoafetivo; democracia; direitos; diversidade sexual; heteronormatividade; secularização.

Introducción

Este texto pretende realizar un análisis del matrimonio igualitario (en adelante MI) desde un enfoque conceptual por el cual se analice lo que significa el reconocimiento y la legitimación del vínculo matrimonial entre personas del mismo sexo. Para esto, en un primer momento se analiza el MI a partir del paradigma de la secularización, pues se sostendrá que el matrimonio igualitario, en cuanto significa una transformación de la concepción tradicional del matrimonio, se erige en el último eslabón del proceso de secularización del matrimonio que se desarrolla desde la Modernidad.

En un segundo momento, a partir del análisis de los procesos de secularización de la sociedad en relación con el MI, se aborda esta problemática en el contexto latinoamericano, en el marco de sociedades heteronormativas en las que la reivindicación del MI se convierte en una lucha no solo por un modelo de familia diverso y de matrimonio incluyente, sino por la transformación de un modelo social que excluye y censura la diversidad sexual. En este sentido, se mostrará que pensar el MI en sociedades heteronormativas como las latinoamericanas implica una conceptualización diversa de la ciudadanía, a fin de generar un impacto positivo en la organización democrática que se muestra excluyente frente al MI. Todo esto con el propósito de sostener teóricamente que se encuentra justificada la lucha social por el reconocimiento del MI.

Secularización del Estado y la sociedad

La secularización de la sociedad es uno de los temas más controversiales de las ciencias so-

ciales hoy en día. Una de las principales razones para que, en la actualidad, el tema se encuentre en boga, es la crítica a uno de los “grandes logros” de la Modernidad: la secularización del Estado y la sociedad. La racionalidad moderna nos ha mostrado la necesidad de pensar la secularización del Estado y la sociedad como uno de los elementos necesarios para una organización social que brinde condiciones de justicia y calidad de vida a sus miembros.

El paradigma de la secularización es uno de los elementos clave que permite entender el orden social moderno y, a partir de allí, las diferentes percepciones que socialmente se construyen sobre el matrimonio, en la medida en que resulta fundamental la separación de la religión del Estado y la sociedad, subordinándola a un espacio netamente privado. Sin embargo, no hay una manera única de entender la secularización, ni tampoco de entender su relación con la Modernidad. Existen dos vertientes principales en las que se puede generar un acercamiento al paradigma de la secularización: una en la que se comprende la separación radical de la religión de las maneras de organizar la sociedad y la cual potencia el desarrollo de la Modernidad al pretender una desaparición de lo religioso, tal como lo explicaron Augusto Comte o Karl Marx (Hamilton, 1995); y otra en la que se muestra que las relaciones entre religión y Estado, las vivencias de lo religioso en los escenarios públicos y la manera en que la religión puede influir en la construcción de la organización social se transforman para potenciar el desarrollo de la Modernidad (Mardones, 1988). Teorías como las de Max Weber o Emile Durkheim encajan en lo que se pue-

de denominar una “perspectiva moderada de la secularización”.

Esta perspectiva moderada sobre la secularización aporta al debate de manera contundente en cuanto muestra cómo, a medida que los individuos adquieren formas más racionales de entender y comprender el mundo y su vida en él, la fuerza emotiva y de control que tiene la religión se debilita de manera progresiva, de manera que se genera una brecha entre el control de lo religioso sobre la vida de los individuos (Wilson, 1969).

Alrededor de la secularización existen varias posiciones. Se puede criticar este proceso al establecer que la secularización no se encuentra relacionada de forma necesaria con la Modernidad como condición de posibilidad, sino que existen otros elementos (por ejemplo, la industrialización) que contribuyen a generar este proceso. Por otra parte, se ha mostrado que si bien en ciertos periodos históricos de las sociedades occidentales la secularización ha potenciado la Modernidad, la aparición de nuevas formas de vivencias de la religión es una muestra de cómo la secularización es un proceso reversible. En este sentido, diversos autores sostienen que no es posible encontrar sociedades sin religión, por lo cual no se logra comprender la secularización como final de lo religioso, sino como un proceso de transformación de la sociedad moderna en lo que refiere a la religión (Luckmann, 1973).

A partir de estos debates, encontramos un análisis del paradigma de la secularización desde el impacto que ha tenido en la Modernidad. En la primera de ellas, de corte sociológico, se plantea un análisis por el cual se sostiene que la Modernidad genera una pri-

vatización de la religión a partir de la decadencia de las prácticas religiosas. Por tanto, la declinación de la religión se sustenta desde tres aspectos: la desaparición de lo religioso de escenarios en los que estaba presente (por ejemplo, el Estado), la religión pierde reconocimiento social, y las prácticas y creencias religiosas pierden importancia (Bruce, 2002; Casanova, 2007; 2013).

Es importante señalar que estos debates sobre el paradigma de la secularización se concentran, principalmente, en Europa y Estados Unidos. Sin embargo, es necesario preguntarse si este paradigma se exportó a otros lugares del mundo en el mismo sentido en que se llevó la Modernidad. Qué pasa, entonces, con la secularización en Latinoamérica, resulta en este sentido una cuestión relevante. La presencia de la religión en España es muy importante, dado que desde los reinos de Castilla y Aragón, que le dan origen al país, se generó la conquista y colonización de Latinoamérica. Esta presencia es fundamental, ya que en razón a las condiciones de la época, la invasión europea en América contó con el respaldo de la Iglesia católica y con la posterior imposición de su doctrina religiosa. Sin embargo, se debe tener en cuenta que las dinámicas coloniales implantaron una presencia muy sólida de la religión en la región, y de una manera similar —aunque con dinámicas diferentes— se desarrollaron procesos de secularización. Se volverá sobre este asunto más adelante.

Secularización del matrimonio

La secularización del Estado y la sociedad lleva entonces a repensar las maneras en las

que la sociedad se organiza desde una perspectiva en la que la religión se desplaza de ese lugar hegemónico que establece las condiciones de vida. En este escenario, el matrimonio es un eslabón muy importante dentro del proceso de secularización, ya que por medio de él se establece la formación de la familia, desde la cual se construye la sociedad. El modelo de organización social responde al modelo de familia tradicional.

Al generarse procesos de secularización de la sociedad en los que la religión pierde ese control de la regulación social, y así la regulación de instituciones como, por ejemplo, el matrimonio, encontramos que se ubica de fondo un proceso en el cual el ordenamiento jurídico de las sociedades se delega al Estado y se separa de tal organización normativa toda injerencia de la religión (Arlettaz, 2016). Es decir, se produce una profunda transformación en la manera como se configura y se regula el orden social. Esa transformación impacta en la concepción del matrimonio, el cual, de manera tradicional, tiene un sustento canónico.

En este sentido, es fundamental comprender la matriz canónica del matrimonio, la cual se fundamenta de la siguiente manera:

Desde la antigüedad, la Iglesia católica ha afirmado que el matrimonio pertenece a un doble orden: al natural y al sobrenatural. Por un lado, el matrimonio corresponde al orden natural, pues determina su esencia, fines y propiedades. Para esta concepción, el matrimonio es una entidad inscrita en la misma naturaleza humana, que orienta al hombre y a la mujer al matrimonio. Pero, por otro lado, el matrimonio per-

tenece también al orden sobrenatural, que determina que todo matrimonio entre bautizados es en sí mismo sacramento.

El concepto del orden natural que aquí subyace es el propio del iusnaturalismo tomista clásico. En esta concepción, el orden sobrenatural excede el natural, y es el orden de la gracia (Arlettaz, 2016, p. 29).

Es claro que esta concepción de matrimonio tiene una perspectiva que combina lo natural y lo divino, la cual se desprende de la concepción romana del matrimonio, pero con una serie de elementos sacramentales que lo acompañan a fin de conseguir esta concepción canónica. Sin embargo, a pesar de que el matrimonio romano y el matrimonio canónico compartían una visión de mundo que hacía viable ese tránsito, se diferenciaban en elementos fundamentales. La principal diferencia reside en que el matrimonio romano era un rito consensual, no formal y disoluble, que si bien es heterosexual, no responde a un ordenamiento jurídico-religioso, sino a un acuerdo productor de efectos jurídicos que pretendía la procreación de ciudadanos (Herreros González y Santapau Pastor, 2005). Para los romanos, el matrimonio tenía una estrecha relación con el orden social y con el mantenimiento de la ciudadanía, lo que hacía de este una institución con un arraigo jurídico muy importante y con contundentes efectos políticos.

Desde el siglo IV, con la transformación que llevó al cristianismo como religión oficial del Imperio romano, el matrimonio se convierte en una institución oficial bajo la tutela del cristianismo, en la que se genera un tránsito de la concepción del matrimonio ro-

mano al matrimonio canónico, la cual le agrega una serie de elementos sacramentales que transforma su naturaleza y sus efectos. Desde el siglo X, en el Occidente cristiano tenemos entonces que el matrimonio canónico fue el único vigente bajo la jurisdicción de la Iglesia católica. A pesar de que existían algunas intervenciones de autoridades civiles, su regulación formal se subordinó hasta la Modernidad bajo la tutela del catolicismo. En la época feudal de Occidente encontramos que el matrimonio se regulaba bajo la doctrina del catolicismo, y se concebía como la institución que le da forma a la familia, la cual, a su vez, se convierte en el eje de la organización social. Esta caracterización del matrimonio es muy importante, ya que generaba una serie de efectos económicos, sociales y políticos a partir de un orden social que se construye desde la familia, la cual se encuentra regulada por la doctrina católica a través del matrimonio. Esto impacta de forma directa en la visión de mundo que comprende la manera en que la sociedad se organiza, mientras la regulación del matrimonio por el catolicismo lleva a una concepción hegemónica de este y a una concepción hegemónica de la familia tradicional.

Esta regulación del matrimonio por parte de la Iglesia católica, la cual en la Modernidad se extiende en Latinoamérica a partir de la Conquista y la Colonia, se explica a partir del *regio patronato*. Si bien las monarquías europeas buscaban en la jerarquía católica un apoyo manifiesto para los procesos de conquista, a partir de la imposición de la doctrina católica en los territorios conquistados la Iglesia otorgaba su aval (de la Hera, 1992). En este sentido, durante el siglo XVI los reyes católicos de España se erigen como los defensores de la re-

ligión católica, y llevan a cabo un proceso de cristianización de los territorios amerindios.

A partir de este momento, en América Latina, la institución del matrimonio se extrapola a este contexto desde la matriz cristiano-católica que posee el matrimonio. Dada su regulación religiosa, la Iglesia reclama potestad legislativa y jurisdiccional sobre él, la cual llega hasta la actualidad. Sin embargo, se debe tener presente que después del declive del catolicismo en el siglo XVII, esta regulación se refería solo a los católicos, quienes, de una u otra forma, eran la población mayoritaria en Occidente. Un ejemplo de esto es el concordato entre la Iglesia católica y el Estado colombiano, en el que se dejaba la administración civil del matrimonio bajo tutela de la Iglesia, y el cual estuvo vigente hasta 1993. Este tratado le entregaba a la Iglesia católica la administración de funciones estatales sobre el matrimonio y otros aspectos claves del orden social tales como la administración hospitalaria, la administración de cementerios y procesos jurídicos de defunción, la educación en todos los niveles, etc.

Esta matriz cristiano-católica del matrimonio le otorga una caracterización que se torna hegemónica: “El matrimonio cristiano es monogámico, heterosexual (por su concepción de matrimonio como orientado a la procreación, según la doctrina medieval) e indisoluble (sólo puede ser disuelto por la muerte de uno de sus cónyuges, en principio)” (Arlettaz, 2016, p. 32). Estas características del matrimonio canónico, las cuales se reivindican históricamente como sus elementos constitutivos, encuentran una transformación radical a partir del proceso de secularización

del Estado y la sociedad que se produce en la Modernidad, lo cual impacta de forma directa el matrimonio en cuanto institución social, y genera a su vez su secularización. Si bien existe una evolución del matrimonio cristiano que se desarrolla a partir de su matriz cristiano-canónica, se transformará a partir del proceso de secularización del matrimonio que tiene como primer momento la reforma protestante (Navarro, 2010). Para los protestantes, si bien el matrimonio es un rito que se celebra, su regulación y jurisdicción corresponden al ordenamiento civil. Esto apunta no solo a un momento de secularización del matrimonio, sino también muestra que uno de los motores de la secularización es el protestantismo. Si bien los países católicos europeos continuaron bajo la jurisdicción canónica del matrimonio hasta el siglo XIX, en los países protestantes, sobre todo de Europa occidental y América del Norte, se relega a la esfera civil la administración del matrimonio a partir del siglo XVII.

En medio de este proceso, una vez la administración del matrimonio se da desde la esfera civil, el divorcio se convierte en un elemento fundamental en su proceso de secularización. Si bien tenemos que en la Modernidad la sociedad se seculariza, es válido afirmar que la secularización del matrimonio acompaña dicho proceso. Tanto el proceso de secularización social como el de secularización jurídico-familiar del matrimonio están juntos. Cabe recordar que los primeros en incluir esta separación entre matrimonio religioso y matrimonio civil, a partir de la secularización del Estado, son los franceses, quienes después de la Revolución arrebatan a la Iglesia sus facultades frente a lo que se re-

fiere a la regulación de la sociedad en todas sus dimensiones.

Transformaciones políticas y jurídicas a partir de la secularización del matrimonio

Es fundamental entender que el proceso de secularización del matrimonio, el cual concluye con el reconocimiento de su variedad sin depender del elemento exclusivo de la heterosexualidad, se encuentra acompañado de la evolución de la comprensión de la diversidad sexual.

Una orientación sexual diversa ha pasado de ser una conducta ilícita a convertirse en una conducta tolerada, en cuanto refiere a un escenario de la esfera privada de los individuos que reclama reconocimiento social y protección jurídica por parte del Estado y la sociedad. En este sentido, la evolución jurídica y política del matrimonio, en la actualidad, comienza a transformarse a partir del reconocimiento de parejas de hecho entre personas del mismo sexo, y el reconocimiento de derechos en igualdad de condiciones tanto para ellas como para las parejas de sexo diferente. Esta transformación de la concepción del matrimonio y de la reivindicación del MI se puede conseguir de dos maneras: la primera, en la que los derechos de estas comunidades se reconocen judicialmente a partir de la defensa de derechos de las minorías sexuales que las diferentes cortes de cada país llevan a cabo, de modo que permiten la celebración del matrimonio entre personas del mismo sexo y brindando protección judicial al derecho al MI. Un segundo momento se consigue

cuando los sistemas legales de cada país reconocen el MI.

En términos de defensa judicial del MI se encuentran los siguientes países: Dinamarca (2012), Noruega (2009), Suecia (2009), Islandia (2010), Finlandia (2002), Alemania (2001), Luxemburgo (desde 2004), Austria (desde 2010), Brasil (2013), Estados Unidos (2015), Puerto Rico (2015), y Colombia (2016). En términos de regulación legislativa se encuentran los siguientes: Países Bajos (2001), Bélgica (2003), España (2005), Noruega (2009), Suecia (2009), Islandia (2010), Portugal (2010), Dinamarca (2012), Francia (2013), Sudáfrica (2006), Canadá (2005), Argentina (2010), México (2010) Uruguay (2013), Nueva Zelanda (2013), Eslovenia (2015), Reino Unido (2014), y Chile (2015).

Esto da cuenta de cómo, a pesar de los importantes avances que se han logrado frente a la reivindicación del MI, es un tema que en el mundo no ha encontrado amparo de manera contundente, ya que en muchos países se niega la posibilidad de encontrar reconocimiento social de sus relaciones y un amparo legal de estas a parejas del mismo sexo.

MI en la esfera pública desde la regulación constitucional

En medio de estos debates álgidos que se dan en el interior de las sociedades que presentan un arraigo dogmático en las concepciones de familia y matrimonio, encontramos que la reivindicación de los derechos de las minorías sexuales ha llevado a que se aborde esta temática desde la organización jurídica de la sociedad. En el ámbito de las regulaciones constitucionales, desde un punto de vista teórico, existen tres

opciones para el reconocimiento o no-reconocimiento del MI: la primera es que sea obligatorio, la segunda que sea prohibido, y la tercera que sea posible y su regulación quede en manos del legislador. El principal debate surge cuando, constitucionalmente, el MI se encuentra prohibido o es posible, y es labor del legislador su regulación. Los principales argumentos con los que se desarrollan estos debates son el de la igualdad, a favor, y el de la protección de la familia tradicional, en contra (Arlettaz, 2016, pp. 96-97).

El argumento de la igualdad es el principal bastión de defensa para la reivindicación del derecho al MI. Al respecto se puede decir que el Estado se encuentra en la obligación de regular el matrimonio en condiciones de igualdad tanto para parejas de diferente sexo como para parejas del mismo sexo (Diez, 2015). También se puede decir que, si bien el Estado no está en la obligación de regular el matrimonio para todas las parejas, si está en la de establecer regímenes jurídicos en los que se cobijen todas las personas en igualdad de condiciones, lo que necesariamente atañe al matrimonio. Sin embargo, también puede usarse en un sentido contrario, ya que si el principio de igualdad exige iguales condiciones para los ciudadanos, las parejas de diferente sexo y las parejas del mismo sexo son diametralmente distintas, por lo que es necesario que se establezca un trato diferenciado que hace imposible exigir constitucionalmente la equiparación del matrimonio. Incluso, desde una interpretación radical de este principio, se podría argumentar que se requiere tratar a los diferentes como tal a fin de garantizar condiciones de igualdad, por tanto, equiparar las

parejas del mismo sexo con las parejas de diferente sexo iría en contra del ideal de igualdad.

El segundo argumento desde lo constitucional que puede rastrearse es el de la defensa de la familia en condiciones de igualdad. Quienes reivindican el MI establecen que contraer matrimonio y formar familia es un derecho que no puede negarse a parejas del mismo sexo. Quienes están en contra resaltan que el reconocimiento constitucional de matrimonio y familia acepta una forma específica de estos, por tanto, no es competencia del legislador extender su protección a otras formas de matrimonio y familia, al defender, en última instancia, una concepción tradicional de familia y matrimonio que claramente tiene una raíz religiosa. El punto medio establecería, como se dijo antes, que la concepción constitucional no implica reconocimiento o exclusión de modelos de matrimonio y familia diferenciados de los tradicionales, y deja en manos del legislador tal elemento (Arlettaz, 2016).

Frente a la relación de los argumentos jurídicos bajo el principio de igualdad y la defensa del matrimonio y la familia, con el proceso de secularización del matrimonio la situación remite a un problema de hermenéutica jurídica. En este sentido, el tratamiento jurídico del matrimonio implica una transformación de su concepción, la cual responde a una trayectoria institucional de base religiosa. Tal transformación implica entonces una nueva concepción del matrimonio, lo que le da potestad a las instancias legislativas sobre él. Por tanto, para su abordaje en los ordenamientos jurídicos de cada país, la concepción

de matrimonio es fundamental en el desarrollo de su regulación.

Las posiciones en contra de la regulación del matrimonio bajo una concepción tradicional podrían entonces criticarse a partir del argumento de la obligación del Estado de mantenerse neutral frente a una institución con una raíz religiosa. Si se defiende que el Estado debe ser laico, este no podría imponer fuerza de ley a tal regulación. Por el contrario, quien defiende la regulación del matrimonio exclusivo para parejas de diferente sexo puede argumentar que el Estado no debe entrometerse en situaciones que responden a las condiciones culturales de la sociedad (Arlettaz, 2016, p. 109).

Pensar en este sentido implicaría que el Estado se vuelva antirreligioso:

El simple hecho de que el contenido de la legislación estatal coincida con la visión de una religión o de un grupo de religiones determinadas sería insuficiente para calificar esa visión como contraria a la laicidad. Si cualquier coincidencia resultara jurídicamente imposible, el Estado se volvería incapaz de garantizar las formas de vida de la población a partir del derecho, además de ser un Estado meramente secular para ser un Estado antirreligioso (Arlettaz, 2016, p. 110).

Frente a esta situación las respuestas desde el derecho constitucional han sido muy variadas a partir de los escenarios en los que se presenta, ya que no siempre las resoluciones constitucionales se refieren a la laicidad del Estado y a la libertad religiosa para el abor-

daje de las pugnas por el MI. La pregunta sobre si la laicidad del Estado es suficiente para impedir la regulación del MI queda abierta, ya que sus abordajes dependen del enfoque teórico desde el que se analice. Esto se refiere al problema de la libertad religiosa como el elemento crucial de este debate. Existen tres caminos para abordar este tema: el primero apunta a la compatibilidad de la libertad de religión frente a la regulación de un matrimonio religioso o civil; el segundo, a la pervivencia del matrimonio religioso en el marco del ordenamiento legislativo; y el tercero, en sentido contrario, apunta al conflicto que se genera en la libertad religiosa frente a la pervivencia de rasgos religiosos en el matrimonio civil (Arlettaz, 2016, p. 14).

Frente al primer y segundo escenario, la pregunta por la manera en que un determinado régimen matrimonial pueda afectar la libertad religiosa implica analizar si determinado régimen matrimonial impacta de forma directa en las conductas religiosas presentadas en la sociedad de manera injustificada. Sin embargo, las mayores controversias se dan en caso contrario, cuando se alega que la existencia de un único matrimonio civil va en contravía de la libertad religiosa de las personas. La pregunta aquí es si otorgar efectos civiles a sus ritos religiosos va en contravía de la libertad religiosa, ya que impedirlos sí sería una clara violación. Frente a esto, el derecho canónico ha sostenido que el ordenamiento jurídico de las religiones es una estructura de derecho primario que debe ser reconocido por el Estado (Hervada, 2001), por lo que no reconocerlo significaría aceptar una forma de agnosticismo, lo que llevaría a un Estado confesional de una forma u otra. En este

sentido, el argumento de la libertad religiosa se convierte en una estrategia para sostener los efectos jurídicos de las celebraciones matrimoniales bajo el paradigma religioso. Sin embargo, la comisión de derechos humanos de la ONU ha establecido que no hay violaciones de la libertad religiosa cuando se exige que los matrimonios religiosos se registren de manera civil a fin de legalizarlos (Arlettaz, 2016, pp. 115-116).

Frente al impacto que causa la regulación del MI en el ejercicio de la libertad religiosa, quienes están en contra pueden argumentar que la regulación del matrimonio para parejas homosexuales implica una carga en sus creencias. Sin embargo, este argumento es muy débil y se refiere a situaciones de intolerancia, pues a fin de que realmente existiera tal carga se requeriría que la norma obligara a actuar a esos individuos de determinadas formas (Arlettaz, 2016, p. 118).

En este contexto es posible que se presenten agravios a comunidades religiosas para decidir qué matrimonios se van a celebrar y cuáles no. Si en algunos países los efectos del matrimonio religioso también son civiles, en pro de la no discriminación se podría obligar a las religiones a extender el matrimonio a parejas homosexuales. Sin embargo, si no hay efectos civiles en los matrimonios religiosos, tal situación no generaría inconvenientes para las comunidades religiosas. Por otra parte, a pesar de que existan regulaciones que permitan el MI, los funcionarios del Estado en defensa de sus convicciones religiosas podrían objetar libertad de conciencia amparados en la defensa de la libertad religiosa, negándose a la celebración de estos matrimo-

nios. También tenemos que podrían existir agravios cuando se reconocen jurídicamente las uniones homosexuales; se encuentran instituciones religiosas que tramitan procesos de adopción, lo que los obligaría a reconocerlos como potenciales padres adoptivos en contra de la visión de mundo que profesan. Es evidente que estas situaciones requieren que se reconozca el MI con los mismos efectos jurídicos de los matrimonios tradicionales, situación que se contempla en muchas de las regulaciones que promueven uniones de hecho en lugar de matrimonio (Arlettaz, 2016, pp. 118-120). Todas estas situaciones se refieren a efectos que tendría la legitimación del matrimonio igualitario en las comunidades religiosas que profesan visones de mundo en las que no se reconoce el MI. Sin embargo, frente a esta defensa lo que se esgrime es también la reivindicación de los derechos y las libertades que reclaman las minorías sexuales frente a la regulación del MI.

En cualquier caso, en algunos procesos de legitimación del MI sí se pueden presentar limitaciones de la libertad religiosa, en pro de reivindicar otros derechos para estas minorías. Por tanto, el problema no se soluciona al establecer de forma exclusiva los límites a los que se puede llegar en pro de salvaguardar la libertad religiosa de la sociedad, sino al establecer los límites en los cuales se puede restringir hasta ciertos puntos la libertad religiosa en pro de la defensa de minorías. El problema atañe entonces al corazón de la teoría de la democracia, en la que se resalta la defensa de las minorías por encima de las opiniones mayoritarias.

El MI en sociedades heteronormativas latinoamericanas

Es importante señalar que la idea de heteronormatividad se refiere a la caracterización de la sociedad al ubicar su base en la familia, comprendida desde un enfoque tradicional, en el que su consecución es exclusiva entre hombre y mujer con fines de procreación. En este sentido, planteamos la situación del matrimonio igualitario desde la concepción precolombina del matrimonio y de los diferentes roles sexuales que se vivían en la sociedad.

En las sociedades precolombinas encontramos que sí existía un interés importante en mantener el linaje hereditario, principalmente por cuestiones políticas (Sousa, 1997). Por tanto, en las élites políticas el establecimiento de las relaciones de convivencia entre hombre y mujer eran importantes, ya que estas garantizaban las uniones que mantenían el linaje hereditario, de modo que los sistemas de género en las élites políticas estaban contruidos en torno a la procreación. Esto da cuenta de que las comunidades originarias comprendían formas de convivencia familiar con un sentido administrativo que permitía el mantenimiento de un orden social específico.

Sin embargo, frente a las prácticas sexuales en la población de las civilizaciones precolombinas, encontramos que la dicotomía entre la sexualidad hombre-mujer no se daba de la manera que la comprende el mundo occidental. Existían diferentes tipos de géneros que, además, estaban ligados a roles sociales

específicos, pero que eran muy variados y no se asocian a la dicotomía hombre-mujer. En este sentido, las prácticas sexuales variadas y la diversidad de género en las personas que no hacían parte de la élite política, al interior de las sociedades precolombinas, era algo común (Williams, 1986).

Es evidente que este contexto se transformó radicalmente a partir de la invasión europea en América Latina durante el siglo XV. Una vez se genera la conquista de América y se establece la colonia, el mayorazgo es entonces una institución que surge para garantizar las condiciones hereditarias dentro de la sociedad y evitar que se disgregara la fortuna de las familias que venían de Europa. Además, sirvió como un mecanismo para mantener el linaje y acentuar la diferencia entre español y colono (Chacón, 1995), la cual se implanta en Latinoamérica y se incluye como uno de los elementos básicos del modelo de familia tradicional.

Este proceso de imposición de la visión de mundo europea, en el que se llevó a cabo una destrucción epistemológica de la visión de mundo precolombina y ocasionó una desaparición casi total de las prácticas sociales indígenas y de su riqueza cultural (de Sousa, 2009), estuvo acompañado de un profundo rechazo a las prácticas sexuales homosexuales. Con la colonización europea cualquier variedad de expresión sexual que existiera antes fue completamente suprimida a partir de la imposición católica de las leyes naturales que comprenden la homosexualidad como algo censurable. Estas leyes naturales, desarrolladas en la Edad Media por Tomas de Aquino, llegaron a hacer parte incluso de la doctrina

oficial de la Iglesia católica, la cual se impuso en América Latina (Diez J. , 2015, p. 31). A partir de esta doctrina se cimentó la idea de que la sodomía es un pecado y, por tanto, se justificó la prohibición de la homosexualidad como una política de la Iglesia católica que desplegaba su influencia en América Latina durante los siglos XVI-XIX. Con ello se llegó incluso a implementar que los crímenes que significaron violación de la naturaleza serían castigados con la muerte, al punto que el dominio de la Iglesia católica en el “nuevo continente” garantizó que se extendieran sobre estas poblaciones estas regulaciones (Tomás y Valiente, 1990). Durante el periodo de la Colonia, y tras la refrendación de la Corona española por la cual la homosexualidad era un pecado atroz en contra de la naturaleza y de Dios, el obispo de México Juan de Zumárraga redactó un documento en el que establece que la homosexualidad es un pecado atroz que fue perseguido por las autoridades civiles y por la inquisición (Garza Carvajal, 2000).

La condena de la homosexualidad en América Latina se relacionaba directamente con la regulación católica de la sexualidad, la cual se desprende de ideas tomistas sobre la homosexualidad como violación de la naturaleza y de cómo la familia es la base de la construcción social, lo que nos lleva a la necesidad de una conceptualización de la familia de una manera tradicional compuesta, en primera instancia, por un hombre y una mujer. Como una respuesta a la reforma católica en Europa durante la modernidad, la Iglesia católica celebró el Concilio de Trento, en el cual se redefinieron muchos de los principios del catolicismo y se generó una plataforma de acción de la Iglesia. En tal concilio, se define el ma-

trrimonio tradicional como uno de los sacramentos más importantes con el objetivo de garantizar la procreación y educación de la descendencia. Esto llevó a que el matrimonio se convirtiera en la condición de posibilidad para conformar familia, la cual era el bastión de la vida católica que se impuso en América Latina. En este sentido, cualquier actividad sexual que se realizara fuera del matrimonio significaba una acción inmoral que debería ser castigada desde la formalidad de la institución (Diez J., 2015, p. 32). Sin embargo, cabe resaltar que en la cotidianidad la barraganía, situación penalizada durante la época de la colonia (Arauz, 2012), se toleraba en las colonias europeas (Cueva, 2011).

Es importante señalar que, a pesar del gran esfuerzo que se realizó en la época colonial para reprimir las orientaciones sexuales diversas y sostener la construcción social a partir de la familia, no se consiguió desaparecer de forma absoluta los comportamientos sexuales que se tenían desde las civilizaciones precolombinas (Stephen, 2002). A pesar de esto, queda claro es que durante la época de la Colonia que la ética de la sexualidad establecía una familia y un matrimonio tradicional que significaban la base de la sociedad y la política católica de control sobre la sexualidad, basados en la ideas tomistas sobre la violación a la naturaleza (Diez, 2015, p. 33).

Durante la primera parte del siglo XIX, casi en su totalidad se da en América Latina un proceso independentista que transforma radicalmente el panorama político en la región. Sin embargo, después de tal proceso, en el continente encontramos una perpetuación de la familia tradicional en un sentido muy si-

milar al que se generó durante la Colonia, en razón a que hubo una influencia importante de la Iglesia católica en la construcción del orden político posindependentista. Por tanto, se mantuvieron las concepciones de la familia tradicional como base de la sociedad, la censura y la criminalización de la homosexualidad y la subordinación de las mujeres a los hombres a partir de la prohibición de participar en asuntos públicos. Esto da cuenta de un modelo de familia tradicional que se desarrolla desde la aceptación exclusiva del matrimonio entre personas del mismo sexo, lo que explica la intolerancia que se presentaba frente a prácticas de orientaciones sexuales diversas que se castigaban en las estructuras legales poscoloniales en América Latina (Diez, 2015, p. 34).

Sin embargo, es importante señalar que esta influencia institucional de la Iglesia católica llega a un punto de quiebre después de los procesos de secularización que se extienden por la región durante la segunda mitad del siglo XIX. Como se ha señalado antes, en el marco de estos procesos de secularización se obliga a la Iglesia a entregar prerrogativas que, en muchos sentidos, la fusionaban con el Estado. Desde un panorama general, se le quita a la Iglesia el control de funciones muy variadas que hacen parte de las labores estatales de organización social: emisión de partidas de nacimiento y defunción, control de hospitales y cementerios, celebración de matrimonios, etc. Sin embargo, es interesante ver que en los ordenamientos legales de los países latinoamericanos posindependentistas encontramos una réplica de los principios heteronormativos del matrimonio tradicional y la censura de orientaciones sexuales diversas

que significan (principalmente el matrimonio y la familia tradicionales) los pilares del orden social:

Nevertheless, and very significantly, the new legal systems reproduced Thomist ideas of family by upholding the monogamous and indissoluble nature of marriage, reaffirming the patriarchal and procreative nature of the family, and giving men authority over women and children. The legal subordination of women thus continued and the patriarchal family carried on being the locus of social activity and the entity through which society interacted with the state (Diez, 2015, p. 34).

A pesar del debilitamiento de la Iglesia, el modelo heteronormativo de sociedad que se impuso durante la colonia encontró una expansión importante en los regímenes seculares-liberales que se construyeron en la región (de la Dehesa, 2010). En este contexto se encuentran dos elementos fundamentales que caracterizan el trato a la diversidad sexual desde esta concepción heteronormativa de la sociedad. En primer lugar, se presentó una influencia importante de los desarrollos políticos franceses en los líderes liberales que dirigían la construcción de las naciones en América Latina. Por tanto, en casi la totalidad del continente se implementaron los códigos penales napoleónicos, los cuales no contemplaban la criminalización de la diversidad sexual. Sin embargo, aunque no la criminalizaban, sí comprendían que el escándalo público y las faltas a la moral eran situaciones que atentaban contra el orden social, faltas que se relacionaban, entre otras, con manifestaciones de orientaciones sexuales diversas, por lo que su expresión era una “conducta”

socialmente inaceptable. Si bien las prácticas homosexuales en la esfera privada no podían castigarse, cualquier expresión de la diversidad sexual era escandalosa y, por tanto, sí se castigaba. La diferencia es sutil pero de muy alto valor para entender la situación durante esta época en América Latina (Diez, 2015, p. 35). En segundo lugar, tenemos que la influencia científica en América Latina de la corriente positivista generó que se expandieran en la región, durante esta época, una comprensión de la diversidad sexual en un sentido negativo desde el punto de vista clínico. El canon médico decimonónico sostenía que la homosexualidad era una enfermedad, es decir, psíquicamente una desviación de la persona y, por tanto, una amenaza social (Salessi, 1995).

Estos dos elementos (reconocer la diversidad sexual como una enfermedad que además implica una condición peligrosa y censurable) contribuyen de una manera muy importante a que, entrado el siglo XX, se sostuviera el modelo heteronormativo de sociedad en el que no hay cabida para la homosexualidad. América Latina “was then characterized by the consolidation of heteronormativity as the primary mechanism to regulate gender relations and sexuality” (Diez, 2015, p. 35).

A partir de estos imaginarios sociales encontramos que se genera un contexto en el que no tienen cabida las vivencias diversas de familia y de sexualidad, de manera que se establece un contexto en el que claramente se requiere una reivindicación de los derechos de las minorías sexuales.

Durante la primera mitad del siglo XX, en la región se empieza a implementar un mode-

lo económico que transforma de forma radical el orden social, principalmente frente a las relaciones entre el Estado y la ciudadanía. Estas transformaciones se dan a partir de lo que se denomina un “régimen de ciudadanía corporativa” (Yashar, 2005), en el cual se empodera a la ciudadanía en cierto sentido con el objetivo de que se promuevan mecanismos de progreso social que apunten al desarrollo económico. En este contexto, las dinámicas entre el Estado y la ciudadanía se caracterizan por la promoción de políticas que desarrollarían económicamente a la región. Esta característica del orden social de la época permitió que se empezara a reclamar la expansión de derechos sociales para la ciudadanía, ya que la integración de la fuerza laboral era fundamental en el propósito de que el modelo funcionara. Por tanto, a cambio de apoyo en este modelo, la expansión de los derechos sociales fue un requerimiento de los ciudadanos.

En este contexto y durante la primera mitad del siglo XX, la expansión de los derechos de las mujeres es un elemento que se encuentra profundamente ligado con la aparición del movimiento en defensa de los derechos de los homosexuales, el cual ha alimentado de manera contundente muchas de las defensas de las minorías sexuales. Estas transformaciones impactan de forma directa en el modelo heteronormativo de la sociedad porque significan un escenario alterno en el que la familia tradicional, aquella en la que la mujer está subordinada al hombre, no es la única posibilidad de organización familiar y, por tanto, tampoco social. Muestra de ello es la implementación de los métodos de planificación sexual, los cuales funcionan como un elemento que permite, en muchos aspectos, diversos

niveles de liberación femenina y, a partir de esto, su introducción en los procesos sociales de reivindicación de derechos por cuestiones de género. Si bien el modelo heteronormativo de sociedad se sostiene desde la familia heterosexual que relega a la mujer del ámbito público y la subordina al hombre, la extensión de derechos a las mujeres y su igualdad legal significan un contundente cuestionamiento de tal modelo (Htun y Weldon, 2012). Aunque es importante señalar que, de cualquier forma, este cuestionamiento es netamente teórico — ya que no hay una contundente transformación de facto en las interacciones sociales que estaban reguladas por el modelo heteronormativo—, las prácticas sexuales y de cualquier tipo que no se ajusten a este modelo seguirán siendo perseguidas de manera sistemática en esta época (Diez, 2015, p. 36).

A pesar de las transformaciones en los contextos populistas latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX y de la expansión de los derechos de las mujeres, las condiciones heteronormativas de las sociedades no se transformaron radicalmente, pues este modelo de trayectoria colonial y la medicalización de la homosexualidad desde el siglo XIX no permitieron una transformación de facto en los roles de género (Bazán, 2010). Diez lo señala de la siguiente manera:

Indeed, heteronormativity was not altered despite the significant sociopolitical changes Latin American countries underwent during populist rule. Women may have increased their legal agency, but the idea that the heterosexual family was the ideal, and only type of social organization supported by gender roles and with procreative ends

did not end. The medicalization of homosexuality during the late nineteenth and early twentieth century formed the basis for government policies that regarded homosexuality as a deviance and a social crime that needed to be suppressed. In some instances, the nationalistic overtones that many Latin American regimes adopted portrayed homosexuality as a threat to national security that needed to be fought (Diez, 2015, p. 36).

Tenemos entonces hasta el momento una argumentación que da cuenta de la trayectoria heteronormativa de las sociedades latinoamericanas, las cuales encuentran una herencia arraigada desde la Colonia. En este contexto, se hace evidente una reducida resistencia a la heteronormatividad, en la medida en que la regulación de la sexualidad en los términos en los que se ha generado desde el modelo heteronormativo de sociedad — los cuales se muestran excluyentes frente al MI— son el resultado de la influencia dominante de la Iglesia católica, de las particularidades de los procesos de secularización de la región y de la herencia colonial europea. Este contexto es fundamental, ya que la reivindicación de los derechos de las minorías sexuales en América Latina, que incluyen el MI, significan una lucha contra la tradición heteronormativa de las sociedades de la región. Plantearse la reivindicación del MI implica necesariamente controvertir el modelo heteronormativo de la sociedad en el que su base es la familia tradicional, conformada por un hombre y una mujer con fines de procreación (Diez, 2015, p. 37).

El MI como reivindicación de derechos en un contexto democrático

Pensar el MI en América Latina, después de comprender su lugar en el marco de sociedades heteronormativas, implica pensar la reivindicación de los derechos de las minorías sexuales en el contexto de las condiciones democráticas que se presentan en la región. Si bien las demandas por el reconocimiento del MI se desprenden desde la reivindicación de derechos civiles, en los cuales el MI significa uno de gran interés para las minorías sexuales, tales reivindicaciones responden y se desarrollan en contextos específicos. En este sentido, pensar en los escenarios democráticos en relación con los ejercicios de ciudadanía de las sociedades Latinoamericanas, en las cuales se ha presentado la reivindicación del MI, se vislumbra como una condición de posibilidad de este trabajo.

El discurso de la ciudadanía en relación con la democracia ha sido un escenario en el que no se han desarrollado propuestas contundentes para pensar la democracia en América Latina. Si bien los procesos de democratización de la región (Mainwaring, O'Donnell y Valenzuela, 1992), el análisis institucional de las democracias jóvenes (Morgenstern y Benito, 2002), así como la calidad de la democracia en la región (Mainwaring, O'Donnell, Valenzuela y Welna, 2003), son escenarios desde los que se ha pensado la democratización en la región desde la ciencia política, el análisis de las relaciones entre la ciudadanía y la democracia merece una atención primor-

dial. Este es un escenario fundamental si queremos un completo abordaje de los procesos de democratización en el continente, ya que, como se ha señalado, la democratización de las sociedades requiere necesariamente la expansión de los derechos sociales de los ciudadanos (Ferrajoli, 2014).

Si bien las nociones sobre la democracia varían de forma sustancial, y pensar en inventariarlas desviaría los intereses de este trabajo, todas coinciden en que se requieren mínimas condiciones de defensa de derechos para que se garanticen condiciones democráticas para la sociedad. En este sentido, pensar en una democracia de calidad implica pensar en el rol que juega la ciudadanía en ese contexto, una ciudadanía que realmente genere impactos importantes en el orden social establecido (Botero, 2015). La ciudadanía implica la pertenencia de un individuo a una comunidad política en la que se le otorgan derechos y se garantiza su efectivo ejercicio, a partir de una equitativa distribución del poder político que le permite a los ciudadanos la interacción entre sí a partir de las regulaciones estatales del orden social en condiciones de igualdad (Diez, 2015, p. 38). Esta concepción de la ciudadanía con base en el ejercicio de los derechos requiere que se piense en los ciudadanos como agentes políticos a los que se les permite el ejercicio real de sus libertades, a fin de que su desempeño democrático apunte a condiciones sociales de justicia en términos de calidad de vida (Sen, 2009). Para una democracia liberal, la base de la democracia es la ciudadanía en relación con las libertades políticas, y los derechos se refieren a las condiciones que permiten garantizar tales libertades (Diez, 2015, p. 39).

En este sentido, el debate sobre las condiciones que se requieren para tal garantía de los derechos ha generado propuestas interesantes como, por ejemplo, las de la ciudadanía diferenciada, las cuales sostienen la necesidad de tener en cuenta lo vario de las personas que conforman aquello que llamamos “ciudadanía”. En ese sentido, si se tiene en cuenta que las demandas de las personas dependen de las características que determinan su forma de vida, es importante tener en cuenta estas diferencias si se quiere abordar sus demandas en condiciones de igualdad y justicia (Young, 1990). Sin embargo, frente a estos reclamos, el principio de igualdad—requerido para que el orden social funcione— establece que no es posible lograr este ordenamiento sin incurrir en violación de tal principio (Diez, 2015, p. 39). Sin embargo, a pesar de los debates teóricos variados y de sus críticas, y al tener en cuenta que una profundización de tales debates desbordaría los intereses de esta investigación, cabe resaltar que la relación de la ciudadanía con la construcción de la democracia es un escenario a explorar para la comprensión del lugar que tiene la reivindicación del MI como un derecho de los ciudadanos.

Así, entonces, es relevante pensar la ciudadanía y, sobre todo, a los ciudadanos, como un conjunto de individuos sexuados (Nussbaum, 2001), ya que las corrientes teóricas hegemónicas piensan la ciudadanía y a los ciudadanos como sujetos sin sexo. En este sentido se puede pensar que toda la reflexión sobre la ciudadanía necesariamente tiene que pasar el filtro por el cual se determina que su caracterización como sujetos sexuados es fundamental, y reconocer que las maneras de

expresar y vivir la sexualidad son profundamente diversas, en tanto que la construcción recurrente desde lo teórico de tal comprensión de la ciudadanía necesariamente se da en contextos heteronormativos (Bell y Binnie, 2000). Por tanto, el requerimiento de una nueva comprensión de la ciudadanía que reconozca sexualidades inaceptadas en el modelo social heteronormativo de países como los latinoamericanos es fundamental, a fin de comprender que se justifican las demandas por los derechos de las minorías sexuales y, sobre todo, el MI, precisamente en clave de derechos. Los derechos sociales como tal, necesariamente se encuentran relacionados con la institucionalización de la heterosexualidad en cuanto condición de posibilidad para las bases de la sociedad, el matrimonio y la familia tradicionales (Diez, 2015, p. 41).

De esta manera, a pesar de que la ciudadanía sexual —elemento fundamental para pensar la ciudadanía y desde allí la democracia— sea un enfoque en construcción (Richardson, 2000), es importante rescatar que la concepción de la ciudadanía ha recibido importante interés en el marco del debate sobre la necesidad de expandir los derechos en el propósito de alcanzar sociedades más democráticas (Plummer, 2003). Este enfoque es entonces relevante toda vez que permite enmarcar los derechos de las minorías sexuales como elementos importantes para pensarnos como sociedades democráticas.

A partir de esto se puede sostener que, necesariamente, la protección de las esferas privadas que determinan al sujeto y le permiten concebir una forma de vida que pueda conectar su dimensión personal con la vida pú-

blica de la comunidad a la que pertenece va más allá de la mera regulación de protección frente a condiciones de exclusión, así como de la eliminación de la criminalización de la homosexualidad. Se requiere que el reconocimiento de las relaciones humanas generadas a partir de manifestaciones diversas de la sexualidad se realice por parte del Estado y se proteja de manera absoluta, además de que exista un reconocimiento social de estas. Solo en esas condiciones podemos pensar que realmente los derechos de las minorías sexuales se encuentran protegidos en un contexto democrático (Diez, 2015, p. 41).

Si bien, como se demostró, los argumentos con los que se pueden defender los derechos sexuales —y sobre todo el MI— son muy variados, en lo que existe un consenso teórico con argumentos muy sólidos es en que las minorías sexuales han sido un grupo social estigmatizado bajo el modelo de sociedad heteronormativo, y en esas condiciones es sencillo que se encuentren en situación de discriminación, por lo que se requiere una intervención del Estado para que las personas con orientaciones sexuales diversas sean protegidas (Koppleman, 1996). Con base en esto se requiere el pleno reconocimiento legal del MI si se pretende que a las personas homosexuales (quienes conforman las minorías sexuales) se les permitan condiciones de igualdad y justicia para el ejercicio de su ciudadanía. En este sentido, el reconocimiento del MI es indispensable, ya que sin esto no solo se le impide a las minorías sexuales un ejercicio de sus derechos, sino también se les relega de la vida pública en cuanto son individuos que no encajan en un modelo heteronormativo de organización social (Calhoun, 2000); esto

significaría una supresión de las minorías sexuales del escenario público que se construye a partir de la regulación de la vida privada desde un enfoque heteronormativo.

Díez señala al respecto que:

Marriage, for her, is the primary issue underlying the exclusion of lesbians and gay men from full participation in the democratic process and the failure to extend its privileges to gays and lesbians means that they are denied a social location in both private and public that results in continual marginalization and resubordination. Gay marriage, according to this position, is essential to the achievement of full citizenship (Díez, 2015, p. 44).

Si bien en la región se han defendido uniones civiles para proteger a las parejas del mismo sexo (en lugar de luchar por el matrimonio), en últimas instancias estas uniones no logran ni el reconocimiento legal completo que tiene el matrimonio ni el reconocimiento social de sus relaciones. Muchos de los beneficios estatales que se generan para las comunidades se dan a partir de la familia concebida desde el matrimonio tradicional, por lo que las parejas del mismo sexo se encuentran excluidas de tal reconocimiento. La importancia simbólica del MI es fundamental para que los ciudadanos consigan efectivamente condiciones que les permitan el ejercicio de sus derechos, de modo que no tener acceso a él implica hacer de las personas con orientaciones sexuales diversas ciudadanos de segunda clase (Díez, 2015, pp. 45-46).

En este sentido, se justifica por completo la reivindicación del MI en la medida en

que significa reconocer a las minorías sociales, apuntar a democracias de mejor calidad y brindarles el reconocimiento social que se requiere para su realización como persona a aquellos que no comparten el modelo heteronormativo de sexualidad.

Conclusiones

El primer elemento concluyente que podemos rescatar frente al MI es que debe entenderse como el último eslabón del proceso de secularización que ha sufrido el matrimonio a raíz de la secularización del Estado y la sociedad. En este sentido, tenemos que el matrimonio sufre una serie de procesos de secularización con la aparición del matrimonio civil y del divorcio civil, los cuales completarían con el reconocimiento del MI su proceso de secularización y, además, generarían una pérdida de la regulación religiosa sobre el matrimonio. Este posicionamiento del debate permite establecer condiciones conceptuales que coadyuvan a comprender las razones por las que se genera una resistencia de sectores sociales tan arraigada frente a la reivindicación del MI, lo cual se puede observar actualmente en toda la región.

También es importante señalar que la defensa del MI se acompaña de un cambio de paradigma en la comprensión misma de la sociedad. A partir de la crítica a la heteronormatividad como la base de la familia tradicional en la que se cimenta la construcción del orden social, encontramos que la defensa del MI se enmarca en una lucha contra la heteronormatividad, en la que se requiere una conceptualización de ciudadanía diversa que permita los escenarios para comprender

que el MI es un derecho que debe ser reivindicado. Esto da cuenta de la necesidad de deconstruir las categorías sociales sobre las que se establece el orden social, ya que, evidentemente, no responden a las condiciones de vida de grandes sectores de la población. Por tanto, pensar el MI en clave de derechos no solo está justificado en sí mismo, sino que es una apuesta que contribuye a la construcción de sociedades más democráticas e incluyentes.

Referencias

- Arauz, D. (2012). La normativa hispano medieval y su aplicación en Indias: condición femenina dentro del marco penal y procesal. *Estudios de Historia de España*, XVI, 69-82.
- Arlettaz, F. (2016). *Secularización y matrimonio homosexual*. Ciudad de México: UNAM.
- Bazán, O. (2010). *Historia de la homosexualidad en la Argentina*. Buenos Aires: Merea.
- Bell, D. y Binnie, J. (2000). *The sexual citizen: queer politics and beyond*. Cambridge: Cambridge Polity Press.
- Botero, D. (2015). Pensar la ciudadanía en forma de agencia: una apuesta desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen. *Filosofía UIS*, 14(1), 55-72.
- Bruce, S. (2002). *God is dead. Secularization in the West*. Londres: Blacwell.
- Calhoun, C. (2000). *Feminism, the family and the politics of the closet: lesbian and gay displacement*. Oxford: Oxford University Press.
- Chacón, F. (1995). Hacia una nueva definición de la estructura social en la España del Antiguo Régimen a través de la familia y las relaciones de parentesco. *Historia Social*, (21), 75-104.
- Casanova, J. (2007). *Public religion in the Modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2013). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Antrophos.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2003). Consideraciones acerca de los proyectos de ley para las uniones de las personas homosexuales.
- Cueva, M. (2011). Poder, familia y arcaísmos en México y América Latina: reflexiones desde el origen. *Tecsisecatli*, 3(10).
- De la Dehesa, R. (2010). *Queering the public sphere in Mexico and Brazil: sexual rights movements in emerging democracies*. Durham: Duke University Press.
- Diario Evangélico Berea. (2010). Iglesias evangélicas de México rechazan los matrimonios homosexuales.
- Diez, J. (2015). *The politics of gay marriage in Latin America. Argentina, Chile and Mexico*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Ferrajoli, L. (2014). *La democracia a través de los derechos*. Madrid: Trotta.
- Garza Carvajal, F. (2000). *Vir: conceptions of manliness in Andalucía and México, 1561-1699*. Amsterdam: Amsterdamse Historische Reeks.

- Hamilton, M. (1995). *The sociology of religion*. Nueva York: Routledge.
- De la Hera, A. (1992). *Iglesia y Corona en la América española*. Madrid: Mapfre.
- Herreros González, C. y Santapau Pastor, M. (2005). Prostitución y matrimonio en roma: ¿uniones de hecho o de derecho? *Iberia*, (8), 89-111.
- Hervada, J. (2001). *Introducción al estudio del derecho constitucional canónico*. Navarra: Navarra Gráfica.
- Htun, M. y Weldon, L. (2012). The civic origins of progressive policy change: combating violence against women in global perspective, 1975-2005. *American Political Science Review*, 106(3), 548-69.
- Koppleman, A. (1996). *Antidiscrimination law and social equality*. New Haven: Yale University Press.
- Kepel, G. (2005). *La revancha de Dios*. Madrid: Alianza.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible* (M. Bermejo, Trad.) Salamanca: Ágora.
- Mainwaring, S., O'Donnell, G. y Valenzuela, S. (1992). *Issues in democratic consolidation: the new south american democracies in comparative perspective*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mardones, J. M. (1988). *Posmodernidad y cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Morgenstern, S. y Benito, N. (2002). *Legislative politics in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Navarro, R. (2010). *Matrimonio y derecho*. Madrid: Tecnos.
- Nussbaum, M. (2001). *Women and human development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plummer, K. (2003). *The making of the modern homosexual*. Montreal: Hutchinson.
- Richardson, D. (2000). Constructing sexual citizenship: theorizing sexual rights. *Critical Social Policy*, 20(1), 105-135.
- Salessi, J. (1995). *Médicos, maleantes y maricas*. Rosario, Argentina: Beatriz Verbo.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stephen, L. (2002). Sexualities and genders in Zapotec Oaxaca. *Latin American Perspectives*, 29(2), 41-59.
- Sgró, M. y Vaggione, J. M. (2015). Las marcas de lo religioso en la política sexual: debate legislativo y matrimonio entre personas del mismo sexo en Argentina. *Sociedade e Cultura*, 15(2).
- Sousa, L. (1997). Women and crime in colonial Oaxaca: Evidence of complementary gender roles in Mixtec and Zapotec societies. En S. W. Susan Schroeder (Ed.), *Indian women of early Mexico* (pp. 199-214). Norman: University of Oklahoma Press.
- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Tomás y Valiente, F. (1990). *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza.
- Wilson, B. (1969). *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor.
- Williams, W. (1986). *The spirit and the flesh: sexual diversity in American Indian culture*. Boston: Beacon Press.
- Yashar, D. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the post-liberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, I. (1990). The politics of difference: a critique of the ideal of universal citizenship. *Etics*, 99, 250-274.