

# La constitucionalización del derecho internacional de los derechos humanos y la secularización en América Latina<sup>\*\*\*\*-\*\*\*\*\*</sup>

## The Constitutionalization of International Human Rights Law and Secularization in Latin America

### RESUMEN

En este artículo se sostiene como argumento central que el movimiento constitucionalista de derechos humanos y el derecho internacional de los derechos humanos (DIDH) han jugado un papel crucial en el proceso de secularización en América Latina. Su objetivo es analizar cómo la región ha mantenido en su proceso de secularización una trayectoria significativamente convergente respecto a sus estándares normativos en materia religiosa y cómo, sobre la base de esa experiencia histórica regional, se ha desarrollado un constitucionalismo transformador en la ponderación judicial de casos conflictivos entre libertades religiosas y otros derechos humanos. Pese a las particularidades

\* Profesor del Departamento de Derecho de la Universidad del Norte (Barranquilla) e investigador asociado del Lateinamerika-Institut (Freie Universität Berlin). Abogado y magíster en Derecho Económico de la Universidad Javeriana (Bogotá), magíster en Economía Internacional y Políticas de Desarrollo de la Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg y doctor *summa cum laude* en Derecho Público de la Humboldt-Universität zu Berlin. ORCID ID: 0000-0002-2017-7028 Contacto: meram@uninorte.edu.co

\*\* El autor desea agradecer a las organizadoras Mirjam Künkler (Princeton University), Shylashri Shankar (Centre for Policy Research, Delhi) y Tine Stein (Universität Göttingen), así como a los participantes del simposio “Constitutionalism, Religious Freedom and Human Rights: Constitutionalism Migration and Transjudicialism beyond the North Atlantic” (Schloss Herrenhausen, Hannover) por sus sugerencias y críticas. El autor también agradece a Édgar Zavala (El Colegio de México) y Mariela Morales Antoniazzi (Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht) por las fructíferas discusiones que inspiraron algunas de las ideas planteadas en este artículo. Los errores, por supuesto, me pertenecen.

\*\*\* Recibido el 28 de julio de 2020, aprobado el 20 de enero de 2022.

Para citar el artículo: GÓNGORA MERA, M. *La constitucionalización del derecho internacional de los derechos humanos y la secularización en América Latina*. En *Revista Derecho del Estado*, Universidad Externado de Colombia, N.º 52, mayo-agosto de 2022, 37-65.

DOI: <https://doi.org/10.18601/01229893.n52.02>

\*\*\*\* Este artículo es una versión traducida, ampliada y actualizada de una ponencia presentada en 2015 en el simposio “Constitutionalism, Religious Freedom and Human Rights: Constitutionalism Migration and Transjudicialism beyond the North Atlantic”, Schloss Herrenhausen, Hannover).

nacionales y a los diferentes niveles de implementación del DIDH a nivel interno, la constitucionalización del DIDH en varios países latinoamericanos ha producido un significativo acercamiento basado en estándares internacionales mínimos. Ello es especialmente destacable porque esta convergencia de reglas se ha producido en un contexto internacional adverso, dominado por tendencias autoritarias ultraconservadoras y nacionalistas que han generado retrocesos evidenciados en la intensificación del odio y la intolerancia religiosa. Considerando esta trayectoria tan disímil frente al resto del mundo, el artículo sugiere que América Latina sea analizada teóricamente desde sus especificidades, para lo cual se propone la aplicación de un enfoque de secularidades entrelazadas.

#### PALABRAS CLAVE

Secularización, secularidades múltiples, secularidades entrelazadas, bloque de constitucionalidad, libertad religiosa, convergencia de reglas, Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

#### ABSTRACT

The article's main point is the crucial role that international human rights law (IHRL) and the constitutionalist human rights movement have played in the secularization process in Latin America. It aims to analyze how the region has maintained a convergent trajectory in its secularization process in line to its normative standards on religious matters and, based on that regional historical experience, how a transformative constitutionalism has emerged in the adjudication of conflicting cases between religious freedoms and other human rights. Despite national particularities and different implementation levels of IHRL at the domestic level, the constitutionalization of IHRL in several Latin American countries has produced a common ground based on minimum international standards. This is especially noteworthy as this convergence of rules has occurred in an adverse international context, dominated by ultra-conservative and nationalist authoritarian tendencies with setbacks that are noticeable in the intensification of religious hatred and intolerance. Considering this very dissimilar trajectory compared to the rest of the world, the article argues that Latin America should be theoretically analyzed from its own specificities, by applying an approach of entangled secularities.

#### KEYWORDS

Secularization, multiple secularities, entangled secularities, block of constitutionality, religious freedom, convergence of rules, Inter-American Human Rights System.

## SUMARIO

Introducción. 1. Libertad religiosa y secularización en perspectiva comparada: aproximaciones teóricas. 2. Particularidades de la secularización en América Latina: una historia común. 3. La constitucionalización de tratados de derechos humanos y la convergencia de estándares sobre libertad religiosa. Conclusión. Referencias.

## INTRODUCCIÓN

En lo corrido del siglo XXI contemplamos el resurgimiento de autoritarismos y gobiernos populistas estrechamente conectados a categorizaciones religiosas antagónicas. En Norteamérica y Europa, esto se ha producido en el marco de la más reciente ola de odio religioso, intolerancia y xenofobia, desatada tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, que ha intensificado el nacionalismo y el fundamentalismo religioso en varios países<sup>1</sup>. Así lo ilustran los atentados en Oslo y Utøya a manos de un fundamentalista cristiano (2011); el tiroteo en el Museo Judío de Bruselas (2014) y en una sinagoga de Pittsburgh (2018); los ataques terroristas perpetrados por un supremacista blanco contra dos mezquitas en Nueva Zelanda, emitidos en directo por redes sociales (2019); los actos vandálicos, asesinatos y tiroteos masivos en clínicas de anticoncepción en Australia, Canadá y Estados Unidos perpetrados por fundamentalistas cristianos; y, en general, el alarmante ascenso de partidos anti inmigrantes de extrema derecha en varios países europeos, con la consigna de la lucha contra la supuesta “islamización de Occidente”. Durante la crisis de refugiados de 2015 en Europa, líderes de países como la República Checa, Eslovaquia, Hungría y Polonia expresaron su preferencia por recibir refugiados cristianos –o incluso su abierto rechazo a aceptar refugiados musulmanes, bajo pretextos tan absurdos como la carencia de mezquitas–. Incluso en una democracia consolidada como Alemania, ciudadanos identificados socialmente como personas con *Migrationshintergrund* han sido recategorizados como “musulmanes”; y antes de la pandemia del coronavirus, cada lunes cientos (y en ocasiones miles) de personas marchaban por las calles de Dresde elevando consignas abiertamente islamofóbicas. A principios de 2019, ante el incremento de ataques antisemitas, el gobierno alemán recomendó a la comunidad judía no usar kipá públicamente. La intolerancia religiosa fue un factor esencial en el sentimiento anti inmigración, determinante a su vez en el Brexit, el manejo de la crisis humanitaria en el

1 Report of the United Nations Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Ahmed Shaheed, to the Human Rights Council. *Countering Islamophobia/Anti-Muslim Hatred to Eliminate Discrimination and Intolerance Based on Religion or Belief*. 13/04/2021, UN Doc. A/HRC/46/30.

Mediterráneo, y en las elecciones en Austria, Dinamarca, Francia, Italia y Países Bajos. De este modo, en Europa la identificación religiosa ha vuelto a ser una categoría de primer orden para la discriminación y la exclusión y, en consecuencia, relevante para la definición de la posición social y política.

El panorama en muchos de los llamados países del Sur Global es igualmente preocupante. Una breve mirada a los desarrollos recientes en Asia y África devela cuán políticamente relevantes son las tensiones interreligiosas para la seguridad nacional y la paz internacional en estas áreas del mundo: el incendio de escuelas e iglesias cristianas por Boko Haram en Nigeria (2011-2013); los constantes crímenes de odio contra los cristianos coptos y los ataques a sus iglesias en Egipto (*v. gr.*, los atentados del Domingo de Ramos de 2017); las incontables atrocidades del Estado Islámico en Irak y Siria (2014-2019); los ataques terroristas de fundamentalistas islámicos en Afganistán, Indonesia y Libia contra instituciones cristianas y ONG humanitarias vinculadas a iglesias cristianas (2001-2021); las masacres perpetradas por Al-Shabbaab en Uganda (2010), Somalia (2016-2019) y Kenia (2015 y 2019); el masivo desplazamiento forzado provocado violentamente por budistas nacionalistas contra la minoría musulmana rohinyá en Myanmar, que ha dejado un saldo de decenas de miles de muertos (2015-2017); la detención y el internamiento masivo de uigures y otras minorías musulmanas en “campos de reeducación” en China (al menos desde 2014); los ataques con explosivos en templos cristianos de Sri Lanka durante las celebraciones del Domingo de Pascua de 2019, o el avance del hinduismo radical en India, que supone no solo tensiones con la minoría musulmana al interior del país sino permanentes roces diplomáticos y militares con Pakistán, cubiertos bajo la sombra perenne de una autodestrucción mutua por el uso de sus respectivos arsenales nucleares.

Visto desde este contexto global, América Latina ofrece un panorama mucho más alentador en términos de convivencia interreligiosa. Es cierto que en las últimas décadas la región ha experimentado una creciente diversidad religiosa, especialmente por la notable expansión de varias denominaciones cristianas que se caracterizan por su fuerte religiosidad y conservadurismo moral. Sin embargo, esto no ha generado conflictos de gran escala entre grupos religiosos; la violencia por motivos religiosos es muy inusual y registra los índices más bajos a nivel global<sup>2</sup>. Ello se explica en gran medida en la especial trayectoria histórica y composición religiosa de la región. Hay casos

2 El índice medio de hostilidades sociales basadas en la religión en 2016 en el continente americano alcanzó apenas 0,6 puntos, comparados con los 2,6 puntos en Europa y los 4,6 puntos en Oriente Medio y África del Norte (el más alto a nivel global). Véase Pew Research Center. *Global Uptick in Government Restrictions on Religion in 2016: Nationalist Parties and Organizations Played an Increasing Role in Harassment of Religious Minorities, Especially in Europe*. Washington D.C.: Pew Research Center, 2018, 33.

individuales de hostigamiento e intimidación contra miembros de algunas minorías religiosas, pero generalmente se trata de incidentes aislados que no cuentan con apoyo gubernamental<sup>3</sup>. Las tensiones actuales se producen por diferencias puntuales en temas relacionados con los derechos de las mujeres y de minorías sexuales, y aunque estas disputas se plantean en distintos escenarios, la arena legal juega un rol crucial. Este es el caso del debate sobre la persecución penal del aborto sin ninguna excepción en países como El Salvador, Guatemala y Honduras; o sobre la falta de reconocimiento legal a las uniones del mismo sexo en países como Bolivia, Honduras y Paraguay. Al respecto, lo que se observa más bien es un alineamiento político entre fuerzas católicas y evangélicas que comparten posturas morales en temas como el aborto, la homosexualidad y la eutanasia, como se ha constatado por ejemplo en el Brasil de Temer y Bolsonaro. Las tensiones se producen ante todo entre comunidades, partidos y organizaciones ultraconservadoras cristianas (católicas y evangélicas) y una variedad de actores, organizaciones y grupos articulados en torno a la defensa de los derechos de la mujer y la población LGBTIQ+.

Pese a las notorias diferencias que en el ámbito religioso revela América Latina frente al resto de regiones del mundo, su proceso de secularización sigue siendo pensado y estudiado a la luz del modelo convencional de secularización europea, que ha sido ya ampliamente cuestionado incluso en Estados Unidos y Europa porque no parece dar respuestas a las dinámicas contemporáneas. El presente artículo ofrece un cambio de perspectiva. A partir del concepto de “secularidades entrelazadas”, aquí se propone el estudio específico de la secularización en América Latina en el ámbito institucional (constitucional y legal). A través de este enfoque se puede, por una parte, identificar la particular trayectoria de la secularización de América Latina y su estrecha conexión con el discurso de los derechos humanos desde los fundamentos del constitucionalismo decimonónico, y por otra parte, revelar las contribuciones contemporáneas del derecho internacional de los derechos humanos (DIDH) en los avances hacia la laicidad en ámbitos sociales en los que la religión católica ha tenido una influencia predominante, como por ejemplo

3 La excepción más significativa fue el gobierno del presidente Hugo Chávez en Venezuela, que incitó hostigamientos contra la población judía, aunque no propiamente por motivos religiosos sino por alineamientos geopolíticos; véase FIGUEROA SEPÚLVEDA, M. *La emergencia y aumento del antisemitismo en los gobiernos de Hugo Chávez y su relación con la profundización de las relaciones entre Venezuela e Irán (2005-2013)*. En *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*. 13, 1, 2018, 239-268. Otra excepción reciente es la del gobierno de Daniel Ortega en Nicaragua durante la crisis de 2018-2019, cuando, debido al apoyo de un sector de la Iglesia Católica a la protesta social, la represión de la policía y de fuerzas paramilitares se extendió a miembros del clero católico; véase CABRALES DOMÍNGUEZ, S. *The Catholic Church and the 2018 Wave of Protests in Nicaragua*. Tesis de maestría. University of Pittsburgh, 2020.

en temas relacionados con los derechos de las mujeres y los derechos de las personas con diversa orientación sexual.

En este artículo se sostiene como argumento central que el movimiento constitucionalista de derechos humanos y el DIDH han jugado un papel crucial en el proceso de secularización en América Latina. Su objetivo es analizar cómo la región ha mantenido en su proceso de secularización reciente una trayectoria significativamente convergente respecto a sus estándares normativos en materia religiosa y cómo, sobre la base de esa experiencia histórica, se ha venido consolidando un constitucionalismo transformador<sup>4</sup> en la ponderación de casos conflictivos entre libertades religiosas y otros derechos humanos. Esta trayectoria se ha mantenido en buena medida apartada de las tendencias globales, por lo que debe ser analizada teóricamente desde sus especificidades. Dado que esta convergencia de reglas se observa particularmente en el marco del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH)<sup>5</sup>, el estudio está concentrado en los países que pertenecen al Sistema, que han ratificado la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH) y que, a la fecha de redacción de este texto, reconocen la jurisdicción contenciosa de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH)<sup>6</sup>.

En la primera parte se retoman algunas críticas que se han formulado al enfoque clásico sociológico sobre el proceso de secularización y se defiende la necesidad de adoptar una perspectiva específica acerca de la secularización en América Latina, para lo cual se presentan algunas propuestas teórico-conceptuales. En la segunda parte se presenta en detalle la particular trayectoria de secularización institucional latinoamericana y la progresiva separación entre Iglesia y Estado desde el constitucionalismo del siglo XIX en la región. En la tercera parte se analiza cómo la integración entre el DIDH y el derecho constitucional de los países seleccionados del Sistema Interamericano ha generado en las primeras dos décadas del siglo XXI una tendencia convergente con base en algunos estándares internacionales sobre libertad religiosa, a la vez que ha contribuido a la progresiva reforma de los argumentos de ponderación en casos de colisión con otros derechos humanos (especialmente relacionados con temas donde la moral cristiana tiene una influencia predominante). En la conclusión se enfatiza la importancia de considerar la especificidad y

4 Para los propósitos de este texto, el constitucionalismo transformador se define como un enfoque sobre la interpretación y aplicación de normas constitucionales con el objetivo de contribuir a transformaciones sociales estructurales. Véase VON BOGDANDY, A. *Ius constitutionale commune en América Latina: una mirada a un constitucionalismo transformador*. En *Revista Derecho del Estado*, Universidad Externado de Colombia. N.º 34, 2015, 3-50.

5 Para una introducción al sistema interamericano y su relación con los ordenamientos jurídicos nacionales, véase GARCÍA RAMÍREZ, S. *The Relationship between Inter-American Jurisdiction and States (National Systems): Some Pertinent Questions*. En *Notre Dame Journal of International & Comparative Law*. 5, 1, 2015, 115-151.

6 Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Uruguay.

diversidad de significados de secularidad en el mundo a la hora de evaluar las potencialidades del DIDH frente a los retos que impone la diversidad y libertad religiosa en las sociedades contemporáneas.

#### 1. LIBERTAD RELIGIOSA Y SECULARIZACIÓN EN PERSPECTIVA COMPARADA: APROXIMACIONES TEÓRICAS

Como explica Casanova<sup>7</sup>, según el modelo convencional de secularización defendido por autores clásicos de la sociología europea (Weber, Durkheim, Marx), la declinación religiosa es consecuencia inevitable del desarrollo económico y científico posterior a la industrialización. La presunción que sostiene el modelo es que la religión pertenece a una fase previa en el desarrollo de una sociedad, y que una vez que se produce la modernización, la religiosidad irreversiblemente decae. Según este modelo, durante el Renacimiento se produjo una ruptura con el teocentrismo medieval y se estableció una dicotomía conceptual entre religión y humanismo, gracias a autores como Erasmo de Róterdam y Sebastián Castellio. Sobre esta base, y en el contexto de la Reforma protestante, filósofos europeos de la Ilustración como Rousseau, Voltaire y Locke concibieron los conceptos de libertad de conciencia y libertad religiosa. Estas libertades fueron reconocidas como derechos en la Declaración de 1789 de los Derechos del Hombre durante la Revolución Francesa; y a su vez estas ideas fueron difundidas paulatinamente en otras áreas del globo. Sin embargo, al menos desde la década de 1980, este modelo conceptual ha sido cuestionado ampliamente, tanto por el hecho de no dar respuesta a las realidades contemporáneas en países industrializados como por su narrativa eurocéntrica, lineal y evolutiva, que no da cuenta de las diferentes trayectorias históricas entre las regiones del mundo, como tampoco de las distintas formas de definir las creencias, lo religioso y lo secular (declive religioso, privatización de las creencias religiosas, diferenciación de las esferas sociales, pluralidad de opciones espirituales –incluida la de no creer–, etc.)<sup>8</sup>.

En efecto, esta narrativa desconoce las contribuciones de otras regiones del mundo. Por ejemplo, no considera las políticas seculares de algunos reinos no europeos (v. gr., los edictos en roca del rey Ashoka en India, durante el siglo III a. C.), ni la influencia que tuvieron pensadores asiáticos sobre los autores europeos de la Ilustración<sup>9</sup>, e ignora las centenarias experiencias de tolerancia

7 CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, 17-35.

8 *Ibid.*, 11-17 y 38-39; HERVIEU-LÉGER, D. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000, 73-80.

9 ROWBOTHAM, A. *The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe*. En *Far Eastern Quarterly*. IV, 3, 1945, 224-242; CLARKE, J. J. *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. Londres: Routledge, 2002, 37-94.

religiosa del islam, el hinduismo y el budismo. La narrativa occidentalista posiciona a Europa como el origen geográfico específico de las ideas seculares y asume que estas ideas fueron emuladas o transferidas al resto del mundo, dando por sentada una relación jerárquica entre el “exportador”, quien es el dueño del estándar normativo, y el “deudor” o “importador” del estándar, quien debe reconocer y recompensar al dueño de alguna manera<sup>10</sup>. Sin embargo, la definición misma de lo que significa lo religioso y lo secular varía entre los continentes e incluso al interior de los mismos<sup>11</sup>. La famosa “Disputa de los Ritos” del siglo XVII<sup>12</sup>, y en general el debate en torno a si el confucianismo es o no una religión, ilustran bien este punto<sup>13</sup>. Entender la secularización en términos de transferencia es dar por sentado que los estándares europeos son el punto de partida y de llegada evolutivo de toda sociedad moderna, lo cual genera inevitablemente tensiones con culturas que no conciben la religión como una afiliación exclusiva a una organización religiosa, que trascienden la dicotomía conceptual entre religión y humanismo, y que tienen patrones históricos de secularización y niveles de laicidad abiertamente divergentes en comparación con la experiencia europea<sup>14</sup>.

Definir lo secular tomando como único parámetro de medida el caso europeo genera dificultades teóricas en el ejercicio de comparar procesos de secularización en distintos continentes o entre distintos países. En el modelo clásico, las sociedades no occidentales son habitualmente comparadas a la luz de los estándares normativos de un puñado de países europeos (Alemania, Francia, Gran Bretaña) en una lógica de “nosotros vs. los otros” (*West vs. Rest*)<sup>15</sup>, respectivamente identificados como modelos ideales y como excepción o desviación del caso “normal”. Cualquier divergencia con el patrón europeo lleva a la calificación de “parcial” o “incompleto”. Bajo esa lógica, América Latina sería un caso de secularización parcial: las reformas seculares institucionales no han derivado en un decaimiento de la relevancia social de la religión en áreas como la economía, la política, la educación o la ciencia. Esto potencialmente puede llevar a imágenes distorsionadas de las experiencias no-europeas, aun aplicando los mismos criterios de evaluación.

10 SCHEPPELE, K. L. *The Migration of Anti-constitutional Ideas: The Post-9/11 Globalization of Public Law and the International State of Emergency*. En CHOUDHRY, S. (ed.), *The Migration of Constitutional Ideas*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2006, 347-373.

11 BUBANDT, N. O. y VAN BEEK, M. (eds.). *Varieties of Secularism in Asia: Anthropological Explorations of Religion, Politics and the Spiritual*. Abingdon: Routledge, 2012.

12 MINAMIKI, G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.

13 TAYLOR, R. L. *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany (NY): State University of New York Press, 1990.

14 TAROCCO, F. *Religious Tolerance: A View from China*. En *Philosophy and Social Criticism*. 45, 4, 2019, 469-471.

15 HALL, S. *The West and the Rest: Discourse and Power*. En HALL, S. et al. (eds.), *Modernity: Introduction to the Modern Societies*. Oxford: Blackwell, 1996, 185-189.

Por ejemplo, Argentina a veces es clasificada como “parcialmente secular” o incluso como país “confesional” debido al artículo 2 de su Constitución, que establece que “[e]l Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. Sin embargo, los subsidios estatales se estiman en menos de 4 millones de euros anuales, y sus defensores suelen argumentar que no se trata propiamente de subsidios sino de “reparaciones” que compensan las expropiaciones del siglo XIX. En contraste, Alemania es clasificada usualmente como un país secular pese a que el Estado recolecta contribuciones para las Iglesias (*Kirchensteuer*) de conformidad con el artículo 140 de la *Grundgesetz*. En 2018, se estima que el Estado repartió entre la Iglesia Católica y la Iglesia Protestante unos 12 mil millones de euros<sup>16</sup>. Si bien no se trata de dineros públicos sino de contribuciones de miembros de organizaciones religiosas, el Estado alemán asume esas competencias por cláusulas constitucionales; establece una compleja arquitectura institucional para identificar la adscripción religiosa de los residentes, efectuar el recaudo y controlar a los evasores (*Anmeldebehörde, Finanzämter, Amtsgerichte*, oficinas para el trámite de abandono de la Iglesia, etc.); involucra a los bancos comerciales para recolectar impuestos sobre el capital, y diversifica las fuentes (*Kirchgeld, Kirchgrundsteuer, feiwilliges Orstskirchensteuer*, etc.).

El problema de seguir aplicando criterios de análisis europeos a la experiencia de otras regiones del mundo no se reduce al plano teórico-conceptual. Estos diagnósticos definen políticas públicas y medidas legislativas y administrativas que atienden a demandas sociales y discursos locales concretos. Por ejemplo, actualmente las controversias públicas en Europa sobre el balance entre libertad religiosa y laicidad priorizan problemáticas asociadas a la exclusión social de migrantes musulmanes. En este contexto, algunos argumentos pro-seculares adoptan una lógica de defensa de la unidad nacional en contra de la “islamización” de Occidente, con lo que implícita o explícitamente se concibe al islam como esencialmente incompatible con valores nacionales (que se equiparan a los valores cristianos). Esto genera respuestas legales como la prohibición del uso del velo islámico en varios países europeos, la prohibición de construcción de minaretes en Suiza, y otras expresiones de xenofobia y discriminación directa o indirecta. Como se observa, los retos y debates latinoamericanos atienden a problemáticas y condiciones sociales muy diferentes a las aquí descritas. La mayoría de migrantes en América Latina provienen actualmente de países vecinos y usualmente son católicos o evangélicos, de modo que los flujos migratorios tienen un impacto comparativamente marginal en términos de convivencia interreligiosa. Por eso buena parte de las tensiones entre la libertad religiosa

16 HENTZE, T. *Kirchensteuereinnahmen trotz dem Mitgliederschwund*. En *IW-Kurzbericht* No. 78/2018, Institut der deutschen Wirtschaft (IW), Colonia, 2018, 1.

y otros derechos humanos en América Latina se producen en el ámbito de convicciones y posturas del cristianismo.

En el marco de estas críticas, y especialmente en respuesta a la narrativa lineal y eurocentrista de la secularización, diversos autores<sup>17</sup> han propuesto recientemente el concepto de “secularidades múltiples”, inspirados en el concepto de “modernidades múltiples”<sup>18</sup>. Para estos autores, las secularidades adquieren diferentes formas en diferentes países o regiones, ya que responden a problemas específicos. Esta propuesta teórica se sostiene en las premisas de que la laicidad posee significados contingentes históricamente y que las sociedades tienen diferentes puntos de partida y de llegada. Esto abre la posibilidad de analizar y comparar procesos de secularización según las dinámicas y condiciones específicas de las diversas regiones y países no europeos. Su base es *A Secular Age* de Taylor<sup>19</sup>, quien estudia procesos de secularización en Occidente. Los autores en mención proponen pensar en lo secular *beyond the West*. Empero, esta propuesta no logra del todo superar la homogeneización binaria del discurso *West vs. Rest* que ha dominado el *mainstream* por décadas. Al pensar en las “secularidades más allá de Occidente”, estos autores equiparan a “Occidente” con el “cristianismo” y al “resto” con otras religiones mundiales definidas como *non-Western religions*, con énfasis en el islam, en la medida en que los musulmanes se han convertido en el “otro” en las sociedades europeas y estadounidense. En este marco, el modelo parece ignorar a América Latina, una región que no encaja propiamente en la adscripción geopolítica de “Occidente” ni en su alteridad religiosa como “resto” (es decir, sociedades no cristianas).

En el presente artículo se aceptan las premisas de los autores que conciben secularidades múltiples. Sin embargo, se plantean conceptos y características específicas del proceso de secularización en América Latina, concibiéndolo más bien en interdependencia con los desarrollos de diversas regiones del mundo. En este sentido se podría hablar más apropiadamente de “secularidades entrelazadas”: se reconocen por un lado las particularidades de cada proceso de secularización en las distintas regiones del mundo, pero también se reconoce la circulación intrarregional de ideas entre países y las influencias intercontinentales recíprocas. Hablar tanto de secularidades múltiples como de secularidades entrelazadas supone un ejercicio de deconstrucción de la narrativa eurocéntrica, que ha ocultado los orígenes cosmopolitas de la libertad religiosa y las múltiples fuentes de las que se nutrió Europa para

17 SCHUH, C., BURCHARDT, M. y WOHLRAB-SAHR, M. *Contested Secularities: Religious Minorities and Secular Progressivism in the Netherlands*. En *Journal of Religion in Europe*. 5, 2012, 349-383; WOHLRAB-SAHR, M. y BURCHARDT, M. *Multiple Secularities: Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities*. En *Comparative Sociology*. 11, 2012, 875-909.

18 EISENSTADT, S. *Multiple Modernities*. En *Daedalus*. 129, 1, 2000, 1-29.

19 TAYLOR, C. *A Secular Age*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007.

avanzar en su proceso de secularización. Como plantea Hobson<sup>20</sup>, la narrativa eurocéntrica separó un proceso simbiótico (o al menos interconectado) entre Oriente y Occidente; oscureció el carácter híbrido del pensamiento europeo y borró la influencia de las civilizaciones asiáticas y africanas en su construcción. Esta separación se efectuó para afirmar la superioridad europea. Por supuesto, una mirada entrelazada de los procesos de secularización a escala global requeriría una investigación mucho más amplia y este corto artículo no puede aspirar a ello. Sin embargo, a lo largo de este texto se plantean algunos casos latinoamericanos que ilustran el potencial heurístico del concepto.

Por ejemplo, es poco conocido que el modelo mexicano de separación de Iglesia y Estado fue estudiado y debatido en el parlamento francés antes de la expedición de la ley de 1905 que estableció el principio de *laïcité* (*Loi concernant la séparation des Églises et de l'État*). México ya había declarado la separación Iglesia-Estado en la Constitución de 1857 y empezó a implementarla efectivamente desde 1867, después del interludio de la invasión francesa<sup>21</sup>. De hecho, el modelo mexicano también fue muy influyente en las reformas seculares en América Central y en Colombia mucho antes de que se expidiera la citada ley francesa<sup>22</sup>. Las primeras reformas legales de separación entre Iglesia y Estado se dieron en la Nueva Granada (1853), El Salvador (1871), México (1873), Guatemala (1879), Honduras (1880), Brasil (1890), Nicaragua (1894) y Ecuador (1906)<sup>23</sup>. En todo caso, la pregunta acerca de cómo circulan globalmente las ideas seculares parece tener un carácter más complejo e interdependiente que lo que sugiere la narrativa de exportación unilateral y unidireccional desde Europa hacia el resto del mundo. Este artículo llama la atención sobre las influencias recíprocas entre países latinoamericanos y en conexión con estándares internacionales (en especial, interamericanos) gracias a la apertura del derecho constitucional de estos países hacia el DIDH.

20 HOBSON, J. *Revealing the Cosmopolitan side of Oriental Europe: The Eastern Origins of European Civilisation*. En DELANTY, G. (ed.), *Europe and Asia beyond East and West*. Londres: Routledge, 2006, 107-119.

21 BAUBÉROT, J. *Representación e influencia de la laicidad mexicana sobre la laicidad francesa*. En BLANCARTE, R. (coord.), *Las leyes de reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea*. Ciudad de México, D.F.: El Colegio de México y UNAM, 2013, 217-232.

22 CORTÉS GUERRERO, J. D. *Lectura comparada de una época de reformas liberales: México y Colombia a mediados del siglo XIX*. En BLANCARTE, R. (coord.), *Las leyes de reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea*. Ciudad de México, D.F.: El Colegio de México y UNAM, 2013, 185-215.

23 PRIEN, H.-J. *Christianity in Latin America*. Revised and expanded edition. Leiden y Boston: Brill, 2013, 357.

## 2. PARTICULARIDADES DE LA SECULARIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA: UNA HISTORIA COMÚN

Una de las particularidades más notorias de América Latina en comparación con las demás regiones del mundo es el hecho de que, a lo largo de los últimos cinco siglos, ha sido la única región con dominio absoluto de una sola religión, el catolicismo. Para 1910, el 94% de los latinoamericanos eran católicos romanos; este porcentaje se mantuvo prácticamente invariable hasta la década de 1980, cuando empezó a reducirse hasta los niveles contemporáneos (69%). Con todo, Latinoamérica congrega actualmente a cerca del 40% de la población católica mundial<sup>24</sup>.

Esta uniformidad es el producto de las políticas coloniales de los imperios ibéricos implementadas desde el siglo XVI: mientras en Europa el principio *cuius regio, eius religio* de la Paz de Augsburgo no pudo ser implementado efectivamente y los edictos de tolerancia religiosa proliferaron a lo largo del continente, los imperios español y portugués lograron implementar con relativo éxito la causa de la Inquisición para la persecución y el exterminio sistemático de los denominados “herejes”, las sectas protestantes y los no creyentes (incluyendo a miles de indígenas que rechazaron la cruz). Ambas coronas adoptaron una política de expulsión y cristianización forzada tanto en la península ibérica como en las Américas<sup>25</sup>. Varios pueblos indígenas lograron mantenerse por fuera del sistema colonial, preservando de este modo sus religiones; también algunos judíos y musulmanes conversos, así como numerosos esclavos africanos, lograron ocultar sus verdaderas creencias en las colonias ibéricas. Sin embargo, en términos generales, la región se convirtió en la expresión última de la Contrarreforma y no pudo desarrollar a escala societaria ninguna forma significativa de convivencia con otras religiones por casi cuatro siglos.

Con todo, esta uniformidad explica la ausencia histórica de conflictos interestatales basados en la religión en América Latina, en notorio contraste con las historias de Europa, África o Asia, colmadas de cruzadas y guerras religiosas. Esto a su vez explica por qué en esos continentes el derecho internacional multilateral ha jugado un papel tan esencial en la resolución de conflictos y en los avances en materia de libertad y tolerancia religiosa. En el caso europeo basta citar como ejemplos la ya mencionada Paz de Augsburgo de 1555 (que trató de resolver las guerras religiosas por la Reforma protestante) y los tratados de Paz de Westfalia de 1648 (que establecieron los principios de soberanía estatal, no injerencia en asuntos internos y libertad religiosa interestatal en Europa). En contraste, en el caso latinoamericano,

24 Pew Research Center. *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington D.C.: Pew Research Center, 2014, 4, 26.

25 PRIEN, H.-J. *Christianity in Latin America*, cit., 199-222.

por mucho tiempo el derecho internacional fue primordialmente un instrumento de preservación de la unión Iglesia-Estado, especialmente mediante la celebración de tratados bilaterales con la Santa Sede (concordatos).

Esto nos lleva a otra característica de la historia secular latinoamericana que no tiene parangón desde una perspectiva global. Desde los inicios de la Conquista, en 1493, el Papa otorgó a los monarcas españoles el control administrativo de la Iglesia Católica en los nuevos territorios y en 1514 extendió ese privilegio a los monarcas portugueses. Con ello se instauró el sistema de Patronato Real, que fusionaba la administración civil y la religiosa. De modo que en América Latina la secularización tuvo que desarrollarse en el marco del monopolio absoluto de la Iglesia Católica a nivel socio-político, y de la práctica simbiosis entre Iglesia y Estado a nivel institucional. Esta particular experiencia colonial es crucial para entender la especificidad del proceso de secularización en la región, sus dinámicas y objetivos.

Otra particularidad del caso latinoamericano es la centralidad del movimiento constitucionalista en su proceso de secularización. Después de la entrada en vigor de la Constitución estadounidense en 1789, todos los países independientes latinoamericanos habían adoptado constituciones para la década de 1820; es decir, con varias décadas de antelación a la mayoría de países del mundo. Es cierto que en Europa occidental hubo constituciones en países como España (1812-1814), Noruega (1814), Países Bajos (1815) y Bélgica (1831), pero instauraron monarquías constitucionales. En contraste, con todas sus imperfecciones y obstáculos, América Latina fue la primera región del mundo en la que se adoptaron uniformemente constituciones bajo regímenes republicanos. El imperio de Brasil (1822-1888) y los breves períodos monárquicos en México (1821-1823 y 1864-1867) son las excepciones que confirman la regla. Esto marca una diferencia sustancial con el resto de continentes, que hasta muy avanzado el siglo xx se mantuvieron bajo el gobierno de monarcas (reyes, sultanes, shahs, emperadores) y jefes religiosos (dalái lamas en el Tíbet, papas en los Estados Pontificios, califas en el Imperio otomano, ayatolas en Irán, etc.). Con frecuencia, esto hacía que las funciones políticas se entremezclaran con las religiosas. De hecho, aún perviven monarquías hereditarias en las que el monarca sigue siendo la cabeza de la Iglesia oficial. Por ejemplo, hoy la reina británica es además gobernadora suprema de la Iglesia de Inglaterra. Incluso durante el siglo xx, la adopción de constituciones en numerosos países (especialmente en naciones musulmanas) no está necesariamente conectada con avances significativos en términos de libertad religiosa ni de la separación entre organizaciones religiosas y el Estado.

En el siglo xix, la relación entre la Iglesia Católica y el Estado se convirtió en una disputa constitucional de primer orden entre las facciones políticas emergentes: los liberales, quienes usualmente propugnaban la tolerancia religiosa, el establecimiento de autoridades y políticas seculares (secularización del

sistema educativo, expropiación de tierras de la Iglesia Católica, expulsión de congregaciones y órdenes monásticas, etc.), y los conservadores, quienes generalmente se alinearon a los intereses de la Iglesia Católica y protegieron sus privilegios (incluyendo su monopolio en la esfera de la educación, su jurisdicción especial eclesiástica, el financiamiento público, el reconocimiento de matrimonios religiosos, el registro exclusivo de nacimientos, matrimonios y defunciones). Sin embargo, todas las constituciones latinoamericanas adoptadas poco después del intento de reconquista español (1814-1820) incorporaron cláusulas confesionales y de intolerancia religiosa, con lo que se excluía legalmente cualquier otra religión<sup>26</sup>. Esto se debió en gran medida a que tanto liberales como conservadores usaron la religión como elemento cohesivo en el intento por construir una identidad nacional en el caos político de la post independencia. Por ello, durante la primera mitad del siglo XIX, la Iglesia Católica logró preservar la mayor parte de sus privilegios. Todas las constituciones de las nuevas repúblicas declararon la confesionalidad del Estado, y la curia romana terminó aceptando (*de facto* o *de iure*) la extensión de los derechos de patronaje a los nuevos regímenes<sup>27</sup>. Todas las constituciones latinoamericanas de ese período declaraban su incondicional (y en algunos casos perpetua) devoción al catolicismo como religión de Estado. En algunos casos, incluso el culto privado de otras religiones estaba prohibido<sup>28</sup>. Una vez consolidada la independencia a mediados del siglo, el contexto sociopolítico fue favoreciendo las reformas constitucionales seculares. Durante la segunda parte del siglo XIX, la región recibió millones de migrantes de diversas latitudes, que escapaban de las guerras y la persecución religiosa y política, así como del desempleo y la miseria. Este fue el caso de los italianos en Argentina, los alemanes y los japoneses en Brasil, o el de los sirios y los libaneses en América Central y el norte de Colombia. Su presencia (o la intención de atraer su inmigración) fue una de las razones que llevó a los gobiernos latinoamericanos a introducir reformas sobre tolerancia religiosa y libertad de cultos.

Por esto, la laicidad latinoamericana decimonónica no se basaba en la neutralidad del Estado frente a los asuntos religiosos, sino en una intervención más o menos intensa para reducir las potenciales tensiones entre la religión preponderante y religiones minoritarias. Sin embargo, esta intervención no

26 Véase, *v. gr.*, el artículo 8 de la Constitución de Perú de 1823; el artículo 5 de la Constitución del Imperio de Brasil de 1824; el artículo 5 de la Constitución de El Salvador de 1824; el artículo 11 de la Constitución de la República Federal de Centroamérica de 1824; el artículo 3 de la Constitución de México de 1824; el artículo 45 de la Constitución de Guatemala de 1825; el artículo 5 de la Constitución de Honduras de 1825; el artículo 3 de la Constitución de Chile de 1828; el artículo 8 de la Constitución de Ecuador de 1830, o el artículo 6 de la Constitución de Bolivia de 1831.

27 PRIEN, H.-J. *Christianity in Latin America*, cit., 277-278 y 291-297.

28 Véase, *v. gr.*, el artículo 1 (Capítulo I) de la Constitución Federal de Venezuela de 1811; el artículo 4 (Título I) de la Constitución de la República de Cundinamarca de 1812, o el artículo 10 de la Constitución de Chile de 1823.

fue diseñada para poner en condiciones de equidad a las religiones. En la práctica, el catolicismo fue preservado como religión de Estado en varios países; así por ejemplo, en las constituciones de Argentina (1853), Chile (1833, con la Ley Interpretativa de 1865), Costa Rica (1860), Paraguay (1870), Honduras (1848, 1865 y 1873), Bolivia (1906) y Perú (1915). En el curso del siglo xx se proclamaron constituciones o se efectuaron reformas constitucionales que renunciaron a la confesionalidad; actualmente la única excepción es Costa Rica.

TABLA 1. CONFESIONALISMO CATÓLICO  
 EN LAS CONSTITUCIONES LATINOAMERICANAS

	Primera constitución no confesional	Constitución previa a la constitución vigente	Reforma constitucional / Constitución vigente
Argentina	1994		No confesional (1994)
Bolivia	2009	Confesional (1967)	No confesional (2009)
Brasil	1891	No confesional (1969)	No confesional (1988) <sup>29</sup>
Chile	1925		No confesional (1980) <sup>30</sup>
Colombia	1853	Confesional (1886) <sup>31</sup>	No confesional (1991) <sup>32</sup>
Costa Rica			Confesional (1949)
Ecuador	1906	No confesional (1998)	No confesional (2008)
El Salvador	1883	No confesional (1962)	No confesional (1983)
Guatemala	1879	No confesional (1965)	No confesional (1985)
Honduras	1880	No confesional (1965)	No confesional (1982)
México	1857		No confesional (1917) <sup>33</sup>
Nicaragua	1893	No confesional (1979)	No confesional (1987)
Panamá	1853 (Colombia)	No confesional (1946)	No confesional (1972)
Paraguay	1992	Confesional (1967)	No confesional (1992)
Perú	1979	No confesional (1979)	No confesional (1993)
Uruguay	1918	No confesional (1967)	No confesional (1997)

Nota: se define como constitución no confesional aquella en la que ninguna creencia religiosa tiene el carácter de religión oficial del Estado.

Fuente: elaboración propia.

29 Constitución de Brasil, art. 19, I.

30 Constitución de Chile, art. 19.

31 Constitución de Colombia de 1886, arts. 40 y 53.

32 Constitución de Colombia de 1991, art. 19: “Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley”.

33 Constitución de México de 1917, art. 130.

Comparada con la de otras regiones del mundo, la situación en América Latina es relativamente uniforme. Por ejemplo, mientras que en América Latina solo Costa Rica se mantiene como Estado confesional, en Europa varios países aún establecen religiones oficiales: Ciudad del Vaticano (catolicismo), Dinamarca (Iglesia evangélica luterana de Dinamarca), Inglaterra (anglicanismo), Islandia (luteranismo), Grecia (cristianismo ortodoxo griego), Malta (catolicismo), Mónaco (catolicismo) y, hasta muy reciente fecha, también Noruega (Iglesia Evangélica Luterana de Noruega) y Suecia (Iglesia Evangélica Luterana de Suecia). En Andorra, el catolicismo ya no es religión oficial, pero la Constitución sigue otorgando a la Iglesia Católica una especial relación de colaboración, atendiendo a la historia y la tradición andorranas. De hecho, uno de los copríncipes (con funciones de jefe de Estado) es el Obispo de Urgel. En Asia y África también se encuentran numerosos Estados confesionales, especialmente entre países musulmanes norteafricanos y del Medio Oriente, como Arabia Saudí, Argelia, Catar, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Irak, Irán, Jordania, Kuwait, Libia, Marruecos y Túnez. En contraste, la trayectoria secular de la mayoría de países latinoamericanos está usualmente caracterizada por una transición de regímenes post coloniales de intolerancia religiosa a repúblicas de hegemonía católica con tolerancia religiosa, y posteriormente a Estados no confesionales (pero no ateos), con reconocimiento pleno de la libertad religiosa como derecho subjetivo, y con el reconocimiento y protección de las minorías religiosas.

Pese a la relativa homogeneidad regional en la trayectoria secular, se observan numerosas diferencias nacionales, especialmente relacionadas con el rol de la Iglesia Católica y sus privilegios. Las diversas regulaciones sobre la Iglesia Católica son el resultado de trayectorias nacionales pendulares (reformas seculares y antiseculares) derivadas de complejos equilibrios políticos internos. A esto se agregan las relaciones con los jerarcas del Vaticano, su diplomacia y los concordatos. Estos tratados son el componente del derecho internacional que fija diversos límites a los procesos de secularización, y refuerzan el trato privilegiado que el Estado concede a la Iglesia Católica. Reflejo de lo anterior son diversas provisiones constitucionales sobre la legitimación divina del poder, la base moral de la nación, la educación religiosa o el servicio militar: nueve de las dieciséis constituciones estudiadas hacen alguna referencia a Dios en sus preámbulos (Argentina, Colombia, Ecuador, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay y Perú). El concepto de moralidad, que es invocado como restricción a ciertos derechos y libertades, se deriva explícitamente de una sola tradición religiosa en Costa Rica, Panamá y Perú. En algunos países (*v. gr.*, Nicaragua, Panamá o Perú), la instrucción religiosa en escuelas públicas no tiene que impartirse de modo neutral y objetivo, sino que está basada en valores cristianos. Finalmente, el derecho de objeción de conciencia para el servicio militar por razones de convicción religiosa no está reconocido en un buen número de países.

### 3. LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DE TRATADOS DE DERECHOS HUMANOS Y LA CONVERGENCIA DE ESTÁNDARES SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA

Sin desconocer las notables diferencias en las regulaciones sobre la relación entre Estado y religiones organizadas en América Latina, es importante considerar los efectos que la constitucionalización de diversos tratados internacionales de derechos humanos ha tenido en términos de convergencia de estándares normativos relacionados con la secularización y la libertad religiosa. En principio, se pueden distinguir dos formas de convergencia por el DIDH entre diversos países: convergencias normativas y convergencias interpretativas<sup>34</sup>. Las convergencias de reglas o convergencias normativas se producen cuando varios países adoptan los mismos estándares internacionales; ello ocurre cuando un tratado internacional es ratificado por un amplio número de Estados. Lo especial en el caso latinoamericano es que varios países han reconocido jerarquía constitucional a los tratados de derechos humanos, con lo cual, al ser introducidos al ordenamiento jurídico interno, pasan a hacer parte del derecho constitucional nacional y pueden ser invocados por las acciones de protección de derechos constitucionales<sup>35</sup>. De este modo se producen convergencias textuales y conceptuales entre distintos países, ya que sus operadores jurídicos adoptan los mismos términos usados en el DIDH y los invocan para el fortalecimiento de sus casos ante la jurisdicción constitucional. Incluso sus legisladores y constituyentes adoptan conceptos o expresiones del DIDH y las incorporan en textos legales o constitucionales<sup>36</sup>. De esta manera, el DIDH se convierte en un referente en debates constitucionales internos de amplio alcance y en un estándar mínimo que contribuye a resolver controversias locales entre la libertad religiosa y otros derechos humanos, como el libre desarrollo de la personalidad, la igualdad y la prohibición de discriminación, y los derechos sexuales y reproductivos.

Por otra parte, también se pueden producir convergencias interpretativas. Estas ocurren usualmente al interior de un sistema de derechos humanos multinivel (como el Sistema Europeo de Derechos Humanos o el Sistema Interamericano). En este caso, no se trata solamente de la coincidencia de

34 GÓNGORA MERA, M. *Inter-American Judicial Constitutionalism: On the Constitutional Rank of Human Rights Treaties in Latin America through National and Inter-American Adjudication*. San José de Costa Rica: Inter-American Institute of Human Rights, 2011, 199-225.

35 PIOVESAN, F. *Ius constitutionale commune en derechos humanos e impacto del Sistema Interamericano: rasgos, potencialidades y desafíos*. EN VON BOGDANDY, A., Fierro, H. F. y MORALES ANTONIAZZI, M. (eds.), *Ius constitutionale commune en América Latina. Rasgos, potencialidades y desafíos*. Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2014, 61-88.

36 MORALES ANTONIAZZI, M. *La doble estatalidad abierta: interamericanización y mercosurización de las constituciones suramericanas*. EN VON BOGDANDY, A., PIOVESAN, F. y MORALES ANTONIAZZI, M. (eds.), *Estudos avançados de direitos humanos. Democracia e integração jurídica: emergência de um novo direito público*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013, 178-227.

textos normativos, sino además de una creación dialógica de consensos sobre las interpretaciones que respecto de los mismos efectúan los jueces competentes. En el caso del Sistema Interamericano, estas convergencias se producen ante todo entre la jurisprudencia de la Corte Interamericana y la de las cortes constitucionales nacionales, sobre la base de la interpretación de los mismos derechos humanos<sup>37</sup>. En este marco, en la región han tenido un impacto importante varias sentencias e interpretaciones de la Corte IDH en temáticas que abordan tensiones entre posturas católicas y derechos humanos, y que han impulsado reformas constitucionales o cambios jurisprudenciales en temas como la descriminalización del aborto, los derechos de la mujer o el matrimonio entre personas del mismo sexo, como veremos adelante.

En países con una fuerte judicialización de la política y una significativa apertura al DIDH, muchas de las reformas seculares se han producido con el traslado de controversias públicas del ámbito de instituciones deliberativas como el Congreso a las altas cortes. Temas como el matrimonio igualitario o la adopción de parejas del mismo sexo, que según las encuestas no logran el apoyo de la mayoría de la población ni el consenso en los órganos deliberativos, han quedado bajo la competencia de cortes constitucionales que deben incorporar en sus decisiones no solo derechos consagrados en la Constitución, sino también en tratados internacionales de derechos humanos. Aunque hay marcadas diferencias en la velocidad de las reformas y en el impacto del DIDH entre los países latinoamericanos (en algunos países el efecto se limita a la movilización popular pero no logra permear la legislación o la jurisprudencia constitucional), el DIDH fija una ruta general hacia la que deberían avanzar los Estados miembros del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Esta tendencia no es automática ni autoevidente; este tipo de desarrollos no se han producido en otras regiones desde una perspectiva comparada. Por ejemplo, según Künkler y Sezgin, en Asia, aun en países donde existe un cierto nivel de convergencia constitucional en torno a estándares internacionales mínimos de libertad religiosa, existe una fuerte divergencia en la práctica judicial, que prefiere aplicar principios del derecho ordinario a los principios del DIDH<sup>38</sup>.

37 PIOVESAN, F. *Fuerza integradora y catalizadora del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos: desafíos para la formación de un constitucionalismo regional*. En VON BOGDANDY, A., FERRER MAC-GREGOR, E. y MORALES ANTONIAZZI, M. (coords.), *La justicia constitucional y su internacionalización: ¿hacia un ius constitutionale commune en América Latina?* Tomo II. Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010, 431-448.

38 KÜNKLER, M. y SEZGIN, Y. *Regulation of Religion and the Religious: The Politics of Judicialization and Bureaucratization in India and Indonesia*. En *Comparative Studies of Society and History*. 56, 2, 2014, 448-478; KÜNKLER, M. y SEZGIN, Y. *The Unification of Law and the Postcolonial State: The Limits of State Monism in India and Indonesia*. En *American Behavioral Scientist*. 60, 8, 2016, 987-1012.

Como ya se advirtió en la sección previa, desde la segunda mitad del siglo XX, el derecho constitucional en América Latina ha sido un espacio para implementar reformas seculares orientadas por el DIDH. En otras latitudes no es este el caso. En algunos países el derecho constitucional ha sido precisamente el instrumento para amalgamar la religión y las instituciones públicas, pese a la ratificación paralela de tratados del DIDH. Un caso ilustrativo es Pakistán; en 1947, durante la partición de la India británica bajo criterios religiosos (la transmigración de millones de personas entre los actuales India y Pakistán), los líderes políticos aspiraban a crear un Estado con población mayoritariamente musulmana, pero bajo instituciones seculares que permitieran la libertad religiosa y la protección de las minorías religiosas. Sin embargo, las fuerzas religioso-políticas se fueron paulatinamente radicalizando, y esto llevó a que se constitucionalizaran varios elementos de la Sharía, convirtiendo a las normas religiosas del islam en parte nuclear del sistema jurídico pakistaní. Esto, por ejemplo, se refleja en la legislación contra la blasfemia, que es abiertamente incompatible con el DIDH<sup>39</sup>. Ejemplos similares se pueden observar en otros países islámicos en los que, pese a la ratificación de tratados internacionales de derechos humanos, se han producido reformas constitucionales que han restringido drásticamente la libertad religiosa (v. gr., puniendo con pena de muerte el abandono del islam o la conversión a otra religión, o prohibiendo la construcción de iglesias cristianas, sinagogas judías o templos hindúes) o que en las colisiones entre leyes religiosas y derechos humanos dan prevalencia a las primeras. Es el caso de Brunei, cuyo sultán expidió en 2013 el *Syariah Penal Code Order* en uso de las funciones excepcionales del artículo 83 de la Constitución<sup>40</sup>, y desde entonces está aplicando la Sharía cada vez de manera más estricta, prohibiendo el consumo de alcohol (2014) y la celebración en público de las navidades (2015), e instaurando la lapidación de homosexuales (2019).

El contraste con los países latinoamericanos salta a la vista. Es cierto que existen diversos grados de implementación y cumplimiento de los tratados de derechos humanos en la región, pero gracias a la ratificación extendida de los tratados más importantes es posible concebir las provisiones de ciertos tratados como estándares normativos comunes entre estos países, que incluso han sido integrados dentro de la jurisdicción constitucional y la interpretación de los derechos constitucionales. Con respecto a la libertad religiosa, todos los países latinoamericanos estudiados aquí han ratificado el Pacto Internacional

39 En detalle, véase HAYEE, B. *Blasphemy Laws and Pakistan's Human Rights Obligations*. En *University of Notre Dame Australia Law Review*. 14, 2012, 25-53.

40 El artículo 83 de la Constitución de Brunei regula las facultades del sultán durante el estado de excepción (decretado desde 1962). Esto le otorga al sultán amplios poderes legislativos, sin que exista revisión judicial de sus acciones, y aun en contravía de la propia Constitución, leyes y tratados ratificados por Brunei (num. 10 del art. 83).

de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (CERD), la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN) y la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH).

TABLA 2. RATIFICACIÓN DE TRATADOS DEL DIDH  
CON PROVISIONES SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA

País / Tratado	PIDCP	PIDESC	CERD	CDN	CADH
Argentina	08.08.1986	08.08.1986	02.10.1968	04.12.1990	14.08.1984
Bolivia	12.08.1982	12.08.1982	22.09.1970	26.06.1990	19.07.1979
Brasil	24.01.1992	24.01.1992	27.03.1968	24.09.1990	09.07.1992
Chile	10.02.1972	10.02.1972	22.10.1971	13.08.1990	10.08.1990
Colombia	29.10.1969	29.10.1969	02.09.1981	28.01.1991	28.05.1973
Costa Rica	29.11.1968	29.11.1968	16.01.1967	21.08.1990	02.03.1970
Ecuador	06.03.1969	06.03.1969	22.09.1966	23.03.1990	08.12.1977
El Salvador	30.11.1979	30.11.1979	01.05.1967	10.07.1990	20.06.1978
Guatemala	05.05.1992	19.05.1988	18.01.1983	06.06.1990	27.04.1978
Honduras	25.08.1997	17.02.1981	10.10.2002	10.08.1990	05.09.1977
México	23.03.1981	23.03.1981	20.02.1975	21.09.1990	02.03.1981
Nicaragua	12.03.1980	12.03.1980	15.02.1978	05.10.1990	25.09.1979
Panamá	08.03.1977	08.03.1977	16.08.1967	12.12.1990	08.05.1978
Paraguay	10.06.1992	10.06.1992	18.08.2003	25.09.1990	18.08.1989
Perú	28.04.1978	28.04.1978	29.09.1971	04.09.1990	12.07.1978
Uruguay	01.04.1970	01.04.1970	30.08.1968	20.11.1990	26.03.1985

Fuente: elaboración propia.

A través de la doctrina del control de convencionalidad de la Corte Interamericana, la Convención Americana es parámetro de constitucionalidad en todos los países enumerados, con lo cual tiene rango constitucional en sentido operativo. Adicionalmente, a través de enmiendas constitucionales o jurisprudencia constitucional, los tratados internacionales enumerados se han integrado como parámetros de constitucionalidad en sentencias constitucionales por lo menos en Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Honduras, México y Perú. Y en todos estos países, cualquier proyecto de ley o reforma legislativa relacionada con la libertad religiosa debe tener en cuenta los estándares adoptados en los tratados de derechos humanos ratificados por el Estado.

Al analizar los estándares constitucionales mínimos de estos países, podemos observar varias convergencias que pueden atribuirse entre otros factores a la constitucionalización de las mismas normas internacionales, ya que dichos instrumentos se citan en casos similares en diferentes jurisdicciones, aunque su interpretación puede diferir. En términos generales, los tribunales constitucionales de América Latina deben seguir los siguientes estándares internacionales establecidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) y en los instrumentos enumerados anteriormente (en particular, el artículo 18 del PIDCP, según la interpretación del Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas)<sup>41</sup>:

a. La libertad religiosa protege las creencias teístas, así como el derecho a no profesar ninguna religión o creencia (art. 18.1 PIDCP; art. 12.1 CADH).

b. La libertad religiosa se concibe como un derecho fundamental que no puede ser derogado ni siquiera durante estados de excepción o emergencia pública (art. 4 PIDCP; art. 27 CADH).

c. La libertad de tener o adoptar una religión o creencia de elección propia es un derecho que no permite ninguna limitación (art. 12.2 CADH).

d. La libertad de adoptar una religión implica la libertad de reemplazar la religión o creencia actual por otra o de adoptar puntos de vista ateos (art. 18 DUDH; art. 18.1 PIDCP).

e. Está prohibida la discriminación por motivos de creencias religiosas o ateas (art. 2 DUDH; art. 2 PIDCP; art. 2.2 PIDESC; art. 5.d.vii CERD; art. 1.1 CADH).

f. Nadie puede ser obligado a revelar sus pensamientos o su adhesión a una religión o creencia (art. 18.2 PIDCP).

g. La libertad religiosa incluye el derecho de los padres o tutores legales a elegir la educación moral y religiosa que recibirán sus hijos; esta libertad no puede ser restringida (art. 26.3 DUDH; art. 18.4 PIDCP; art. 13.3 PIDESC; art. 12.4 CADH).

h. La libertad de practicar y enseñar religión incluye la libertad de establecer escuelas religiosas (art. 18 PIDCP; art. 13.3-4 PIDESC).

i. La libertad de culto abarca el derecho a manifestar la religión en privado o en público; las restricciones deben ser prescritas por la ley y fundamentadas en la protección de la seguridad pública, la salud o la moral, o los derechos y libertades de los demás (art. 18 DUDH; art. 18.3 PIDCP; art. 14.3 CDN; art. 12.3 CADH).

j. El hecho de que una religión se reconozca como una religión estatal o que se establezca como oficial o tradicional o que sus seguidores constituyan la mayoría de la población no debe dar lugar a ninguna discriminación contra los adherentes a otras religiones o no creyentes (art. 1 CERD; arts. 1.1 y 24 CADH).

41 Véase Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Observación General n.º 22, art. 18, 48.º período de sesiones (1993), U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.1 (1994).

Estos estándares mínimos han tenido impactos muy variados, según las especificidades y el grado de laicidad de cada país. Para ilustración, tómesese el caso de Argentina. En este país, la Iglesia Católica ha conservado muchos de sus tradicionales privilegios, y de hecho se vivió un resurgir del fervor religioso tras la elección del Papa Francisco; banderas del Vaticano ondeaban en las calles y balcones de Buenos Aires en las semanas posteriores al Cónclave de 2013. Sin embargo, incluso en este contexto poco favorable a la laicidad, el DIDH ha sido crucial para las reformas seculares que se han producido al menos desde la enmienda constitucional de 1994. Pese a que los artículos 1 a 43 de la Constitución no podían ser alterados (lo que incluye el ya mencionado artículo 2 sobre el sostenimiento económico a la Iglesia Católica, que se ha convertido en una especie de “enclave confesional”), se efectuaron varias reformas seculares<sup>42</sup> y se introdujo una lista explícita de instrumentos de derechos humanos con rango constitucional en el artículo 75.22 (entre otros, DUDH, CADH, PIDCP, PIDESC, CERD y CDN). Estos tratados, al tener jerarquía constitucional, impiden que normas legales de menor rango puedan afectar derechos consagrados y protegidos internacionalmente. Desde entonces, diversas sentencias de la Corte Suprema de Justicia han aplicado y desarrollado estos estándares<sup>43</sup>. Un fenómeno similar también se observa en la jurisprudencia constitucional de Colombia, un país que hasta 1994 estaba consagrado oficialmente al Sagrado Corazón de Jesús<sup>44</sup>.

Por otra parte, la convergencia de reglas a través de la constitucionalización del DIDH en la región ha promovido deliberaciones jurídicas sobre derechos en colisión o estrechamente relacionados con creencias religiosas. Al respecto, pueden mencionarse varias temáticas que han sido abordadas por la Corte Interamericana y que están teniendo influencia en las discusiones constitucionales de los países miembros del Sistema Interamericano: las libertades y derechos de las mujeres y la despenalización del aborto<sup>45</sup>, la adopción de

42 Por ejemplo, se eliminó el requisito de que la presidencia fuera ocupada por una persona que fuera creyente de la Iglesia Católica; también se eliminaron la competencia del Congreso para promover el catolicismo entre la población indígena y la competencia del ejecutivo para nombrar obispos.

43 Véase, v. gr., Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, casos *Albarracini Nieves, Jorge Washington s/ medidas precautorias*, 1 de junio de 2012 (estándar a); *Bahamondez, Marcelo s/ medida cautelar*, 6 de abril de 1993 (estándar i); *Asociación de Testigos de Jehová c/ Consejo Provincial de Educación del Neuquén s/ acción de inconstitucionalidad*, 9 de agosto de 2005 (estándar j); y *Sisto, Verónica y Franzini, Martín s/ información sumaria*, 13 de agosto de 1998 (estándar j).

44 Véase Corte Constitucional de Colombia, sentencias T-430 de 1993 (estándar a); sentencia T-547 de 1993 (estándar f); sentencias T-403 de 1992, C-616 de 1997, T-588 de 1998 y T-1083 de 2002 (estándar i); sentencias C-088 de 1994, C-350 de 1994 y T-588 de 1998 (estándar j). En detalle, véase PARRA VERA, O. y GÓNGORA MERA, M. *Derechos de libertad*. Bogotá: Defensoría del Pueblo de Colombia, 2003, 41-51.

45 Véase Corte IDH. Caso *Artavia Murillo y otros (“Fecundación in vitro”) vs. Costa Rica*. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 28 de noviembre de

menores por parte de parejas del mismo sexo<sup>46</sup>, la prohibición de la discriminación basada en la orientación sexual<sup>47</sup> y el matrimonio entre personas del mismo sexo<sup>48</sup>, entre otros. Estas decisiones de la Corte IDH empoderan a los movimientos locales y transnacionales por los derechos de las mujeres y los derechos de la población LGBTIQ+, ya que a nivel interno pueden citarse como decisiones judiciales con autoridad persuasiva para introducir reformas legislativas seculares en aras de las libertades individuales, incluso en sociedades donde tales cambios no cuentan con el apoyo de la mayoría y/o de las instituciones de representación popular. Volviendo al caso argentino, aun teniendo “enclaves confesionales” en su Constitución, este país ha sido un pionero a nivel mundial en el reconocimiento de derechos de las mujeres y la población LGBTIQ+, como lo prueban la Ley de Matrimonio Igualitario (2010), la Ley de Identidad de Género (2012) y las masivas movilizaciones de la sociedad civil en 2018 exigiendo una ley para la despenalización del aborto, que finalmente logró ser promulgada en enero de 2021 (Ley n.º 27.610 de Interrupción Voluntaria del Embarazo).

En el caso europeo se han producido reformas legales y cambios jurisprudenciales similares respecto a derechos reproductivos y derechos de la población LGBTIQ+. Pero, como lo expone ampliamente Clérico<sup>49</sup>, el proceso ha sido muy diferente al que se observa en el Sistema Interamericano debido a la aplicación extensiva de la doctrina del margen de apreciación por parte del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, bajo la alegación de inexistencia de consenso fáctico en estas materias entre los países miembros. Mientras que en América Latina la Corte Interamericana ha sido un catalizador que ha impulsado progresivamente la adopción convergente de estos estándares en los Estados miembros (por ejemplo, a través del control de convencionalidad y de sentencias estructurales), el Tribunal Europeo ha preferido que los cambios normativos se produzcan por iniciativa de cada

2012. Serie C n.º 257. En detalle, véase RUIZ, A. y ZUÑIGA, A. *Derecho a la vida y Constitución: consecuencias de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos “Artavia Murillo v. Costa Rica”*. En *Estudios Constitucionales*. 12, 1, 2014, 71-104. Véase, además, Corte IDH. Caso *Manuela\* y otros vs. El Salvador*. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 2 de noviembre de 2021. Serie C n.º 441.

46 Véase Corte IDH. Caso *Atala Riffo y niñas vs. Chile*. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 24 de febrero de 2012. Serie C n.º 239.

47 Véase Corte IDH. Caso *Duque vs. Colombia*. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 26 de febrero de 2016. Serie C n.º 310; Caso *Flor Freire vs. Ecuador*. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2016. Serie C n.º 315; Caso *Ramírez Escobar y otros vs. Guatemala*. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 9 de marzo de 2018. Serie C n.º 351.

48 Véase Corte IDH. Opinión Consultiva OC-24/2017 de 24 de noviembre de 2017, solicitada por la República de Costa Rica.

49 CLÉRICO, L. *El argumento de la falta de consenso regional en derechos humanos. Divergencia entre el TEDH y la Corte IDH*. En *Revista Derecho del Estado*, Universidad Externado de Colombia. 46, 2020, 57-83.

Estado, según sus propios tiempos. La construcción paulatina de estándares comunes, apoyada en los avances mutuos y el impulso de las instituciones interamericanas, ilustra cuán entrelazado e interdependiente ha sido nuestro proceso de secularización regional.

## CONCLUSIÓN

En lo corrido del siglo XXI, el mundo experimenta claras tendencias autoritarias ultraconservadoras que han significado notables retrocesos en términos de tolerancia religiosa en países tan disímiles como China, Rusia, India, Hungría, Estados Unidos y Gran Bretaña. Las restricciones a los cultos minoritarios, que ya eran particularmente fuertes en países del Medio Oriente y África del Norte, parecen agravarse y normalizarse en diversos países en el contexto de la pandemia del coronavirus. En este marco, es ilusorio hablar de la posibilidad de lograr en el corto o mediano plazo que un núcleo mínimo de derechos humanos relacionados con temas religiosos tenga validez e interpretación universal. Hasta la fecha, los estándares sobre la materia han quedado esparcidos en una larga lista de declaraciones y convenciones de derechos humanos, sentencias internacionales y resoluciones de la ONU<sup>50</sup>. Dichos estándares han sido adoptados por una comunidad internacional en la que deben convivir teocracias con el ateísmo de Estado, gobiernos que defienden el clericalismo y regímenes anticlericales, Estados confesionales y aconfesionales, sociedades seculares y sociedades dogmáticas. Estas discrepancias centrales sobre la naturaleza de la religión, el contenido de los derechos humanos relacionados con la religión, y el modelo de relacionamiento entre religiones organizadas y Estado, hacen altamente improbable la adopción de estándares globales comunes bajo un tratado internacional especializado, mediante el cual se alcance un balance satisfactorio entre la libertad religiosa y otros derechos y libertades. Incluso a nivel intercontinental las diferencias son notorias: por ejemplo, la Carta Árabe de Derechos Humanos privilegia desde su Preámbulo al islam y la Sharía, y define al sionismo como una forma de racismo. Por su parte, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948 (que antecedió por algunos meses a la DUDH) adoptó un enfoque mucho más conservador respecto a ciertos derechos (incluyendo la libertad religiosa) en comparación con la Declaración

50 Véase BIELEFELDT, H. *Religiöser Hass: Die größte Herausforderung des 21. Jahrhunderts*. En MÜLLER, H. (ed.), *Die Menschenrechte und die Religionsfreiheit in der Welt: Ein neues Gleichgewicht oder neue Herausforderungen*. Berna: Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit, 2013, 50-60; DUPUY LASSERRE, L. *Der Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen und seine Resolutionen zur Religions- oder Überzeugungsfreiheit*. En MÜLLER, H. (ed.), *Die Menschenrechte und die Religionsfreiheit in der Welt: Ein neues Gleichgewicht oder neue Herausforderungen*. Berna: Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit, 2013, 61-71.

Universal, parcialmente debido a la hegemonía católica en todos los países latinoamericanos de la época.

Considerando todas estas discrepancias y divergencias entre regiones del mundo (e incluso al interior de cada una de las grandes religiones) resulta inadecuado el modelo de secularización europea para el análisis de este proceso en América Latina. Como hemos visto, la región tiene características muy propias que la distinguen ampliamente de las demás regiones del mundo, por lo que su estudio requiere categorías conceptuales específicas. En este artículo se han aceptado planteamientos centrales de autores vinculados a la propuesta teórica de las secularidades múltiples y su crítica a la visión homogeneizadora y eurocéntrica del modelo clásico, pero se plantea avanzar hacia un enfoque entrelazado del proceso de secularización, que aquí se concentra en conexiones relevantes para el derecho constitucional. A partir de esta perspectiva, en comparación con otras regiones, se identificaron tres importantes particularidades de América Latina: 1) ha sido la región más uniforme en términos religiosos, con dominio absoluto del catolicismo; 2) el movimiento constitucionalista y republicano en América Latina ha jugado un papel central para la secularización de la región, y 3) la región tuvo que enfrentar el singular reto de desmontar el monopolio absoluto de la Iglesia Católica y el sistema de Patronato Real, instaurado exitosamente a lo largo de varios siglos. En la tercera parte del texto se profundizó en una particularidad adicional: el DIDH ha tenido una influencia determinante en las reformas seculares al menos desde mediados del siglo XX, y en décadas recientes, lo cual se ha debido en buena medida a la apertura constitucional a los tratados del DIDH y a su incorporación en el ordenamiento interno con rango constitucional. En este marco, y pese a importantes diferencias entre los países latinoamericanos, la trayectoria secular de la región sugiere importantes convergencias en torno a estándares mínimos del DIDH. Esto ha permitido transformaciones paulatinas en ámbitos sociales en los que la Iglesia Católica ha sido históricamente muy influyente. Por ejemplo, invocando DIDH y sentencias de la Corte IDH se han fortalecido los derechos de la mujer (apoyo al control de la natalidad, despenalización del aborto en determinados casos, protección de derechos reproductivos), y se han incrementado las garantías de los derechos LGBTIQ+ y el respeto de la libertad religiosa de los pueblos indígenas y otras minorías étnicas. Estas transformaciones con frecuencia no han sido una respuesta a demandas de la sociedad (y de hecho pueden haberse logrado en contra de la posición mayoritaria), sino se han producido más bien como resultado de la incidencia del DIDH en el derecho constitucional de los ordenamientos jurídicos internos.

Identificar la existencia de una convergencia de reglas no es una cuestión meramente informativa. Significa que potenciales reformas legales no pueden suponer una desviación grave con respecto a estándares regionales mínimos, ya que resultarían contrarios a tratados internacionales, y en el

marco del Sistema Interamericano podrían llegar a comprometer la responsabilidad internacional del Estado. América Latina no está exenta de caer en los retrocesos autoritarios ni en las tentaciones xenofóbicas e intolerantes que se observan a escala global. Algunos gobiernos han mostrado hostilidad hacia determinados grupos religiosos minoritarios y existen casos reportados de hostigamientos hacia personas que practican religiones minoritarias. No obstante, dado que se trata de estándares constitucionales (que por su propia naturaleza son mucho más difíciles de reformar), América Latina está en condiciones de mantener su rol histórico como la región del mundo con los niveles más bajos de intolerancia religiosa. Con todo, no se puede desconocer que las tensiones religiosas que sufren otras sociedades del mundo tienen impactos simbólicos y discursivos en América Latina. Por ejemplo, en algunos países centroamericanos y en Brasil, coaliciones de partidos de orientación católica y evangélica tienen la capacidad de movilizar agendas confesionales y restrictivas de libertades en el legislativo. Si no se protegen las transformaciones sociales que se han logrado en las últimas décadas en parte gracias a la constitucionalización del DDH, la polarización que se observa en diversos ámbitos podría consolidar la base electoral de políticos autoritarios ultraconservadores en la región, como ocurrió con Bolsonaro en Brasil. Las instituciones en América Latina aún están en condiciones de resistir agendas legislativas que pretendan replicar estas preocupantes tendencias globales. No hace falta remontarse tantas décadas en la historia para constatar cómo terminan.

#### REFERENCIAS

- BAUBÉROT, J. *Representación e influencia de la laicidad mexicana sobre la laicidad francesa*. En BLANCARTE, R. (coord.), *Las leyes de reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea*. Ciudad de México, D.F.: El Colegio de México y UNAM, 2013, 217-232.
- BIELEFELDT, H. *Religiöser Hass: Die größte Herausforderung des 21. Jahrhunderts*. En MÜLLER, H. (ed.), *Die Menschenrechte und die Religionsfreiheit in der Welt: Ein neues Gleichgewicht oder neue Herausforderungen*. Berna: Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit, 2013, 50-60.
- BOGDANDY, A. VON. *Ius constitutionale commune en América Latina: una mirada a un constitucionalismo transformador*. En *Revista Derecho del Estado*, Universidad Externado de Colombia. N.º 34, 2015, 3-50.
- BUBANDT, N. O. y VAN BEEK, M. (eds.). *Varieties of Secularism in Asia: Anthropological Explorations of Religion, Politics and the Spiritual*. Abingdon: Routledge, 2012.
- CABRALES DOMÍNGUEZ, S. *The Catholic Church and the 2018 Wave of Protests in Nicaragua*. Tesis de maestría. University of Pittsburgh, 2020.

- CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CLARKE, J. J. *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. Londres: Routledge, 2002.
- CLÉRICO, L. *El argumento de la falta de consenso regional en derechos humanos. Divergencia entre el TEDH y la Corte IDH*. En *Revista Derecho del Estado*, Universidad Externado de Colombia. N.º 46, 2020, 57-83.
- CORTÉS GUERRERO, J. D. *Lectura comparada de una época de reformas liberales: México y Colombia a mediados del siglo XIX*. En BLANCARTE, R. (coord.), *Las leyes de reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea*. Ciudad de México, D.F.: El Colegio de México y UNAM, 2013, 185-215.
- DUPUY LASERRE, L. *Der Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen und seine Resolutionen zur Religions- oder Überzeugungsfreiheit*. En MÜLLER, H. (ed.), *Die Menschenrechte und die Religionsfreiheit in der Welt: Ein neues Gleichgewicht oder neue Herausforderungen*. Berna: Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit, 2013, 61-71.
- EISENSTADT, S. *Multiple Modernities*. En *Daedalus*. 129, 1, 2000, 1-29.
- FIGUEROA SEPÚLVEDA, M. *La emergencia y aumento del antisemitismo en los gobiernos de Hugo Chávez y su relación con la profundización de las relaciones entre Venezuela e Irán (2005-2013)*. En *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*. 13, 1, 2018, 239-268.
- GÓNGORA MERA, M. *Inter-American Judicial Constitutionalism: On the Constitutional Rank of Human Rights Treaties in Latin America through National and Inter-American Adjudication*. San José de Costa Rica: Inter-American Institute of Human Rights, 2011.
- HALL, S. *The West and the Rest: Discourse and Power*. En HALL, S. et al. (eds.), *Modernity: Introduction to the Modern Societies*. Oxford: Blackwell, 1996, 185-227.
- HAYEE, B. *Blasphemy Laws and Pakistan's Human Rights Obligations*. En *University of Notre Dame Australia Law Review*. 14, 2012, 25-53.
- HENTZE, T. *Kirchensteuereinnahmen trotz dem Mitgliederschwund*. En *IW-Kurzbericht* No. 78/2018, Institut der deutschen Wirtschaft (IW), Colonia, 2018.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.
- HOBSON, J. *Revealing the Cosmopolitan Side of Oriental Europe: The Eastern Origins of European Civilisation*. En DELANTY, G. (ed.), *Europe and Asia beyond East and West*. Londres: Routledge, 2006, 107-119.
- KÜNKLER, M. y SEZGIN, Y. *Regulation of Religion and the Religious: The Politics of Judicialization and Bureaucratization in India and Indonesia*. En *Comparative Studies of Society and History*. 56, 2, 2014, 448-478.

- KÜNKLER, M. y SEZGIN, Y. *The Unification of Law and the Postcolonial State: The Limits of State Monism in India and Indonesia*. En *American Behavioral Scientist*. 60, 8, 2016, 987-1012.
- MINAMIKI, G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.
- MORALES ANTONIAZZI, M. *La doble estatalidad abierta: interamericanización y mercosurización de las constituciones suramericanas*. En VON BOGDANDY, A., PIOVESAN, F. y MORALES ANTONIAZZI, M. (eds.), *Estudios avanzados de derechos humanos. democracia e integração jurídica: emergência de um novo direito público*. Río de Janeiro: Elsevier, 2013, 178-227.
- PARRA VERA, O. y GÓNGORA MERA, M. *Derechos de libertad*. Bogotá: Defensoría del Pueblo de Colombia, 2003.
- Pew Research Center. *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington D.C.: Pew Research Center, 2014.
- Pew Research Center. *Global Uptick in Government Restrictions on Religion in 2016: Nationalist Parties and Organizations Played an Increasing Role in Harassment of Religious Minorities, Especially in Europe*. Washington D.C.: Pew Research Center, 2018.
- PIOVESAN, F. *Ius constitutionale commune en derechos humanos e impacto del sistema interamericano: rasgos, potencialidades y desafíos*. En VON BOGDANDY, A., FIERRO, H. F. y MORALES ANTONIAZZI, M. (eds.), *Ius constitutionale commune en América Latina. Rasgos, potencialidades y desafíos*. Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2014, 61-88.
- PIOVESAN, F. *Fuerza integradora y catalizadora del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos: desafíos para la formación de un constitucionalismo regional*. En VON BOGDANDY, A., FERRER MAC-GREGOR, E. y MORALES ANTONIAZZI, M. (coords.), *La justicia constitucional y su internacionalización: ¿hacia un ius constitutionale commune en América Latina?* Tomo II. Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010, 431-448.
- PRIEN, H.-J. *Christianity in Latin America*. Revised and expanded edition. Leiden y Boston: Brill, 2013.
- ROWBOTHAM, A. *The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe*. En *Far Eastern Quarterly*. IV, 3, 1945, 224-242.
- RUIZ, A. y ZÚÑIGA, A. *Derecho a la vida y Constitución: consecuencias de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos "Artavia Murillo v. Costa Rica"*. En *Estudios Constitucionales*. 12, 1, 2014, 71-104.
- SCHEPPELE, K. L. *The Migration of Anti-constitutional Ideas: The Post-9/11 Globalization of Public Law and the International State of Emergency*. En CHOUDHRY, S. (ed.), *The Migration of Constitutional Ideas*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2006, 347-373.

SCHUH, C., BURCHARDT, M. y WOHLRAB-SAHR, M. *Contested Secularities: Religious Minorities and Secular Progressivism in the Netherlands*. En *Journal of Religion in Europe*. 5, 2012, 349-383.

TAROCCO, F. *Religious Tolerance: A View from China*. En *Philosophy and Social Criticism*. 45, 4, 2019, 469-476.

TAYLOR, C. *A Secular Age*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, R. L. *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany (NY): State University of New York Press, 1990.

WOHLRAB-SAHR, M. y BURCHARDT, M. *Multiple Secularities: Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities*. En *Comparative Sociology*. 11, 2012, 875-909.