

LA POLÍTICA DE LA CONCIENCIA

LA OBJECCIÓN COMO ESTRATEGIA CONTRA LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

*Mariela Puga**
*Juan Marco Vaggione***

1. Introducción

La objeción de conciencia (en adelante OC) tiene una definición, una genealogía y un uso normativo en las democracias liberales. Tiene, por decirlo de algún modo, una historia oficial que la rescata como un instituto democrático que garantiza a las personas el derecho a no cumplir con ciertas obligaciones legales por considerarlas contrarias a las creencias (tanto religiosas como seculares). Esta historia tuvo como temática crucial la obligación del servicio militar, como manera de reclutar y capacitar ciudadanos para combatir en defensa del estado. El pacifismo y/o antimilitarismo apare-

* Abogada por la Universidad Nacional de Córdoba, Master en Derecho por Columbia University, School of Law, profesora titular de Derecho Constitucional en la Escuela de Ciencias Políticas de la UNER. E-mail: puga.mariela@gmail.com

** Doctor en Derecho y Ciencias sociales, Ph.D. en Sociología. Investigador en la Universidad Nacional de Córdoba/CONICET, profesor de sociología en Facultad de derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: juanvaggione@yahoo.com

ce, entonces, como una ideología, como un sistema de creencias, que debe salvaguardarse frente a la militarización y bellicosidad de los estados modernos. Pero en estos últimos años se está construyendo una historia alternativa respecto a la OC. Si bien la militarización continúa siendo una dimensión de los estados contemporáneos, el servicio militar ha dejado de ser obligatorio en diversos países, siendo otras las estrategias de reclutamiento, no necesariamente menos perversas. Sin embargo, la OC ha ido ganando presencia en otro campo: la sexualidad y la reproducción. Frente a los cambios legales que desanudan la sexualidad de la reproducción y que legitiman una serie de prácticas que existían en las márgenes del derecho, la OC comienza a ser utilizada para que distintos sectores de la población puedan resguardarse de tener que cumplir con esta legislación¹.

La OC es una construcción político-legal que responde a distintos momentos históricos. Si en los 60s tuvo su auge en reacción a las políticas bélicas, en los 90s su regreso está montado sobre la política sexual. Allí donde se reconocen DDSSRR (derechos sexuales y reproductivos), los sectores opuestos al acceso universal a técnicas y prácticas anti-conceptivas, al reconocimiento de derechos a las parejas del mismo sexo o la legalización del aborto (entre otros cambios legales) articulan la OC como una dimensión de la política sexual contemporánea. La OC responde, entonces, a políticas diferenciadas y, como resultado de las mismas, se construye de formas diferentes.

Este artículo surge de la transición entre ambas historias. Si bien hay entre ellas importantes continuidades y similitudes es necesario, también, marcar sus tensiones y rup-

¹ El aborto ha sido un eje importante para estos debates, ya que el reconocimiento de su práctica en diversas circunstancias suele ir acompañado del reconocimiento de la OC para el personal involucrado. Por ejemplo, junto a *Roe vs. Wade* que legalizó el aborto en los Estados Unidos (1973) se comenzó a reconocer el derecho de rechazar la participación en las prácticas médicas.

turas. El propósito principal del artículo no es, necesariamente, argumentar a favor o en contra de la OC como instituto democrático sino el reflexionar críticamente, distanciarse de su naturalización, para identificar las formas en que el instituto es parte de la política y del derecho contemporáneo. Más allá de los debates legales y doctrinarios sobre su definición como instituto democrático, la OC se vuelve materialidad en las relaciones de poder que la construyen. No puede considerarse exclusivamente desde sus aspectos formales y horizontes normativos sino también en las formas en que es utilizada y tensionada por actores influyentes en la política sexual.

Este acercamiento crítico se propone a través de dos secciones con diferentes focos. En primer lugar, se analiza la OC como una estrategia política privilegiada del activismo católico conservador, como estrategia explícita de la Iglesia Católica en tanto actor en la política sexual contemporánea. En segundo lugar, se propone una deconstrucción del análisis legal tradicional sobre la justificación y alcance del reconocimiento del derecho a la OC, en cuanto principio neutral. La operación tiende a evidenciar las consecuencias elitista y excluyente de una institución que se pretende favorable a las minorías, y respetuosa de las disidencias.

Cada sección responde a intereses diferenciados que tenemos como autores pero a la vez se nutre de lecturas y diálogos cruzados. Es un primer intento de contribuir a un debate que consideramos crucial ya que estamos convencidos de que de su resolución depende en gran medida el futuro de los DDSSRR en la región.

Parte I

2. La iglesia católica y la política sexual

Durante los últimos años se ha producido un cambio paradigmático en las formas de definir la democracia y sus

fronteras. Luego de décadas en las cuales lo religioso se construyó como el afuera de lo político, como una influencia que debía reducirse a la esfera de lo privado, una lectura opuesta comenzó a caracterizar los estudios analíticos y normativos sobre la democracia. Lo religioso comenzó a ser considerado como una parte legítima de la política democrática, no como pura externalidad. La desprivatización de lo religioso (Casanova, 1994), en tanto presencia pública que resiste a ser marginada de los principales debates, sumada a la fuerte crítica circulante del secularismo, en tanto ideología de la modernidad que distorsionó nuestra comprensión de lo religioso (Connolly, 1999), han impulsado (entre otros factores) un cambio en las formas de considerar los vínculos entre lo religioso y lo político en las democracias contemporáneas. Un paradigma que, definido por varios como postsecular (Habermas, 2008), supera las lecturas restrictivas de lo político y considera, de diferentes maneras, a las instituciones y creencias religiosas como parte legítima de la esfera pública (Vaggione, 2011).

Sin desconocer que la laicidad o la secularización del estado aún juegan como horizontes normativos es necesario, también, reconocer los límites de estos discursos en la comprensión de la sexualidad como dimensión de la política contemporánea. Por un lado, lo sexual ha sido uno de los aspectos más resistentes a la diferenciación y autonomización de esferas, ya que su consideración como parte de la esfera privada, de lo no político, ha reforzado el poder de las instituciones religiosas en su control. Para las principales tradiciones religiosas la sexualidad era (sigue siendo) una de las preocupaciones centrales, y gran parte de las reglas éticas esta(ba)n destinadas al control del orden sexual. A esto se agrega que la secularización y laicización en tanto procesos históricos sobre la sociedad y la política no necesariamente implican la desarticulación de la influencia religiosa. Entre los replanteos de los últimos años pueden citarse, precisamente, aquellos que consideran que la secularización del es-

tado o laicidad no implica, necesariamente, un borramiento de las influencias religiosas sobre la sexualidad, sino su reinscripción desde un estado en apariencia secular. Con foco en Estados Unidos, Jakobsen y Pellegrini (2003) consideran el discurso estatal sobre la tolerancia como una invocación que refleja la influencia de la moralidad protestante sobre un estado teóricamente neutral. Otro ejemplo en esta dirección son los análisis que consideran a la laicidad como un modelo fuertemente arraigado a la cultura católica, y opresivo de otras identidades religiosas. En particular, el tema del velo utilizado por las mujeres musulmanas en Francia abrió una discusión sobre las consecuencias opresivas de la laicidad y sobre la fuerte influencia de la tradición católica en la construcción de lo público y la sexualidad (Scott, 2007).

Por otro lado, y como eje para este artículo, es necesario también marcar que la laicidad como modelo normativo no implica (necesariamente) que los actores y creencias religiosas dejen de tener impacto sobre la política sexual. Profundizar la autonomía entre estado e iglesia no produce (necesariamente) una exclusión religiosa de lo político. Por más resistencia que puedan generar en sectores que aún defienden una construcción secularizada de lo público, las instituciones religiosas tienen derecho a ser parte de los principales debates. Sin embargo, el derecho de las instituciones religiosas a ser actores públicos va acompañado de reglas y obligaciones impuestas por/desde el juego democrático. Al intervenir públicamente, las instituciones religiosas se «entrampan»² en el juego democrático y, de este modo, se someten (voluntariamente o no) a las reglas de la democracia. El desafío es, entonces, encontrar en la propia inscripción pública de las instituciones religiosas la ventana para democratizar la política. No es desde la exclusión forzada de la Iglesia Católica de la esfera pública (de algún modo imposible) sino en su entrapamiento en el juego democrático donde se

² La metáfora de entrapamiento es usada por Guillermo Nugent (2004).

abren importantes posibilidades para la política contemporánea.

Por ello, uno de los propósitos de este artículo es analizar críticamente el uso que la Iglesia hace de la OC como una estrategia priorizada para impactar sobre la construcción del derecho en las democracias contemporáneas. En los últimos años la sexualidad ha ocupado un lugar prioritario en las intervenciones públicas de la jerarquía católica. Si bien la Iglesia se caracteriza históricamente por la construcción de una concepción restrictiva sobre lo sexual, el impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual generaron una fuerte reacción de su parte (al igual que de otras tradiciones religiosas) en defensa de su postura doctrinaria. Lejos de replegarse, la Iglesia Católica ha reforzado la defensa política de su concepción sobre lo sexual tanto en el ámbito nacional como internacional. Sirvan de ejemplo el papel de la jerarquía católica en los países de Latinoamérica, de Europa o en Estados Unidos. En el ámbito internacional, desde mediados de los 90s, al ingresar el debate sobre los DDSRR a las conferencias de Naciones Unidas, la Iglesia Católica fue fortaleciendo su liderazgo entre los países en defensa de un modelo tradicional de familia y sexualidad. Ni el uso extendido de anticonceptivos por parte de los-as católicos-as ni el impacto del VIH-Sida sobre las prácticas sexuales, entre otros ejemplos, han generado un cambio en la posición hacia la sexualidad. Al contrario, la Iglesia Católica ha reforzado su postura oficial hacia la moral sexual sin dejar espacio para el uso de anticonceptivos o profilácticos.

Como actor político, la Iglesia Católica ha operado montado importantes cambios en las principales estrategias utilizadas (Vaggione, 2005). Junto a los líderes católicos que buscan influenciar los debates políticos y legales, es cada vez más frecuente observar la presencia de organizaciones de la sociedad civil, autodenominadas pro-vida o pro-familia, que defienden la doctrina católica. A nivel de las argumentaciones, por ejemplo, se observa un crecimiento de justificacio-

nes seculares (en particular científicas, legales y bioéticas) en detrimento de justificaciones religiosas para oponerse a la sanción y vigencia de los DDSSRR. De algún modo, como se afirmó previamente, el activismo católico conservador va tomando la forma de un movimiento social que trasciende la dicotomía religioso-secular y maximiza los espacios abiertos por el sistema democrático en defensa de una concepción restrictiva de la familia y lo sexual.

Más que en las prácticas concretas de sus propios creyentes, la jerarquía católica parece obsesionada con defender, desde el derecho, un orden sexual que refleje su doctrina. Así, son diversas las estrategias que se plantean desde la Santa Sede con el propósito de influir sobre los debates legales. Entre ellas pueden destacarse el llamado a los creyentes, en tanto ciudadanos, para que de manera activa resistan los cambios legales favorables a los DDSSRR (Vaggione, 2011). En este sentido, las ONGs autodenominadas pro-vida y/o pro-familia tienen un rol cada vez más protagónico en la defensa de un sistema legal coherente con la doctrina católica. Otra estrategia en este sentido es el instruir a los políticos, legisladores y jueces sobre las formas en que deben actuar frente a proyectos de ley contrarios a la doctrina oficial de la Iglesia sobre la sexualidad (Vaggione, 2011). Finalmente, como se desarrolla a continuación, la OC también se puede incluir como una estrategia para erosionar la vigencia de ciertos derechos que la Iglesia considera contrarios a su doctrina.

3. La OC como estrategia política

Si bien la OC ha tenido en los últimos años una creciente presencia en relación con los DDSSRR, fue hace varias décadas y en relación con el servicio militar obligatorio cuando la misma comenzó a tener visibilidad en los debates legales y políticos. La Iglesia Católica no fue una excepción a

esta tendencia y se pronunció, durante el proceso de modernización institucional del Concilio Vaticano II (1962-1965), sobre la necesidad de que las legislaciones reconocieran el derecho de algunos ciudadanos a la OC militar. Esta postura se anuda a la importancia que tuvo, durante el Concilio, la defensa de la libertad religiosa: «...en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (Pablo VI, 1965). En particular, el documento *Gaudium et Spes* afirma que «parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano, el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivo de conciencia y aceptan al mismo tiempo servir a la comunidad humana de otra forma» (Pablo VI, 1965b: 79)³. Debe rescatarse el hecho que la OC debe ir acompañada de una contraprestación, ya que aunque se los exceptúe del uso de las armas, según el Catecismo de la Iglesia Católica, «éstos siguen obligados a servir de otra forma a la comunidad humana» (No 2311).

En los últimos años, sin embargo, la OC se ha constituido en una dimensión de la política sexual. Como se afirmó previamente, es una estrategia del activismo católico conservador para oponerse a los avances del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual en distintas regiones⁴. Una vez que estos movimientos son exitosos no sólo en la politización de la sexualidad sino incluso en lograr reformas legislativas a favor de los DDSSRR, la OC aparece como estrategia política para vaciar de legitimidad a derechos ya sancionados. En este sentido, la política sexual contemporánea va acompañada de una renovada presencia de la OC y,

³ También se incluyeron cuestiones vinculadas a la OC en *Pacem in Terris*

⁴ Algunas publicaciones de la organización Catholics for Choice, «In Good Conscience» presentan información sobre las formas en que la OC se ha usado en Estados Unidos, América Latina y Europa por el activismo contrario al aborto. Se pueden consultar en: <http://www.catholicsforchoice.org/documents/InGoodConscience—Europe.pdf>

con ella, de nuevas significaciones, definiciones usos y desafíos.

Durante los años 70s, y en clara reacción a lo sucedido en Estados Unidos en el caso *Roe vs. Wade* que reconoció el derecho de las mujeres al aborto (1973), desde el Vaticano se comienza a construir la necesidad de la OC como forma de resistencia. Un año luego de *Roe vs. Wade*, la Congregación para la Doctrina de la Fe circula la «Declaración sobre el aborto» en la cual se considera «...inadmisible que médicos o enfermeros se vean en la obligación de prestar cooperación inmediata a los abortos y tengan que elegir entre la ley cristiana y su situación profesional» (1974: 22). El documento entre sus conclusiones sostiene la necesidad de ser fiel a la conciencia en relación a este dilema, aunque no incluye de manera explícita a la OC como mecanismo institucional. En el año 1987, ya siendo papa Juan Pablo II, la Congregación para la Doctrina de la Fe (con Ratzinger como prefecto) dicta la instrucción *Donum Vitae* en la cual se incluye de manera expresa a la OC en relación a la legislación favorable a las técnicas de procreación artificial y al aborto. En particular, el documento sostiene que ante las «las leyes positivas moralmente inaceptables... se debe presentar y reconocer la «OC»».

Pero es en la encíclica *Evangelium Vitae* de mediados de los 90s donde la OC se delinea de manera más específica como una estrategia política no sólo frente al aborto sino a los DDSSRR en general. Esta encíclica se produce en un contexto de transnacionalización y avance de las demandas feministas que se manifestó en Conferencias Internacionales de las Naciones Unidas, particularmente el Cairo (1994) y Beijing (1995), que reconocieron los derechos reproductivos como parte de los derechos humanos. Dictada por Juan Pablo II, inscribe un momento bisagra ya que, si bien no implica cambios substanciales en la postura doctrinaria, puede leerse como una plataforma política de la Iglesia Católica respecto a la sexualidad. En este documento se forma-

liza, por primera vez, el antagonismo entre la «cultura de la vida» y la «cultura de la muerte» como construcción de la política contemporánea. Para la Iglesia Católica estamos inmersos en un choque entre el bien y el mal, entre la cultura de la vida y la cultura de la muerte, y «todos nos vemos implicados y obligados a participar, con la responsabilidad ineludible de elegir incondicionalmente en favor de la vida» (Juan Pablo II, 1995).

Dos aspectos en la definición de esta «cultura de la muerte» son relevantes para este trabajo. En primer lugar, aunque no dicho de forma expresa, la cultura de la muerte se conecta con las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. La Iglesia Católica considera a la «ideología de género» o al «feminismo radical» como una fuerza contraria a la «cultura de la vida». La «ideología de género» se considera como una influencia que subvierte los valores ya que minimiza «la diferencia corpórea, llamada sexo» a la vez que considera como principal y primaria «la dimensión estrictamente cultural, llamada género» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2004). En segundo lugar, si bien las leyes favorables al aborto o la eutanasia son uno de los componentes más politizados, la cultura de la muerte se caracteriza por proponer una «mentalidad anticonceptiva». No sólo se rechazan leyes que despenalizan al aborto o que permiten la eutanasia sino también todo tipo de reforma legal que autonomice la sexualidad de la reproducción. En este sentido, los DDSSRR en general al inscribir una construcción de la sexualidad separada de sus potencialidades reproductivas implican, para la postura oficial de la Iglesia Católica, un riesgo para la familia y para el orden social.

En la defensa que la Iglesia hace de la OC también reconstruye al instituto dándole nuevas formas y potencialidades. A continuación se presentan (de manera introductoria) algunas de las principales características de la reconstrucción de la OC como estrategia para intervenir en la política sexual. En particular se proponen tres desplazamientos

tos que caracterizan el uso estratégico de la OC frente a los DDSSRR.

3.a. hacia los derechos sexuales y reproductivos

Un aspecto en la defensa de la OC realizada por la Iglesia Católica es la diversidad de legislaciones y prácticas sobre las que se propone. Las leyes favorables al aborto o la eutanasia siguen siendo las principales motivadoras de la OC, sobre todo centradas en la defensa de la vida. Según *Evangelium Vitae*, tanto el aborto como la eutanasia «son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar». Retomando lo afirmado en la Declaración sobre el Aborto Procurado, la encíclica afirma que nunca es lícito someterse a una ley intrínsecamente injusta «ni participar en una campaña de opinión a favor de una ley semejante, ni darle el sufragio del propio voto» (Juan Pablo II, 1995).

La cultura de la muerte, para el Vaticano, se conecta con lo que denomina como una «mentalidad anticonceptiva» por la cual el aborto y la anticoncepción, más allá de sus múltiples diferencias, están relacionadas «como frutos de una misma planta» (Juan Pablo II, 1995: §13). Allí donde se legitima la autonomía entre sexualidad y la reproducción se legitima, desde esta postura, la cultura de la muerte. Así, diversos documentos oficiales de la Iglesia Católica proponen la OC para las legislaciones y políticas que favorecen el acceso a la anticoncepción de emergencia (Academia Pontificia para la Vida, 2007), los derechos para las parejas del mismo sexo (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003) o la inseminación artificial, entre otras, al responder a esta «mentalidad anticonceptiva».

En este sentido, se han dado una serie de documentos y pronunciamientos en los cuales se instruye a distintos profesionales sobre el uso de la OC para la defensa de la «cultura de la vida». Los últimos dos papas han aludido de forma directa a diversos sectores y profesiones sobre la nece-

sidad de defender la objeción en sus tareas. Por ejemplo, en el año 2001, Juan Pablo II habló a los participantes de un congreso internacional de obstetras y ginecólogos católicos afirmando que la OC es una salida a la tensión entre la presión social frente a nuevas técnicas reproductivas y la «responsabilidad que tienen como médicos especialistas de cuidar de los seres humanos más indefensos y débiles» (Juan Pablo II, 2001). Otro ejemplo es el discurso en el 2007 de Benedicto XVI ante el congreso internacional de farmacéuticos católicos indicando que «vuestra federación está invitada a afrontar la cuestión de la OC, que es un derecho que debe reconocerse a vuestra profesión, permitiéndoos no colaborar, directa o indirectamente, en el suministro de productos que tengan como finalidad opciones claramente inmorales, como por ejemplo el aborto y la eutanasia.»

3.b. hacia la obligatoriedad de la OC

Otro desplazamiento en el uso de la OC como estrategia política es plantearla como una obligación y no como un derecho ciudadano. La OC se caracteriza por ser una facultad que permite a ciertos ciudadanos no cumplimentar con obligaciones legales cuando estas vulneran de forma grave sus creencias. En particular, en contextos de reconocimiento y respeto al pluralismo religioso, la OC es un dispositivo que permite profundizar la convivencia de sectores con cosmovisiones éticas divergentes. Sin embargo, como se desarrolla a continuación, la Iglesia Católica construye la OC respecto a los DDSSRR como una obligación para los creyentes en tanto ciudadanos, alejándose de la forma en que la caracterizó respecto al servicio militar obligatorio. A diferencia de la objeción frente al servicio militar, donde la Iglesia dejaba librada a la decisión de la persona, cuando se articula frente a los DDSSRR en cambio se la construye como una obligación. Vale aclarar que no estamos analizando la forma en que la Iglesia en tanto institución religiosa regula

la obligación moral para su comunidad de creyentes, sino su papel como actor público en la defensa y construcción jurídica de la OC como instituto democrático; en la forma en que convoca a los ciudadanos a desobedecer con ciertos aspectos del derecho.

Evangelium Vitae, al igual que otros documentos, convierte la OC de facultativa en obligatoria. Más que defender un espacio para que el creyente tome una decisión frente a la legislación, desde la Iglesia Católica se plantea a la OC como una obligación. Una persona católica frente a leyes favorables a la «cultura de la muerte» se debe transformar en un objetor, así la encíclica sostiene que leyes favorables al aborto o la eutanasia «establecen una *grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la OC*» [resaltado en original] (Juan Pablo II, 1995). La postura del documento no es la de defender la OC como un derecho individual al que los ciudadanos (en tanto creyentes) tienen acceso, sino como una obligación que tiene todo creyente frente a «aquellas prácticas que, aun permitidas por la legislación civil, se oponen a la Ley de Dios».

Esta obligatoriedad de la OC se vuelve a reproducir en diversos documentos en los cuales se convoca a prácticamente todas las personas vinculadas con la sanción y aplicación del derecho así como al personal de la salud involucrado en la distribución y acceso a métodos anticonceptivos, abortivos o técnicas de reproducción asistida. Por ejemplo, la Pontificia Academia por la vida en una reunión del 2007 sobre el tema «La conciencia cristiana en apoyo del derecho a la vida» considera que diversos profesionales tales como médicos, enfermeros, farmacéuticos y personal administrativo, jueces y parlamentarios, y otros profesionales directamente implicados en la defensa de la vida humana individual tienen «la obligación de recurrir a una «valiente OC», donde las normas legislativas prevean acciones que la pongan en peligro». Otro ejemplo lo constituye la «Carta de los agentes sanitarios» (1995) que, retomando diversos docu-

mentos del Vaticano, afirma que: «...médicos y enfermeras están obligados a defender la OC. El grande y fundamental bien de la vida convierte tal obligación en un deber moral grave para el personal de la salud, inducido por la ley a practicar el aborto o a cooperar de manera próxima en la acción abortiva directa.»

3.c. hacia la ilegalidad del derecho

Otro aspecto relevante es que la OC aparece como un mecanismo, una estrategia, para vaciar de legitimidad ciertas legislaciones a pesar del procedimiento democrático por el cual fueron establecidas. También existe un desplazamiento si consideramos la postura de la Iglesia respecto a la OC frente al servicio militar. La legitimidad del derecho que instruí el servicio militar obligatorio no era atacado sino que se proponía la objeción como una posibilidad de articular tanto el derecho de los estados a reclutar soldados como el de ciertos individuos a exceptuarse debido a sus creencias (en este caso religiosas). Incluso, como se afirmara previamente, la Iglesia consideraba que la persona exceptuada del servicio militar debía realizar, a cambio, alguna otra actividad compensatoria. Sin embargo, cuando la OC se defiende sobre los DDSSRR es la legitimidad de la legislación la que se pone en jaque. Sobre esta deslegitimización del derecho se asienta la obligación de los-as católicos/as a ser objetores de conciencia ya que tienen una «grave y precisa obligación de oponerse».

El fundamento y justificación de la objeción en los documentos de la Iglesia no se basa tanto en garantizar un espacio legal de objeción para los creyentes que representa, sino más bien en poner de manifiesto la injusticia, la ilegitimidad de los DDSSRR. En particular, el derecho a la OC se considera como parte del debate sobre la «necesaria conformidad de la ley civil con la ley moral» (*Evangelium Vitae*: 72). Retomando la tradición instaurada por santo Tomás de

Aquino, Juan Pablo II sostiene que la ley civil, la ley de los hombres, tiene «razón de ley en cuanto deriva de la ley natural» y si la contradice «no será ley sino corrupción de la ley». Dentro de esta tradición, para la jerarquía católica las leyes que despenalizan el aborto o la eutanasia, o incluso las que sostienen una «mentalidad anticonceptiva», se oponen al bien individual y al bien común y por tanto «están privadas totalmente de auténtica validez jurídica» por lo que «una ley civil legitima el aborto o la eutanasia deja de ser, por ello mismo, una verdadera ley civil moralmente vinculante.» (*Evangelium Vitae*: 72).

Como se afirma en la Carta de los agentes sanitarios: «Además de ser un signo de fidelidad profesional, la OC del agente de la salud, auténticamente motivada, tiene el gran significado de denuncia social de una injusticia legal perpetrada contra la vida inocente e indefensa.» (1995, num.144).

La OC navega, entonces, entre su construcción normativa como instituto democrático y su constitución desde (y entre) las relaciones de poder que reconocen ciertas conciencias y temáticas. La OC es, por un lado, un instituto democrático que busca garantizar aquellos sistemas de creencias (seculares o religiosas) que se sienten vulnerados frente a determinadas obligaciones legales. De este modo, la OC es funcional a un horizonte de democracia (liberal) por la cual las leyes «mayoritarias» deben, en la medida de lo posible, reducir el impacto sobre sectores «minoritarios». También, por otro lado, la OC es el resultado de las relaciones de poder que van (re)configurando su funcionamiento. Recapitulando, es posible afirmar que la OC que defiende el activismo católico conservador presenta dos dimensiones que tensionan al instituto democrático. Por un lado, la considera una obligación, desarmando uno de los principales pilares de la OC: el ser una decisión individual, una facultad de las personas que sienten vulnerado sus sistemas de creencias frente a ciertos deberes legales. La OC se caracteriza, teóricamente, por reforzar la autonomía de los sujetos frente a le-

gislaciones que, de forma directa o indirecta, vulneran sus creencias. Sin embargo la politización que realiza la Iglesia Católica invierte esta característica y considera la OC como una obligación para las personas en tanto ciudadanos. Por otro lado, plantea que uno de los principales propósitos (si no el principal) de la OC es confrontar las legislaciones que, democráticamente sancionadas, amplían el espacio para la libertad y diversidad sexual. Más que salvaguardar la conciencia individual, el derecho a no ser compelido a actuar en contra de las creencias (religiosas o seculares), lo que parece perseguirse es contrarrestar la influencia de la «cultura de la muerte» vuelta legislación. Estas dos dimensiones, distinguibles con fines analíticos, ponen en evidencia que para la jerarquía católica no interesa tanto la defensa de la autonomía individual sino la posibilidad de volver público, visible, en fin volver político, la determinación de ciertas legislaciones como injustas.

Esta primera parte del artículo buscó, entonces, desentrañar la política detrás de la OC en las democracias contemporáneas, una política que tiene como actor protagónico a la jerarquía católica y su oposición a los DDSSRR. Para comprender cómo funciona la objeción en tanto mecanismo legal y democrático es necesario desentrañar cómo se construye e instrumenta desde los sectores con poder. No toda conciencia se reconoce, por más voluntad democrática que tenga el instituto, sino aquella que logra atravesar la invisibilidad, logra ser politizada. Frente a los proyectos y leyes que amplían la legitimidad de prácticas sexuales y reproductivas, el activismo católico conservador presenta como amenazada y vulnerada una construcción de la conciencia otrora hegemónica. Considera que la legislación favorable a los DDSSRR en general, en tanto portadora de una «mentalidad anticonceptiva», vulnera el orden social. En esta amenaza entran no sólo las leyes favorables al aborto o la eutanasia sino, como se explicitó, toda reforma legal que reconozca la separación y autonomía entre sexualidad y repro-

ducción (el acceso universal a la anticoncepción, ligadura tubarias/ vasectomías o los derechos para las parejas del mismo sexo). Como se retoma a continuación, más allá de las ficciones liberales, no todas las conciencias son protegidas de formas iguales, no todas las temáticas entran al umbral de la objeción como causal para incumplimiento del derecho.

Parte II

4. Los fundamentos de la OC

Las teorías que fundan el instituto de la OC responden a la pregunta de ¿por qué es valioso protegerla? Y al responder a esta pregunta se proveen elementos claves para precisar el alcance de esta prerrogativa frente a otras prerrogativas individuales y comunitarias. En otras palabras, fundarla es también definir su alcance.

Hay dos respuestas clásicas a la pregunta del valor de la protección de la OC. Una apunta al objetivo político de preservar la **pluralidad**, preservando la posibilidad de que las minorías puedan sostener sus posiciones morales. La otra respuesta también atiende a un objetivo político, pero relativo a proteger la **libertad moral** individual, salvaguardando aquellas conductas «auténticamente» morales que son capaces de enfrentar a la moralidad oficial.

I. La primera es la manera más usual de responder a la pregunta. Se sostiene que la OC es un instituto con vocación de proteger a las minorías, en particular, a aquellas minorías que navegan contra la corriente, que rechazan la moralidad dominante, que se «resisten a seguir al rebaño» (Alegre, 2009; Cavallo y Ramón Michel, 2013). Esta forma de justificar la OC, no obstante, nos invita a más preguntas que respuestas.

En primer lugar impone la pregunta obvia sobre a qué consideramos una minoría. Desde una perspectiva cuantitativa llana, minoría son los menos, pero, todavía, ¿es esta la idea de minorías a la que se protege a través de la OC?... Si la convicción del objetor es compartida por quienes *numéricamente* son menos en la sociedad, entonces, ¿protegiendo su privilegio de objetar un deber jurídico se protege a una minoría? Si la convicción del objetor es compartida por la mayoría de la sociedad que no está de acuerdo con cierto deber jurídico, ¿la protección de la OC quedaría sin fundamento?

Este asunto no parece claro. Quizás por eso la perspectiva jurídica liberal tiende a apartar esta concepción cuantitativa de las minorías, generando algunas precisiones propias. Así, suele aparecer la idea de considerar que ciertos derechos, los derechos morales y constitucionales, son artefactos para proteger a las minorías de las mayorías. Se dice que esos derechos son «cartas de triunfo contra la voluntad mayoritaria», la que se expresa en la legislación (Dworkin, 1984). En este sentido, todos los derechos constitucionales serían contra mayoritarios, y si la OC es considerada un derecho constitucional o moral, se trata de una forma contramayoritaria *per se*.

Obsérvese que la idea, antes que cuantitativa, es, digamos, *posicional*. Los derechos protegen contra la potencia estatal que ejercen las mayorías a través de leyes parlamentarias. Los derechos protegen una *posición* defensiva contra el arma predilecta de las mayorías: las leyes. Esa *posición* defensiva sería entonces minoritaria. En otras palabras, si consideramos a la OC un derecho constitucional o moral, su uso contra las leyes mayoritarias que imponen deberes jurídicos es siempre un uso desde la posición minoritaria.

Lo interesante para nosotros es que nuestro ordenamiento jurídico da bases sólidas para esta racionalización. A pesar de que no reconoce un derecho específico a la OC en la constitución, jurisprudencialmente se lo ha entendido

implícito en las normas constitucionales que reconocen la libertad de conciencia, pensamiento y religión (artículo 19, 14 y 31 de la CN), y en particular en las normas con contenidos análogos incorporadas por los tratados internacionales de derechos humanos del art. 75 inc. 22.

Sin embargo, y al mismo tiempo, se reconocen una gran cantidad de casos de OC en leyes particulares y reglamentos (según Navarro Floriá, en ningún país de Latinoamérica con tanta extensión y en tanta variedad de casos como en Argentina), tales como la OC para rehusarse a realizar el servicio militar en caso de convocatoria (Ley 24429), o para rehusarse a honrar símbolos patrios (Res. 1818/84 del Ministerio de Educación y Justicia), o bien para que cierto tipo de profesionales de la salud puedan rehusarse a realizar cualquier tipo de práctica médica,⁵ o bien para que puedan rehusarse a realizar ciertas prácticas médicas en particular, tales como prácticas quirúrgicas de esterilización, o abortos no punibles.⁶

⁵ En Río Negro todos los profesionales de la salud pueden ser objetores de conciencia de cualquier práctica médica (art. 24 de la Ley num. 3448, reformada por la 3338/99). En otros casos, sólo ciertos profesionales de la salud pueden rehusar cualquier práctica, como ocurre con las enfermeras de la Provincia de Buenos Aires (art. 9º, Ley num. 12245/99), de la ciudad Autónoma de Buenos Aires (Ley num.289/99), de Salta (Ley num.7351/2005), o bien con los técnicos de la salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires⁶ (art. 10º, Ley num. 1831/2005).

La fórmula usual es la del derecho a «negarse a realizar o colaborar en la ejecución de prácticas que entren en conflicto con sus convicciones religiosas, morales o éticas, siempre que de ello no resulte un daño en las personas que requieren la práctica»

⁶ En materia de salud sexual y reproductiva, la ley que crea el Programa Nacional prevé la extraña figura de la objeción institucional para las entidades privadas confesionales (art. 10º de la Ley 25673) en relación a la práctica específica de proveer anticonceptivos. La reglamentación de esta ley (Decreto 1282/2003) incluye de manera impropia (dado que la ley no lo había previsto) la OC personal en la supuesta reglamentación del artículo 6º de la ley.

También hay leyes provinciales de Salud Sexual y reproductiva que reconocen el derecho a la OC de los médicos (San Luis, Salta y en el caso de Santa Fe por una reglamentación).

Este marco legal genera una paradoja. Por un lado, la OC como instituto constitucional puede proteger defensivamente contra deberes jurídicos surgidos de leyes sancionadas por las mayorías. Empero, en los casos particulares en que la OC es reconocida en las leyes mayoritarias, o en los reglamentos de órganos mayoritarios, pueden transformarse en la ley de la que defenderse. Es decir, puede ser desafiada por otros derechos constitucionales que ocuparán la *posición* defensiva frente a ella, tales como el derecho a la salud, a la vida y a la libertad de quienes son beneficiarios del deber jurídico que el objetor desconoce.

Esta paradoja, propia de la racionalidad legal, puede tornarse sin embargo una dificultad en materia de fundamentación de la OC. El problema de razonar en clave «posicional» o de «derechos» respecto a las minorías, es que convertimos al fundamento más usual de la OC en un perogrullo. En efecto, si todos los derechos constitucionales tienen la función de ser artefactos contra mayoritarios o de defensa de posiciones minoritarias, ¿qué agregamos con argumentar que el derecho de OC tiene vocación de proteger a las minorías?

Salir del perogrullo nos exige avanzar hacia una idea todavía más precisa de minorías. Podría pensarse, por ejemplo, que hay algunos derechos constitucionales que «típica-

En casos de intervenciones quirúrgicas esterilizantes (vasectomías o ligaduras de trompas) varias de las leyes que admiten la práctica incluyen el reconocimiento a la OC, tales el caso de Chaco (Ley 5409) y Mendoza por medio de reglamentaciones (Res. 2492/00 MDSyS)

Recientes protocolos de atención de Aborto No Punible para hospitales provinciales en Chubut, Córdoba, Salta, Entre Ríos, etc. han incluido también la provisión de la OC, de la misma manera que lo ha hecho el Protocolo Nacional de Atención a Abortos No Punibles señalando que «Toda/o profesional de la salud tiene derecho a ejercer la OC con respecto a la práctica del aborto no punible. Sin embargo, la OC es siempre individual y no puede ser institucional, por lo que toda institución a la que se recurra para la práctica de un aborto no punible deberá en cualquier caso garantizar su realización»

mente» favorecen a las minorías, o más bien a las moralidades **subordinadas**, y otros derechos que en cambio, son artefactos o representaciones típicas de las moralidades **dominantes**. El derecho a la propiedad, por ejemplo, suele ser el ejemplo típico de una moralidad dominante, que sin embargo, probablemente represente intereses cuantitativamente minoritarios. Otros derechos, como el derecho a la propiedad colectiva de la tierra de los indígenas, garantizarían posiciones defensivas para ciertas moralidades minoritarias, en un sentido claramente contra-dominante.

Nótese que desde esta nueva perspectiva, el juicio sobre qué es una minoría ya no refiere ni a lo cuantitativo, ni tampoco a lo meramente posicional del titular de un derecho frente a decisiones mayoritarias. La idea guía, ahora, es que hay moralidades dominantes y subordinadas. Esta idea **relacional** de las minorías podría operar en distintas instancias relevantes. Podríamos observar relaciones de dominación moral en instancias estructurales como la de la conquista legislativa, pero también en la adjudicación de significado de los derechos positivos, o en la instancia de significación de las prácticas sociales, o de las instituciones públicas, y aún a nivel de relaciones micro sociales, como en la relación entre un funcionario público y un contribuyente, o un médico y un paciente.

Así, el hecho de que las ideas morales sean expresables o no como derechos constitucionales o legales (perspectiva posicional) o sean sostenidas por cierto número de adeptos (perspectiva cuantitativa), ya no resulta relevante a los fines de reconocer el valor de la OC. Lo relevante es que el contenido de esas ideas sea dominante o subordinado.

En este marco, la minoría a la que la teoría jurídico-política debería dirigir su protección reconociéndole el privilegio individual de la OC, sería aquella que defiende ideas/convicciones que desafían las ideas/convicciones dominantes (aunque estos últimos fueran los de una minoría cuantitativa). He aquí el valor de reconocer la OC en cuanto insti-

tuto con vocación por la pluralidad y la defensa de las perspectivas minoritarias.

Es interesante notar ahora que pensar a la OC desde una perspectiva **relacional** nos llevaría por autopistas muy diferentes a las usuales. La primera, y más obvia, es la de desconfiar de la legitimidad de una prerrogativa como la OC, cuando ésta es reconocida legalmente por un órgano político mayoritario como es el Congreso, y a favor de quienes ya tienen posiciones de dominación en micro relaciones, o representan moralidades dominantes. Así, cobra una particular relevancia la distinción entre OC propia (el incumplimiento que es excusado por un juez u otro adjudicador de responsabilidad), y la OC impropia (la reconocida por leyes y reglamentos). No se tratarían de meras formas jurídicas, sino de verdaderos síntomas de dominación del debate moral.

Por ejemplo, ¿en qué sentido los médicos que se oponen a la práctica del ANP en caso de violación están sosteniendo una posición minoritaria? Algunas encuestas indican que serían una minoría cuantitativa, aunque su capacidad política para generar legislaciones que reconocen sus prerrogativas es tan sorprendentemente eficaz (Ver notas 5 y 6), que pareciera localizarlos más cerca de las mayorías **posicionales** (titulares de derechos parlamentarios), y de las mayorías **relacionales** (como expresión de una moralidad dominante), que del lado de las minorías en sentido posicional y relacional. Si nos hiciéramos la misma pregunta en un marco más acotado, mirando relaciones micro-sociales, no puede evitarse la pregunta: ¿En qué sentido los médicos representarían la moral minoritaria en las relaciones médico-institución sanitaria, o en las relaciones médico-paciente?

En síntesis, si nos tomáramos la idea de la protección de las minorías en serio, mucho de los casos de OC reconocidos actualmente por la legislación nacional, por leyes provinciales, y hasta por estatutos municipales y reglamentos hospitalarios, están lejos de representar una idea valiosa de OC.

II. La otra manera de responder a la pregunta sobre el valor de la OC refleja ciertas premisas de una ética práctica individualista, si se quiere. En efecto, entendemos que hay algo meritorio en el objetor mismo, en aquel que se opone al Estado porque sus principios se lo mandan. Él es un ejemplo de integridad personal, es ese individuo moral cuya **libertad** de actuar como tal, el derecho reivindica y protege a través del instituto de la OC.

Los ejemplos de este individuo ideal abundan en la realidad. Como se demostró más arriba, el caso paradigmático siempre ha sido el pacifista que se resistía a sumarse a la guerra como soldado. En la actualidad tenemos ejemplos no menos encomiables, tal el de los médicos españoles que se vuelven objetores frente a las políticas que le exigen no atender a extranjeros en los hospitales españoles, etc.... Es su **libertad moral** el valor a defender al reconocerle el derecho a objetar.

Esta forma de fundamentar la OC es precisamente la que permite entender, de una manera más consistente, la distinción entre el instituto de la OC, en cuanto protección de una manifestación de la moralidad individual auto-satisfactiva, y pasiva, de la desobediencia civil, en cuanto manifestación de objetivos y estrategias colectivas contra-sistémicas y activas. El lema detrás de esta distinción sería algo así como: no queremos sacrificar héroes que resisten, en la medida en que no se conviertan en militantes activos de un colectivo anti-sistema.

Aunque en términos teóricos esta racionalidad parece intachable, en la práctica resulta difícil de asimilar por el sentido común. Desde la mirada socio-política, y sobre todo desde la perspectiva feminista, la racionalidad que distingue el hecho individual privado del hecho individual político resulta difícilmente sostenible.

En efecto, después del análisis presentado en la primera parte, no quedan dudas sobre la existencia de una plataforma política activa de la Iglesia Católica, desde la cual se

promueve la OC como una verdadera estrategia de acción colectiva contra ciertas leyes. Desde ese plafón, según se vio, el individuo católico, o simplemente el ciudadano, tiene la **obligación** de resistir el derecho injusto. Siendo así, ¿es lo mismo sentirse obligado moralmente a no hacer un aborto que sentirse obligado a sumarse al propósito colectivo de poner en jaque la legitimidad de la legislación sobre el aborto?; ¿cuán libre es el sujeto obligado por el deber de sumarse a una estrategia política institucional? Un territorio de incertidumbre empieza a abrirse cuando en lugar de objetar una acción que es repelida por nuestra moralidad, nuestra moralidad nos obliga a la acción de objetar en sí. En fin, las fronteras parecen desvanecerse, cuando nuestra moralidad en lugar de **no hacer**, nos manda **hacer**.

Para la mirada del feminismo, la ética individualista liberal se asienta en un razonamiento problemático. La máxima de «lo personal es político» es un aparato deconstructivo que el feminismo ha puesto en juego, y cuya potencia todavía está en ciernes. Al mostrar la arbitraria línea (patriarcal) que divide lo público de lo privado, el feminismo nos ha alertado para siempre (como no puede ser de otra manera) sobre los peligros de tomar como obvias las líneas divisorias entre el hecho individual privado, y el hecho público o político. Ya no podemos dejar de tomarnos en serio ciertas preguntas que presionan desde el sentido común, tales como: ¿Qué significa que uno de los actores más poderosos en la construcción de la OC la proponga como un programa político para vaciar de legitimidad al derecho? ¿Cuán personal es la conciencia moral formada a instancias de la pertenencia a un colectivo, con reglas de cohesión, presión, y subordinación jerárquica?

Si bien la deconstrucción puede ser llevada todavía más lejos, lo que aquí nos importa subrayar ya está acreditado. Se trata del hecho de que la distinción entre la OC y la desobediencia civil es peligrosamente difusa; y que el peligro reside en que tal distinción no es producto del sentido

común, sino de una visión oficial (o dominante) sobre lo personal y sobre lo político.

Respecto a si la OC puede fundarse en la protección de la libertad moral, hay un señalamiento más que hacer. Un problema serio de este enfoque es que, al igual que nos ocurre con la idea de minorías, el ideal de proteger al individuo que tiene el coraje de resistir la moralidad impuesta por el estado, no nos alcanza como criterio para resolver los desafíos infinitamente diversos que la práctica nos presenta.

En efecto, las sectas que requieren de sacrificios humanos en sus rituales también podrían ser vistas como representantes de una moralidad minoritaria, aunque difícilmente aceptaríamos que quien observa pasivamente esos sacrificios esté protegido por el instituto de la OC. El fanático que deja morir a otro por causas religiosas, difícilmente pueda argüir que tenía derecho a hacerlo, en cuanto individuo de una dignidad encomiable que desde sus convicciones personales se opone al perfeccionismo estatal.

La respuesta liberal usual es que estos casos deberían resolverse de acuerdo al principio de «no daño a terceros», es decir, que la OC (ya sea como excusa de un infractor –propia–, o como ejercicio de un derecho reconocido legislativamente –impropia–) tiene como límite el daño a terceros. Pero ocurre que la misma idea de «daño a tercero» es una idea que tiene versiones mayoritarias y minoritarias, o, si se quiere, versiones que dominan la moralidad comunitaria, y otras que están subordinadas por esa moralidad. Más aún, es claro que hay una versión «oficial» o «estatal» del daño a terceros que bien puede oponerse a la versión «personal» de un individuo que pretende desafiarla. Pensémoslo de esta manera: Quien niega atención médica a un judío porque simpatiza con la ideología nazi, lo hace en la convicción de que no está dañando a un «tercero» propiamente dicho. La mujer que lleva a una niña de pocos meses para que le practiquen una ablación de clítoris siguiendo mandatos culturales, no cree que esté «dañándola», realmente.

Esta no es sino una de las tantas versiones de la paradoja circular del liberalismo que pretende resolver las preguntas sobre los alcances de las libertades con nuevas preguntas (que para los liberales tienen respuestas obvias).⁷ Los alcances de la idea de daño, y los alcances de la idea de tercero, no son una respuesta, sino más bien una pregunta abierta en cada instancia de conflicto. A esa pregunta la responde el estado con una concepción de «daño» que clausura el debate y que responde, por supuesto, a la visión moral dominante.

Ahora bien, la paradoja alcanza su dimensión óptima cuando se observa que el reconocimiento de «derechos» habitualmente incuba la sanción oficial de una concepción de daño a tercero. Una que hasta ese momento podía ser objeto de disputa. En efecto, en el ejercicio de un derecho no se puede, *prima facie*, estar causando un daño. De forma tal que al decir que el sujeto «A» tiene derecho a hacer o no hacer «X», reconozco que, en principio, «X» no es un daño. En todo caso, quien aluda que es un daño, deberá probarlo para remover la presunción *prima facie* que genera el derecho. Veamos un ejemplo.

Un médico puede resistir practicar una ligadura tubaria, en la profunda convicción de que estaría dañando seriamente a la mujer (u hombre) que aspira a esa práctica como método contraceptivo. Por el contrario, el paciente podría entender que al negarle el procedimiento el médico lo está dañando, en tanto estorba su libertad reproductiva, y toma una decisión médica que implica juzgar la decisión de disponer de su propio cuerpo. Ahora bien, si el estado estableciera que la mujer tiene derecho a la ligadura, estaría clausurando, *prima facie*, el debate sobre si la ligadura es o no un daño. La percepción del médico se vuelve irrelevante, o en

⁷ Desde el liberalismo clásico se ha insistido en que la distinción entre lo «público» y lo «privado» suele trazarse aludiendo a la frontera obvia de lo que causa o no un «daño a terceros».

todo caso, le tocará probarla a los fines de desvirtuar la presunción legal. Ahora bien, ¿qué sucede cuando el mismo estado reconoce el derecho del médico a no hacer la práctica en nombre de su conciencia?

La perspectiva clásica entiende que si el médico incumple el deber jurídico de practicar la ligadura a la mujer en atención a su convicción moral, será un objetor, si, y solo si, ese incumplimiento no le causa un daño a la mujer. La mujer todavía podría percibir la misma actitud del médico como un daño *per se*, por ejemplo, puede percibir que el tener que esperar dos días para recibir el servicio es un daño, que el tener que enfrentar a un profesional que manifieste su oposición a su decisión es un daño, que el tener que conocer otro profesional que no elige es un daño, etc. Pero estas percepciones del daño que puede tener la mujer, ya no es relevante, a partir del reconocimiento del derecho a la OC. El estado ha clausurado *prima facie* ciertas disputas sobre el daño, presumiendo que hay un ámbito de ejercicio de la libertad del médico que no puede considerarse dañina. Claro que todavía la mujer podría probar otras formas de daños que todavía son disputables, aquellas que no caen bajo la órbita de la mera negativa a la práctica del médico, verbigracia, que el médico la echó del hospital, o que impidió por la fuerza que vea a otro médico. Sin embargo, las concepciones más sutiles, las más subjetivas del daño, aquellas ligadas al mero ejercicio de la libertad de negarse, han sido desplazadas *prima facie* por la idea de que el médico tiene derecho a negarse a la práctica.

En fin, notamos que el reconocimiento legal de la OC para prácticas específicas (la llamada objeción impropia), no sólo reivindica un derecho de actuar como título-derecho previo, sino que elimina versiones de daño a tercero que podrían reivindicarse desde otras perspectivas. Con ello, se invierte, además, la carga de la prueba sobre quienes aludan un daño a través del ejercicio del derecho del objetor. Ésta es una de las consecuencias prácticas más claras del creciente

reglamentarismo en materia de OC, o de la sanción creciente de la llamada objeción impropia. Pero sobre todo, es importante mirarlo como el producto de una aproximación liberal-secular en la fundamentación de la OC, que es necesario repensar, todavía más profundamente. A ello nos abocamos en el siguiente apartado.

5. La teoría liberal- secular de la OC

Ya hemos cuestionado algunos de los principios del pensamiento liberal-secular como fundamentos del valor de la institución de la OC. En este apartado pretendemos profundizar algunos de esos cuestionamientos partiendo del examen crítico de dos premisas centrales del razonamiento jurídico secular: 1) La premisa de la irrelevancia de los **contenidos** de la convicción moral del objetor, y 2) La premisa de la irrelevancia de las **fuentes** de su convicción moral.

1) Sabemos que el pacifista que se niega a enrolarse en el ejército como soldado no es igual al médico nazi que se niega a dar atención profesional a un paciente judío. El primero es el individuo moral que ejerce la prerrogativa de objetor de conciencia, el héroe moral del liberalismo. El segundo, es un tipo de infractor legal, moralmente despreciado en nuestro tiempo. La pregunta ineludible es cuál es el criterio que sitúa a uno como objetor, y al otro como infractor ¿o acaso ambos son objetores?

Cada uno de ellos tiene una diferente concepción de daño a tercero. La concepción del nazi es rechazada oficialmente por el derecho y por la moralidad dominante. Solemos encontrar inaceptable la concepción de «persona» que postula la perspectiva racista nazi, y por eso, la práctica del nazi es para nosotros «un daño a tercero». En cambio, la concepción de daño a tercero que enarbola el pacifista no tiene ese *status*. Más aún, aunque se trata de una concepción

de daño que no está receptada por el sistema jurídico (el que intenta obligarlo a enrolarse en las fuerzas armadas), es una concepción que la moralidad mayoritaria no descarta del todo. Puede haber sectores con influencias que simpaticen con las ideas pacifistas y pretendan mantenerla viva hasta otro momento más oportuno, o para otras circunstancias, e incluso sectores que pese a no ser mayoritarios, y no conseguir que sus perspectivas sean oficiales, tiene la influencia suficiente para valerse del instituto de la OC como estrategia para viabilizar acciones políticas contra-sistémicas. También pueden ser los mismos que están en desacuerdo con los pacifistas, quienes especulen que es políticamente o prácticamente menos costoso permitirles excusarse, que obligarlos a enrolarse. Ello claro, porque lo que piensan los pacifistas no resulta algo tan repugnante para su sentido moral.

Esta explicación que resulta plausible para el sentido común, sin embargo, sería inaceptable para una concepción liberal secular de la OC, y es importante entender por qué. Una premisa clave de la concepción secular es que debe protegerse el derecho a objetar, sin importar el **contenido** de la conciencia, o sin evaluar la moralidad que moviliza al objeto. En efecto, para una perspectiva seriamente secular, el estado no puede pronunciarse sobre el mayor o menor valor de una moralidad personal. Lo que distingue a un objeto de un infractor no puede basarse en un examen estatal respecto a lo valioso o no de sus creencias. Explica Prieto Sanchís en esta línea: «Si para el Estado laico que protege la libertad ideológica y religiosa no hay ninguna creencia verdadera, por definición tampoco puede haber ninguna falsa. Insisto: hablo estrictamente de creencias, todavía no de comportamientos prácticos con efectos a los demás» (Prieto Sanchís, 2008: 4)

Lo que Prieto Sanchís y el liberalismo secular en general pasan por alto es, primero, que las creencias no pueden permitirse o prohibirse por sí mismas (es operativamente imposible). Lo que se permite o prohíbe es la libertad de

expresarlas o manifestarse conforme a ellas. De manera que la mentada distinción entre creencias y consecuencias prácticas es una ficción que encubre la verdadera distinción operativa, que es entre creencias que conducen a un daño, y las que no. Esa distinción supone, inevitablemente, asumir un criterio moral para valorar esas manifestaciones, y con ello las creencias que la sostienen.

De manera tal que la neutralidad liberal secular es imposible, ya que otra vez es la concepción oficial de «daño a terceros», la que sirve de criterio para distinguir entre una consecuencia práctica relevante (daño) y la mera expresión de una creencia. La supuesta neutralidad estatal siempre pone en juego un criterio moral para distinguir lo que queda en el ámbito privado (las expresiones de creencia), y lo que queda en el ámbito público (el daño). Siempre será la idea oficial de daño a terceros la que sirva de punto de apoyo para valorar los **contenidos** de creencias, y así excluir algunas prácticas (por dañinas), o aceptar a otras (por no dañinas), llamando a las primeras consecuencias dañinas, y a las segundas manifestaciones de creencias personales.

De manera tal que para que se admita la OC, es necesario que la creencia que se reivindica (la que incluye una concepción de daño a tercero), no sea radicalmente rechazada por la concepción oficial de daño a tercero. Para llegar a ese punto, el estado necesita inmiscuirse y evaluar el contenido de la objeción moral del objetor, incluso, validarlo hasta cierto punto.

Este razonamiento teórico queda al desnudo cuando lo traducimos al razonamiento legal. Como explica Prieto Sanchís,

«visto desde la perspectiva del juez, ante la invocación de un motivo de conciencia como fundamento del incumplimiento de un deber jurídico, sólo queda una alternativa: o desestimar dicha invocación por irrelevante, o plantear la correspondiente cuestión de inconstitucionalidad [por violación al precepto de la libertad de con-

ciencia o alguno similar]. Esto no habría de suponer ninguna excepcionalidad, pues cuando se aprecia que una objeción está justificada es que con mucha probabilidad lo que no está justificado es el deber jurídico correspondiente; si admitimos, por ejemplo, que está justificado portar el velo islámico o rehusar el saludo a la bandera, es que no consideramos justificada (constitucional) la prohibición de velo o la obligación de saludo» (Prieto Sanchís, 2008: 5).

En fin, la admisión jurídica de la OC (ya sea a través de una declaración de inconstitucionalidad, o de una ley en el caso de la objeción impropia) parece implicar el reconocimiento oficial de que el contenido moral de la creencia, es, al menos, aceptable por el sistema. Si esto es así, podemos empezar a hablar del carácter **sistémico** del funcionamiento de la OC. Ella no se presenta como un evento desestabilizador, sino reformador del sistema jurídico. La aceptación de la objeción a una ley no supone una mera excepción, sino su deslegitimización (al menos en cierto grado). Ello explica por qué el instituto aparece como una estrategia tan atractiva para avanzar posiciones políticas dentro del sistema jurídico.

Un ejemplo liminar en nuestra jurisprudencia demuestra con claridad lo que llamamos el **funcionamiento sistémico** de la OC. Me refiero al afamado caso del servicio militar obligatorio. Fueron varios los jóvenes testigos de Jehová que se habían negado a realizar el servicio militar durante los gobiernos militares, aludiendo convicciones religiosas. Sus peticiones fueron rechazadas, incluso por la Corte Suprema, y los jóvenes resultaron sancionados por su incumplimiento. Recién en época de democracia la Corte Suprema revisó esa jurisprudencia y le reconoció a un joven católico, en el caso «Portillo» de 1989, el derecho a no cumplir con su deber de realizar el servicio militar, en base a su derecho a la libertad religiosa, y sustituyéndolo por un servicio civil. Algunos años después, en 1994, la ley 24.429 estableció el

Servicio Militar Voluntario, asimilando así, legislativamente, el reclamo de Portillo. La misma ley previó también, expresamente, que en caso de convocatoria extraordinaria los ciudadanos podían objetar el servicio militar prestando en cambio el Servicio Social Sustitutorio.⁸

El caso muestra el carácter sistémico (aceptado por la moralidad estatal) del que goza la moralidad reivindicada por el objetor. A tal punto que deviene en una moralidad asimilable como moralidad oficial, a través de su reconocimiento legal posterior y la sustitución del régimen objetado.⁹ Similar itinerario puede notarse en el campo de la OC en materia escolar, en relación a los deberes de rendir homenaje a la bandera y otros símbolos patrios. Después de varios casos en los que los tribunales reconociera el derecho de menores y de docentes testigos de Jehová a incumplir con esos homenajes, una resolución del Ministerio de Educación y Justicia (Res. 1818/84), admitió la OC sólo por razones religiosas en relación a la veneración o portación de símbolos patrios. Esta es una precisa asimilación reglamentaria de la fenomenología de casos que se venían dando.

El juez Rodolfo E. Capón Frías, ya sin ningún fingimiento, reconoce el examen del **contenido** ético de la convicción invocada por el objetor, en su voto en minoría en una importante sentencia en la que define a la OC:

⁸ Esto último es razonable, en la medida en que se pretenda ver a la OC como una excepción, y no como un privilegio o ventaja desigual a favor de algunos.

⁹ Ningún ejemplo es más contundente del funcionamiento «sistémico» de la OC, que el artículo 36 de la Constitución Nacional que prevé un caso muy específico de desobediencia, el de la resistencia a quienes interrumpen el orden institucional o el sistema democrático. No hay posibilidades que los gobiernos *de facto* hubieran reconocido al resistente un derecho a desobedecer. Sin embargo, para un sistema jurídico que comulga los valores del resistente, este sin duda estuvo ejerciendo su derecho al desobedecer a un gobierno *de facto*, y lo estará en el futuro, si un gobierno *de facto* desplaza el orden institucional. Más que un objetor, el resistente del artículo 36 de la CN, es un defensor del status quo democrático.

«[s]i bien refiere a temas bélicos, sistemáticamente cabe extenderla a supuestos laborales vinculados a problemas éticos, en los que el trabajador puede negar su débito hasta que se solucione el conflicto moral. Cabe visualizarla también como deber en cuanto su ejercicio contribuye a la Justicia social y a la paz consecuente. Mientras madure el tiempo para concebirlo como normativo, por el momento vale considerarlo como ético, derivado del «nemolaedere» (Armella Miguel Angel c/A.A. Aerolíneas Argentinas S.A. s/Juicio Sumarísimo. 26/10/2000, Cámara Nacional de Apelaciones del Trabajo, Sala VI)

En fin, la admisibilidad de la OC exige una revisión del **contenido** de la creencia moral. El carácter sistémico del funcionamiento de la OC tiende a desdeñar la pretensión de la neutralidad del estado en relación al contenido de las creencias del objetor. No parece que la teoría secular de la OC sea la mejor representación de la forma en que el instituto se desarrolla en la práctica.

2) La otra premisa fundante de la convicción laica detrás de la OC es la de la irrelevancia de las **fuentes**. Para el liberalismo secularista el estado no sólo no juzga el contenido moral de la creencia, sino que también se abstiene de juzgar su origen o fuente. «En el marco de un Estado laico (laico en relación con las confesiones religiosas, pero también con las ideologías seculares) resulta indiferente que la objeción venga promovida por la Conferencia episcopal o por un Consejo rabínico o por las asociaciones feministas o pacifistas; indiferente, claro está, para la esfera de la razón pública en que pretende moverse el Derecho...» (Prieto Sánchez, 2008: 4)

Esta es otra forma de sostener que la OC es, ante todo, un principio neutral. Un principio cuya lealtad, como señala Ronald Dworkin, no es a personas o a resultados anhelados sino a normas abstractas que no respetan ni dejan de

respetar a personas particulares y son indiferentes a los resultados (Dworkin, 1984)¹⁰.

Este pilar liberal muestra aún más grietas de las señaladas, cuando se observan dos tendencias muy claras del desarrollo de la OC en nuestro derecho. Una de ellas, se advierte en la jurisprudencia (la OC propiamente dicha), y otra en la legislación y reglamentación (la OC impropia).

Del análisis de la jurisprudencia argentina en materia de OC que realiza Navarro Floria (2006), surge una preeminencia casi absoluta de casos fundados en la libertad religiosa. Todos los casos, salvo uno, de los múltiples casos citados y analizados por el autor, son casos en los que la fuente de la convicción del objetor es un mandato religioso. En fin, el desobediente es aquel que desobedece lo que su culto lo obliga a desobedecer.

En efecto, en materia de servicio militar, los casos judicializados no fueron de meros pacifistas, sino de testigos de Jehová, primero, y luego católicos, aludiendo al 5to Mandamiento. En materia educativa, todos son casos de representantes de distintas religiones planteando su negativa a honrar símbolos patrios. En materia laboral, también son todos casos de religiosos invocando su objeción a trabajar en días prescriptos como festivos o de descanso por sus dogmas religiosos. En materia política, se cita casos de evangélicos negándose a ser incluidos en los padrones electorales, o funcionarios públicos judíos negándose a jurar en nombre de los «santos evangelios», o graduados universitarios evangélicos negándose a jurar por Dios. En materia de tratamientos médicos, son también los testigos de Jehová quienes protagonizan las líneas jurisprudenciales en relación a la negativa de recibir cierto tipo de tratamientos, en particular donaciones de sangre. Incluso se presentan interesantes casos de pretendidos objetores del régimen matrimonial en cuanto

¹⁰ Para una magistral crítica a la idea de neutralidad de los principios (en la que no profundizaremos aquí), ver Fish (1999).

éste prohíbe renunciar al derecho a pedir el divorcio vincular, ofendiendo sus creencias religiosas.¹¹

De manera que una tendencia tan marcada en la jurisprudencia parece evidenciar que contrariamente a la pretensión secular, la fuente de la convicción del objetor parece tener particular relevancia para su reconocimiento judicial. Si se objeta por razones religiosas los precedentes abundan.

Si bien es cierto que la Corte ha reafirmado el principio secular al señalar en «Portillo» que la OC podía fundarse también en «en convicciones profundas no religiosas», esto es, en convicciones morales o éticas, las evidencias de la jurisprudencia demuestran la insignificante operatividad de la objeción no religiosa. Floria identificó un solo caso sobre objeción que tiene una fuente no religiosa. Se trata del caso «Armella», citado más arriba. Aquí los jueces reconocieron el derecho de un empleado de Aerolíneas Argentinas a negarse a atender a Antonio Bussi, un personaje público al que el objetor califica de conocido genocida identificado con el régimen de facto.

¹¹ Los jueces siempre han rechazado estos pedidos, pero hay un caso particularmente famoso de la Corte Suprema, «Sisto, Verónica y Franzini, Martín s/ información sumaria» (17/06/1998), el cual fue rechazado por 7 votos a favor y uno en contra. El voto en contra, del juez Antonio Boggiano, señala que «En una sociedad democrática, el derecho a contraer un matrimonio indisoluble debe ser reconocido civilmente, atendiendo a las justas exigencias de la conciencia personal de los contrayentes» y que «afecta las convicciones religiosas de los actores -aun cuando se limite a los efectos civiles del matrimonio- ya que es doctrina de la Iglesia Católica a la que pertenecen que la indisolubilidad y la unidad son propiedades esenciales de todo matrimonio, que en el cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento (art. 1056 del Código de Derecho Canónico)» finalizando en que «la convivencia pacífica y tolerante impone el respeto de los valores implicados en el caso por los objetores de conciencia aun en la hipótesis de que la sociedad no los asumiera mayoritariamente, ya que de lo contrario, bajo el pretexto de la tutela de un pretendido orden público, podría violentarse la conciencia de ciertas personas que sufrirían una arbitraria discriminación por parte de la mayoría, en perjuicio del saludable pluralismo que debe existir en un estado democrático (Fallos: 316:479, cit., disidencia de los jueces Boggiano y Cavagna Martínez)»

El objetor del caso Armella alude a razones «éticas» o de «principio» para no cumplir con su deber laboral de prestarle servicios. Cómo ya vimos arriba, si bien es cierto que aquí la **fuerza** religiosa no ha tenido peso, lo cierto es que el **contenido** moral de la convicción del objetor ha sido decisivo. En palabras de Capón Frías «la conducta del actor, lejos de ser un incumplimiento, ha sido ejemplar, porque si a todos los personeros de la dictadura se los tratara del mismo modo, la sanción societal compensaría en parte los «beneficios» obtenidos por las leyes de obediencia final y punto final». El Juez continúa recordando que

«durante la dictadura militar argentina, un maletero de un hotel parisino se negó a llevar las valijas de Eduardo Massera. Ante ello, fue despedido. El tribunal consideró injusto el despido y ordenó reincorporar al trabajador despedido, con el argumento de que en un país libre como Francia los dictadores no deben ser atendidos. Dada la globalización, este fallo es un digno precedente para confirmar la sentencia recurrida.»

En fin, aunque Armella es la aguja en el pajar que parece confirmar la regla secular de la irrelevancia de las fuentes, es también un ejemplo liminar sobre la manera en que los jueces evalúan los contenidos morales de la objeción para reconocerla.

La otra tendencia sintomática en materia de fuentes, se da en el campo de la OC impropia. Si bien antes habíamos advertido varios casos de OC reconocida judicialmente que deviene en OC impropia (reconocida legalmente), puede observarse una tendencia inversa en materia de salud, y especialmente de salud reproductiva. En efecto, en el campo de la salud reproductiva nos enfrentamos a un amplísimo reconocimiento de la objeción impropia de los profesionales de la salud, que no siempre tienen que ver con la existencia de sentencias judiciales previas.

El caso llamativo es el de la ley Salud Sexual y Reproductiva que reconoce el extraño caso de la «OC institucional», la que pueden ejercer las instituciones de salud privadas, y que, por reglamento de la ley, agrega la OC personal para cualquier profesional, frente a los deberes que exige la aplicación de este programa. Puede verse que la misma ley da un contenido específico a los derechos reproductivos, y antes de que existan casos judiciales, reconoce ampliamente la OC impropia, a nivel personal e institucional.

La jurisprudencia en materia de ANP, si se quiere la antesala judicial de los protocolos de atención de ANP a nivel nacional y local (ver nota 6), tiene rasgos significativamente propios. En un exhaustivo análisis de la jurisprudencia en casos de abortos anencefálicos, Toselli (2002) destaca que en una gran cantidad de casos se confirma la fórmula de reconocer la OC del caso TS (en el que no se habla de aborto sino de adelantamiento de parto). La fórmula jurisprudencial de estos casos sobre anencefalia consiste en reconocer el derecho del médico a rehusarse a la práctica invocando razones de conciencia, pero con la aclaración de que subsiste la obligación del hospital de «efectuar los reemplazos o situaciones que correspondan». Sin embargo, Toselli también señala que en varios otros casos de anencefalia la fórmula de OC no aparece.

Lo interesante de la línea jurisprudencial que reconoce la OC, es que utiliza una fórmula general para garantizar el derecho a la OC. Existe en esa generalidad, casi una pretensión regulativa, asimilable al reconocimiento legal. En efecto, la orden de la Corte no está dirigida a un particular que aludió o argumentó sobre su particular situación, sino en general a quien pudiera hacerlo. Ello evidencia un giro central en la formulación del instituto de la OC propia.

En efecto, en el caso «Portillo» la Corte había acuñado una fórmula diferente para la OC propia, una que reafirmaba lo que se venía reiterando en toda la jurisprudencia general en materia de OC. Esta fórmula imponía que «quien

la invoca [a la OC] debe acreditar sinceridad y seriedad en sus creencias, verbigracia, la pertinencia al culto que se dice profesar». La idea de la carga de la prueba acerca de cuán seria y sincera es la creencia del objetor, supone el reconocer la legitimidad *prima facie* del deber jurídico que se objeta, y el carácter excepcional de la excusa. Cuando a ella se suma, como ocurrió en Portillo (entre otros), la obligación de cumplir «servicios sustitutivos», no sólo se refuerza la legitimidad *prima facie* de la obligación legal, sino que además se desplaza la idea de un «privilegio» para el objetor. En efecto, el servicio sustitutivo tiende a restablecer el tratamiento igualitario de los ciudadanos en la aplicación de las reglas, el que se ha visto vulnerada con la excusa al objetor.

Pues bien, la jurisprudencia de anencefalia inaugura una nueva tendencia jurisprudencial en materia de OC. Una tendencia que establece la fórmula llana de que «debe reconocerse el derecho a la OC al médico para X práctica». De manera que ciertas prácticas empiezan a funcionar como hechos que hacen presumir la seriedad de la objeción. Más aún, se presentan como prácticas *prima facie* ilegítimas a sola petición.

Esta misma fórmula puede notarse en todos los casos de objeción impropia. El reconocimiento legal de la OC para «ciertas prácticas», presume la seriedad y la sinceridad del objetor por su mera enunciación en relación a esas prácticas. El caso paradigmático es el de los registros de médicos objetores. En la Provincia de Santa Fe, por ejemplo, se ha reglamentado un registro en el que los médicos sencillamente se inscriben, y así quedan librados de su deber jurídico para realizar ciertas prácticas. No es necesario que aleguen, expliquen, o expongan de qué se trata su posición moral, cuán seria es, y en qué medida es pertinente en relación al deber jurídico. Basta con poner su nombre en una lista.

En definitiva, el reglamentarismo en materia de OC ha equiparado una institución excepcional, que pretendía ser una excusa para el incumplimiento de un deber jurídico,

con un privilegio de clase, que se obtiene a mero requerimiento. Esto evidencia no sólo la potencia política de los objetores para conquistar privilegios jurídicos a nivel local e institucional, sino en particular un fuerte debilitamiento en la normatividad del deber que se objeta, a más de consecuencias prácticas inequitativas, en relación a quienes las leyes sí se le aplican y tienen, por tanto, más obligaciones que los otros.

6. Cierre

Las dos secciones de este trabajo se articulan en su objetivo compartido de proponer una lectura crítica sobre el uso de la OC frente a los DDSSRR. Más allá de la importancia e inevitabilidad del instituto en las democracias contemporáneas, incluso en la regulación de la sexualidad y la reproducción, es importante des-esencializar la OC. Como toda construcción legal responde a un tiempo y a una determinada relación de fuerzas, razón por la cual es importante develar sus nuevos contextos de producción política. Son estos contextos los que dan las claves para pensar la construcción jurídica del instituto. Las teorías de la OC que menosprecien estas claves, no sólo están dando una explicación incompleta, sino que además proporcionan una justificación que no encuentra correlatos válidos en la realidad. En este sentido, el artículo consideró, parcialmente, el entramado político en el cual se inscriben los debates sobre la OC en las democracias contemporáneas prestando atención al uso del mismo como estrategia por parte del activismo católico conservador. Desde la Iglesia se convoca a las personas que tienen alguna intervención en la accesibilidad a los DDSSRR a ejercer la OC como forma de resistir las demandas que responden a una «mentalidad anticonceptiva».

El uso estratégico del activismo católico conservador camufla bajo el rótulo de OC una política mucho más cer-

cana a lo que la mayoría de los estudios consideran como desobediencia civil¹². Reconociendo que las fronteras entre la OC y la desobediencia civil no son claras ni categóricas, es importante considerar que ambas figuras tienen diferencias que también impactan en las formas en que son reconocidas por el derecho. Es importante, de algún modo, reflexionar sobre esta política del *camouflage* que se enuncia desde la jerarquía católica y se vuelve dimensión constitutiva de los debates sobre la sexualidad y la reproducción en los países de Latinoamérica. Mientras la objeción se caracteriza por ser personal y ética, la construcción propuesta por la Iglesia Católica es colectiva, de corte político y estratégico; mientras que la objeción busca defender un derecho individual, la Iglesia busca visibilizar, confrontar y eventualmente reformar un orden legal que se considera injusto. La OC suele ir acompañada de tareas y actividades extras (por ejemplo en el tema de la excepción del servicio militar) que compensan el ser dispensado de la obligación legal; la construcción de la Iglesia, en cambio, al no reconocer la legitimidad del deber jurídico también sostiene que no se debe recargar al objeto. Así, y sintomáticamente, mientras el derecho a la OC es tradicionalmente reconocido judicialmente como un derecho de excepción del individuo frente a la norma, en materia de DDSSRR la OC aparece incorporada como parte de la norma (objeción impropia) y desprovista de la exigencia de probar sus dimensiones de excepcionalidad.

Afirmar que más que objeción es desobediencia civil no implica desconocer el derecho que la iglesia católica tiene (como otras instituciones religiosas) a llamar a sus creyentes a desobedecer ciertos mandatos legales porque los considera injustos. Después de todo, la desobediencia civil es un mecanismo relevante para el cambio legal y social y ha sido

¹² Son muchos los estudios que analizan las fronteras entre OC y desobediencia civil (Peces-Barba Martínez, 1988). En conexión con la salud sexual y reproductiva en Argentina ver, Alegre (2009).

utilizada en diversas oportunidades con un carácter fuertemente progresista. La Iglesia, como otros actores públicos, tiene derecho a convocar a la desobediencia o, incluso, a usar la OC para vaciar de legitimidad al derecho. El problema reside en que la construcción acrítica de la OC en el contexto de las leyes favorables a los DDSSRR abre a la política troyana del activismo católico conservador. Cual caballo de Troya, la política de resistencia y vaciamiento de los DDSSRR entra segura y articulada por la puerta abierta de las leyes que admiten concepciones amplias de la OC. De manera paradójica, con el rótulo de OC se terminan legitimando una serie de acciones políticas que tienen como propósito debilitar la fuerza normativa del derecho. Lo que en teoría es un acto ilícito, una desobediencia al derecho con riesgo de sanciones, se cubre con el manto de un derecho legalmente reconocido (a la OC) que invisibiliza el juego político y de poder que inaugura.¹³

Las condiciones de posibilidad de esta política florecen al amparo de una teoría ingenua de la OC que la asume acríticamente como instituto que protege minorías. De algún modo la habilitación general de la OC a través de las leyes y sin mayores requisitos significa el éxito de la estrategia del activismo católico conservador. En efecto, cuando la OC deja de ser la excepción a la regla para transformarse en una regla general en sí misma, se habilita desde el estado el potencial vaciamiento de su propia legitimidad. Como dijimos al principio, la OC no es sólo una construcción del derecho sino, fundamentalmente, una producción política. Sólo una comprensión desacralizada del instituto permitirá, sin desconocer los valores que busca proteger, visualizar la dimensión en que ella se presenta como una de las estrategias más poderosas de aquellos sectores que defienden una concepción única y excluyente de familia y sexualidad.

¹³ Según Peces Barba Martínez la desobediencia civil «no es un derecho, sino una situación de hecho que afecta al derecho» (1988: 167).

7. Bibliografía

- ALEGRE, Marcelo (2009) «Opresión de Conciencia: El problema de la OC en la esfera de la Salud Sexual y Reproductiva» en *SELA* (Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política), Yale Law School.
- CASANOVA, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, The University of Chicago Press.
- CAVALLO, Mercedes y RAMON MICHEL, Agustina (2013) «La objeción de conciencia frente al aborto legal (o la solución del sector salud frente al problema del aborto legal)». En WOMEN'S WORLDWIDE (comp.) *Aproximaciones a la OC a partir de la experiencia colombiana con visión global*, Bogotá. [En prensa].
- CONNOLLY, William E. (1999) *Why I am not a secularist*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- DWORKIN, Roland (1984) *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel.
- FISH, Stanley (1999) *The trouble with principle*. Cambridge, Harvard University Press
- JAKOBSEN, Janet y PELLEGRINI, Ann (2003) *Love the Sin. Sexual regulation and the limits of Religious Tolerance*. New York, New York University Press.
- HABERMAS, Jürgen (2008) «Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society» en *New perspectives quarterly*. Vol. 25. pp. 17-29.
- NAVARRO FLORIA, Juan (2006) «Objeción de Conciencia en Argentina». En MARTÍN SÁNCHEZ, Isidro; NAVARRO FLORIA, Juan (coords.) *La libertad religiosa en España y Argentina*. Madrid: FUE. Pp. 314-326. [En línea] http://www.calir.org.ar/docs/OBJECION_DECONCIENCIA.pdf
[Consulta: junio de 2013]
- NUGENT, Guillermo (2004) «De la sociedad doméstica a la

- sociedad civil: Una narración de la situación de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú». En *Diálogos Sur-Sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago de Chile, UAHC /PROGÉNERO. Pp. 105-124.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio (1988) «Desobediencia civil y OC» en *Anuario de derechos humanos 1988-89*, Num. 5. Pp. 159-176. Madrid: Universidad Complutense.
- PRIETO SANCHÍS, Luis (2008) «Las objeciones de conciencia» en *Actas de los Seminarios OC y Desobediencia Civil*. Madrid, FUNCIVA News, Reflexiones y Debates. pp. 2-9. [En línea] http://www.funciva.org/publicaciones/objecion_y_desobediencia_civil.pdf.
- SÁNCHEZ, I. y NAVARRO FLORIA, J.G. (Coords.) *La libertad de religión en España y Argentina*. Madrid, Fundación Universitaria Argentina. pp. 314-326.
- SCOTT, Joan (2007) *The politics of Veil*. Princeton, University Press.
- TOSSELLI, J. C (2002) «Antecedentes Jurisprudenciales en el fuero Contencioso Administrativo y Tributario de la Ciudad de Buenos Aires en torno a los caos de Anencefalía» en *La Ley*, Suplemento de Derecho Constitucional.
- VAGGIONE, Juan Marco (2005) «Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious» en *Social Theory and Practice*. Vol. 31, nro. 2. pp. 233-255.
- VAGGIONE, Juan Marco (2011) «Sexual Rights and Religion: Same-sex Marriage and Lawmakers' Catholic Identity in Argentina» en *University of Miami Law Review*. Volume 65, Spring 2011, Number 3.

Fuentes

- ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA (2007) «Declaración Final de la XIII Asamblea General». [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20070315_xiii-gen-assembly-final_sp.html. [Consulta: 01/02/2013].
- CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2004) «Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo» [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html. [Consulta: 01/02/2013].
- CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2003) «Consideraciones acerca de los Proyectos de Reconocimiento Legal de las uniones entre personas homosexuales». [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html. [Consulta: 01/02/2013].
- CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1987) «Instrucción *Donum vitae*, respeto vida humana y procreación» [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html [Consulta: 01/02/2013].
- CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1974) «Declaración sobre el aborto provocado» [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html [Consulta: 01/02/2013].
- PAPA BENEDICTO XVI (2007) «Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes del Congreso Inter-

nacional de Farmacéuticos Católicos» [En línea] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071029_catholic-pharmacists_sp.html [Consulta: 01/02/2013].

PAPA JUAN PABLO II (1995) «Carta Encíclica *Evangelium Vitae*. Valor e inviolabilidad de la vida humana» [En línea] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html. Consulta: 01/02/2013

PAPA JUAN PABLO II (2001) «Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los participantes del Congreso Internacional de Obstetras y ginecólogos católicos» [En línea] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010618_obstetricians-gynaecologists_sp.html. [Consulta: 01/02/2013].

PAPA PABLO VI (1965a) «Declaración sobre la libertad religiosa – Dignitatis Humanae» [En línea] http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html. [Consulta: 01/02/2013].

PAPA PABLO VI (1965b, Diciembre), Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual – Gaudium et spes. [En línea] http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. [Consulta: 01/02/2013].

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS AGENTES SANITARIOS (1995) «Carta de los Agentes Sanitarios» [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/rc_pc_hlthwork_doc_19950101_charter_sp.html. [Consulta: 01/02/2013].

PORTILLO, ALFREDO - Corte Suprema de Justicia de la Nación (1989, 18 de abril) (JA 1989-II-657).